

كِتَابُ الْحَجَّ / ٣

مُسْتَبَدُّ النَّاسِكِ
فِي شَرَحِ الْمَنَاسِكِ

تَرْغِيذُ الْإِيكَاتِ

الْأَشْيَاءُ الْأَكْبَرُ سَمَاءُ اللَّهِ وَالْأَكْبَرُ
السَّيِّدَةُ الْأَوَّلَةُ وَالْأَكْبَرُ

بِقَوْلِهِ
أَيُّ اللَّهِ الشَّهِيدِ
السَّيِّدُ مَرْيَمُ الْبُرُوجِي
طَابَ رَحْمَةُ .

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

مُسْتَبَدَّاتُ النَّاسِ
فِي شَرِّ الْمَنَاسِكِ

كِتَابُ الْحَجَّ / ٣

مُسْتَبَدُّ النَّاسِكِ فِي شَرْحِ الْمَنَاسِكِ

تَقْرِيرًا لِأَبْحَاثِ

الْأَشْيَاءِ الْأَكْبَرِ سَمَاحَةً لِلَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ النَّوَّالِقَاتِ لِلْوَسْوَاسِ الْخَوِيِّ



بِقَلَمِ
آيَةَ اللَّهِ الشَّهِيدِ
الشَّيْخِ مَرْتَضَى الْبُرُوجَرْدِيِّ
طابَ ثَرَاهُ .

المَجْمُوعَةُ الْأَوَّلُ

سرشناسه	: خوئي، سيدابوالقاسم، ١٢٧٨ - ١٣٧١. Khooi, Seyed Abu l-Qásim
عنوان و نام پديدآور	: مستندالنايك في شرح المناسك / تقريراً لأبحاث السيدابوالقاسم الموسوي الخوئي؛ بقلم مرتضى البروجردي.
مشخصات نشر	: قم: كتاب حكيم، ١٤٢٢ ق. « ١٤٠١ -
مشخصات ظاهري	: ج. ٢. قوس: كتاب الحج: ٣، ٤.
شابك	: ج. ١: ٦٧-٦٨-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣-٧٤-٧٥-٧٦-٧٧-٧٨-٧٩-٨٠-٨١-٨٢-٨٣-٨٤-٨٥-٨٦-٨٧-٨٨-٨٩-٩٠-٩١-٩٢-٩٣-٩٤-٩٥-٩٦-٩٧-٩٨-٩٩-١٠٠
وضيحت فهرست نویسی: فيبا	
يادداشت	: يادداشت: چاپ دوم.
يادداشت	: زبان: عربي.
يادداشت	: ج. ٢. (چاپ دوم: ١٤٢٢ ق. = ٢٠٢٢ م. = ١٤٠١ (فيبا).
يادداشت	: كتابنامه.
موضوع	: حج Hajj*
	: فقه جعفري -- رساله عمليه -- Islamic law, Ja'fari -- Handbooks, manuals, etc.*
شناسه افزوده	: بروجردي، مرتضى، ١٣٧٧-١٣٠٨.
رده بندي كنكره	: رده بندي ديوي = ٢٩٧/٣٥٧
شماره كتابشناسي ملي	: ٨٨٦٣٨٨٥
	: اطلاعات ركورد كتابشناسي: فيبا

الطبعة الثانية - مصححة و مدققة



اسم الكتاب	مستند النايك في شرح المناسك / الجزء ١
بقلم	(تقريراً لأبحاث آية الله السيد أبو القاسم الخوئي ره)
الناشر	آية الله الشهيد الشيخ مرتضى البروجردي ره
تاريخ الطبع	دار الكتاب الحكيم للنشر والتوزيع
الطبعة	١٤٤٣ هـ، ق. ٢٠٢٢ م
الكمية	الأولى (لِلناشر)
ردمك (ISBN)	٩٧٨-٦٢٢٢-٧٥٧٣-٦٧-١

جميع الحقوق محفوظة

مركز التوزيع: قم المقدسة - مجمع ناشران - الطابق الأرضي - رقم ٧

٩٨٩١٢١٥٣٠٣٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله
الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم
الدين.

وبعد: فإنه لما انتهى سيدنا الأستاذ دام ظله من شرح المسائل
المدونة في كتاب (العروة الوثقى) بكاملها - وقد وفقني الله تعالى
لحضورها وضبطها بل وطبع القسم الكثير منها في عدة أجزاء - شرع
في تكميل ما اشتمل عليه الكتاب من مباحث الحج، مبتدئاً بمسائل
تروك الإحرام، وقد جعل عنوان بحثه كتاب مناسكه دام ظله^(١).
أسأل الله تعالى أن يمد في عمره الشريف ويوفقني لضبط افاداته
إنه ولي التوفيق.

(١) تجدر الإشارة إلى أنه لما بدأ السيد رضوان الله عليه بشرح رسالة المناسك
- وكان ذلك في عام ١٤٠٥ هـ - كانت الطبعة المتداولة من تلك الرسالة
هي الطبعة العاشرة لعام ١٤٠٤ هـ، ولذلك اعتمدها شيخنا المؤلف رحمه الله في
هذا الشرح ثم طبعت رسالة المناسك مع بعض التغييرات والاضافات،
وقد أدرجناها في الهامش. (المصحح).

تروك الإحرام

قلنا فيما سبق إنّ الإحرام يتحقق بالتلبية أو الإشعار أو التقليد ولا ينعقد الإحرام بدونها وإن حصلت منه نية الإحرام، فإذا أحرّم المكلف حرمت عليه أمور وهي خمسة وعشرون كما يلي:

- | | |
|---------------------------|---|
| (١٦) التزيّن | (١) الصيّد البري |
| (١٧) الإدهان | (٢) مجامعة النساء |
| (١٨) إزالة الشعر من البدن | (٣) تقبيل النساء |
| (١٩) ستر الرأس للرجال، | (٤) لمس المرأة |
| وهكذا الإرتماس في الماء | (٥) النظر إلى المرأة |
| حتى على النساء | (٦) الاستمناة |
| (٢٠) ستر الوجه للنساء | (٧) عقد النكاح |
| (٢١) التظليل للرجال | (٨) استعمال الطيب |
| (٢٢) إخراج الدم من البدن | (٩) لبس المخيط للرجال |
| (٢٣) التقليم | (١٠) التكلّف |
| (٢٤) قلع السن | (١١) النظر في المرأة |
| (٢٥) حمل السلاح | (١٢) لبس الخفّ والجورب للرجال |
| | (١٣) الكذب والسبّ |
| | (١٤) المجادلة |
| | (١٥) قتل القمل ونحوه من الحشرات التي تكون على جسد الإنسان |

(١) الصيد البري

(مسألة ١٩٩): لا يجوز للمحرم سواء كان في الحل أو الحرم صيد الحيوان البري أو قتله^(١) (*)، ولا يجوز صيد الحرم مطلقاً وإن

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، وقد نطق بكل منهما الكتاب العزيز والروايات الكثيرة.

فقد دل على حرمة الصيد قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾. وعلى حرمة قتله قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾^(١).

كما دلت على حرمة الأول من النصوص صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام»^(٢).

وعلى حرمة الثاني صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «ثم اتق قتل الدواب كلها»^(٣)، فإن مقتضى إطلاق الأولى حرمة الصيد في نفسه سواء أقتله أم لا بل صاده بقصد إمساكه فحسب، كما أن مقتضى إطلاق الثانية حرمة قتله، سواء أصاده حال كونه محلاً أو محرماً أم لا، فيظهر من ذلك أن كلاً من الصيد والقتل بنفسه موضوع مستقل للتحريم.

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (سواء كان محلل الأكل أم لم يكن، كما لا يجوز له قتل الحيوان البري وإن تأهل بعد صيده). (المصحح)

(١) المائدة: الآية ٩٦ و ٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

كان الصائد محلاً^(١).

(مسألة ٢٠٠): كما يحرم على المحرم صيد الحيوان البري تحرم عليه الإعانة على صيده ولو بالإشارة^(٢)، ولا فرق في حرمة الإعانة بين أن يكون الصائد محرماً أو محلاً^(٣).

(مسألة ٢٠١): لا يجوز للمحرم إمساك الصيد البري والاحتفاظ به^(٤).

(١) لجملة من النصوص التي منها قوله ﷺ في صحيحة الحلبي المتقدمة: «... ولا وأنت حلال في الحرم»^(١)، فيظهر من ذلك أن صيد الحرم في نفسه حرام وإن لم يكن الصائد محرماً.

وبعبارة أخرى: قد يكون الصائد محرماً وليس في الحرم، وقد يكون محلاً وهو في الحرم، وقد يجتمعان، وقد دلت النصوص على حرمة الصيد في جميع الصور الثلاث، غايته أن الحرمة في بعضها من شؤون الحرم، وفي بعضها من شؤون الإحرام، وتؤكد الحرمة - طبعاً - لدى الاجتماع.

(٢) لقوله ﷺ في صحيحة الحلبي المتقدمة «... ولا تدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده، ولا تشر إليه فيستحل من أجلك، فإن فيه فداء لمن تعمده».

(٣) للتصريح بعدم الفرق في صحيحة الحلبي المتقدمة.

(٤) بلا خلاف فيه ولا إشكال.

ويمكن الاستدلال له بإطلاق كلمة (شيئاً) في صحيحة الحلبي المتقدمة، فإنه شامل لكل تصرف، ومنه الإمساك والاحتفاظ كما لا يخفى^(٢).

(١) وسائل الشريعة: باب ١ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

(٢) وأما النصوص التي استدلت بها لذلك في مصباح الناسك ج ١ ص ٣٤٩ فكلها أجنبية عن محل الكلام ضرورة أن موردها إمساك الصيد في الحرم لا إمساكها حال الإحرام فلا ربط لها بالمقام. (المقرر).

وإن كان اصطياًده له قبل إحرامه^(١)، ولا يجوز له أكل لحم الصيد^(٢)، وإن كان الصائد محلاً^(*)،

(١) لإطلاق النص المتقدم.

(٢) فيما لو ذبحه بنفسه، وهذا مما لا إشكال فيه على ما تقدم.
وإنما الكلام في أن التحريم هل يختص به أو أنه يعم المحل أيضاً، بحيث تصبح الذبيحة المزبورة في حكم الميتة.

المشهور شهرة عظيمة هو الثاني، ونسب الأول إلى الشيخ الصدوق والشيخ المفيد والسيد المرتضى واختاره صريحاً في المدارك، فلا يكون من شرائط التذكية كون الذابح محلاً كما قد يظهر ذلك من مقالة المشهور.

وكيفما كان فمستند المشهور موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة: «... إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم»^(١).

ولكن بإزائها طائفتان من الروايات وجملة منهما معتبرة:
إحدهما: ما تضمن أن ما أصابه المحرم من الصيد يجوز للمحل أكله، بدعوى أن إصابة الصيد عبارة عن ذبحه، بل قد صرح في بعضها بالقتل بدلاً عن الإصابة.

ثانيتهما: ما دل على أن المحرم إذا اضطر إلى أكل أحد اللحمين من الصيد أو الميتة قدم الأول، معللاً بأنه ماله حيث يظهر منه جواز أكل المحل منه لعدم كونه من الميتة، وإلا لم يكن ماله إذ لا مالية للميتة.

وحينئذ فإن بنينا على عدم العمل بالموثقات لاختصاص دليل الحجية

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (ويحرم الصيد الذي ذبحه المحرم على المحل أيضاً، وكذلك ما ذبحه المحل في الحرم). (المصحح).

(١) وسائل الشريعة: باب ١٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

بالصحيح الاعلائي كما يرتأيه صاحب المدارك فالطائفتان الصريحتان في الجواز سليمتان حيثئذ عن المعارضة، إذا فتكون فتواه جيدة على مبناه وإن بنينا على العمل بالموثق كالصحيح - كما هو الصحيح - فالرواية معتبرة، إذ لا شك في وثاقة إسحاق كما نص عليه الشيخ والنجاشي وغيرهما وإن كان فطحياً.

وحيثئذ تقع المعارضة بينها وبين الطائفتين، وبما أنهما أكثر وأشهر فتتقدم ومع الغض فيرجع بعد التساقط إلى أصالة الحل.

على أن الطائفة الثانية كالنص في الجواز، إذ لو كانت ذبيحته بمثابة الميتة كما يزعمه المشهور فاللازم تقديم الميتة على الصيد لدى الدوران، لكونها محرمة من جهة واحدة، أما الصيد فهو محرم من جهة كونه ميتة ومن جهة الصيد فتكون الحرمة فيه أكد، فلماذا قدم على الميتة في هذه النصوص؟! نعم ورد في بعضها تقديم الصيد، فهي معارضة في نفسها لكن المعارض محمول على التقية كما لا يخفى.

فالنتيجة: تقديم نصوص الجواز على الموثقة التي هي رواية واحدة غير ناهضة لمقاومتها فتكون مقالة المدارك هي الأقرب إلى الصواب بمقتضى الصناعة، هذا.

والصحيح أن يقال: إنا إذ التزمنا بما التزم به صاحب المدارك من عدم حجية الموثق فالأمر ظاهر، فإن المتبع حيثئذ نصوص الجواز بعد سلامتها عن المعارض.

وأما بناءً على ما هو الصحيح من حجية الموثق كالصحيح فلا معارضة بين تلك النصوص على كثرتها وبين الموثقة إلا على سبيل الإطلاق والتقييد القابل للجمع بحمل المطلق على المقيد.

فإن المفروض في الموثق ذبح المحرم للصيد وأما في سائر النصوص فلم

يفرض في شيء منها ذلك، أي كون المحرم هو الذابح بحيث إنه أدرك الصيد وبه رمق فذبحه، بل هي مطلقة تعم ذلك وما لو كان الذابح غيره، أو تحقق القتل بنفس الرمي كما لعله الغالب، فإن إصابة الصيد الواردة في الطائفة الأولى أعم من ذلك كما لا يخفى، بل وكذا ما تضمن منها التعبير بالقتل فإنه أعم من حصوله بنفس الرمي كما عرفت، فلا تشمل مورد الموثق إلا بالإطلاق.

وكذلك الحال في الطائفة الثانية فإنه لم ترد ولا رواية ضعيفة منها في ذبح المحرم للصيد، بل عنوانها مطلق الصيد، بل قد يشمل بعضها بمقتضى الإطلاق صيد المحل - لما تقدم من أن حرمة أكل المحرم يشمل صيد المحل أيضاً - لولا التعليل الوارد في ذيل بعضها من أنه ماله الظاهر في كون الصائد هو المحرم نفسه.

وبالجملة: فالحكم فيما عدا الموثق لم يثبت إلا بالإطلاق، ومقتضى الصناعة حمل المطلق على المقيد، ونتيجة ذلك أن المحرم إذا ذبح الصيد حرم عليه وعلى المحل، وكان بمثابة الميتة كما عبر عنه في الموثق. وأما إذا استند الموت إلى سبب آخر من رميه أو ذبح غيره اختص التحريم به وكان حلالاً للمحل.

وعليه فما ذهب إليه المشهور من حرمة اللحم المزبور بالإضافة إلى المحرم والمحل هو الصحيح الحقيقي بالقبول فإنها حينئذ بمثابة الميتة.

ولا يقدح عدم ذكر ذلك في شرائط التذكية لعدم اعتبار ذلك في مطلق الذبيحة، بل في خصوص ذبح الصيد، ومن ثم حلت ذبيحة المحرم للحيوان الأهلي من شاة أو دجاجة ونحوهما بلا إشكال فلا يحسن عد ذلك من شرائط المذكي بصورة عامة كما لا يخفى.

والمتحصّل مما قدمناه أن الأقوى ما عليه المشهور من أن خصوص الصيد

إذا ذبحه المحرم حرم عليه وعلى المحل، وأما لو مات برميّه أو بغير ذبحه فهو وإن حرم عليه أيضاً إلا أنّه حلال للمحل.

هذا، وقد جاء في مناسك شيخنا الأستاذ رحمته ما لفظه: (ولو صاده أو ذبحه كان ميتة يحرم على كل أحد أكله)، والظاهر أنّه سهو من قلمه الشريف أو من النساخ، إذ الذي يحرم على الكل هو الصيد الذي ذبحه المحرم حسبما عرفت. وأما ما صاده المحرم من غير أن يذبحه فلا يحرم على غيره جزماً نصاً وفتوى، والظاهر أن المسألة متسالم عليها كما أن الروايات متضاربة في حلية صيد المحرم للمحل، وإنما الخلاف في ذبيحته فقط حسبما تقدم.

ثمّ إنه رحمته ذكر بعد ذلك ما لفظه: (والصلاة في جلده على الأحوط). وهذا بحث كبروي قد تعرضنا له بنطاق واسع في كتاب الصلاة، وهو أن من شرائط لباس المصلي أن لا يكون متخذاً من محرّم الأكل، فهل المراد به ما كان حراماً في ذاته وبعنوانه الأولي كالسباع والحشرات والمسوخ ونحوها، أو يعمّ ما حرم أكله لعارض وبالعنوان الثانوي كموطوءة الإنسان أو الجلال، ومنه ذبيحة المحرم في المقام، وقد استظهرنا الثاني أخذاً بعموم ما ورد في صحيحة ابن بكير «...» فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله ﷺ كل شيء حرّم الله أكله فلا تجوز الصلاة في شعره ووبره» وتمام الكلام في محله.

ثمّ إنه ينبغي التوسع في البحث حول جهتين:

الأولى: في مفاد موثقة إسحاق المتقدمة^(١)، من حيث إن ما تضمنته من الحكم بأن ما ذبحه المحرم من الصيد ولو في غير الحرم أو المحل في جوف الحرم ميتة هل يراد منه ترتيب جميع أحكام الميتة حتى النجاسة وعدم جواز الصلاة فيه أو أنّه يختص بحرمة الأكل فقط.

فقد وقع الكلام في ذلك بين الأعلام وذهب إلى كل منهما فريق، وقد

(١) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

عرفت أن شيخنا الأستاذ رحمه الله احتاط في مناسكه بعدم الصلاة في جلده، فكأنه لم يثبت لديه رحمه الله ترتيب تمام الأحكام، ومن ثم احتاط. ولا يخفى أن الاحتياط وإن كان حسناً وفي محله، بل الأظهر هو عدم الجواز كما ستعرف إن شاء الله.

إلا أنه لم يتضح لدينا وجه لتخصيص الاحتياط بالجلد فإنه لو بني على ترتيب أحكام الميتة التي منها عدم جواز الصلاة فيها فموضوع هذا العدم هو مطلق الاجزاء حتى اللحم والشحم ولا يختص بالجلد، فكان الأولى عليه رحمه الله أن يقول: (فيه) بدل قوله (في جلده).

وكيفما كان يقع الكلام في كل من فقرتي الموثقة، أي تارة فيما ذبحه المحل في الحرم وأخرى: فيما ذبحه المحرم في الحل.

أما الموضع الأول فلا ينبغي الشك في عدم جواز الصلاة في شيء من أجزاء المذبوح، سواء أقلنا بأن التنزيل ناظر إلى مطلق الأحكام أم إلى خصوص حرمة الأكل، ضرورة أن الحيوان المذبوح بعد أن حرم أكله سواء أكان الذابح محلاً أو محرماً فهو مندرج تحت عنوان (محرم الأكل) الذي لا فرق بينه وبين الميتة في عدم جواز الصلاة في أجزائهما، سواء أكانت الحرمة ذاتية أم عرضية كالجلال وموطوء الإنسان والصيد المذبوح في الحرم - كما في المقام - كما تقدم في كتاب الطهارة.

وبالجملة: فالصيد المذبوح محرّم أكله لكل أحد، وغير قابل للتذكية ما دام موجوداً في الحرم، ومتى كان كذلك لم تجز الصلاة في شيء من أجزائه، سواء أقلنا بأنه ميتة أم لا.

وأما من حيث النجاسة فيبني على استظهار عموم المنزلة من قوله في الموثقة «فهو ميتة». وأما بناءً على انصراف التنزيل إلى أظهر الآثار وأبرزها الذي هو في الميتة حرمة الأكل لا النجاسة فلا يحكم بها وهذا هو الأظهر.

وقد تقدم نظير المقام في غير مورد، منها: نجاسة العصير العنبي وعدمها، حيث ورد في معتبرة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج - إلى أن قال - فقال: «خمر»^(١) لا تشربه»^(٢).

وقد ذكرنا في محله أن الظاهر من تنزيل العصير منزلة الخمر تنزيله في أظهر الآثار التي هي الحرمة لا النجاسة، ومن ثم لم نلتزم بنجاسة العصير العنبي.

وأما الموضع الثاني فلا ريب أن ما ذبحه المحرم في الحل محرم أكله عليه وعلى المحل، ولكنه مع ذلك لا يندرج بذلك تحت عنوان ما لا يحل أكله ليرتب عليه أحكامه، ضرورة أن حرمة الأكل لم تنبعث عن خصوصية في نفس المصيد كما كان كذلك في الفرض السابق - وهو كون الصيد في الحرم - وإنما نشأت عن خلل في الذابح وهو كونه محرماً مستوجباً لفقد شرط من شرائط التذكية - الواردة على الصيد - كما لو كان الذابح كافراً أو الذبح إلى غير جهة القبلة متعمداً أو بغير الحديد مع التمكن منه فإن شيئاً من هذه الأمور لا يستوجب اندراج المذبوح فيما لا يؤكل بل غايته أن يكون ميتة.

وحينئذ فترتب آثارها من النجاسة وعدم الصلاة ونحوهما مبني على الاذعان بعموم التنزيل. وأما مع الاختصار على أظهر الآثار وأبرزها والذي هو حرمة الأكل فلا يترتب منها إلا ذلك فحسب، فتجوز الصلاة فيه كما يحكم بطهارته.

هذا كله مما شاة مع ما ذكره القوم في ابتناء الحكم على عموم التنزيل وعدمه.

(١) كلمة (خمر) لم تذكر في الوسائل وهي موجودة في التهذيب ج ٩ ص ١٢٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة، ح ٤.

والتحقيق: أنه لا أساس له، إذ لا ظهور لقوله ﷺ «فهو ميتة» في إرادة التنزيل لبحث عن أن المراد هل هو عمومه أو بلحاظ بعض الآثار، كما لا قرينة عليه بوجه كما هي قائمة في مثل قوله ﷺ في معتبرة معاوية بن عمار المتقدمة: «خمر لا تشربه» حيث إننا نقطع بأن العصير لم يكن من مصاديق الخمر يقيناً لا لغة ولا عرفاً، إذ الخمر يسكر العقل ولا إسكار في العصير بوجه، فلا جرم يحكم بهذه القرينة على إرادة التنزيل.

وأما في المقام فلا قرينة أبداً، ولم نجد أي مانع من الأخذ بظاهر الكلام، والحمل على المعنى الحقيقي، بأن يراد أن الذبح الصادر من المحرم ولو في الحل لم يكن ذبحاً شرعياً لأن من شرائط تذكية الصيد في الحل أن يكون الذابح أيضاً محلاً، فمع فقدته تكون الذبيحة ميتة حقيقة، كما في فقد سائر الشرائط من إسلام الذابح، والتوجه إلى القبلة، وكون الآلة حديداً، فكما يصح إطلاق الميتة على سبيل الحقيقة على الفاقد لسائر الشرائط فكذا في المقام بمناط واحد.

إذاً يترتب عليه جميع أحكام الميتة من النجاسة وعدم جواز الصلاة فضلاً عن حرمة الأكل، وهذا هو الظاهر.

ومن الغريب ما استدل به بعضهم على عدم كونه من الميتة مما ورد من جواز الشرب من القرية المتخذة من جلد الصيد^(١)، مدعياً صراحته في المطلوب وإلا فكيف يسوغ شرب الماء المتنجس بملاقاة جلد الميتة.

ووجه الغرابة أن مفروض الرواية اتخاذ القرية من مطلق الصيد لا خصوص مذبوح المحرم أو المذبوح في الحرم المختص عنوان الميتة بهما لا غير، إذ لا إشكال في حلية الصيد في غير هاتين الصورتين بمقتضى الوثيقة وغيرها، فغاية ما في الباب ارتكاب التقييد في هذه الرواية بحملها على الصيد في غير

(١) وسائل الشريعة: باب ٩ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

هاتين الصورتين، الذي هو ليس بعزيز في النفقه كارتكاب التقييد في النصوص الدالة على جواز أكل المحل من صيد المحرم المحمولة على ما إذا مات بنفس الصيد أو ذبحه المحل حسبما تقدم.

فتحصل: أن الأظهر ترتيب جميع أحكام الميتة على المذبوح المزبور لا لأجل عموم التنزيل ليدفع بما مر، بل لأنه لا موضوع للتنزيل بل هو ميتة حقيقة كسائر موارد فقد شرط التذكية حسبما عرفت بما لا مزيد عليه.

الجهة الثانية: قد وقع الكلام بين الأعلام (قدس الله أسرارهم) في أن حرمة الصيد للمحرم هل هي تكليفية محضة أو أنها وضعية أيضاً، فلا يجوز تملكه لا حدوداً كما لو اصطاده حال الإحرام ولا بقاء كما لو اصطاده حلالاً ثم أدخله الحرم، فإنه بذلك يخرج عن ملكه، فيكون حكمه حيثئذ حكم سائر الوحوش البرية التي هي غير مملوكة لأحد قبل الصيد، وقد نسب الثاني إلى معظم المشهور، والأول إلى جماعة آخرين.

ولا يخفى أن محل الكلام إنما هو الصيد الذي يكون مصاحباً مع المحرم حال الإحرام أو أنه يصيده بعد إحرامه، وأما لو كان له صيد قد صاده محلاً وأبقاه في أهله ثم خرج إلى الميقات فبإحرامه لا يخرج الصيد المزبور عن ملكه بلا خلاف فيه ولا إشكال، وذلك لجملة من النصوص الصحيحة الصريحة في ذلك.

وكيفما كان فتظهر الثمرة فيما لو غصب الصيد من يد المحرم، فإن الغاصب يضمن على القول الأول دون الثاني لكونه غير مملوك حسب الفرض، هكذا أفاده في الجواهر، ونعم ما أفاد، هذا.

ويستدل للمشهور تارة: بالآية المباركة: «وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ» بدعوى أن المصدر بمعنى اسم المفعول، فالمراد حرمة المصيد، ومقتضى إطلاق التحريم حرمة جميع ما يتعلق به، ومنه التملك.

وفيه: أولاً: أن المراد به المعنى المصدري بقرينة المقابلة مع صدر الآية الشريفة أعني قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ إذ لا يراد به المصيد ثمة قطعاً بقرينة (وطعامه) فلا ينبغي الإشكال في أن المراد به الاصطياد في الموردين.

وثانياً: سلمنا لكن المراد من التحريم المتعلق بالعين تحريم آثارها الظاهرة ومنافعها البارزة وهو الأكل في المقام لا كل ما يتعلق به ليشمل التملك، نظير قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ فإن المراد تحريم النكاح لا غير، فإنه الأثر البارز الظاهر.

وثالثاً: مع الغض والتسليم فتحريم الملكية، غايته أنه نهى عن المعاملة نظير النهي عن البيع في وقت النداء، وقد حقق في الأصول أن النهي في باب المعاملات لا يستوجب الفساد فليتأمل^(١).

ويستدل لهم أخرى: بالروايات الدالة على حرمة إمساك الصيد ووجوب إرساله لو أمسك، ويقولون عليه السلام: «لا تستحلن شيئاً من الصيد».

وفيه: ما لا يخفى، ضرورة عدم التنافي بين الحكم المزبور وبين ثبوت الملكية، إذ لا ملازمة بين حرمة الإمساك أو وجوب الإرسال وبين زوال الملكية بوجه، كما لعله ظاهر جداً.

والعمدة في المقام رواية وردت في المحرم وروايتان في الحرم: أما الأولى: فهي رواية أبي سعيد الكاري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحرم أحد ومعه شيء من الصيد حتى يخرج من ملكه»^(٢)، دلت على عدم اجتماع الإحرام مع ملكية الصيد المستلزم طبعاً لعدم ملكية المحرم له. وفيه: ضعف السند أولاً، فإن الكاري المزبور لم يرد فيه مدح ولا توثيق.

(١) فإنه لا معاملة في البين وإنما المدعى دلالة الآية على تحريم التملك الراجع إلى عدم ترتب الاستملاك على الاصطياد المزبور. (المقرر).

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣٤ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣.

وضعف الدلالة ثانياً، إذ أقصى مفادها الأمر بإخراج الصيد عن الملك قبل الإحرام، وهذا كما ترى لا دلالة له بوجه على عدم الملكية لو لم يكن دليلاً على ثبوتها، إذ ليت شعري لو لم يكن المحرم مالكا للصيد فأى حاجة إلى الأمر بالإخراج عن الملك فإنه سالبة بانتفاء الموضوع بعد افتراض زوال الملكية بنفس الإحرام.

ولعل السر في الأمر المزبور أن المحرم لما كان محكوماً بجرمة إمساك الصيد، والموضوع وحكمه كالعلة ومعلولها وإن كانا في مرتبتين وبينهما تقدم وتأخر بالطبع لكنهما موجودان في زمان واحد، ومقتضاه كون المحرم في أول آن إحرامه محكوماً بجرمة الإمساك، فلا جرم يلزمه الإخراج مقدمة للامتناع عن الإمساك حتى يتمكن من عقد الإحرام بعد ذلك، ولولا ما ذكرناه كانت الرواية على خلاف المطلوب أدل حسبما عرفت.

وأما الثانية فإحدى الروایتين صحيحة معاوية بن عمار، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن طير أهلي أقبل فدخل الحرم؟ فقال: «لا يمس لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾»، والأخرى صحيحة محمد بن مسلم الواردة في الظبي بنفس المضمون المزبور^(١).

فاستدل بهما على ملكية صيد الحرم، وإلا لساغ المس ولو بنحو الموجبة الجزئية، وهو كما ترى، إذ المس ظاهر في الفعل التكويني من القرب إليه والتصرف فيه بإمساك أو أكل أو قتل، ولا يكاد يشمل مثل الملكية التي هي اعتبار شرعي، ولم يكن من أفعال المكلف.

فتحصل: أن الأظهر ما ذهب إليه جماعة من مملوكة الصيد سواء أكان في الحرم أم في خارجه مع إحرام الصائد أم بدونه ثم أحرم، فهو يملكه حدوثاً وبقاءً حسبما عرفت.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب كهارات الصيد، ح ١ و ٢.

والجراد ملحق بالحيوان البري^(١) فيحرم صيده وإمساكه وأكله.
(مسألة ٢٠٢): الحكم المذكور إنما يختص بالحيوان البري، وأما
صيد البحر كالسمك فلا بأس به^{(٢)(*)}،

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، فإنه يعيش في البر ويفرخ فيه وإن كان
أصله من البحر كما في بعض الأخبار، إذ العبرة بالحالة الفعلية لا الأصلية،
هذا مضافاً إلى التصريح بكون الجراد من صيد البر في جملة من النصوص
المعتبرة، فالحكم متسالم عليه ومطابق لمقتضى القاعدة وللنصوص الخاصة
فلاحظ، هذا.

ومورد كلامهم هو الجراد المتعارف، وأما جراد البحر المسمى بـ
(رويان) الذي يعيش في البحر فقط فهو وإن كان من جنس الجراد على ما
يقولون لكنه معدود من صيد البحر، ولا بأس به على ما سيجيء من
اختصاص المنع بصيد الحيوان البري.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال لاختصاص دليل المنع من الكتاب والسنة
بالحيوان البري، قال تعالى: ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾^(١).
وكذلك الحال في جملة من الأخبار. نعم جملة أخرى منها مطلقة، لكنه
على تقدير تسليم الإطلاق وعدم القول بانصراف اللام فيها إلى العهد
والإشارة إلى الصيد الوارد في الكتاب العزيز - الذي عرفت اختصاصه بصيد
البر - فهو مقيد بالآية المباركة وبالطائفة الأولى من الأخبار المقيدة بصيد البر.
وذلك لما ذكرناه في بحث الأصول من أن القيد وإن لم يكن له مفهوم

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (والمراد بصيد البحر ما يعيش فيه فقط، وأما ما يعيش في البر والبحر
كليهما فملحق بالبري، ولا بأس بصيد ما يشك في كونه برياً على الأظهر). (المصحح).

بالمعنى المصطلح إلا أنه لا محالة يدل على عدم كون موضوع الحكم هو الطبيعي على إطلاقه وسريانه، كيف ولازمه ارتكاب اللغو في ذكر القيد من غير خصوصية تقتضيه - كما في المقام - المنزه عنه ساحة الحكيم، هذا مضافاً إلى دلالة بعض النصوص على الجواز في صيد البحر، ففي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «مر علي صلوات الله عليه على قوم يأكلون جراداً، فقال: سبحان الله وأنتم محرمون فقالوا إنما هو من صيد البحر، فقال لهم: ارمسوه في الماء إذا»^(١).

حيث يظهر منها أن جواز أكل صيد البحر مما كان متسالمًا عليه ومفروغاً عنه بين المسلمين، وإن ناقش الإمام عليه السلام معهم في الصغرى، حيث اعترض عليهم مستغرباً زعمهم بأنه من صيد البحر بأنه لو كان كذلك فليرمس الجراد إذن في الماء ليرى أنه لا يعيش فيه فيظهر لهم بطلان زعمهم.

وربما يستدل له أيضاً بما رواه الكليني بسنده عن حماد، عن حريز، عن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يصيد المحرم السمك، ويأكل ماله وطريه ويتزود، وقال الله: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ﴾»، ورواه الصدوق مرسلًا ورواه الشيخ أيضاً عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢).

وهي من حيث الدلالة ظاهرة، فإن موردها وإن كان هو السمك إلا أن الاستشهاد بالآية المباركة يكشف عن أن المراد مطلق صيد البحر، وإنما الإشكال في سندها.

لأنها مرسلة في طريقي الكليني والصدوق. وأما في طريق الشيخ فهي وإن كانت مسندة والطريق معتبر لصحة طريقه إلى موسى بن القاسم، إلا أنه

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

مع ذلك لا يمكن الاعتماد عليها، فإن حريزاً وإن أمكن سماعه الحديث مرة عن الإمام عليه السلام بلا واسطة ومرة أخرى معها، إلا أن الراوي عنه في كلا الطريقتين شخص واحد وهو حماد، ومن المستبعد جداً أن ينقل إليه مرة بلا واسطة وأخرى مرسلأً، وهو أيضاً ينقل تارة لشخص مسندأً وأخرى لآخر مرسلأً. إذن لا وثوق بكون الرواية بحسب الواقع مسندة أو مرسلأً، ومع هذه الحالة كيف يمكن التعويل عليها لا سيما وأن الكليني والصدوق - ولا سيما لدى الاجتماع - أضبط من الشيخ، هذا.

ويمكن الاستدلال مضافاً إلى ما مر بصحيفة معاوية بن عمار المتضمنة لإعطاء الضابطة لتمييز صيد البر عن صيد البحر من الطيور^(١)، فإنه لولا اختصاص التحريم بصيد البر لم تكن أي فائدة في إعطاء الضابطة، فيفهم من ذلك أن الاختصاص المزبور كان أمراً مسلماً مغروساً في الأذهان، كما اتضح ذلك من صحيفة ابن مسلم المتقدمة أيضاً حسبما عرفت.

هذا. ويظهر من الصحيفة أن الضابط لتمييز البري عن البحري في الطيور هو أن ما يبيض ويفرخ في البر فهو من صيد البر، وما يفرخ في البحر فهو من صيد البحر.

وقد عول على هذا الضابط في الشرائع أيضاً من غير تقييد له بالطير، ويظهر من صحيفة معاوية بن عمار الآتية^(٢) أن ما يعيش في البر والبحر فهو بري، وما يعيش في البحر خاصة فهو بحري.

ولا تنافي بين الضابطين لإمكان العمل بكل منهما في موردهما، فيجعل الأول ضابطاً في خصوص الطيور والثاني في غيرها من الحيوانات.

لكن الرواية الأولى عارية في مصدرها - وهو التهذيب - عن ذلك الذيل

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

المتكفل لإعطاء الضابطة، فهي زيادة وقعت سهواً من صاحب الوسائل أو من النساخ.

نعم هي واردة في رواية حريز المتقدمة آنفاً، وقد عرفت ضعفها، إذا فالضابطة المذكورة لا أساس لها، وإنما العبرة بالضابطة الثانية الواردة في صحيحة معاوية السليمة عن المعارض.

على أن الظاهر - كما أشار إليه في الجواهر - أنه لا يوجد طائر يبيض أو يفرخ في البحر وإنما يبيض أو يفرخ في الاجام قريباً من البحر ثم يعيش في البحر أو فيه وفي البر معاً.

ثم إنه ربما يكون الجنس واحد من الحيوان صنفان بري وبحري كالضفدع فيجري على كل منهما حكمه كما تقدم نظيره في الجراد.

بقي أمران:

أحدهما: لو كان حيوان واحد مشتركاً بين الأمرين، بأن كان ذا حياتين يعيش تارة في البر وأخرى في البحر حسب اختلاف الفصول أو الأيام، فهل هو ملحق بصيد البر أو البحر؟ الظاهر هو الأول، لقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: «... كل شيء أصله في البحر ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم أن يقتله، فإن قتله فعليه الجزاء»^(١)، فيظهر منها أن الذي يحل صيده هو الحيوان المختص بالبحر ولا يعم المشترك.

ثانيهما: لو تردد حيوان بحسب جنسه أو شخصه بين كونه برياً أو بحرياً فهل يجوز صيده أو أكله؟ لا ينبغي الشك في أن مقتضى أصالة الحل هو الجواز، لأن كل ما لم يعلم حرمة فهو حلال بمقتضى أدلة البراءة العقلية والنقلية.

ولكنه قيل بالحرمة، واختاره صاحب الجواهر صريحاً، واحتاط فيه

(١) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

شيخنا الأستاذ رحمه الله وجوباً.

وقد استند صاحب الجواهر إلى إطلاقات حرمة الصيد الواردة في جملة من الأخبار، نظراً إلى أن الخارج عنها إنما هو صيد البحر، فإذا شك في انطباقه على مورد كان المرجع أصالة الإطلاق.

وفيه: أنه مبني على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، وهو خلاف التحقيق، وإنما يتمسك به لدى الشك في أصل التخصيص لا مع العلم به والشك في التطبيق كما في المقام.

على أن ذلك متفرع على الإذعان بثبوت الإطلاق وهو من أصله في حيز المنع، إذ الحرمة في الآية المباركة - كجملة أخرى من الأخبار - مقيدة بالبري، ولعل ذكر الصيد من غير تقييد بالبر في جملة من الأخبار للإيعاز إلى ما في الآية من التقييد بالبر فلا ينعقد لها الإطلاق لعدم ثبوت تعلق الحرمة بالصيد بعنوانه وبإطلاقه.

ويؤكد ما ذكرناه بل يدل عليه صدر الآية المباركة، قال تعالى: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلْغِيَاةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾^(١)، فإن المخاطب بحلية صيد البحر هو عموم المؤمنين لا خصوص المحرم، كما يزعّمه القائل بخروج صيد البحر عن الإطلاق، كما أن المخاطب بالحرمة هو الذي خوطب بالحلية، ونتيجة ذلك تنوع الصيد إلى بحري وبري، وكون الثاني موضوعاً للحرمة والأول للحلية. إذ فالآية المباركة كالصريح في أن موضوع الحرمة إنما هو صيد البر بوصفه العنواني، أي بقيد أنه صيد البر، وأما صيد البحر فهو حلال للمحل والمحرم.

فعلى هذا لا ينبغي الاستشكال في الحكم بالجواز في المقام، ضرورة أن الشبهة موضوعية، إذ يشك في أن الصيد المفروض هل هو من القسم الحلال

أو الحرام، وفي مثلها تجرى أصالة الحل بلا خلاف ولا كلام حتى من الإخباريين المانعين عن جريان البراءة في الشبهات الحكمية، بل وكذا لو كانت الشبهة مفهومية لعدم الفرق بينها وبين الموضوعية في الرجوع إلى البراءة، ولا أقل من العقلية لو قلنا باختصاص الشرعية بالموضوعية كما حقق في الأصول. نعم مع الغض عن ذلك، وتسليم ثبوت الحرمة لمطلق الصيد، وخروج صيد البحر عنه بحيث يكون الباقي تحت الإطلاق غير البحري أي العنوان العدمي، فحيث إن قلنا بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية كما هو الحق وفقاً لصاحب الكفاية نظراً إلى أن الباقي تحت العام بعد خروج العنوان الوجودي بمخصص متصل أو منفصل هو العنوان العدمي كما عرفت وهو في المقام كل ما لم يكن صيد البحر لا ما كان متصفاً بكونه صيداً لغير البحر، أي على سبيل العدم المحمولي لا النعتي ليكون الأصل مثبتاً بالإضافة إليه، فموضوع الحكم بالحرمة في العام بعد التخصيص هو هذا الأمر العدمي، الممكن إحرازه بالأصل المزبور، الذي هو منقح للموضوع بضم الوجدان إلى الأصل ببيان مقرر في محله، فلا مناص حيثئذ من الحكم بالحرمة، هذا فيما إذا كانت الشبهة موضوعية.

وأما إذا كانت مفهومية فربما يقال بالرجوع حيثئذ إلى البراءة بعد عدم جريان استصحاب العدم الأزلي فيها كما لا يخفى، ويندفع: بأن الأصل المزبور وإن لم يكن جارياً لكن المرجع حيثئذ هو عموم العام أيضاً، إذ بعد أن كانت الشبهة مفهومية فلا جرم يكون المخصص مجعلاً دائراً بين الأقل والأكثر، ولا بد من الاختصار في مثله على المقدار المتيقن والرجوع فيما عداه إلى عموم العام حسبما هو موضح في محله. ومن البين أنه مع وجود الدليل اللفظي وهو عموم العام لا تصل النوبة إلى أصالة البراءة.

وأما لو أنكرنا هذا الاستصحاب كما أنكره شيخنا الأستاذ رحمه الله فإن بنينا

وكذلك لا بأس بذبح الحيوانات الأهلية، كالدجاج والغنم والبقر

على الأصل الذي أسسه رحمه الله وبنى عليه من أن الحكم الترخيصي إذا كان متعلقاً بالعنوان الوجودي فبمعونة الفهم العرفي يكون الإحراز دخیلاً في الموضوع - فإذا قال المولى (لا تأذن لأحد بالدخول عليّ إلا لأصدقائي) كان الخارج من أحرزت صداقته، فليس له الإذن في الفرد المشكوك استناداً إلى أصالة البراءة عن شمول المنع له - كان اللازم في المقام هو الحكم بالتحريم أيضاً كما لا يخفى.

وقد رتب رحمه الله في الفقه على ما أسسه فروعاً كثيرة كالحكم بالانفعال لمشكوك الكرية، وبالضمان لليد المشكوك كونها أمانية وهكذا، فبنى فتوى المشهور بهذه الأمور على ذلك نظراً إلى أن الخارج عن عموم الانفعال أو الضمان عنوان وجودي وهو الكرية أو اليد الأمانية، وبما أن الإحراز دخیل في الموضوع فما لم يحرز يكون المتبع هو عموم العام.

لكننا ذكرنا في محلّه أن هذه القاعدة مما لا أساس لها، ولم يثبت بناء من العقلاء على ذلك بوجه. نعم لو تمت لا مناص من الالتزام بعدم الجواز في المقام كما عرفت لأنّ صيد البحر عنوان وجودي متعلق للترخيص وقد خرج عن عموم منع الصيد للمحرم حسب الفرض.

ولعل منشأ احتياظه رحمه الله وعدم الجزم بالفتوى مع بنائه على هذا المبنى هو التشكيك في انعقاد الإطلاق وخروج صيد البحر عنه لجواز كون الحكم من الأول مقيداً بصيد البر من دون أي إطلاق في البين كما عرفت أنه الأظهر.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه ابتناء الحكم في المقام على ثبوت الإطلاق وعدمه، فعلى الأول يحكم بعدم الجواز استناداً إلى استصحاب العدم الأزلي، وعلى الثاني يحكم بالجواز لأصالة الحل حسبما عرفت.

والإبل والدجاج الحبشي^(١)(*) .

(١) لعدم المقتضي للتحريم بعد اختصاص دليله بعنوان الصيد غير الشامل لما ذكر حتى الدجاج الحبشي، لتقوم مفهومه بالاستيلاء على الحيوان المتمتع بالأصالة المختص بحيوانات البر من السباع ونحوها، فالحيوانات الأهلية خارجة عن موضوع الصيد بالتخصص.

أضف إلى ذلك: الروايات الكثيرة وجملتها منها معتبرة، الواردة في الإبل والبقر والغنم والدجاج حتى الوحشي منه، معللاً بعدم كونه من الصيد، وأن الصيد من الطير هو ما طار بين السماء والأرض وصف، وكل ما لم يصف من الطير فهو بمنزلة الدجاج^(٢). والحكم مما لا خلاف فيه ولا إشكال.

ويدل عليه أيضاً ما ورد في غير واحد من النصوص من الضابط العام وهو أن كل ما جاز ذبحه للمحل في الحرم جاز للمحرم في الحل والحرم.

ومن البين أن غير الصيد من الحيوانات الأهلية يجوز ذبحها للمحل في الحرم فكذا للمحرم فإنه يجوز فيه وفي الحل بمقتضى هذه الروايات.

هذا كله في الحيوان الأهلي المطلوب منه لحمه كالأنعام الثلاثة، وأما المطلوب ظهره وإن حل لحمه أيضاً على كراهة كالخيول والبغال والحمير فهل يجوز للمحرم قتله إذا دعت الحاجة إليه - كما لو انكسرت رجله بحيث لا ينتفع من ظهره - كما حل ذلك للمحل بلا كلام، وقد روي أن النبي ﷺ مرّ بحمار ميت فقال ما مضمونه: لم لم يذبحوه إن لم ينتفعوا بلحمه انتفعوا بأهابه أي جلده؟

ومقتضى الإطلاق في كلمات جملة من الأصحاب - حيث عبروا بجواز

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (وإن توحشت، كما لا بأس بذبح ما يشك في كونه أهلياً). (المصحح).

(١) وسائل الشريعة: باب ٨٢ من أبواب تروك الإحرام و باب ٤٠ من أبواب كفارات الصيد وتوابعها.

قتل الحيوان الأهلي - ومنهم شيخنا الأستاذ رحمته شموله لذلك.
ولكن بعض العباثر كالمحقق في الشرائع ربما يوهم خلاف ذلك، حيث
خص الجواز بالنعم والدجاج غير الشامل لما نحن فيه.
ولكن الظاهر أنه رحمته لم يكن في مقام الاحتراز عن هذه الحيوانات، لأن
موضوع كلامه هو صيد البر فلم يكن الأهلي داخلاً في موضوع حكمه بالمنع،
ليكون الاقتصار على النعم والدجاج كاشفاً عن اختصاص الجواز بها.
وكيفما كان فالأظهر هو الجواز لما تقدم من الكبرى الكلية المشار إليها في
الأخبار من أن كل ما جاز للمحل ذبحه في الحرم جاز للمحرم في الحل
والحرم، ولا شك في جواز ذبح المذكورات للمحل لما عرفت من اختصاص
المنع بالصيد أو بما دخل الحرم ولم تكن هي في شيء منهما، إذا فجاز ذبحها
للمحرم أيضاً.

ومنه تعرف ضعف التمسك بالمنع بعموم صحيحة معاوية بن عمار: «اتق قتل
الدواب كلها»^(١) بدعوى أن المخصص لها في الحيوانات الأهلية إنما هو الأنعام
الثلاثة والدجاج بمقتضى النصوص، فيبقى محل الكلام داخلاً في عموم المنع.
ووجه الضعف عدم انحصار المخصص بما ذكر، بل الكبرى الكلية
المزبورة أيضاً مخصص آخر لها حسبما عرفت، فتدبر جيداً^(٢).

نعم في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يذبح بمكة إلا
الإبل والبقر والغنم والدجاج»^(٣)، وظاهرها عدم جواز ذبح ما عدا
المذكورات للمحل في الحرم، فإذا لم يجر له لم يجر للمحرم أيضاً، ومعه لا
يبقى مجال للتمسك بالكبرى المزبورة في المقام.

(١) وسائل الشيعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) يمكن أن يقال أن النسبة بين هذا المخصص وبين العموم المزبور هو العموم من وجه فلاحظ.
(المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

ولكن الذي يهون الخطب أن السند ضعيف بسهل بن زياد فلا يعول عليها. اللهم إلا أن يقال: إن هذا المضمون قد ورد في رواية أخرى معتبرة، وهي ما رواه الصدوق في الفقيه بطريقة الصحيح عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يذبح في الحرم إلا الإبل والبقر والغنم والدجاج»، وقد رواها في الوافي أيضاً عن الفقيه بعين هذا المتن المشتمل على الحصر.

وفيه أولاً: أن الشيخ روى هذه الرواية في التهذيب عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام خالياً عن صيغة الحصر، قال عليه السلام: «تذبح في الحرم الإبل والبقر والغنم والدجاج»^(١)، وما في الوسائل من حذف كلمة (الغنم) في الطبعة الجديدة غلط، كما أن ما في الطبعة القديمة من التهذيب من كلمة (في الحل) بدل (في الحرم) غلط أيضاً، وقد رواها في الوسائل عن الصدوق أيضاً كذلك، حيث قال رحمه الله بعد ذكر الرواية المزبورة عن الشيخ ما لفظه (ورواه الصدوق بإسناده عن ابن مسكان مثله).

فيظهر من ذلك أن نسخ الفقيه مختلفة ففي النسخة الدارجة المطبوعة الواصلة إلينا تشتمل على الحصر، وكذا ما نقله الوافي عنه، وفي النسخة التي ينقل عنها صاحب الوسائل خالية عنه، إذا فلم يثبت أن النسخة الصحيحة للفقيه هي النسخة المشتملة على صيغة الحصر.

وثانياً: مع الإغماض وتسليم السهو فيما ينقل عنه الوسائل وأن الصحيح من نسخ الفقيه ما اشتمل على الحصر فرواية الفقيه إذن مخالفة لرواية الشيخ حسبما عرفت، فلم يعلم أن الذي رواه ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أي من المتين بعد عدم احتمال تعدد الرواية وصدورها مرتين كما لا يخفى. وحديث أضبطية الصدوق عن الشيخ لا مجال له بعد استجماع

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

الروایتین معاً لشرائط الحجية على حد سواء، فإننا لا نسلم الترجيح بالأضبطية وإنما نذكره - حينما نذكره - على سبيل التأييد فقط.

وثالثاً: لو سلمنا انحصار الرواية في طريق الصدوق وسلامتها عن المعارضة مع رواية الشيخ لم يكن مع ذلك مجال للأخذ بها نظراً إلى معارضتها مع الكبرى الواردة في غير واحد من النصوص - على ما مرت الإشارة إليها - من أن كل ما حل ذبحه للمحل في الحرم حل للمحرم في الحل والحرم، فإن مثل الحمير ونحوها مما يطلب ظهره يحل للمحل ذبحه في الحرم، إذ المحرم عليه إما الصيد أو ما يدخل الحرم كما تقدم، فإذا حل له حل للمحرم أيضاً بمقتضى هذه الكلية، وبما أن هذه الكبرى صريحة في وجود شيء آخر وراء الأربعة المذكورة في نفس هذه الروايات من الأنعام الثلاثة والدجاجة، ورواية الصدوق غايتها الدلالة على المنع بالإطلاق فلا جرم تتقدم الكلية عليها تقدم النص على الظاهر، ويلتزم بوجود مخصص آخر، كما أنها تخصص أيضاً عموم «اتق قتل الدواب كلها» فلاحظ.

وعليه فتسقط رواية الصدوق على جميع التقادير، ويتم ما ذكرناه من عدم انحصار الحلية في الأربعة المزبورة أعني الأنعام والدجاجة، بل يعم مطلق الأهلي كما عبر به شيخنا الأستاذ رحمته الله في مناسكه.

فرع: لو تردد حيوان بشبهة موضوعية بين كونه برياً أو أهلياً، كما لو تردد بين البطة والدجاجة أو الشاة وغيرها، فالظاهر جواز ذبحه لأصالة البراءة بعد الشك في انطباق موضوع الحرمة وهو صيد البر على الموجود الخارجي.

وربما يقال بعدم الجواز استناداً إلى ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار «إذ أحرمت فاتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب...» حيث دلت على عموم المنع إلا لما استثنى، فمع الشك في انطباق عنوان المستثنى على الموجود الخارجي ونفيه باستصحاب العدم الأزلي يتمسك بعموم العام.

وفيه: ما لا يخفى لا لضعف سند الرواية إذ هي صحيحة في بعض طرقها، بل لما عرفت من الضابطة المتقدمة الواردة في غير واحد من النصوص، وبما أن الفرد المشكوك يحل ذبحه للمحل في الحرم بمقتضى أصالة البراءة فكذلك للمحرم.

ثم إنه قد وقع الكلام بين الأعلام (قدس الله أسرارهم) في أن حرمة الصيد هل تختص بمحلل الأكل أو تعم المحرم.

نسب الاختصاص إلى الأكثر كما عن المصاييح، وذهب جماعة إلى عدم الجواز مطلقاً، ونسب إلى آخرين الاختصاص بالمحلل وبما ورد فيه نص على الكفارة في قتله من المحرم.

فالأقوال في المسألة ثلاثة حسبما ذكره المحقق النراقي في مستنده.

هذا، ولا ريب أن مقتضى الإطلاق في جملة من الأخبار هو عموم الحكم للمحلل والمحرم. ولكنه ربما يستدل على الاختصاص بوجهين:

أحدهما: تقييد حرمة الصيد في الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾، فإنه في حكم التصريح بالحلية في غير حال الإحرام، مع أن من الضروري أن محرم الأكل لا يفرق فيه بين حالتي الإحلال والإحرام، فيستفاد منها بوضوح اختصاص حرمة الصيد بمحلل الأكل.

وهذا الاستدلال كما ترى ضعيف غايته، ضرورة أن المراد بالصيد في الآية الشريفة هو معناه المصدري أعني الاصطياد لا بمعنى اسم المفعول ليراد به المصيد ويكون المحرم أكله، وذلك بقرينة المقابلة مع قوله تعالى في صدر الآية الشريفة ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ بداهة أن المراد به هنا لو كان هو المصيد لم يكن مجال لعطف الطعام كما لا يخفى، فالمراد به في الموردين هو الاصطياد جزماً، إذا لا موجب لتخصيصه بمحلل الأكل، وجملة ﴿مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾ لا تقتضيه بوجه، فإن المعنى أن عملية الصيد محرمة حال الإحرام

سواء أكان الحيوان المصيد محلل الأكل أو محرماً ولا ربط لذلك بالأكل لِيختص بالمحلل، هذا أولاً.

وثانياً: مع الغض وتسليم أن المراد من الصيد هو المصيد لا الاصطياد فغايتة أن الآية المباركة ناظرة إلى بيان حكم الأكل، وأن ما يحل أكله في نفسه يحرم في حال الإحرام، وبطبيعة الحال يكون موضوع الحكم في الآية الشريفة هو الحيوان المحلل أكله كما ذكر. وأما من حيث حكم الصيد في نفسه وأن حرمة الاصطياد هل تختص بالمحلل أو يعم المحرم فهي ساكنة من هذه الناحية ولا تعرض فيها إلى هذه الجهة نفيًا أو إثباتًا، فأقصى ما هناك أنها لا تدل على التعميم لا أنها تدل على الاختصاص.

إذا فكيفنا في إطلاق الحرمة إطلاق غير واحد من الروايات الشاملة للمحرم كالمحلل بل التصريح في بعضها بالعموم إما بلفظة (كل) كقوله ﷺ «اجتنب في إحرامك الصيد كلها» أو بالنكرة في سياق النفي كقوله ﷺ في صحيحة الحلبي «لا تستحل شيئاً من الصيد» فلاحظ.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^(١)، فقد استدل بهذه الآية الشريفة على اختصاص حرمة قتل الصيد بما كان فيه الجزاء وترتبت عليه الكفارة لصراحة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ﴾ في الملازمة بين حرمة القتل وبين الكفارة فلا حرمة فيما لا كفارة فيه، فإذا لم يحرم قتله لا يحرم صيده أيضاً بلا خلاف ولا إشكال، وبما أن الكفارة تختص بمحلل الأكل وبعض أنواع المحرم مما ورد فيه النص الخاص، إذا فتدل الآية الشريفة على عدم شمول الحكم لعموم ما يحرم أكله.

وفيه: ما لا يخفى، لعدم دلالة الآية المباركة على الملازمة المزبورة أصلاً،

بل فيها دلالة على العدم وهو قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ فَإِنَّ الْعُودَ إِلَى الْقَتْلِ مَرَّةً ثَانِيَةً حَرَامٌ جِزْماً مَعَ أَنَّهُ لَا كَفَّارَةَ فِيهِ وَإِنَّمَا يَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. فالذي يستفاد من الآية الشريفة أَنَّ حُرْمَةَ الْقَتْلِ مُورِدُهَا هُوَ مُحَلِّلُ الْأَكْلِ، بَلْ لَوْ كُنَّا نَحْنُ وَالْآيَةُ وَلَمْ يَكُنْ دَلِيلٌ آخَرٌ لَا تَدُلُّ عَلَى الْحُرْمَةِ فِيهِ أَيْضاً بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾.

وكيفما كان فالآية الشريفة ساكتة عن بيان حكم محرم الأكل، ويكفيها في ثبوت الحرمة مطلقاً أي للمحلل والمحرم الاطلاقات، بل صريح صحيحة معاوية بن عمار، قال عليه السلام فيها: «اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب» لمكان التعبير بصيغة (كل) مضافاً إلى استثناء بعض أنواع محرم الأكل كالحية الكاشف عن دخوله في عموم المستثنى منه وشموله للمحرم كالمحلل بالضرورة.

وعلى الجملة: فحال المقام حال قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ^(١)﴾.

فإن هذه الآية الشريفة بقريئة ذيلها أعني قوله تعالى: ﴿وَبَعُولَتْهُنَّ﴾ لَا دَلَالَةَ فِيهَا إِلَّا عَلَى وَجوب العدة على المطلقة الرجعية كما لا يخفى، ولا دلالة فيها على الوجوب في المطلقة الباتنة، لا أنها تدل على عدم الوجوب فلا ينافي ذلك ثبوت وجوب الاعتداد مطلقاً بالأدلة الخارجية.

كما أَنَّ الْآيَةَ الْمُبَارَكَةَ فِي مُحَلِّ الْكَلَامِ أَيْضاً لَا تَدُلُّ عَلَى حُرْمَةِ الْقَتْلِ فِي غَيْرِ مُحَلِّلِ الْأَكْلِ، لَا أَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى الْجَوَازِ فَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ ثُبُوتِ الْحُرْمَةِ بِالْأَدْلَةِ الْآخَرِ حَسْبَمَا عُرِفَتْ.

فالأصح عموم الحكم لكل صيد محلل أو محرم، وأما الكفارة فهي ثابتة

في المحلل وفي بعض أنواع المحرم وستعرف الحال فيها.

أجل لم يتعرض القوم لثبوتها في محرم الأكل بنطاقه العام - في غير ما دل عليه النص - بحيث يظهر منهم أن عدمها كالتسالم عليه، ومن ثم استدلوا به على جواز قتله للملازمة المزعومة في كلماتهم بين عدم الكفارة وجواز الصيد كما سيأتي ويأتي ما فيه إن شاء الله تعالى.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: إن غير المحلل قد لا تكون له قيمة ومالية عند العقلاء كالتخفساء والضفدع والهرة وما شاكلها مما لا يتنفع به، فلا كفارة في مثل ذلك لعدم الدليل.

وقد تكون له مالية بل ربما يباع بأعلى القيم كالصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور المستفاد منها في الصيد، ولا يبعد أن تكون القردة كذلك للانتفاع منها في الخدمة ونحوها. والظاهر ثبوت الكفارة حينئذ وهي قيمتها بمقتضى الإطلاق في صحيحة سليمان بن خالد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «في الظبي شاة، وفي البقرة بقرة، وفي الحمار بدنة، وفي النعامة بدنة، وفيما سوى ذلك قيمته»^(١)، حيث إنها كبرى كلية تعم كل صيد ذي قيمة محلل للأكل أو محرمة، إلا ما دل النص على خلافه كحمام الحرم، حيث ورد أن فيه شاة كما سيأتي، وكذا في فرخها وبيضها حيث ورد أن في الأول حمل أو جدي كما سيأتي كل ذلك.

وبالجملة: فما ورد فيه النص خرجنا به عن الكلية وإلا فهي المتبع، فالظاهر ثبوت الكفارة في غير المأكول كالمأكول على النهج الذي عرفت فلا مجال لدعوى أن الحيوان إذا لم يكن مأكولاً لا كفارة فيه.

ويؤيده ثبوت الكفارة في جملة من غير المأكولات كاليربوع والضب والقنفذ والزنبور كما سيأتي الكلام عليها في محلها إن شاء الله تعالى.

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب كفارات الصيد، ح ٢.

تنبيه:

لو توحش الأهلي أو تأهل الوحشي فهل العبرة في الحلية والحرمة بالحالة الفعلية أو بالعنوان السابق وإن زال وتبدل؟

المعروف والمشهور هو الثاني بل ادعي عليه الإجماع في كلمات غير واحد منهم صاحب الجواهر رحمته، فيبقى الحيوان على ما كان عليه من حكم الأصل بل لعل المسألة عندهم من المسلمات.

والأمر ينبغي أن يكون كذلك لمطابقته مع مقتضى القواعد.

أما في الوحشي إذا تأهل كما لو صاد طيراً برياً فعاش إلى أن صار أهلياً لم ينتفر من الناس فلوضوح عدم زوال عنوان الصيد بالتأهل المزبور فإنه بالأخرة حيوان مصيد فلا يجوز للمحرم قتله كما لا يجوز قتله في الحرم ولو للمحل.

وأما في عكسه أعني الأهلي إذا توحش فيدل عليه أولاً عدم صدق عنوان الصيد لاختصاصه - كما عن غير واحد - بالحيوان الممتنع بالأصالة، فلا يصدق على الممتنع بالعرض كما في المقام، ولا أقل من الشك في الصدق فيرجع إلى أصالة العدم.

وثانياً: مع التنزل وتسليم صدق عنوان الصيد فالروايات الكثيرة الناطقة بجواز قتل مثل البعير والبقر والغنم والدجاج وافية وكافية، إذ هي بمثابة التخصيص لعموم حرمة الصيد على المحرم كالتخصص في خروج صيد البحر - لو سلم الإطلاق في دليل حرمة الصيد بحيث يشمل صيد البحر - ولا ريب أن مقتضى إطلاقها جواز قتل المذكورات وإن عرض لها التوحش، إذا فالحكم المزبور مما لا ينبغي الإشكال فيه.

أجل يبقى الكلام في مورد واحد، وهو ما لو تأهل الوحشي فأولد كما لو صاد من البر حمامة وحشية أو ظبية أو بطة ونحوها وربأها، وبعد أن

تأهلت تناسلت وأنتجت بحيث لم يكن ولدها مصداقاً للصيد وإنما هو نتيجة الصيد كما أنه كان أهلياً منذ خلقته فهل يلحق بالبري أو بالأهلي؟

لم أجد تعرضاً لذلك في كلمات الأصحاب فإنهم اقتصروا على بيان حكم البري المتأهل وعكسه حسبما عرفت ولم ينبهوا على هذا الفرع.

وكيفما كان فالأظهر هو الثاني، فيجوز ذبحه للمحرم. والوجه فيه ما عرفت من عدم صدق عنوان الصيد عليه بالضرورة لاختصاصه بما تولد هذا منه، فهو نتيجة للصيد لا نفسه فلا يشمل ما دل على حرمة الصيد قطعاً.

وأما توهم التمسك بعموم ما دل على حرمة قتل جميع الدواب إلا ما خرج كصحيحة ابن عمار «اتقِ قتل الدواب كلها إلا الأفعى...» بدعوى أن الذي ثبت خروجه عن هذا العموم إنما هو عناوين خاصة كالبعير والبقر والغنم والدجاج، والمقام غير مشمول لتلك العناوين، فيبقى تحت عموم المنع. فيدفعه عدم انحصار الخارج بما ذكر، فقد ورد في بعض تلك الروايات المعتمدة - بعد ذكر المذكورات - تخصيص آخر بعنوان عام، وعلى سبيل الكبرى الكلية، وهي قوله للحلال: «كل ما يحل للمحل ذبحه في الحرم يحل للمحرم في الحل والحرم». فإن هذه الكبرى لو لم تكن ناظرة لمثل المقام فليت شعري تنظر إلى أي مورد زائداً على العناوين المتقدمة من البعير والبقر والغنم والدجاج، ولم يتعارف في بلادنا ما يحل للمحل ذبحه سواها، فما هي الحاجة إلى إلقاء تلك الضابطة زيادة على العناوين المذكورة؟! فلا مناص من شمولها لما عرفت من نتاج الصيد الوحشي المتأهل من ظبية أو بطة أو حمامة ونحوها. فإن من الواضح أن ذبحها حلال للمحل في الحرم، إذ المحرم عليه أحد أمرين إما الصيد وهو في المقام مفروض العدم، أو ما دخل الحرم، حيث إنه آمن بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(١) - كما أشير إليه في

(مسألة ٢٠٣): فراخ هذه الأقسام الثلاثة من الحيوانات البرية والبحرية والأهلية وبيضها، تابعة للأصول في حكمها^(١).

النصوص - والمفروض تكونه في نفس الحرم لا دخوله فيه من الخارج، فإذا حل ذبحه له حل للمحرم أيضاً بمقتضى هذه الكبرى الكلية.

نعم ينبغي استثناء الطير الأهلي من هذه الكلية، إذ لا يجوز أيضاً ذبحه للمحل ولا للمحرم في الحرم، ولو فعل فعليه الكفارة كما سيأتي، نعم يتجه ما ذكرناه في مثل الطبي ونحوه فلاحظ.

(١) أما الأخيران فالأمر فيهما واضح، لعدم المقتضي للتحريم بعد حلية الأصل. وأما الأول فهو مورد للإجماع بل التسالم في كلمات غير واحد، فكما لا يجوز قتل البري لا يجوز كسر بيضه ولا قتل فرخه. إلا أنه لم يوجد دليل ظاهر في الحرمة عدا ما ورد في الروايات الكثيرة المتضاربة من ثبوت الكفارة فيها على المحرم، بل حتى على المحل الذي يكون واسطة في شرائها الكاشف عن تعظيم الأمر وشدته، ولا يعد استفادة الحرمة من هذه النصوص ولا سيما مع اقتران كفارتها مع الكفارة على نفس ذلك الحيوان، حيث ورد في الحمامة أن فيها درهماً، وفي فرخها نصف الدرهم، وفي بيضها ربعة.

ومع الغض عن ذلك فتكفي كثرة الابتلاء بهذه المسألة في الأزمنة السابقة، أي قبل حدوث المراكب المستحدثة من السيارات والطائرات، حيث كان الحجاج يتلون بالفراخ والبيض في طريقهم إلى مكة، فالتسالم على الحرمة في مثل هذه المسألة من غير أي مخالف حتى مثل ابن الجنيد لعله يشرف الفقيه على القطع بالحكم وأن الحرمة كانت مغروسة في أذهان الرواة، ومن ثم استفسروا عما ترتب عليها من الكفارة في هاتيك النصوص المتضاربة، فلا ينبغي التشكيك إذا في المسألة والله العالم.

(مسألة ٢٠٤): لا يجوز للمحرم قتل السباع^(١) إلا فيما إذا خيف منها على النفس^(٢)، وكذلك إذا أذت حمام الحرم^(٣)،

(١) بلا خلاف فيه بل ادعي عليه الإجماع، ويدل عليه جملة من النصوص مضافاً إلى عموم صحيحة معاوية بن عمار: «اتق قتل الدواب كلها»^(٤)، فإنها كالصريح - ولا سيما بضميمة الاستثناء - في عموم الحكم لمطلق الدواب التي منها السباع.

(٢) استدل له بما رواه الشيخ عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كل ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله، وإن لم يردك فلا ترده»^(٥).

ولكن الكليني رواها عن حريز عن اخبره عن أبي عبد الله عليه السلام، وحيث أنه أضبط من الشيخ ولا يحتمل تعدد الرواية فهي مرسلة ولا أقل من التردد في ذلك واحتمال الإرسال فتسقط عن صلاحية الاستدلال، فما في الجواهر والحدائق من التعبير عنها بالصحيحة كأنه في غير محله، والأولى الاستدلال بمعتبرة عبد الرحمن العزمي عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «يقتل المحرم كل ما خشيه على نفسه»^(٦)، ونحوها غيرها.

(٣) فيجوز قتله ولا كفارة فيه لصحيح معاوية بن عمار، أنه أتى أبو عبد الله عليه السلام فقتله له: «إن سبعا من سباع الطير على الكعبة ليس يمر به شيء من حمام الحرم إلا ضربه، فقال: فانصبوا له واقتلوه فإنه قد ألد»^(٧).

(١) وسائل الشيعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٤٢ من أبواب كهارات الصيد، ح ١.

ولا كفارة في قتل السباع^(١)، حتى الأسد^(٢) على الأظهر بلا فرق بين ما جاز قتلها وما لم يجوز.

فالنتيجة: أنه لا يجوز قتل السباع إلا ما خيف منه على النفس أو على حمام الحرم.

(١) تقدم الكلام من حيث الحكم التكليفي، وأما الوضعي أعني الكفارة فلا خلاف، بل ادعي الإجماع على عدم ثبوتها فيما عدا الأسد من السباع، وإن وقع الخلاف فيه كما ستعرف، من غير فرق بين ما جاز قتلها وما لم يجوز، وذلك لعدم الدليل على الكفارة ومقتضى الأصل عدمها.

وأما قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ فلا دلالة فيه على الجزاء لمطلق الصيد ليشمل ما نحن فيه، بل لخصوص ما له مماثل من النعم، أعني الإبل والبقر والغنم. وهي على ما في الروايات قتل النعامة فإن مثلها البدنة، وقتل الظبي فإن مثله الشاة، فإنه الشاة البرية وهي الشاة الأهلية وقتل البقر الوحشي فإن مماثله البقر الأهلي. وأما ما عدا ذلك مثل الذئب والأسد والفهد والنمر ونحوها من السباع فليس لها مماثل من النعم، فلا جرم لا تكون مشمولة للآية الشريفة.

(٢) وإن ذهب جمع إلى وجوب الكفارة في قتله واستثنائه عن السباع، استناداً إلى رواية أبي سعيد المكاربي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل قتل أسداً في الحرم، قال: «عليه كبش يذبحه»^(١).

لضعفها سنداً بداود بن أبي يزيد العطار وأبي سعيد المكاربي وكذا دلالة لتوقفها على الملازمة في ثبوت الكفارة بين القتل في الحرم وإن كان القاتل محلاً

(مسألة ٢٠٥): يجوز للمحرم أن يقتل الأفعى والأسود الغدر وكل حية سوء والعقرب والفارة^(١)، ولا كفارة في قتل شيء من ذلك.

الذي هو مورد النص وبين قتل المحرم وإن كان خارج الحرم الذي هو محل الكلام، ولا دليل عليها بوجه.

فالرواية ضعيفة سنداً ودلالة ولم يعمل بها المشهور لكي يدعى انجبار الضعيف بالعمل على القول بكبرى الانجبار.

فالأقوى أن قتل الأسد لا كفارة فيه سواء أخيف منه فكان جائزاً أم لا. (١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، وإنما الكلام في أن الحكم هل يختص بما إذا كان الحيوان مريداً للإنسان أو أن الحكم مطلق ولا يتقيد بالإرادة. احتمل بعضهم الأول بل اختاره، ولكن المشهور هو الثاني، وهو الصحيح ويدلنا عليه أمور:

الأول: قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: «ثم اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفارة» إلى أن قال: «والحية إن أراذك فاقتلها وإن لم تردك فلا تردها والأسود الغدر فاقتله على كل حال»^(٢).

فإن الاختصار في الاستثناء على المذكورات دليل واضح على عدم التقيد بالإرادة، كيف ولو كان الحكم مختصاً بالمريد لم يكن وجه للتخصيص، بل كان الأنسب بل المتعين استثناء جميع المؤذيات لا سيما الحيوانات السباع المريدة للإنسان التي هي أكثر ابتلاء من الحيات والفيران ونحوهما.

الثاني: ذكر الفارة في جملة المستثنيات في الصحيحة المزبورة، فإنه لم تعهد فارة تريد الإنسان، بل وكذا العقرب حيث إنها تحذر الإنسان ونفر منه

(مسألة ٢٠٦): لا بأس للمحرم أن يرمي الغراب والحدأة^(١)،

على ما قيل فذكرهما كاشف عن إطلاق الحكم لا محالة.
الثالث: تقييد الحكم في الحية بالإرادة في الصحيحة المزبورة الكاشف عن
أن الحكم في غيرها من المستثنيات عام للمريد وغيره، وإلا لم يكن وجه
للتخصيص، بل قد صرح فيها بأن الأسود الغدر يقتل على كل حال.
وقد ورد في صحيحة الحلبي التصريح بجواز قتل المذكورات من غير
تقييد بالإرادة^(٢)، نعم ربما يستدل للتقييد برواية الحسين بن أبي العلاء عن أبي
عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «يقتل المحرم الأسود الغدر والأفعى والعقرب
والفارة، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله سماها الفاسقة والفوسقة، ويقذف الغراب»
وقال: «اقتل كل واحد منهن يريدك»^(٣).

ولكنك عرفت عدم تمامية الحكم بالإضافة إلى الفارة فالظاهر منها أيضاً
هو الإطلاق. وأما الذيل فليس تقييداً لما سبق من جواز القتل بل الظاهر أنه
حكم جديد، وهو لزوم قتلها لدى الإرادة حفظاً للنفس عن التهلكة ودفعاً
للضرر عنها.

(١) هذا مما لا خلاف فيه ولا إشكال كما نطقت به جملة من الأخبار
المعتبرة، وإنما الكلام في أمور:

أحدها: هل يختص الحكم بمن كان على ظهر البعير أو أنه يعم كل محرم
وإن كان راجلاً أو على ظهر غير البعير من فرس ونحوه؟
مقتضى إطلاق صحيح الحلبي هو الثاني، قال عليه السلام: «ويرجم الغراب

(١) وسائل الشريعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

ولا كفارة لو أصابهما الرمي وقتلهما.

والحدأة رجماً»^(١).

ولكن الوارد في صحيحة معاوية بن عمار هكذا: «... وارم الغراب والحدأة رمياً على ظهر بعيرك»^(٢). ومن ثم خص الجواز به بعضهم.

ولكنه لا وجه له إذ لا دلالة لمثل هذا القيد على الاحتراز ليدل على المفهوم بعد جواز كونه منزلاً على الفرد الغالب، حيث إن ابتلاء المحرم بالغراب لا يكون غالباً إلا في حالة السير، ولعل غالب المسير كان سابقاً على ظهر البعير، ومما يرشدك إلى عدم الخصوصية - مضافاً إلى إمكان دعوى القطع بعدم الفرق بين البعير وغيره - أن مقتضى الجمود على ظاهر النص لو كان ذلك فمقتضاه أيضاً الاقتصار على بعير يكون ملكاً للمحرم نفسه عيناً أو منفعة أخذاً بظاهر قوله: «على ظهر بعيرك»، فلا يشمل البعير الذي استعاره للسير وهو كما ترى، بل لا يحتمل احتمالاه من فقيه أبداً، فالمتبع إذاً إطلاق صحيح الحلبي السليم عما يصلح للتقييد.

ثانيها: هل يعم الحكم مطلق الغراب أو إنه يختص بالغراب الأبقع، وهو الذي اختلف لونه؟

مقتضى الإطلاق في صحيحة معاوية المتقدمة هو الأول، ولكنه قيد بالأبقع في رواية حنان بن سدير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أمر رسول الله ﷺ بقتل الفارة في الحرم والأفعى والعقرب والغراب الأبقع ترميه، فإن أصبته فأبعده الله»^(٣).

(١) وسائل الشريعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ١١.

والكلام هنا أيضاً هو الكلام السابق، فإنّ مثل هذا التقييد لا يكاد يدل على الاحتراز بالرغم من وقوعه في كلام الإمام عليه السلام. ولعل النكتة في تخصيصه بالذكر كونه أكثر ابتلاءً أو أخبثية هذا النوع من غيره كما لعله يومي إليه قوله عليه السلام «فأبعده الله»، وكيفما كان فلا ينهض لتقييد الإطلاق في صحيحة معاوية كما لا يخفى.

ثالثها: هل يختص الحكم بالرمي أو يعم مطلق القتل كما لو صاده فذبحه؟

اختلفت فيه كلماتهم، وقد ذهب جمع ومنهم شيخنا الأستاذ رحمه الله في مناسكه إلى الثاني.

ولكنه غير ظاهر، لعدم الدليل على الإطلاق بل الدليل على العدم، فإنّ اختلاف التعبير في رواية ابن سدير المتقدمة حيث عبر في المذكورات قبل الغراب بالقتل وفيه بالرمي لعله يكشف عن اختلاف الحكم، مضافاً إلى أنّه يكفي في المنع عن القتل بغير الرمي إطلاق صحيحة معاوية بن عمار: «ثم أتق قتل الدواب كلها»، فإنّ الخارج عنه في الغراب إنّما هو الرمي بمقتضى رواية ابن سدير لا مطلق القتل، بل هو باقٍ تحت الإطلاق، فالتخصيص لو لم يكن أقوى فلا ريب أنّه أحوط.

كفارات الصيد

(مسألة ٢٠٧): في قتل النعامة بدنة^(١)، وفي قتل بقرة الوحش

(١) بلا خلاف ولا إشكال وكذا فيما بعدها من قتل بقرة الوحش والظبي، والنصوص في كل منها مستفيضة وجملة منها معتبرة، فجعلت الكفارة لكل من الثلاثة حيواناً أهلياً مماثلاً له.

وإنما الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: في أن البدنة هل تخص الأنثى وهي الناقة أو أنها تعم البعير؟

ذكر في مجمع البحرين اتفاق اللغويين وجميع الفقهاء على الثاني، وإن البدنة اسم جنس يعم الذكر والأنثى.

واستشهد له في الحقائق برواية أبي الصباح الكناني^(١) المتضمنة للتعبير بـ (جزور) بدلاً عن (البدنة)، حيث لا شك أنه يعم الذكر والأنثى، هذا.

والراوي عن الكناني في رواية الشيخ على بعض النسخ هو (أبو الفضيل) وهو غلط جزماً والصواب (ابن الفضيل) كما في نسخة أخرى، وهو الذي يروي عن الكناني كثيراً واسمه (محمد)، أما (أبو الفضيل) فلا توجد له رواية عنه بتاتاً. وبما أن محمد بن الفضيل مردد بين الثقة وغيره وكلاهما من طبقة واحدة ومشتركان في الراوي والمروي عنه ولا سبيل للتمييز والترجيح بنحو يورث الاطمئنان، فلا جرم تسقط الرواية عن درجة الاعتبار، ولا يمكن التعويل عليها.

نعم حاول الأردبيلي في جامعہ إثبات أن المراد به هو (محمد بن القاسم

(١) وسائل الشريعة: باب ١ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣.

بن الفضيل) الثقة وأقام شواهد على ذلك وأطال في المقام، ولكنها لا تفيد أكثر من الظن الذي لا يغني عن الحق حسبما فصلنا الكلام حوله في محله. وعليه: فإن حصل الاطمئنان من مقالة مجمع البحرين وإلا فينتهي الأمر إلى الأصل العملي.

وهل مقتضاه البراءة أو الاشتغال؟ يتني ذلك على جريان البراءة في الأجزاء التحليلية - وهي الشرائط - من الأقل والأكثر الارتباطيين حيث إن المسألة ذات أقوال ثلاثة حسبما بين في الأصول: جريانها مطلقاً وعدم الجريان مطلقاً والتفصيل بين الأجزاء والشرائط باختصاص الجريان بالأول، وحيث إن المشكوك في المقام هو الشرطية للشك في تقيّد الإبل بالأنوثة واعتبار خصوصية الناقة زائداً على وجوب طبيعي الإبل، فإن قلنا بعدم جريان البراءة مطلقاً أو في خصوص الشرائط كان اللازم رعاية الخصوصية عملاً بقاعدة الاشتغال للشك في الخروج عن عهدة الكفارة بدونها، وإن قلنا بالجريان مطلقاً - كما هو الصواب حسبما حققناه في محله - فيرجع إلى أصالة البراءة عن اعتبارها، فيكفي البعير أيضاً نظراً إلى أن الإطلاق يتضمن التوسعة والتقيّد يتضمن التضييق فتجري البراءة عنه بلا معارض، وبذلك ينحل العلم الإجمالي، وتقام الكلام في محله.

الجهة الثانية: هل تعتبر المماثلة بين المقتول وجزائه كالنعامة والبدنة في الصغر والكبر والذكورة والأنوثة أو لا؟

المعروف والمشهور هو الثاني، ولكن المحقق جعل الأول أحوط وإن كان احتياطه استجابياً بل قد أفتى به العلامة على ما حكى عنه.

واعترض عليه في الجواهر بأن هذا اجتهاد في مقابلة النص لعدم ورود التقيّد المزبور في شيء من النصوص فالمتبع إطلاقها النافي للاعتبار.

أقول: ليت شعري لو كان الأمر كما زعمه القوم من عدم اعتبار المماثلة

فيما ذكر فما هي الحاجة إلى البينة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ بعد قوله سبحانه: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ فإن ذات المثل المفسر بأنه بدنة في النعامة وشاة في الظبي وهكذا أمر واضح غني عن البيان وإقامة البينة والبرهان.

أجل قيل: إن المشهور اعتمدوا فيما ذهبوا إليه على روايات - وجملة منها أسانيدھا معتبرة - تضمنت أن المراد بذی العدل شخص واحد وهو النبي ﷺ في عصره أو الإمام عليه السلام من بعده وأن صحيح الآية الشريفة هكذا (ذو عدل) بدل (ذو عدل) وأن الألف زيادة من خطأ الكتاب.

ففي الصحيح عن إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن قول الله عز وجل: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ قال: العدل رسول الله ﷺ والإمام عليه السلام من بعده، ثم قال: هذا مما أخطأت به الكتاب^(١)، ونحوها موثقة زرارة وصحيحة حماد بن عثمان وغيرهما^(٢).

إذن فالمراد بذی العدل هو النبي ﷺ وهو الذي حكم بأن مماثل النعامة بدنة وهكذا، وعليه فلا يعتبر في المماثلة شيء آخر أزيد من ذلك.

ويندفع أولاً: بأن مقتضى ذلك الالتزام بالتحريف في الكتاب العزيز وهو باطل جزماً بصريح قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ وقوله سبحانه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ حسبما فصلنا القول حوله مشبعاً في مبحث التفسير.

على أن في المقام خصوصية زائدة وهي حازة التعبير عن النبي ﷺ بذی عدل لا سيما بإضافة كلمة (منكم) فإن التعبير بالمطلق الذي له أفراد كثيرون في الأمة وإرادة فرد واحد على خلاف البلاغة جزماً، لا سيما مع عدم

(١) الكافي: ج ٤، ص ٣٩٦.

(٢) الحقائق الناضرة: ج ١٥، ص ٢٥٨.

وضوح أي نكتة في العدول عن التعبير بمثل (النبي) أو (الرسول) على ما نطق به التنزيل في غير مورد من الكتاب العزيز. أضف إلى ذلك عدم معهودية استعمال كلمة (الحكم) وما يشتق منه في بيان الحكم الشرعي الكلي، وإنما المتعارف في الكتاب العزيز وغيره استعماله في تشخيص الصغرى ولا سيما في مقام القضاء وخضم النزاع والترافع كقوله تعالى ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ وقوله سبحانه ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ وقوله تعالى ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ وقوله تعالى ﴿فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ﴾ إلى غير ذلك.

وثانياً: أن الغلط في كتابة القرآن ليس بعزيز بل قد أنهاها النيسابوري - على ما بيالي - إلى ما يقرب من خمسمائة مورد التي منها قوله سبحانه ﴿وَلَا تَقُولْنَ لِّشَأَيْنٍ﴾ بدل (لشيء) وقوله تعالى ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ﴾ بدل ﴿مَا لِهَذَا﴾ ومع ذلك لم يستلزم شيء من ذلك تحريفاً في القراءة فكانت القراءة (لشيء) وإن كانت الكتابة (لشأى) فهلاً كان المقام من هذا القبيل ولماذا لم يسمع قط قارئ حتى من حفظة القرآن وهم كثيرون - حتى قيل إن في بعض الحروب قتل حوالي أربعمائة منهم - قرأ الآية المباركة (ذو عدل) بدون الألف.

إذاً فلا مناص من ردّ علم هذه الروايات - بالرغم من صحة أسانيدها - إلى أهله فإنهم أعرف بما قالوا.

وعليه فما ذهب إليه العلامة من اعتبار المماثلة حتى من حيث الصغر والكبر يشهد بها العدلان لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط.

ولا ينافيه إطلاق الروايات فإنها ناظرة إلى المماثلة في مجرد الجنس وساكطة عن سائر الخصوصيات، وتكفي الآية الشريفة لإثبات اعتبارها فيها أيضاً حسبما عرفت.

بقرة، وفي قتل حمار الوحش بدنة أو بقرة^(١)، وفي قتل الظبي والأرنب شاة^(٢)، وكذلك في الثعلب^(٣) على الأحوط.
(مسألة ٢٠٨): من أصاب شيئاً من الصيد فإن كان فداؤه بدنة

(١) وإن أفتى جماعة ومنهم شيخنا الأستاذ رحمته بتعين البقرة نظراً إلى ورودها في جملة من الروايات وبعضها معتبرة. إلا أنه قد ورد في بعضها الآخر أنها بدنة.

ومقتضى الجمع العرفي - بعد القطع بعدم وجوبها معاً - هو الحمل على الوجوب التخييري استناداً إلى ما أسنانه في بحث الأصول من أنه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الوجوب أو عن إطلاقه تعين الثاني، وحيث إن إطلاقه يقتضي التعيين - على ما بين في محله - فرفع اليد عنه ويحمل على التخيير.

وبالجملة: فضم إحدى الروايتين إلى الأخرى ينتج التخيير في الكفارة بين البقرة والبدنة كما ذكره جمع آخرون من الأصحاب وهو الصحيح.
(٢) أما في الظبي فلما مرّ وأما في الأرنب فلجملة من الروايات المعتبرة الصريحة في ذلك فلا ينبغي الإشكال فيه.

(٣) على المشهور بل ادعي عليه الإجماع فإن تم فهو المستند وإلا فلا يمكن إثباته بالدليل، لعدم ورود أي رواية معتبرة تدل على وجوب الكفارة في قتل الثعلب ومقتضى الأصل البراءة عنه.

بل ربما يستشعر أو يستظهر عدمه من روايتين معتبرتين عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن محرم أصاب أرنباً أو ثعلباً فقال: «في الأرنب دم شاة»^(١)، فإن الإقتصار في الجواب على حكم الأرنب والسكوت عن حكم الثعلب مع

(١) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب كفارات الصيد، ح ١ وح ٢.

كون السؤال عنهما معاً يكشف عن عدم الكفارة فيه.

نعم في رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل ثعلباً قال: «عليه دم» قلت فأرنباً قال: «مثل ما في الثعلب»^(١).

وقد رواها المشايخ الثلاثة ولكنها ضعيفة السند بطرقها إما بعلي بن أبي حمزة البطائني أو به وبسهل بن زياد، ودعوى الانجبار بعمل المشهور قد تقدم ما فيها غير مرة، إذ لا سبيل للفتوى بالوجوب ولكن الحكم لما كان مشهوراً بل لعله من المتسالم عليه بينهم فهو مبني على الاحتياط.

نعم قد ورد الحكم المزبور في ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن محمد بن الحسن عن محمد بن عون النصيبي عن أبي جعفر عليه السلام، على ما حكاه عنه في الوسائل^(٢).

فربما يتوهم صحة السند بناءً على ما هو الصواب من الاعتماد على ما ورد في إسناد تفسير علي بن إبراهيم.

ويندفع بأن محمد بن الحسن - كما في الوسائل - أو محمد بن الحسين كما في نسختنا من تفسير علي بن إبراهيم وكذا رجالنا هو ابن سعيد الصائغ بقرينة رواية حميد بن زياد الذي هو في طبقة علي بن إبراهيم - وكلاهما شيخ للكليني - عنه وهذا الشخص قد ضعفه النجاشي صريحاً فلا يمكن التعويل على روايته بعد معارضة التوثيق المزبور بهذا التضعيف الصريح، فالصواب ما عرفت من عدم الدليل فإن تم الإجماع ولا يتم جزمًا وإلا فالحكم مبني على الاحتياط.

هذا كله بناءً على وجود الرواية في التفسير المزبور كما هو ظاهر عبارة الوسائل حيث قال رحمه الله بعد رواية الاحتجاج «ورواه»^(٣) علي بن إبراهيم في

(١) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب كفارات الصيد، ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الصيد، ح ٢.

(٣) مرجع الضمير في قوله (ورواه) هو ما وقع في صدر الحديث أعني ما رواه الطبرسي في الاحتجاج وهو

ولم يجدها فعليه إطعام ستين^(١) مسكيناً لكل مسكين مدّ، فإن لم

تفسيره عن محمد بن الحسن عن محمد بن عون النصيبي عن أبي جعفر عليه
نحوه)).

ولكن النسخة الموجودة لدينا من تفسيره خالية عن ذكر الثعلب وعليه
فالعبارة المزبورة إما أنها مبنية على المسامحة والمراد أنه روى نحوه من بعض
الجهات لا تمامها أو أن نسخ التفسير مختلفة، وكيفما كان فلا وثوق بوجود
الثعلب في عبارة التفسير فلا يمكن التعويل عليه حتى مع الإغماض عن
السند.

(١) ينبغي التكلم في جهات:

الأولى: فيما يجب على العاجز عما كفارته بدنة، فقد ورد في جملة من
الروايات - التي منها صحيحة محمد بن مسلم ووزارة^(١) - أن عليه قيمة البدنة
فيفض ثمنها على البرّ ويطعم به ستين مسكيناً وما زاد عن ستين له وما نقص
عنه لا يجب عليه وقد أفتى بمضمونها جماعة منهم شيخنا الأستاذ رحمه الله في
مناسكه.

إلا أن في طائفة أخرى عمدتها صحيحة علي بن جعفر^(٢) اقتصر فيها
على إطعام ستين مسكيناً من غير تعرض للقيمة. وقد أفتى بمضمونها أيضاً
جماعة آخرون.

وهذا هو الذي ينبغي أن يفتى به لأن القول الأول وإن كان هو مقتضى

خال عن ذكر الثعلب لا ما رواه ابن شعبة في تحف العقول كما لا يخفى ولقد أتعب سيدنا الأستاذ (دام
ظله) نفسه الزكية في رفع الإعضال ودفع الإشكال غفلة عن حقيقة الحال وإنما العصمة لأهلها. ولكنه
قيل إن مضامين رواية علي بن إبراهيم أقرب إلى رواية تحف العقول منها إلى رواية الاحتجاج. (المقرر).
(١) وسائل الشريعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ٩.
(٢) وسائل الشريعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ٦.

حكم العاجز عن البدنة في كفارة الصيد ٥١

صناعة الإطلاق والتقييد فيقيد إطعام الستين في الطائفة الثانية بما إذا كانت قيمة البدنة وافية وإلا فيقتصر على الأقل.

إلا أنه لا حاجة إلى ارتكاب التقييد إذ لا توجد في زماننا بل ولا في الأزمنة السابقة بدنة لا تفي قيمتها بإطعام الستين بل تزيد عليه بالكثير الفاحش، فإن الإطعام المزبور لو كان لكل فقير مدّ من الحنطة يعادل في الحال الحاضر ثلاثة دنائير ولو كان مدان فسته دنائير ومن البين أن قيمة البدنة تزيد على ذلك بأضعاف مضاعفة فضلاً عن أن تكون أقل، ومن الجائز أن في عصر صدور هذه الأخبار كانت قيمة البدنة كذلك.

وبالجملة: فالفرض لا وقوع له خارجاً ومن ثم لا حاجة إلى التقييد. ولعله لذلك كانت صحيحة علي بن جعفر وغيرها خالية عن التعرض للقيمة والتقييد بوفائها، فالعبرة إذاً بإطعام الستين حسبما عرفت. هذا، والتحقيق أن نصوص الانتقال إلى القيمة على صنفين: أحدهما: ما هو صريح في أن القيمة إذا كانت أقل من إطعام الستين لم يكن عليه إلا قيمة البدنة ولا يجب التكميل.

وهو ما رواه الصدوق بإسناده عن جميل عن محمد بن مسلم ووزارة عن أبي عبد الله عليه السلام^(١)، ورواها الكليني أيضاً بسنده عن جميل عن بعض أصحابنا.

ولكن الطريق الثاني ضعيف بالإرسال وكذلك الأول لضعف طريق الصدوق إلى جميل فإنه مجهول والمعتبر إنما هو طريقه إلى جميل ومحمد بن حمران، وأما إلى جميل وحده فلم يتعرض إليه في المشيخة فلا ينهض هذا الصنف للمعارضة مع نصوص الستين.

وتفصيل الكلام في وجه ضعف طريق الصدوق أنه قد روى في الفقيه

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ٩.

تارة عن جميل بن صالح وأخرى عن جميل بن دراج وثالثة عن جميل من غير تقييد بشيء ورابعة عن جميل ومحمد بن حمران.

ولم يذكر في المشيخة إلا طريقه إلى الأخير وهو طريق صحيح ولم يتعرض لطريقه إلى ما عداه من العناوين الثلاثة المتقدمة.

ولكننا استكشفنا صحة طريقه إلى جميل بن دراج من وجه آخر وإن لم يذكره بنفسه في المشيخة وهو أن للشيخ الطوسي رحمته طريقاً صحيحاً إلى كتاب جميل بن دراج وهذا الطريق يشتمل على الصدوق نفسه فهو يروي عن جميل بواسطة الصدوق بطريق صحيح. إذا فالصدوق هو الذي روى الكتاب إلى الشيخ فيستفاد من صحة طريق الشيخ إلى جميل بن دراج وفي الطريق الصدوق صحة طريق الصدوق إليه أيضاً بطبيعة الحال.

وأما جميل بن صالح فطريقه إليه مجهول كما عرفت.

وحيث إن (جميل) في روايتنا هذه مردد بينهما لأن كلاً من ابن دراج وابن صالح يروي عن محمد بن مسلم ووزارة كثيراً ولا قرينة على التعيين فلا جرم يحكم على الرواية بالضعف. هذا.

ولكنه يظهر صحة طريق الصدوق إليه أيضاً من طريق الشيخ إليه وإلى محمد بن الحسن بن الوليد، وعليه فلو فرضنا أن قيمة البدنة أقل من إطعام ستين مسكيناً فلا بد من رفع اليد عن إطلاق روايات الإطعام على ستين مسكيناً ولكنه مجرد فرض لا واقع له كما تقدم.

ثانیهما: ما دل على ذلك بالإطلاق وهو روايتان:

إحداهما: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن قوله تعالى ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ قال: «عدل الهدي ما بلغ يتصدق به فإن لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوماً».

والثانية: مرسله ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ﴿أَوْ

حكم العاجز عن البدنة في كفارة الصيد ٥٣

عَدَلَ ذَلِكَ صِيَامًا» قال: «يضمن قيمة الهدي طعاماً ثم يصوم لكل مد يوماً فإذا زادت الأمداد على شهرين فليس عليه أكثر منه»^(١).

حيث لم يصرح فيهما بكفاية الأقل إذا لم تكن القيمة وافية لإطعام الستين كما صرح بذلك في رواية ابن مسلم ووزارة المتقدمة وإنما تشملان هذه الصورة بالإطلاق ومقتضى صناعة الإطلاق والتقيد بقيده بما دل على اعتبار الستين.

فالتيجة: أن قيمة البدنة لو كانت أقل من إطعام الستين - وهو مجرد فرض محض كما عرفت - يجب الإتمام ولا يجزي الأقل لأن الذي يصلح لتقيد نصوص الستين ضعيف السند وغيره مطلق يقيد إطلاقه بهذه النصوص فتأمل^(٢).

ولكن بإزاء هذه الروايات رواية داود الرقي عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون عليه بدنة واجبة في فداء، قال: «إذا لم يجد بدنة فسبح شياه، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً»^(٣).

ولم ينسب القول بمضمونها إلى أحد من علمائنا في هذا المقام - أعني في كفارة الصيد - وإن نسب إلى المقنع والجامع في مقام آخر بل تسالموا هاهنا على إطعام الستين.

ولا بد أن يكون كذلك ويرد علم الرواية إلى أهله.

أما أولاً: فلأجل أنها رواية شاذة لا تقاوم تلك الروايات الكثيرة المشهورة المعروفة برواية وعملاً فإن المقام من أوضح مصاديق قوله عليه السلام «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر».

ولا سبيل للجمع بالحمل على الوجوب التخيري إذ مقتضاه تعيين

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ١٠ و ح ٥.

(٢) فإن النسبة بينهما عموم من وجه. (المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ٤.

أحدهما لدى العجز عن الآخر كما هو الشأن في كل واجب تخيري مع أن المصرح به في كل من الروایتين المتعارضتين الإنتقال لدى العجز إلى صيام ثمانية عشر يوماً الذي هو كالصریح في كون الوجوب تعييناً كما لا يخفى.

وأما ثانياً: فلأن تلك الروایات موافقة للكتاب وهذه مخالفة فيكون الترجيح معها حيث قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا﴾.

حيث تضمنت الآية الشريفة أن الكفارة إما الهدي أو الإطعام أو الصيام غايته أنا استفدنا من الروایات أن ذلك على سبيل الترتيب لا التخيير فلا ينتقل إلى اللاحق إلا بعد العجز عن السابق، وكيفما كان فإطعام المساكين الوارد في تلك الروایات يوافق الآية الشريفة وأما ذبح سبع شياه الوارد في رواية الرقي فهو مخالف للكتاب فلا مناص من طرحها. هذا كله بناءً على اعتبار الرواية أما بناءً على عدمه كما هو الأصح لضعف داود الرقي كما أشرنا إليه في المعجم فالرواية ساقطة ولا تصل النوبة إلى المعارضة.

إذا يتعين أن يكون البذل لدى العجز عن البدنة إطعام ستين مسكيناً.
الجهة الثانية: في جنس الطعام وقد وقع الخلاف فيه:

فالمذكور في الشرائع وغيره من كتب الفقهاء أنه (البر) وصرح آخرون ومنهم العلامة بإجزاء مطلق الطعام، فيجزئ كل ما يجوز في سائر الكفارات من الحبوب التي تكون مصداقاً للطعام كالشعير والأرز ونحوهما نظراً إلى أن المأمور به إنما هو الطعام الصادق على الكل، ودعوى الانصراف إلى البر كما عن بعض لا وجه له أبداً.

وهذا هو الصحيح لأن المأمور به في الروایات إنما هو الإطعام ولم يرد (البر) إلا في روايتين لا يعول على شيء منهما.

حكم العاجز عن البقرة في كفارة الصيد ٥٥

يقدر صام ثمانية عشر يوماً^(١)، وإن كان فداؤه بقرة ولم يجدها

إحداهما: رواية الفقه الرضوي وقد مرّ غير مرة أنه لم يثبت كونه رواية فضلاً عن اعتبارها.

ثانيهما: رواية الزهري^(٢)، وهي أيضاً ضعيفة السند بالزهري نفسه وبسفيان بن عيينة الراوي عنه فإنهما من العامة ولم يرد فيهما أي توثيق. فالصحيح هو التعميم لمطلق الطعام كما في كلمات جملة من الفقهاء حسبما عرفت.

الجهة الثالثة: في مقدار الطعام، وقد وقع الكلام في أنه مد لكل مسكين أو مدان، نظير الخلاف الواقع فيه في كفارة الصوم.

والذي نطقت به أكثر النصوص ومنها صحيح معاوية بن عمار^(٣) أنها مد.

ولكن المصرح به في بعض الصحاح - هو صحيح أبي عبيدة^(٤) - أنها نصف الصاع أي مدان ومقتضى الجمع العرفي هو الحمل على الأفضلية لصراحة الأولى في أجزاء المد وظهور الثانية في وجوب المدين، فيرفع اليد عن الظهور بالصراحة. ومع فرض التعارض فيرجع إلى أصالة البراءة عن الزائد على المد.

(١) لصحيحة علي بن جعفر، قال عليه السلام فيها: «... فإن لم يجد فليصم ثمانية عشر يوماً»، ونحوها صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة أبي بصير عن طريق الصدوق^(٤).

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب بقية الصوم الواجب، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ٦ و ١٣ و ح ٣.

ولكن بإزائها ما يظهر منه اعتبار صوم شهرين كصححة أبي عبيدة
ومحمد بن مسلم وغيرهما^(١).

وقد ذهب جمع منهم المحقق في الشرائع إلى اختصاص الشهرين بالتمكن
والثمانية عشر بالعاجز عن ذلك بل نسب ذلك إلى المشهور فجمعوا بين
الطائفتين بهذه الكيفية مع أنه لم يظهر أي وجه لارتكاب التقييد المزبور.
نعم ذكر في الجواهر أنه لا مناص منه إذ لولاه لزم حمل الطائفة الثانية
على الأفضلية جمعاً، وهو يستلزم التجوز بحمل الأمر الظاهر في الوجوب
على الاستحباب. والتقييد خير من المجاز على ما هو المقرر في باب تعارض
الأحوال.

وفيه أولاً: ما ذكرناه في الأصول من خروج الوجوب والاستحباب عن
مداليل الألفاظ وإنما يتزعان من الاقتران بالترخيص في الترك وعدمه فالدلالة
عليهما عقلية لا وضعية ببيان مقرر في محله.

وثانياً: أن الوجوه المقررة لتقديم التقييد على المجاز التي ذكر المحقق القمي
جملة منها في القوانين كلها مزيفة ولا أساس لها بل العبرة في التقديم بالظهور
العرفي لا غير.

وثالثاً: مع الغض والتسليم فما هو الموجب للتقييد بالعجز بعد خلوه عن
أية قرينة تدل عليه، ومن الجائز ارتكاب التقييد بنحو آخر بأن يكون صوم
الشهرين مقيداً بما إذا كانت النعامة التي قتلها المحرم كبيرة، أو بما إذا كان
القتل في الليل الذي هو أمر مذموم في نفسه.

وعلى الجملة: بعد أن لم يكن عين ولا أثر للتقييد بالتمكن والعجز في
شيء من الروايات لا المعتبرة منها ولا الضعيفة فباب تطرق احتمالات التقييد
واسع فما هو الوجه في ترجيح بعضها على بعض بعد عراء الكل عن الشاهد

(١) وسائل الشريعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ١ و ح ١٠.

حسب الفرض.

فالصحيح: إذا ما ذهب إليه جمع من الأخذ بالطائفة الأولى وحمل الثانية على الأفضلية كما هو الشأن في كل واجب تردد بين الأقل والأكثر وقد تعلق بكل منهما الأمر فإنه يرفع اليد عن ظهور الثاني في الوجوب بصراحة الأول في الإجزاء ونتيجته حمل الزائد على الاستحباب، هذا. ومع الغض وتسليم استقرار المعارضة لم يكن بد من تقديم الطائفة الأولى لموافقتها للكتاب.

وبيانه: أنه سبحانه قد تعرض في الآيات التي قبل هذه الآية لكفارة اليمين وأنها إطعام عشرة مساكين ثم قال تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾. فيظهر من ذلك أن بإزاء إطعام العشرة صيام الثلاثة وأن الثاني عديل للأول وبديل له وقرين معه.

ويكشف عن هذه المعادلة ما سيجيء من أن من كان فداؤه شاة ولم يجدها فليطعم عشرة مساكين فإن لم يقدر صام ثلاثة أيام وأن من كان فداؤه بقرة ولم يجدها فليطعم ثلاثين مسكيناً فإن لم يقدر صام تسعة أيام. فيظهر من ذلك كله أن بإزاء كل إطعام عشرة مساكين صوم ثلاثة أيام كما صرح بذلك في صحيحة معاوية بن عمار.

وعلى ضوء هذه المعادلة يكون المراد من قوله تعالى في المقام: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ ثمانية عشر يوماً لأن الواجب هنا لدى العجز عن البدنة نفسها إطعام ستين مسكيناً كما تقدم، فإذا كان بإزاء كل عشرة ثلاثة كان المجموع ثمانية عشر يوماً فكان هذا عدلاً أي عديلاً وقريناً لإطعام الستين. وعليه فتكون الطائفة الأولى موافقة للكتاب.

نعم قد يتوهم من قوله سبحانه في كفارة الظهار - وهي عتق رقبة - ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ

سَتَيْنَ مَسْكِينًا»^(١) خلاف هذه المعادلة.

ولكنه كما ترى إذ الوارد فيها جعل الإطعام بدلاً عن الصيام لا الصيام بدلاً عن الإطعام الذي هو المبحوث عنه في المقام، ولا دليل على المعادلة من الجانبين بعد عدم ثبوت الملازمة بينهما كما لا يخفى.

بقي هنا أمران:

أحدهما: هل يعتبر التابع في هذا الصوم؟ المعروف والمشهور هو العدم لعدم الدليل، ولكن نسب إلى بعض القدماء كالسيد المرتضى والشيخ المفيد وسائر اعتبارهم ولم يتضح وجهه بل يمكن إقامة الدليل على العدم، وهو صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قال: «إنما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين»^(٢).

فإن مقتضى العموم المستفاد من الحصر عدم وجوب التابع في غير هذه الثلاثة، خرج منه ما خرج بالأدلة الأخر ككفارة شهر رمضان والثلاثة أيام في الحج - بدل الهدى - فيبقى الباقي ومنه المقام تحت العام.

ثانيهما: هل الكفارة المقررة في المقام من البدنة والإطعام والصيام على سبيل الترتيب بحيث لا ينتقل إلى اللاحق إلا بعد العجز عن السابق أو أنها بنحو التخيير من أول الأمر.

المعروف والمشهور هو الأول بل ادعى عدم الخلاف فيه، ويقتضيه ظواهر النصوص الكثيرة المتقدمة.

ولكن العلامة ذهب إلى الأول وقد نسب ذلك إلى ابن ادريس والشيخ في الجمل وقواه في الحقائق فكأنهم حملوا نصوص الترتيب على الأفضلية.

(١) سورة المجادلة: الآية ٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب بقية الصوم الواجب، ح ٣.

ويستدل لهم بظاهر الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغِ كَمْبَةِ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامَ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾^(١).

مؤيداً بما في صحيحة حريز من أن «... كل شيء في القرآن (أو) فصاحبه بالخيار يختار ما شاء»^(٢).

ويندفع: بأن دلالة الآية المباركة أقصاها أنها بالإطلاق فيرفع اليد عنه بظهور النصوص المزبورة في التقييد بالعجز وأن الواجب مع التمكن تعييني لا تحييري بحيث لو اجتمعا في كلام واحد وفرضنا أن النص من متمات الآية الشريفة لم يكذب تأمل العرف في كون الذيل قرينة للمراد من الصدر من غير أي تهاافت بينهما وقد ذكرنا في الأصول أن القرينة المتصلة لا تفرق عن المنفصلة إلا في أن الأولى رافعة للظهور والثانية مصادمة للحجية فما كان قرينة حال الاتصال كان قرينة حال الانفصال أيضاً بلا إشكال، وهذا هو الميزان الكلبي في تقديم أحد الظهورين على الآخر فأبي منهما كان رافعاً للظهور حال الوصل فهو رافع للحجية حال الفصل وهو القرينة للتصرف في الآخر.

وأما صحيحة حريز فلا بأس بدلالاتها إلا أنها أيضاً بالعموم فيخصص بغير ما نحن فيه جمعاً بينه وبين النصوص المتقدمة الظاهرة في الترتيب. وبالجمل: نسبة الصحيحة إلى المقام نسبة العام إلى الخاص فلا مناص من ارتكاب التخصيص الذي ليس هو بعزيز في الفقه. إذاً فما ذهب إليه المشهور من اعتبار الترتيب هو المتعين.

(١) المائدة: الآية ٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٤ من بقية كثرات الإحرام، ح ١.

فليطعم ثلاثين مسكيناً، فإن لم يقدر صام تسعة أيام^(١)، وإن كان فداؤه شاة ولم يجدها فليطعم عشرة مساكين، فإن لم يقدر صام ثلاثة أيام.

(١) تدل على الحكم فيه وفيما بعده صحيحة معاوية بن عمار^(١)، الواردة في مطلق من كان فداؤه بقرة أو شاة. وكذا صحيحتا علي بن جعفر وأبي بصير^(٢)، الواردتان في خصوص من قتل بقرة أو ظيياً، وكيفما كان فالحكم مما لا ينبغي الاستشكال فيه. وقد تقدم كيفية الجمع بين هذه النصوص وبين صحيحة أبي عبيدة^(٣)، المتضمنة لتقويم النعم دراهم والإطعام بها سواء أطابقت العدد الوارد في هذه النصوص أم اختلفت، وعرفت أن هذه صريحة في اعتبار العدد الخاص وعدم إجزاء الأقل بل قد عرفت أن فرض كون القيمة أقل لا يكاد يتحقق ولو نادراً، كما عرفت عدم البأس في حمل الصحيحة من ناحية الزيادة على الأفضلية، هذا.

وكل ما تقدم من اعتبار التابع وعدمه أو كون الحكم على سبيل الترتيب أو التخيير جارٍ في المقام أيضاً بمناط واحد.

نعم يبقى هنا شيء وهو أن صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة إنما تعرضت لحكم ما إذا كان الجزء بدنة أو بقرة أو شاة ولم تتعرض لما إذا كان الجزء مخيراً بين الأولين كما في الحمار الوحشي حسبما مر ولم يتمكن من شيء منهما ولكننا نقطع بأن الجزء لا يزيد على البدنة كما لا ينقص عن البقرة

(١) وسائل الشريعة: باب ٢ من أبواب كهارات الصيد، ح ١٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٢ من أبواب كهارات الصيد، ح ٦ و ح ١٢.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٢ من أبواب كهارات الصيد، ح ١.

(مسألة ٢٠٩): إذا قتل المحرم حمامة ونحوها في خارج الحرم فعليه شاة^(١)،

فيدور الأمر بين خصوص كل منهما وما بينهما من المراتب فلا جرم يكون من دوران الأمر بين الأقل والأكثر فليقتصر على المقدار المتيقن ويدفع الزائد بأصالة البراءة، هذا.

مضافاً إلى النص الخاص الذي لا تصل النوبة معه إلى الأصل وهو صحيح أبي بصير الناطق بأن من أصاب حمار الوحش عليه بقرة وأنه إن لم يقدر فليطعم ثلاثين مسكيناً^(٢)، بعد لزوم تقييده بالعجز عن العدل الآخر أيضاً أعني البدنة وإلا فمع التمكن منه يتعين ولا ينتقل إلى البدل - وهو الإطعام - كما هو الشأن في كل واجب تخيير حصل العجز عن أحد فرديه فإنه يتعين الفرد الآخر ولا تصل النوبة إلى البدل.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال وتدل عليه جملة من الأخبار التي منها صحيحة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم إذا أصاب حمامة ففيها شاة وإن قتل فراخه ففيه حمل وإن وطأ البيض فعليه درهم»^(٣). وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في محرم ذبح طيراً: «إن عليه دم شاة يهريقه، فإن كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من الضأن»^(٤)، هذا.

ومقتضى إطلاق كلمات القوم عدم الفرق في الحمامة بين الأهلية وغيرها، بل قد صرح بعضهم بالتعميم بينهما، أي بين الأهلي المملوك لنفسه

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ٦.

وفي فرخها حمل أو جدي^(١)،

أو لغيره وبين غير الأهلي كحمام الحرم.

ويرد عليه أولاً: إطلاق النصوص المتقدمة، وثانياً: التصريح بثبوت الحكم حتى في الأهلي في جملة من الروايات الواردة في مثل الحمام في الحرم التي منها موثقة ابن سنان 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، فإن كان محرماً فشاة عن كل طير»^(٢)، وقد تقدم أنه إذا لم يجوز القتل للمحل في الحرم لم يجوز للمحرم حتى في غير الحرم.

(١) فإن صحيحة حريز المتقدمة وإن كان ظاهرها تعين الحمل للاقتصار عليه، لكن صحيحة عبد الله بن سنان - المتقدمة أيضاً - صريحة في التخيير بينه وبين الجدي.

وتدل عليه أيضاً رواية الحلبي قال: حرك الغلام مكتلاً فكسر بيضتين في الحرم فسألت أبا عبد الله عليه السلام فقال: «جديين أو حملين»^(٣)، بعد حملها - كما عن الشيخ - على البيض المشتمل على الفرخ إذ المجرد عنه ليس فيه شيء عدا الدرهم على ما سيأتي.

وكيفما كان: فلا ينبغي الاستشكال فيما ذكرناه من التخيير وإن كان المذكور في كلمات الكثير من الفقهاء - على ما حكى عنهم - هو خصوص الحمل ولم يتعرض للجدي إلا القليل منهم.

هذا فيما إذا كان الفرخ خارج البيض، ونحوه ما إذا كان داخله وهو يتحرك بحيث يصدق عليه أنه فرخ حي لإطلاق النصوص المتقدمة أولاً بعد

(١) وسائل الشريعة: باب ٩ من أبواب كثرات الصيد، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٢٦ من أبواب كثرات الصيد، ح ٢.

وفي كسر بيضها درهم^(١) على الأحوط،

عدم تقييدها بكون الفرخ خارج البيض.
ولصحيحة علي بن جعفر ثانياً قال: سألت أخي موسى عليه السلام عن رجل كسر بيض الحمام وفي البيض فراخ قد تحرك؟ فقال عليه السلام: «عليه أن يتصدق عن كل فرخ قد تحرك فيه بشاة ويتصدق بلحومها إن كان محرماً وإن كان الفراخ لم يتحرك تصدق بقيمته ورقاً يشتري به علفاً يطرحه لحمام الحرم»، هكذا رواه الشيخ بإسناده عنه.

ورواه علي بن جعفر في كتابه نحوه إلا أنه قال يتصدق بثمنه درهماً أو شبهه أو يشتري به علفاً لحمام الحرم^(٢)، وهو أيضاً طريق معتبر لصحة طريق صاحب الوسائل إلى الكتاب المزبور، فلا فرق إذاً في الفرخ بين الداخل والخارج.

نعم مقتضى هذه الصحيحة أن الجزء في الفرخ الداخل شاة لا الجدي أو الحمل كما في النصوص المتقدمة.

فلا بد إما من الالتزام بالتخيير بين الأمرين أو بحمل الشاة على إرادة الشاة الصغيرة المساوقة للجدي أو الحمل للقطع بأن حكم الداخل لا يزيد على الفرخ الخارج.

(١) على المشهور استناداً إلى صحيحة حريز المتقدمة^(٣).

إلا أن للمناقشة فيه مجالاً، نظراً إلى أن الموضوع للتصدق بالدرهم أو الورق - وهو إما مطلق الفضة أو خصوص الدرهم - في صحيحة ابن جعفر المتقدمة آنفاً إنما هو البيض المشتمل على فرخ لم يتحرك دون المجرد العاري

(١) وسائل الشيعية: باب ٢٦ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٢) وسائل الشيعية: باب ٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

وإذا قتلها المحل في الحرم فعليه درهم،

عن الفرخ بتاتا وقد دلت في طريق الشيخ على صرف الدرهم في شراء علف لحمام الحرم وفي الطريق الآخر الذي رواه علي بن جعفر في كتابه على التخيير بينه وبين التصدق بالدرهم ولا تنافي بينهما، فإن الأول لم يتعرض إلا لأحد عدلي التخيير، ومنه تعرف أن ما هو المذكور في كلمات الفقهاء من تعيين التصدق بالدرهم لا وجه له.

وكيفما كان: فلا دلالة في هذه الصحيحة بطريقها على حكم البيض المجرد عن مطلق الفرخ كما لا صراحة في صحيحة حريز بل غايتها الإطلاق. ومقتضى الجمع بين هذه النصوص وبين صحيحة إبراهيم بن عمر وسليمان بن خالد قالوا قلنا لأبي عبد الله عليه السلام رجل أغلق بابَه على طائر فقال: «إن كان أغلق الباب بعدما أحرم فعليه شاة، وإن عليه لكل طائر شاة، ولكل فرخ حملا، وإن لم يكن تحرك فدرهم، وللبيض نصف درهم»^(١)، هو اختصاص الدرهم ببيض فيه فرخ لم يتحرك وأما البيض المجرد فليس فيه إلا نصف الدرهم.

ولكن الفقهاء لم يلتزموا بهذا التفصيل بل أطلقوا وجوب الدرهم، ومن ثم ذكرنا في مناسكتنا أن ذلك أحوط لعدم مساعدة الدليل على الفتوى به، هذا.

ويؤيد صحيحة إبراهيم المزبورة ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن موسى عن يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام رجل أغلق بابَه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض، فقال: «إن كان أغلق عليها قبل أن يحرم فإن عليه لكل طير درهم، ولكل فرخ نصف درهم،

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب كثرات الصيد، ح ١١.

والبيض لكل بيضة ربع درهم، وإن كان أغلق عليها بعدما أحرم فإن عليه لكل طائر شاة، ولكل فرخ حملاً وإن لم يكن تحرك فدرهم، وللبيض نصف درهم^(١)، ولكن السند لا يخلو عن الخدش بل يطمأن أن فيه زيادة أو تحريفاً. نظراً إلى جهالة (موسى) الذي يروي عن يونس بن يعقوب ويروي عنه موسى بن القاسم إذ لم يوجد في هذه الطبقة من يسمى بهذا الاسم لا سيما مع إطلاقه الكاشف عن معرفيته واشتباره، فإننا لم نعثر على غير المعروف منه فضلاً عن المعروف. وعليه فإما أن كلمة (موسى) تحريف كما احتمله بعض معلمي التهذيب وأن صحيحه (محسن) وهو محسن بن أحمد كما ذكره الشيخ قبل ذلك بروايتين فروى عن موسى بن القاسم عن محسن عن يونس بن يعقوب أو أنها زيادة إما من قلم الشيخ نفسه أو من النساخ، حيث إن موسى بن القاسم يروي عن يونس بن يعقوب بلا واسطة كثيراً.

نعم موسى بن محمد العجلي يروي عن يونس بن يعقوب لكن الراوي عنه شخص آخر غير موسى بن القاسم ولم يكن له في مجموع الكتب الأربعة ما عدا رواية واحدة. هذا والأظهر هو الاحتمال الأول لأن الوافي يروي عن التهذيب ولفظه (محسن) الكاشف عن أن نسخ التهذيب كانت مختلفة ولعل هذه النسخة أصح لرواية موسى بن القاسم عن محسن كثيراً كما أوعزنا إليه في المعجم^(٢).

وبالجملة: موسى بن القاسم لم يرو عن أي شخص مسمى بموسى ويونس بن يعقوب وإن روى عنه موسى بن محمد العجلي إلا أنه رجل غير معروف وله رواية واحدة ولم يرو عنه موسى بن القاسم، فالرواية إذن ضعيفة السند لا تصلح إلا للتأييد إذ لم يعلم أن ابن القاسم يروي عن يونس

(١) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣.

(٢) معجم رجال الحديث: ج ١٩ ص ٨٥ ط نجف.

وفي فرخها نصف درهم، وفي بيضها ربعه^(١)، وإذا قتلها المحرم

بلا واسطة أو بواسطة مجهولة.

هذا كله حكم المحرم خارج الحرم، وملخصه: أنه إن قتل حمامة فعليه شاة وإن قتل فرخاً خارج البيض أو داخله وهو يتحرك ففيه حمل أو جدي وإن لم يتحرك أو لم يكن فيه فرخ أصلاً ففيه درهم على الأحوط وإن كان مقتضى الصناعة ثبوت الدرهم في الأول ونصفه في الأخير حسبما عرفت. (١) أما إذا كان القتل خارج الحرم فلا إشكال فيه كما هو ظاهر.

وأما إذا كان داخله فتدل على الحكم المذكور في المتن عدة من الأخبار التي منها رواية يونس بن يعقوب المتقدمة^(٢) غير أنها ضعيفة السند كما عرفت والعمدة غيرها.

فقد ورد في الحمامة روايات كثيرة دلت أن فيها قيمتها مع تعيين القيمة بأنها درهم.

وفي فرخها معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فرخين مسرولين ذبحتهما وأنا بمكة محل؟ إلى أن قال: «تصدق بثمانتهما» فقلت: وكم ثمنهما؟ فقال: «درهم خير من ثمنهما»^(٣).

فإن الدرهم للفرختين يستدعي أن تكون الكفارة لكل فرخ نصف الدرهم.

وأما في بيضها فلم نجد نصاً وارداً في خصوص المحل ولكنه تكفيينا صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في الحمام درهم وفي البيضة ربع درهم»، ونحوها رواية عبد الرحمن بن

(١) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد، ح ٧.

في الحرم فعليه الجمع بين الكفارتين^(١)، وكذلك في قتل الفرخ وكسر البيض، وحكم البيض إذا تحرك فيه الفرخ حكم الفرخ. (مسألة ٢١٠): في قتل القطاة والحجل والدراج ونظيرها

الحجّاج^(٢).

نظراً إلى لزوم حملهما على المحل - وإن لم يصرح به فيهما - جمعاً بينهما وبين النصوص الواردة في حكم المحرم حسبما تقدم، وبما أن المحل لا شيء عليه في غير المحرم قطعاً فلا جرم يكون موردهما المحل في الحرم.

(١) على المعروف والمشهور بل المتسالم عليه بين الأصحاب وإن نسب الخلاف إلى شاذ. وقد دلت عليه بالنسبة إلى الحمامة نفسها جملة من النصوص التي منها ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام (في حديث) قال سألت: عن رجل قتل حمامة؟ قال: «إن قتلها وهو محرم فعليه شاة، وقيمة الحمامة درهم»^(٣).

وبالنسبة إلى فرخها رواية أبي بصير^(٣)، ولكنها ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة البطائني.

فالأولى أن يستدل للحكم أولاً: بأصالة عدم التداخل في السببين المجتمعين أحدهما الإحرام والآخر احترام الحرم، فالحكم إذاً مطابق لمقتضى القاعدة ولا سيما بقرينة ما عرفت من الروايات الواردة في الحمامة الناطقة بتعدد الجزاء.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد، ح ٥ وح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب كفارة الصيد، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب كفارة الصيد، ح ٥.

حَمَلَ قَدْ فَطَمَ مِنَ اللَّبَنِ وَأَكَلَ مِنَ الشَّجَرِ^(١)،

وثانياً: بمعتبرة الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل أكل من بيض حمام الحرم وهو محرم، قال: «عليه لكل بيضة دم، وعليه ثمنها سدس أو ربع درهم»، الوهم من صالح ثم قال: «إن الدماء لزمته لأكله وهو محرم، وإن الجزاء لزمه لأخذه بيض حمام الحرم»^(٢).

فإنها صريحة - بعد وضوح إلغاء خصوصية المورد - في أن تعدد السبب وتكرر الموجب يستوجب تعدد المسبب، إذا فتنسحب وجوب الجمع لكل من الحمامة وفرخها وبيضها.

(١) على المعروف والمشهور بل من غير خلاف فيه.

وتدل عليه في القطة صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام في القطة إذا أصابها المحرم حمل قد فطم من اللبن وأكل من الشجر»^(٣).

وقد استدل بها في الجواهر على ثبوت الحكم في جميع المذكورات في المتن بضميمة عدم القول بالفصل، مؤيداً برواية المفضل بن صالح الواردة بنفس المضمون^(٤)، وإن كانت ضعيفة السند لأن المفضل هو (أبو جميلة) المعروف بالضعف.

ثم استدل أخيراً برواية سليمان بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في كتاب أمير المؤمنين علي عليه السلام من أصاب قطة أو حجلة أو دراجة أو نظيرهن فعليه دم»^(٥)، بعد وضوح أن كلمة (نظيرهن) تشمل الكل.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب كفارات الصيد، ح ٢.

وفي العصفور والقبرة والصعوة مد من الطعام على المشهور^(١)، والأحوط فيها حمل فطيم^(٢). وفي قتل جرادة واحدة تمرّة^(٣)،

وهذه الرواية لا بأس بالاستدلال بها إذ ليس في السند من يغمز فيه ما عدا محمد بن عبد الحميد حيث لم يرد فيه توثيق صريح في كتب الرجال فإن النجاشي وإن تعرض له وذكر كلاماً في حق أبيه ثم قال (وكان ثقة) لكن مرجع التوثيق هو الأب قطعاً دون الابن كما توهم، إلا أن الرجل موثق عندنا لوجوده في إسناد كامل الزيارات فلا موقع للاستشكال كما لا حاجة إلى التمسك بعدم القول بالفصل.

(١) لجملة من النصوص التي منها رسالة صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام في القبرة والعصفور والصعوة يقتلهم المحرم قال عليه السلام: «عليه مد من طعام لكل واحد»، ونحوها مرسلته الأخرى^(١).

وقد استدل بها في الجواهر مجبياً عن ضعفها تارة بانجباره بعمل المشهور وأخرى بأن مراسيل أصحاب الإجماع الذين منهم صفوان كمسانيد غيرهم، وكلاهما كما ترى حسبما مر في مطاوي هذا الشرح غير مرة فالاعتماد على هذه النصوص مشكل جداً.

(٢) إذ بعد قصور نصوص المد فلا يبعد اندراج المقام في إطلاق معتبرة سليمان بن خالد المتقدمة آنفاً لأن قوله عليه السلام: (أو نظيرهن) غير قاصر الشمول لمثل المقام كما لا يخفى. بل قد نسب إلى الصدوق أن فيه دم شاة وهو أحوط بل حمله على الفطيم المزبور حسبما عرفت.

(٣) هذا أحد الأقوال الثلاثة في المسألة، وقيل إنه كف من الطعام وقد اختاره المحقق في الشرائع وقيل بالتخيير بين الأمرين.

كما أن الروايات أيضاً على طوائف ثلاث:

منها: ما دل على أن الكفارة ثمرة واحدة كصحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم قتل جرادة قال: «يطعم ثمرة وتمر خير من جرادة»، ونحوها صحيحة معاوية ومرسلة حريز^(١).

ومنها: ما دل على أنها كف من الطعام، وهي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن محرم قتل جرادة قال: «كف من طعام وإن كان كثيراً فعليه دم شاة»^(٢)، لكنها ضعيفة السند بسهل بن زياد فما في الحدائق^(٣) من توصيفها بالصحة في غير محله.

ومنها: ما دل على أن فيه الدم وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن صالح بن عقبة عن عروة الخياط، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أصاب جرادة فأكلها، قال: «عليه دم»^(٤).

ولكنها - مضافاً إلى ضعف سندها بعروة فإنه لم يوثق بل وكذا بابن عقبة عند المشهور وإن كان معتبراً عندنا لوجوده في إسناد كامل الزيارات - قاصرة الدلالة إذ موردها الأكل بعد القتل لا خصوص القتل المزبور الذي هو محل الكلام.

والمتحصل مما قدمناه أن ما اختاره المحقق من تعيين الكف غير ظاهر الوجه لضعف مستنده بسهل كما عرفت.

ومع الغض وتسليم صحة السند فمقتضى الجمع بينه وبين صحيحتي زرارة ومعاوية المتقدمتين هو الالتزام بالتخيير الذي هو ثالث الأقوال في المسألة لا تعيين الكف إذ فيه طرح للصحيحين بلا وجه كما لا يخفى.

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٧ من أبواب كهارات الصيد، ح ٢ وح ١ وح ٧.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣٧ من أبواب كهارات الصيد، ح ٦.

(٣) الحدائق الناضرة: ج ١٥ ص ٢٤٥.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٣٧ من أبواب كهارات الصيد، ح ٥.

وفي أكثر من واحدة كف من الطعام، وفي الكثير شاة^(١).

(١) لصحيفة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن محرم قتل جرأداً قال: «كف من طعام وإن كان أكثر فعليه شاة»^(١).
قال في الوسائل بعد نقل الرواية ما لفظه: وبهذا الإسناد مثله إلا أنه قال: قتل جرأداً كثيراً.

ويشير بذلك إلى اختلاف لفظ الرواية في كل من الاستبصار والتهذيب حيث ذكرت في الأول من دون لفظة (كثيراً) وفي الثاني مع هذه الزيادة. ومنه تعرف أن ما في الوسائل من ذكر لفظة (كثيراً) في الموضعين سهو منه أو من النساخ قطعاً وإلا لم يكن موقع للاستثناء المزبور.

وكيفما كان: فلا ينبغي الشك في أن تلك الزيادة سهو من الشيخ في التهذيب أو من قلم النساخ كما جزم به في الحقائق مدعياً بكثرة الاشتباه فيه في المتن أو السند.

والوجه فيه أن التعبير بالكثرة والأكثرية إنما يتجه في القضايا الخارجية مما كان الملحوظ أمراً محدوداً في الخارج ومعلوم الجوانب كأن يشار إلى طائفة من الرجال فيقال: إن كثيرهم أو أكثرهم علويون أو إلى كمية من الدراهم ويقال: إن كثيرها أو أكثرها مغشوشة والتعبير الأول أوسع شمولاً وأكثر أفراداً من الثاني لوضوح أن مقابل الكثير قليل ومقابل الأكثر كثير.

وأما في القضايا الحقيقية مما كان الملحوظ فيه هو الجنس كما في المقام حيث كان السؤال عن قتل طبعي الجراد من غير افتراض كمية معينة محدودة في الخارج فالكثير منه يراد - طبعاً - ما كان كثيراً في نفسه لا بلحاظ جميع ما يتصور له من الأفراد كما هو واضح. وأما الجمع بينه وبين الأكثر بأن يكون

(مسألة ٢١١): في قتل اليربوع والقنفذ والضب وما أشبهها جدي^(١)،

لكثيره حكم ولأكثره حكم آخر فمما لا محصل له ضرورة أنه لا معنى للتفضيل بعد أن لم يفرض للمفضل عليه كمية مفروزة معينة بل المحمول على الجنس إما القلة أو الكثرة دون الكثرة والأكثرية. إذا فسؤال الراوي لو كان عن الجراد الكثير لم يبق بعدئذ موقع لقوله **لَيْسَ**: «وإن كان أكثر فعليه شاة».

فالصحيح أن السؤال كان عن طبعي الجراد فأجاب **لَيْسَ**: بأن في قتله كفاً من الطعام وأنه إذا كان أكثر أي كثيراً بحيث يعتنى به فعليه شاة ولو كانت الكلمة (كثيراً) بدل (أكثر) كما في نسخة المختلف حسبما حكاه معلق التهذيب فالأمر أوضح.

وبما أن الطبعي يشمل الواحد وما زاد عليه وقد دلت صحيحاً زرارة ومعاوية على أن الكفارة في الجرادة الواحدة^(٢) ثمرة فلا جرم يقيد بهما بمقتضى صناعة الإطلاق والتقييد، وتكون النتيجة بعد ضم النصوص بعضها ببعض أن في الجرادة الواحدة ثمرة وفي الزائد عليها ما لم يبلغ حد الكثرة العرفية كفاً من الطعام وفي الكثير شاة حسبما ذكرناه في المتن.

(١) لصحيفة مسمع عن أبي عبد الله **لَيْسَ** قال: في اليربوع والقنفذ والضب إذا أصابه المحرم فعليه جدي والجدي خير منه وإنما جعل هذا لكي ينكل عن فعل غيره من الصيد^(٣).

وحيث يستفاد من التعليل أن جعل الجدي لهذه الثلاثة لم يكن حكماً

(١) لمكان التعبير بـ (جرادة) لا (جراداً) كما في صحيفة ابن مسلم. (المقرر).

(٢) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

وفي قتل العظاية كف من الطعام^(١).

(مسألة ٢١٢): في قتل الزبور متعمداً إطعام شيء من الطعام^(٢)، وإذا كان القتل دفعاً لإيذائه فلا شيء عليه^(٣).

(مسألة ٢١٣): يجب على المحرم أن ينحرف عن الجادة إذا كان فيها الجراد، فإن لم يتمكن فلا بأس بقتلها^(٤).

ابتدائياً ناشئاً من مصلحة في نفسه وإنما هو لأجل حماية الحمى كي لا يصيد غيرها من النعامة والظبي ونحوهما فلا جرم يتعدى إلى أشباه تلك الثلاثة لعين الملاك المزبور.

(١) لمعتبرة معاوية قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام محرم قتل عظاية؟ قال: «كف من طعام»^(١).

(٢) لصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن محرم قتل زبوراً قال: «إن كان خطأ فليس عليه شيء» قلت: لا بل متعمداً قال: «يطعم شيئاً من طعام» قلت: إنه أرادني قال: «إن أرداك فاقتله»^(٢).

ومنها يظهر اختصاص هذه الكفارة بصورة العمد بخلاف غيرها من سائر الكفارات كما سيأتي التعرض له في محله.

(٣) كما صرح به في ذيل الصحيحة المتقدمة.

(٤) لجملة من النصوص التي منها معتبرة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «على المحرم أن يتنكب الجراد إذا كان على طريقه فإن لم يجد بدأ فقتل فلا بأس»^(٣) وفي نسخة «فلا شيء عليه». ونحوها غيرها.

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(مسألة ٢١٤): لو اشترك جماعة محرمون في قتل صيد فعلى كل واحد منهم كفارة مستقلة^(١).

(١) تقدم ثبوت الكفارة في صيد المحرم وسيأتي ثبوتها في أكله من الصيد، ويقع الكلام هنا فيما لو اشترك في كل منهما اثنان أو أكثر وإن حكم الاشتراك هل هو حكم الاستقلال والانفراد أم لا.

أما بالنسبة إلى الاشتراك في الأكل فلا ينبغي التأمل في أن حكمه حكم الانفراد بمقتضى القاعدة من غير حاجة إلى التماس دليل خاص ضرورة تعدد الأكل بتعدد الأكلين وإن اتحد الصيد المأكول منه فيعمه إطلاق ما دلّ على ثبوت الكفارة على كل محرم أكل الصيد الشامل لما إذا كان الأكلون متفرقين أم مجتمعين ومشاركين في مجلس واحد.

وبالجملة: في صورة الاشتراك كل مستقل في أكله بالضرورة، غاية الأمر أن الأكالات تقارنت واجتمعت في زمان واحد ولا فرق بمقتضى الإطلاق بين الاقتران والافتراق وهذا واضح فالحكم مطابق لمقتضى القاعدة كما عرفت مضافاً إلى دلالة النصوص الخاصة التي منها: صحاح أبان بن تغلب وعلي بن جعفر ومعاوية بن عمار وموثقته^(٢)، وسيأتي ذكرها^(٣).

وأما بالنسبة إلى الاشتراك في الصيد فالقاعدة لا تقتضي تعدد الكفارة بعدد المشتركين ضرورة أن الصيد فعل واحد بعد فرض وحدة المصيد، غاية الأمر أن القائم بهذا الفعل الواحد قد يكون شخصاً واحداً وقد يكون هو المجموع ومعه كان مقتضى القاعدة تعلق كفارة واحدة بالمجموع لا انحلالها بعدد آحاد المشتركين وحيث إن هذا كان هو المرتكز في أذهان الرواة فمن ثم

(١) وسائل الشريعة: باب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، ح؛ وح ٢ وح ١ وح ٣.

(٢) لاحظ ص ٧٦ وص ٧٩ وص ٨٠.

(مسألة ٢١٥): كفارة أكل الصيد^(١)

كثرت الأسئلة عن تعددها، وهو سؤال في محله إذ حال الصيد المزبور حال الاشتراك في إتلاف مال الغير أو في قتل حيوانه فكما لا يتعلق بالكل إلا ضمان واحد فيشتركون فيه لا أن على كل منهم ضمان على حدة فكذا في المقام فهاتيك الأسئلة تعضد ما ذكرناه من أن مقتضى القاعدة عدم التعدد لولا أن النصوص الخاصة قد نطقت بذلك صريحاً فيلتزم من أجلها بالتعدد ويخرج بها عن مقتضى القاعدة.

منها: صحيحة معاوية بن عمار وموثقة المتقدمان^(٢).

ومنها: معتبرة زرارة عن أحدهما عليه السلام في محرمين أصابا صيداً فقال: «على كل واحد منهما الفداء»^(٣).

ومنها: معتبرة أبي ولاد الحنات الواردة في جماعة محرمين أوقدوا ناراً في بعض المنازل فمر طائر واحترق جناحه فسقط في النار ومات فقال عليه السلام: «عليكم فداء واحد دم شاة تشتركون فيه جميعاً، إن كان ذلك منكم على غير تعمد، ولو كان ذلك منكم تعمداً ليقع فيها الصيد فوقع ألزمت كل رجل منكم دم شاة». قال أبو ولاد: وكان ذلك منا قبل أن ندخل الحرم^(٣).

(١) لا ينبغي الشك في حرمة أكل الصيد على المحرم كحرمة الصيد نفسه ويدلنا عليه:

أولاً: الكتاب العزيز قال الله تعالى: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلْغِيَاةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ١ و ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

ككفارة الصيد نفسه^(١)، فلو صاده المحرم وأكله فعليه كفارتان^(٢).

فإن مقتضى المقابلة أن كل ما كان حلالاً في صيد البحر فهو حرام في صيد البر وبما أن الثابت في الأول أمران نفس الصيد وطعامه أي أكله فلا جرم يكون المحرم في صيد البر كلا الأمرين أيضاً.

وثانياً: النصوص الدالة على جواز الأكل عند الاضطرار وكذا ما دل على أنه عند الدوران بين أكل الصيد أو أكل الميتة يتقدم الأول أو الثاني على اختلاف ألسنتها وإن كان الصواب هو الأول، وعلى أي حال فهي صريحة في حرمة الأكل في نفسه وإن ساغ لدى الاضطرار إما مقدماً على الميتة أو مؤخراً عنها.

كما لا ينبغي الشك أيضاً في ثبوت الكفارة في الأكل كما أنها ثابتة في نفس الصيد، فلو أكل المحرم ما صاده المحل أو محرم غيره ثبتت عليه الكفارة على ما نطقت به جملة من الأخبار التي ستعرض إليها إن شاء الله تعالى.

(١) وهل الكفارة قيمة المأكول كما اختاره في الشرائع أو ككفارة الصيد نفسه فيه كلام وستعرف إن شاء الله تعالى أن الأصح هو الثاني.

(٢) فلا تتداخلان بل تتعدد بتعدد السبب ويظهر من كلماتهم على ما حكى عنهم التسالم عليه، إلا أن الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك يظهر منهما التداخل مع تقييد الثاني بقوله ﷺ (إن لم يكن إجماع على الخلاف).

ويستدل لهما بصحيفة أبان بن تغلب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم حجاج محرمين أصابوا فراخ نعام فذبجوها وأكلوها؟ فقال: «عليهم مكان كل فرخ أصابوه وأكلوه بدنة»^(٣).

أما السند فصحيح بطريق الصدوق، وأما بطريق الشيخ فضعيف

باللؤلؤي - إذ المراد به هو الحسن بن الحسين اللؤلؤي - بقرينة الراوي والمروي عنه فإن الذي يروي عنه موسى بن القاسم ويروي عن الحسن بن محبوب ويلقب باللؤلؤي ليس إلا هذا الرجل وهو وإن وثقه النجاشي صريحاً إلا أنه معارض بتضعيف ابن الوليد حسبما أوضحناه في المعجم.

وأما الدلالة فإن كان متتها كما ذكر فللاستدلال بها على التداخل وجه وإن كان قابلاً للنقاش أيضاً كما ستعرف.

ولكنه لم يثبت هذا المتن إذ الصدوق قد رواها^(١) بدون كلمة (فذبجوها)، إذا فالرواية لم تتعرض إلا لحكم الأكل فقط لا هو مع القتل فتخرج عن محل الكلام ويكون حكم ترتب الكفارة على القاتل مستفاداً من الخارج وثابتاً بمقتضى القواعد، هذا.

ومع الغض وتسليم ثبوت الكلمة المزبورة كما هي موجودة في التهذيب أو قلنا بأن الإصابة كناية عن القتل كما سئل في جملة من الروايات عن الرجل يصيب صيداً قال **لبيح**: «(عليه شاة)» فلا يمكن الاستدلال بها على مختار المدارك أيضاً، نظراً إلى عدم معهودية صدور ذبح الفراخ عن آحاد القوم بل الغالب المتعارف تصدي شخص واحد له إما منهم أو من غيرهم، إذا فالإسناد إلى الجماعة في قوله (فذبجوها) مبني على ضرب من التوسع والتجاوز نظير ما قد يتفق لجماعة مسافرين فيقولون (اشترينا في سفرنا شاة فذبجناها) فإنه لا يقصد بذلك تصدي الجميع للذبح بل الذابح شخص واحد طبعاً إما منهم أو من غيرهم. وعليه فالرواية ناظرة إلى حكم الأكل فقط الذي اشترك فيه الكل دون القتل لعدم فرض الشركة فيه فيبقى حكم الذابح معلوماً من الخارج من ثبوت الكفارة عليه من غير تعرض في نفس الرواية لحكم هذه الكفارة نفيّاً ولا إثباتاً.

وأما حديث التداخل فالذي هو موضوع للبحث في الأصول من أنه موافق للأصل أو مخالف إنما هو مع اجتماع السببين وتقارنهما في الوجود، وأما مع سبق واللحوق كما في المقام - حيث إن الصيد يذبح أولاً ثم يؤكل - فلا ينبغي الشك في اختصاص الأثر بالسابق ولا موضوع عندئذٍ للتداخل، فلو نام المتطهر ثم بال أو أنزل ثم جامع كان السبب للحدث هو النوم فقط أو الإنزال كذلك ولا أثر للبول أو الجماع بعد ذلك أبداً، ضرورة أن المجنب لا يجنب ثانياً وكذلك المحدث فلا يتصور التداخل في أمثال هذه الموارد بوجه التي منها المقام كما عرفت. إذاً فلو كان القوم ذابحين تعلقت بهم الكفارة بمجرد الذبح سواء تعقب بالأكل أم لا، إذاً فما معنى ضميمة الأكل في قوله عليه السلام «... عليهم مكان كل فرخ أصابوه وأكلوه بدنة»، فإنه لغو محض لا يكاد يصدر من المعصوم عليه السلام.

فيعلم من ذلك كله أن الكفارة المذكورة فيها إنما هي من جهة الأكل فقط وأن حكم الذبح على تقدير صدوره منهم يعلم من دليل آخر، إذاً فلا استدلال بهذه الصحيحة على تداخل الكفارة ساقط جزماً.

وهل كفارة الأكل هي كفارة الصيد فيتضاعف الجزاء أو أن كفارته قيمة المأكول دون الفداء.

المشهور هو الأول ونسب الثاني إلى الشيخ في بعض كتبه والعلامة واختاره المحقق في الشرائع، والأصح هو الأول فإن الثاني لم يظهر له وجه صحيح وإن استدلل به بروايات:

منها: صحيحة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أهدي لنا طير مذبوح بمكة فأكله أهلنا، فقال: «لا يرى به أهل مكة بأساً»، قلت: فأني شيء تقول أنت؟ قال: «عليهم ثمنه»^(١).

ولكنها كما ترى أجنبية عن محل الكلام إذ هي واردة في أهل مكة والظاهر منها أنهم محلون وكلامنا في أكل المحرم لا المحل، وأقصى ما هناك - بعد التنازل والتسليم - أنها مطلقة من جهة ترك الاستفصال فتحمل على المحل بقرينة سائر الروايات الدالة على أن حكم المحرم شيء آخر، فالاستدلال بهذه الصحيحة لا وجه له.

والعمدة صحيحتان أخريان:

إحدهما: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اجتمع قوم على صيد وهم محرمون في صيده أو أكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته».

وثانيهما: موثقته عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «وأي قوم اجتمعوا على صيد فأكلوا منه فإن على كل إنسان منهم قيمته، فإن اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك»^(١).

وفيه: أنهما كما دلتا على أن القيمة كفارة للأكل دلتا على أنها كفارة للصيد أيضاً ولم يلتزم به أحد من الفقهاء حتى المحقق نفسه، فإنه لا إشكال في أن الكفارة في جملة وافرة من المنصوصات كالنعامة والبقرة والظبي ونحوها هي ما عين لها من الجزاء الخاص، هذا.

ولولا اتفاق النص والفتوى على أن حكم الاجتماع هو بعينه حكم الانفراد وأن على كل واحد منهم الفداء لأمكن المصير من أجل هاتين الصحيحتين إلى القول بأن الكفارة لدى الاجتماع هي القيمة.

وحيث لا سبيل إلى ذلك فلا مناص من حملهما على أحد محملين: إما ما ارتكبه في الجواهر من حمل القيمة على الفداء ولو مجازاً، أو تقييدهما بما إذا كانت كفارة الصيد أيضاً هي القيمة كما في غير المنصوصات مثل اليعمور

والوعل والإيل ونحوها فتخرجان حيثنذ عن محل الكلام، إذ مورد الكلام ما إذا كانت الكفارة غير القيمة كما لا يخفى ولعل الحمل الثاني أقرب.
وكيفما كان فقد اتضح أن ما عليه المشهور من أن كفارة الأكل هي كفارة الصيد هو الصحيح.

وتدل عليه صريحاً صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام عن قوم اشتروا ظيياً فأكلوا منه جميعاً وهم حرم، ما عليهم؟ قال: «على كل من أكل منهم فداء صيد، كل إنسان منهم على حدته فداء صيد كاملاً»^(١). وتدل عليه أيضاً النصوص الواردة فيمن اضطر إلى أكل الصيد الناطقة بأنه يأكل ويفدي^(٢). فإن إرادة القيمة من الفداء بعيد غايته.

وما ذكرنا تعرف أنه لا تنافي بين هذه النصوص وما تقدمها من صحيحة علي بن جعفر وبين صحيحتي معاوية حيث إنهما محمولتان على ما إذا كانت الكفارة هي القيمة كما في غير المنصوصات وصحيحة ابن جعفر ناظرة إلى ما إذا كانت الكفارة - أي كفارة الصيد - هي الفداء كما في المنصوصات.

ومن الغريب ما عن صاحب الحقائق^(٣) حيث التزم بالعكس فحمل صحيحة ابن جعفر على ما إذا كانت الكفارة هي القيمة وأنها هي المراد من الفداء الوارد فيها.

وهو كما ترى، لعدم استقامته مع ما دلت عليه جملة وافرة من النصوص من أن حكم الاشتراك حكم الانفراد وأن على كل واحد من المشتركين ما على المنفرد وهو الفداء كما تقدم.

ثم أنه قد ورد في غير واحد من النصوص أن كفارة أكل المحرم للصيد هو الشاة على الإطلاق.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد.

(٣) الحقائق الناضرة: ج ١٥ ص ٢٦٨.

منها: رواية صالح بن عقبة عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل أكل من بيض حمام الحرم وهو محرم، قال: «عليه لكل بيضة دم، وعليه ثمنها سدس أو ربع درهم»، الوهم من صالح، - ثم قال - «إن الدماء لزمته لأكله وهو محرم، وإن الجزاء لزمه لأخذه بيض حمام الحرم»^(١).
وقد تقدم أن صالح بن عقبة موجود في كامل الزيارات وتفسير علي بن إبراهيم وإن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال فالرواية معتبرة عندنا وإن كانت ضعيفة عند القوم، ولا مانع من العمل بها في موردها فيلتزم بأن الكفارة شاة في خصوص من أكل بيضاً من حمام الحرم لا القيمة ولا الفداء الثابت في كسر البيضة أعني الدرهم كما تقدم ولا يتعدى عن موردها لعدم الدليل.
ومنها: ما ورد في مطلق أكل المحرم للصيد من غير اختصاص بحمام الحرم.

فمنها: صحيحة زرارة بن أعين، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من تنف إبطه أو قلّم ظفّره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة»^(٢).

ومنها: معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن قوم محرمين اشتروا صيداً فاشتركوا فيه، فقالت رفيقة لهم: اجعلوا لي فيه بدرهم، فجعلوا لها، فقال: «على كل إنسان منهم شاة»^(٣)، بعد لزوم حملها على الأكل لوضوح أن مجرد الشراء لا جزاء فيه قطعاً.

ومنها: رواية يوسف الطاطري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: صيد أكله

(١) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ٥.

قوم محرمون؟ قال: «عليهم شاة، وليس على الذي ذبحه إلا شاة»^(١). هكذا في الوسائل لكن الموجود في الكافي والوافي والتهذيب والفتاوى «عليهم شاة شاة» بدل قوله «عليهم شاة» أي على كل واحد منهم شاة لا أن على جميعهم شاة واحدة، وكيفما كان فالطاطري الموجود في السند لم يرد فيه توثيق صريح. ولكن الظاهر وثاقته نظراً إلى أن الشيخ رحمه الله في كتاب العدة استثنى مما رواه غير أصحابنا عدة من الرواة مدعي أن الأصحاب عملوا برواياتهم إذا لم يكن لها معارض لمكان وثاققتهم ومنهم الطاطريون، هذا.

ومقتضى الجمع بين هذه النصوص وبين صحيحة علي بن جعفر المتقدمة^(٢) الدالة على أن الكفارة هي الفداء حمل هذه الأخبار على ما إذا كان الفداء شاة كما هو الغالب حيث أن الأكل إنما يكون غالباً من الحمام أو شبهه من الطيور أو من الظبي والكفارة فيها شاة وأما الأكل من غيرها فقليل بالنسبة إلى ما كفارته شاة كما لا يخفى فلا تنافي بينهما.

ويرشدنا إلى ذلك صحيحة أبان المتقدمة^(٣)، المصرحة بأن في أكل كل فرخ من فراخ النعام بدنة فإنها تعاضد صحيحة ابن جعفر الناطقة بأن كفارة الأكل هي كفارة الصيد.

والمتحصل من جميع ما مر أن كفارة الأكل هي كفارة الصيد نفسه من الشاة كما هو الغالب - حسبما عرفت - أو البدنة كما في الفراه أو القيمة كما في غير المنصوص وهكذا، وإنما تستثنى من ذلك صورة واحدة وهي من أكل بيضاً من حمام الحرم فإن كفارته أيضاً شاة وإن لم تثبت هي في نفس البيض وذلك من أجل معتبرة صالح بن عقبة السليمة عن المعارض كما تقدم.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ٨٠.

(٢) لاحظ ص ٨٠.

(٣) لاحظ ص ٧٦.

(مسألة ٢١٦): من كان معه صيد ودخل الحرم يجب عليه إرساله^(١)، فإن لم يرسله حتى مات لزمه الفداء^(٢)، بل الحكم

(١) لجملة من النصوص الناطقة بذلك الواردة في الطبي والطير مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ التي منها صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن طائر أهلي أدخل الحرم حياً، فقال: «لا يسأل الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾»^(٣)، ونحوها غيرها.

(٢) أما إذا مات بعد الإرسال فليس على الذي أدخله شيء بلا إشكال، وأما إذا مات قبله ولو بأفة سماوية فلا خلاف بينهم في لزوم الفداء حيثئذ، وتدل عليه معتبرة بكير بن أعين عن أحدهما عليه السلام عن رجل أصاب طيئاً في الحل فاشتره فأدخله الحرم فمات الطبي في الحرم فقال: «إن كان حين أدخله الحرم خلّى سبيله فمات فلا شيء عليه وإن كان أمسكه حتى مات عنده في الحرم فعليه الفداء»، المؤيدة برواية ابن بكير^(٤) الواردة في الطير وإن كانت ضعيفة السند لمكان سهل بن زياد ومن هنا لا تصلح إلا للتأييد.

وقد استدلل في الجواهر برواية ثالثة وهي رواية أبي سعيد المكاربي ونقل متنها عن التهذيب هكذا: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يحرم أحد ومعه شيء من الصيد حتى يخرج من ملكه، فإن أدخله الحرم وجب عليه أن يخله فإن لم يفعل حتى يدخل الحرم ومات لزمه الفداء»، ولكنه سهو من قلمه الشريف جزماً فإن الرواية تنتهي عند قوله عليه السلام «حتى يخرج من ملكه»، والذيل متن عبارة الشيخ الطوسي نفسه ولم يكن جزءاً من الرواية كما يظهر

(١) وسائل الشريعة: باب ١٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ١١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ٩ وح ٨.

ذلك لمن راجع التهذيب^(١) بوضوح حيث إنه يذكر قطعة من المتن ثم يأخذ في بيان المدرك له بقوله (روى ...)، والمقام أيضاً كذلك، وقد يزيد على المقنعة كلاماً لم يكن مذكوراً فيها ثم يذكر الرواية الدالة عليه فليس هذا جزءاً من الرواية ولا عبارة المفيد وقد صنع مثل ذلك قبل هذا وبعده كما يظهر للمراجع. ولذلك لم يذكره لا صاحب الوسائل^(٢) ولا صاحب الوافي مع التزام الثاني بنقل الرواية بتمامها وعدم التقطيع فيها^(٣)، وقد تبعه في هذا الاشتباه بعض من تأخر عنه اعتماداً على نقله.

وذكر معلق الجواهر أن صدر الرواية مذكور في الوسائل وذيله في التهذيب وليس الأمر كذلك حسبما عرفت، على أن أبا سعيد المكارني ضعيف كما تقدم فلا سبيل إلى الاستناد لهذه الرواية بوجه.

والعمدة إنما هي الرواية الأولى وموردها وإن كان هو الظبي إلا أن من المقطوع به عدم خصوصية له بعد أن كان المناط احترام الحرم، وأن من دخله كان آمناً كما أشير إليه في النصوص حسبما مر، فلا ينبغي التشكيك في عموم الحكم وشموله لكل حيوان فالدلالة واضحة كما أن السند أيضاً تام، فإن بكير بن أعين وإن لم يرد فيه توثيق صريح إلا أنه قد وردت عدة روايات معتبرة تضمنت مدحاً بليغاً له يفوق حد التوثيق، فقد روى الكشي أن أبا عبد الله عليه السلام لما بلغه وفاة بكير بن أعين قال: أما والله لقد أنزله الله بين رسول الله وأمير المؤمنين (صلوات الله عليهما)^(٤)، وهذا المدح كما ترى يغنيه عن أي توثيق.

ثم أن الحكم لا يختص بالمحرم بل يعم المحل لإطلاق النص فلو دخل

(١) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٣٦٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب كثرات الصيد، ح ٣.

(٣) نعم نقل في الحدائق بعضاً من هذا الذيل. (المقرر).

(٤) لاحظ معجم رجال الحديث: ج ٣ ص ٣٨٣ ط نجف.

كذلك بعد إحرامه، وإن لم يدخل الحرم على الأحوط^(١).

الحرم بغير إحرام - وهو سائغ لو كانت له غاية أخرى غير دخول مكة - وكان معه صيد وجب عليه إرساله ولو لم يرسل فمات لزمه الفداء.

(١) أما وجوب الإرسال فلا إشكال فيه لأنه من أحكام الإحرام لا دخول الحرم كما تقدم.

وإنما الكلام فيما إذا لم يرسله ومات قبل دخول الحرم فهل يجب عليه الفداء حينئذٍ أيضاً أو أنه يختص بما بعد الدخول.

يظهر من كلماتهم أن الحكم عام لكلتا صورتين، بل نسب ذلك إلى المشهور بل ادعى العلامة في المنتهى الإجماع عليه.

واختاره شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه حيث قال: - بعد أن احتاط فيه - ما لفظه: (بل لا يخلو عن قوة).

وكأنه رحمته عوّل في فتواه على الإجماع المزبور، وإلا فالنص وهو حسنة بكبير بن أعين المتقدمة خاص بما بعد دخول الحرم وليست لدينا أية رواية تدل على الفداء قبل ذلك.

نعم استدل له في الجواهر - بعد الإجماع - بأنه لما خرج عن ملكه بالإحرام ووجب عليه الإرسال فلو لم يفعل كانت يده يد ضمان ويكون في حكم الغاصب فكما أنه يضمن لو تلف المال تحت يده فكذلك المقام بمنأى واحد.

ولكنه كما ترى إذ فيه أولاً: ما تقدم من عدم الدليل على الخروج عن الملك بالإحرام، بل عرفت أن مقتضى بعض النصوص هو البقاء، وهي الروايات الدالة على تقديم الصيد على الميتة عند الاضطرار معللاً بأنه ماله. وثانياً: سلمنا الخروج عن الملك لكنه بمجرد لا يستوجب الضمان ما لم

(مسألة ٢١٧): لا فرق في وجوب الكفارة في قتل الصيد وأكله بين العمد والسهو والجهل^(١).

يكن ما في اليد ملكاً للغير ليكون ضامناً له، ومن الضروري عدم كون الصيد المزبور ملكاً لأحد بل غايته أنه خرج عن ملك المحرم وأصبح من المباحات الأصلية وحلت حيازته لشخص آخر محل، ومعه كيف يصح إلحاق اليد المزبورة باليد الغاصبة ليرتب عليها الضمان؟ نعم هي يد عادية بلا كلام بعد فرض وجوب التخلية لا أنها يد ضامنة إذ لا مالية لما في اليد قبل استيلاء الغير عليه ليرتب الضمان وهذا لعله واضح جداً.

وأما الإجماع المدعى في المقام فالمحصل منه غير حاصل ومنقوله ليس بحجة، بل إن من المطمأن به عدم التصريح بالحكم المزبور في كلمات جملة من الأكابر وإن كان معروفاً بينهم، بل إن عبارة المفيد في المقنعة المتقدم ذكرها عند التعرض لاشتباه صاحب الجواهر في نقل رواية المكارى ظاهرة في العدم لتقييده بدخول الحرم. إذا لم يتضح وجه للفتوى في المسألة كما صنعه شيخنا الأستاذ رحمته بل غايته الاحتياط الوجوبي حذراً من مخالفة المشهور والإجماع المنقول حسبما عرفت.

(١) سيأتي إن شاء الله تعالى اختصاص الكفارات بالعالم العامد بالأدلة الخاصة والعامّة مثل حديث الرفع وصحيحة عبد الصمد «أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» وغيرهما.

إلا أنه يستثنى منها خصوص كفارة الصيد فإنها ثابتة في العامد وغيره بشبهة حكمية أو موضوعية، لأجل النصوص الخاصة التي بها يخرج عن مقتضى القاعدة فكما أن القاتل يتعلق به الجزاء حتى مع الخطأ وهي الدية فكذلك الصيد في حال الإحرام وإليك عرض نبذ من هذه النصوص:

(مسألة ٢١٨): تتكرر الكفارة بتكرر الصيد جهلاً أو نسياناً أو خطأ^(١)،

فمنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تأكل من الصيد وأنت حرام وإن كان أصابه محل وليس عليك فداء ما أتيت به بجهالة إلا الصيد فإن عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد».

وصحيحة البنظي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن المحرم يصيب الصيد بجهالة؟ قال: «(عليه كفارة)» قلت: فإن أصابه خطأ؟ قال: «(وأي شيء الخطأ عندك)» قلت: ترمي هذه النخلة فتصيب نخلة أخرى فقال: «نعم هذا الخطأ وعليه الكفارة» قلت: فإنه أخذ طائراً متعمداً فدبحه وهو محرم؟ قال: «(عليه الكفارة)» قلت: جعلت فداك أأست قلت: إن الخطأ والجهالة والعمد ليسوا بسواء فبأي شيء يفضل المتعمد الجاهل والخطأ؟ قال: «إنه أثم ولعب بدينه».

وصحيحته الأخرى، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المحرم يصيب الصيد بجهالة أو خطأ أو عمد أهم فيه سواء؟ قال: «(لا)».

وقد بين عليه السلام وجه عدم التسوية في الصحيحة السابقة بأن العمد آثم ولاعب بدينه.

وصحيحة معاوية بن عمار «... اعلم أنه ليس عليك فداء شيء أتيت به وأنت محرم جاهلاً به إذا كنت محرماً في حجك أو عمرتك إلا الصيد فإن عليك الفداء بجهالة كان أو بعمد»^(١)، ونحوها غيرها.

(١) المعروف والمشهور أن المحرم إذا تكرر منه الصيد تعددت الكفارة مطلقاً إلا إذا كان عامداً في المرة الأولى والثانية معاً فإنه لا تجب الكفارة حينئذٍ

للمرة الثانية بل ينتقم الله منه في الآخرة.

وذهب جماعة إلى التعدد مطلقاً بلا فرق بين المرة الأولى وغيرها عن عمدٍ وغيره.

والصحيح ما عليه المشهور ولتوضيحه ينبغي عرض الروايات الواردة في المقام فإنها على طوائف:

منها: ما دلت على وجوب الكفارة مطلقاً.

كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم يصيب الصيد قال: «(عليه الكفارة في كل ما أصاب)»^(١).

فإن الظاهر من كلمة (ما) أنها مصدرية أي في كل إصابة الشاملة للمرة الأولى والثانية، وهكذا. وما احتمله في الحقائق وكذلك الجزائري في آيات أحكامه من أنها موصولة أي في كل الذي أتى من أفراد الصيد وأنواعه من غير نظر إلى الأفراد الطولية - أي المرة الثانية والثالثة وهكذا - كما ترى فإنه على خلاف الظاهر جزماً.

ونحوها صحيحته الأخرى الصريحة في ذلك، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام محرم أصاب صيداً؟ قال: «(عليه الكفارة)» قلت: فإن هو عاد؟ قال: «(عليه كلما عاد كفارة)»^(٢).

وبإزائها ما دل على عدم الوجوب للمرة الثانية.

كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين فإن عاد فقتل صيداً آخر لم يكن عليه جزاء، وينتقم الله منه، والنقمة في الآخرة»^(٣).

قوله عليه السلام (على مسكين) أي مسكين محل، أما المحرم فقد تقدم حرمة أكل

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

الصيد له وإن كان الصائد غيره.

وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم أصاب صيداً قال: «عليه الكفارة» قلت: فإن أصاب آخر؟ قال: «إذا أصاب آخر فليس عليه كفارة وهو ممن قال الله عز وجل ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾».

وما رواه الشيخ بإسناده عن حفص الأعور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أصاب المحرم الصيد فقولوا له: هل أصبت صيداً قبل هذا وأنت محرم؟ فإن قال نعم، فقولوا له إن الله منتقم منك فاحذر النعمة، فإن قال: لا، فاحكموا عليه جزاء ذلك الصيد»^(١).

وهناك طائفة ثالثة تضمنت التفصيل في المرة الثانية بين ما إذا كانت عن عمد كالأولى فلا كفارة وإلا ففيها الكفارة.

وهي مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أصاب المحرم الصيد خطأ فعليه كفارة، فإن أصابه ثانية خطأ فعليه الكفارة أبداً إذا كان خطأ، فإن أصابه متعمداً كان عليه الكفارة، فإن أصابه ثانية متعمداً فهو ممن ينتقم الله منه، والنقمة في الآخرة، ولم يكن عليه الكفارة»^(٢).

وهذه المرسله تصلح شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدمتين فتحمل الثانية على ما إذا كانت المرتان عمديتين والأولى على ما سوى ذلك كما صنفه صاحب الحقائق، فلو كنا نعمل بمراسيل ابن أبي عمير لكان هذا نعم الجمع تعويلاً على الشاهد المزبور لكننا لا نعمل بمراسيله كما لم نعمل بمراسيل غيره فلا بد إذاً من علاج آخر.

فنقول: إن الطائفة الأولى مطلقة تشمل العامد وغيره.

وأما الطائفة الثانية فهي بالنسبة إلى المرة الثانية خاصة بالعامد وذلك

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ٤ و ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد، ح ٢.

لقوله تعالى: ﴿فَيَتَنَقَّمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ ضرورة اختصاص الانتقام بصورة العمد ولا يكاد يشمل المذنب لخطأ أو نسيان أو جهل بالموضوع.

أجل إن هذه الطائفة بالإضافة إلى المرة الأولى مطلقة من حيث العمد وغيره ومقتضى ذلك نفي الكفارة عن المرة الثانية - المفروض كونها عن عمد - وإن كانت الأولى خطأ وهو كما ترى لا يطابق فتوى المشهور حيث خصوا نفي الكفارة بما إذا كانت المرتان كلتاهما عمديتين.

ولكن لا مناص من حمل هذه الطائفة على ذلك، وذلك لقرينتين:
الأولى: أنها ناظرة إلى تفسير الآية المباركة، ومن البين أن المفروض فيها العمد في كلتا المرتين الأولى لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ والثانية لكلمة الانتقام.

الثانية: قوله لِيَكُ في صحيحة الحلبي (فإن عاد) ضرورة أن الإعادة هي الوجود الثاني للطبيعة الواحدة وبما أن الثاني مختص بالعمد لما عرفت من التعبير بالانتقام فكذلك الأول.

وعليه فتكون النسبة بين هذه الطائفة وبين الطائفة الأولى نسبة العموم والخصوص المطلق، فتقيد الأولى بالثانية وتكون النتيجة ثبوت الكفارة في كل صيد إلا إذا كانت المرتان عمديتين فلا كفارة حينئذ للمرة الثانية كما عليه المشهور، هذا أولاً.

وثانياً: مع الغض عن ذلك وتسليم إطلاق الطائفة الثانية من حيث كون المرة الأولى عن عمد أو غيره فهذا الإطلاق معارض بإطلاق الطائفة الأولى الدالة على ثبوت الكفارة في هذه الصورة أيضاً أي التعمد في المرة الثانية وإن لم تكن المرة الأولى عن عمد.

ولكنه قد خرج عنها ما إذا كانت المرتان عمديتين بنص الكتاب العزيز الناطق بعدم الكفارة حينئذ للمرة الثانية ومن الواضح أنه بعد إخراج هذه

الصورة عن إطلاق الطائفة الأولى تنقلب النسبة بينها وبين الطائفة الثانية إلى العموم من وجه ويتعارضان في مادة الاجتماع، وهي ما إذا كان المرة الأولى خطأية والثانية عمدية فإن مقتضى إطلاق الطائفة الأولى - وعمدتها صحيحتا معاوية بن عمار - ثبوت الكفارة في المرة الثانية، ومقتضى إطلاق الطائفة الثانية - وعمدتها صحيحتا الحلبي - عدمها فيها، والمرجع بعد التساقط عمومات الفوق الدالة على ثبوت الكفارة في كل صيد المطابقة لمقتضى القاعدة وهي أصالة عدم التداخل، ومن البين أنه لا مجال للرجوع إلى الدليل المخصص بعد ابتلاءه بالمعارض حسب الفرض.

وثالثاً: مع الغض عن هذا أيضاً يمكننا استفادة الحكم أعني سقوط الكفارة في المرة الثانية فيما إذا كانت كالمرة الأولى عمدية - كما يدعيه المشهور - من نفس الآية المباركة نظراً إلى عدم وضوح أية نكتة في تقييد الكفارة بالعمد في قوله تعالى ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا﴾ بعد اتفاق المسلمين قاطبة إلا من شذ منهم على عدم اختصاصها بالعمد وتعلقها بكل صائد وإن كان ناسياً أو خاطئاً أو جاهلاً.

والذي يخطر بالبال - والله العالم - أن النكتة فيه إنما هي التوطئة والتمهيد لما سيذكره بعد ذلك بقوله تعالى ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ إيعازاً إلى أن سقوط الكفارة في المرة الثانية - وهي طبعاً عمدية لمكان التعبير بالانتقام كما سبق - خاص بما إذا كانت المرة الأولى أيضاً عمدية.

فتحصل: أن ما عليه المشهور من ثبوت الكفارة لكل صيد في كل مرة مطلقاً ما عدا صورة واحدة وهي المرتان العمديتان، فإنه لا كفارة حينئذٍ للمرة الثانية وكأنه نوع تغليظ في حقه هو الصحيح.

وعليه فيبقى ما عدا هذه الصورة تحت إطلاق صحيحتي معاوية فتكرر الكفارة بتكرر الصيد.

والمتيقن من ذلك صور:

منها: الخطأ كما لو رمى نخلة ومن باب الصدفة أصاب نخلة أخرى عليها طير فقتله.

ومنها: الجاهل بالموضوع كما لو رأى شبحاً من بعيد تخيل أنه شجر فرماه بالحجر فأنكشف أنه صيد وقتله حيث لم يكن من قصده الصيد أبداً.

ومنها: الناسي لإحرامه وإن كان قاصداً للصيد فإنه أيضاً غير داخل في عنوان العامد لأنه وإن قصد الصيد ولكنه لم يكن قاصداً له بما هو محرم وبهذا الوصف العنواني الذي هو المترائي من موضوع التحريم في قوله تعالى ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾، وهذا كله مما لا ينبغي الاستشكال فيه.

وإنما الكلام فيما ذكره صاحب الجواهر من إلحاق الجاهل بالحكم بما ذكر فأنكر جريان حكم العامد عليه.

وهو غير واضح ضرورة عدم مدخلية للعلم بالحكم في صدق العمد، ألا ترى أن ناوي السفر قاصد عامد وإن جهل بحكم القصر كما أن من تناول المفطر مع علمه بأنه صائم عامد في تناوله وإن لم يعلم بكونه مفطراً فالصائم الباقي على الجنابة بزعم عدم المفطرة عامد في ارتكاب المفطر وإن جهل حكمه.

وبالجملة: العلم بالحكم أو الجهل به أجنبي عن قصد الموضوع الذي هو عبارة عن اختياره مع العلم بذاته وعنوانه، فلو علم أنه محرم وأن هذا ظبي فصاده باختياره وإرادته كان عامداً في صيده وإن جهل حرمة، ولم نعرف وجهاً لما زعمه المحقق المزبور من انصراف قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً﴾ عن مثل ذلك بل الآية الشريفة تعم العالم والجاهل بمناط واحد.

اللهم إلا إذا كان جهله عن قصور بحيث كان معذوراً فيه، كما إذا كان ممن يرى اجتهداً أو تقليداً جواز صيد الحيوان المحرم أكله في غير الموارد

وكذلك في العمد إذا كان الصيد من المحل في الحرم^(١)، أو من المحرم مع تعدد الإحرام^(٢)، وأما إذا تكرّر الصيد عمداً من المحرم في إحرام واحد لم تتعدّد الكفارة.

المنصوصة كاليربوع ونحوه - كما ذهب إليه جماعة - فيستقيم ما أفاده **تتكرّر** في هذه الصورة نظراً إلى أن المستفاد من قوله تعالى ﴿فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ صدور الصيد منه على وجه محرم مبغوض الغير الصادق على فرض العذر والقصور المحكوم فيه بالترخيص وإن كان ظاهرياً، فلا تسقط الكفارة لو صاد في المرة الثانية عن جهل بالحكم معذوراً فيه.

إذاً ينبغي التفصيل في الجاهل بالحكم بين المعذور وغيره، ويلتزم بإلحاق الثاني بالعامد كما في سائر الموارد. هذا كله بالنسبة إلى المحرم.

(١) فتجب عليه الكفارة في كل صيد وإن صاد عامداً وعاد كذلك، إذ السقوط على خلاف الاطلاقات وأصالة عدم التداخل إنما خرجنا عن ذلك بدليل خاص في خصوص المحرم حسبما مر فيبقى غيره تحت مقتضى القواعد بعد أن لم يرد في صيد الحرم مثل ذاك الدليل.

(٢) لا خلاف - كما في الجواهر - في عدم الدخول في عنوان التكرار فيما إذا كان الصيدان في عامين، فتجب الكفارة في كل منهما وإن كانا عمدين، ضرورة أن للإحرام في كل سنة مغاير معه في السنة الأخرى فلم يتكرر الصيد في إحرام واحد وهذا ظاهر.

نعم خالف بعضهم فيما إذا وقع الإحرامان في سنة واحدة لا سيما إذا كانا متقاربين، كما لو أحرم لعمره مفردة في أواخر رجب وأخرى في أوائل شعبان فإنه لا يبعد صدق التكرار لا سيما مع قرب الزمان.

(٢) مجاعة النساء

(مسألة ٢١٩): يحرم على المحرم الجماع أثناء عمرة التمتع،

واختاره بعض آخر لكن فيما إذا كان الإحرامان مرتبطين بإحرام عمرة التمتع وإحرام حجّه فلو صاد في كل منهما عامداً جرى على الثاني حكم التكرار من سقوط الكفارة.

وفي كلا القولين ما لا يخفى، ضرورة أن المنسب إلى الذهن من قوله تعالى ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ هو العود في شخص الإحرام الصادر منه لا في جنسه، بحيث يقال أنه عاد إلى الصيد في إحرامه الذي صاد فيه أولاً وبوصف كونه كذلك، نظير ما يقال: (أن الصائم إذا أفطر في نهار رمضان تجب عليه الكفارة وإذا عاد لا شيء عليه إلا من الجماع والاستمنا) فإنه لا يراد منه العود في اليوم الثاني بل في شخص الصوم الذي تناول فيه المفطر أولاً. إذا فلا تشمل الآية الشريفة من أحل عن إحرامه وصاد في إحرام آخر بعد ارتفاع الموضوع الأول.

فإن تم ما استظهرناه وإلا فلا أقل من عدم الظهور في إرادة الجنس فتصبح الآية الشريفة - التي هي بمثابة التخصيص للمطلقات المقتضية للتكرار كما سبق - من هذه الناحية مجملة، والمقرر في الأصول الاقتصار في المخصص المنفصل المجمل الدائر بين الأقل والأكثر على المقدار المتيقن والرجوع فيما عداه إلى عموم العام أو إطلاق المطلق.

وعليه فالمتابع لإطلاقات تعدد الكفارة بتعدد السبب من معتبرتي معاوية ونحوهما بعد سلامتها عن المقيد فيما عدا المقدار المتيقن أعني تعدد الصيد عامداً في إحرام واحد. إذا فما عليه المشهور من اعتبار وحدة الإحرام وتعدد

وأثناء العمرة المفردة، وأثناء الحج^(١)،

الكفارة مع تعدد الإحرام حتى المرتبط بإحرام آخر هو الصحيح.

(١) بلا خلاف فيه بل إجماعاً بقسميه كما في الجواهر.

والأصل فيه قوله تعالى ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(٢)، حيث فسر الرفث في غير واحد من النصوص المعتمدة وغيرها بالجماع. ولكن الاستدلال بها إنما ينفع لإحرام يختص ظرفه بأشهر الحج كالإحرام للحج بأنواعه الثلاثة أو لعمرة التمتع دون العمرة المفردة المشروعة في طوال العام من غير اختصاص بالأشهر المزبورة.

فلا مناص إذاً من تميم الاستدلال بما يظهر من جملة من الروايات من أن هذا من أحكام الإحرام بعنوانه العام، مستشهداً بالآية الشريفة كصحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلة الكلام إلا بخير فإن تمام الحج والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا من خير كما قال الله عز وجل فإن الله يقول: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ فالرفث الجماع»^(٣)، ونحوها غيرها. ويمكن الاستدلال أيضاً بما سيأتي من الأخبار الناطقة بثبوت الكفارة للجماع في مطلق الإحرام نظراً إلى كشف الكفارة عن الحرمة لبعد ثبوتها للعمل المحلل عن الأذهان جداً كما لا يخفى.

كما يمكن الاستدلال أيضاً بما سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى من فساد العمرة المفردة بالجماع بل قيل بالفساد في مطلق العمرة والحج لكنه محل تأمل وخلاف كما ستعرف إن شاء الله تعالى. وأما فساد العمرة المفردة به فمما لا

(١) البقرة: الآية ١٩٧.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

وبعده قبل الإتيان بصلاة طواف النساء^(١).

(مسألة ٢٢٠): إذا جامع المتمتع أثناء عمرته قبلأ أو دبراً^(٢) عالماً

إشكال فيه ولا خلاف فإذا فسدت به حرم ارتكابه لوجوب إتمام العمرة كالحج - بمقتضى قوله تعالى ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ - الملازم لحرمة الإفساد.

(١) فإن الطواف المزبور وإن كان عملاً مستقلاً ولم يكن جزءاً من الأعمال إلا أن حرمة الجماع لا زالت باقية ما لم يؤت به وبصلاته من غير خلاف فيه ولا إشكال وقد دلت عليه طوائف من الأخبار.

منها: ما دل على أن تشريع الطواف المزبور منة من الله سبحانه على عباده ولولاه لم يتمكنوا من الجماع.

كصحيحة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لولا ما من الله عز وجل على الناس من طواف النساء لرجع الرجل إلى أهله وليس يحل له أهله»^(٣).

ومنها: ما دل على أن من نسي الطواف المزبور حتى رجع إلى أهله لزمه التدارك بالعود نفسه أو الاستنابة قبل أن يمس النساء.

ومنها: ما تضمن ثبوت الكفارة فيمن جامع قبل طواف النساء وقد دلت على ذلك كله روايات كثيرة كما لا تحفى على المراجع التي منها صحيحة عمران الحلبي^(٤).

(٢) فإن الوارد في النصوص هو عنوان الجماع وهو لغة وإن كان مطلق الاجتماع لكنه عرفاً كناية عن الوطء الشامل لكلا المخرجين كما هو الحال في

(١) وسائل الشريعة: باب ٢ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥.

حكم من جامع في عمرة التمتع ٩٧

عامداً، فإن كان بعد الفراغ من السعي لم تفسد عمرته^(١)، ووجبت عليه الكفارة^(٢)، وهي على الأحوط جزور، ومع العجز عنه بقرة، ومع العجز عنها شاة،

الملامسة والمقاربة وإتيان الأهل المستعمل فيه في الكتاب والسنة، فلا موجب للاختصاص بالقبل فإنه وإن كان هو المتعارف لكنه لا يستوجب الانصراف المانع عن التمسك بالإطلاق.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال لجملة من الأخبار التي منها صحيحة معاوية بن عمار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصر، قال: «ينحر جزوراً وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه»^(١)، ونحوها صحيحته الأخرى^(٢).

(٢) لا خلاف بينهم كما لا إشكال في أصل وجوب الكفارة، وإنما الكلام في حدها فالمعروف والمشهور بينهم مراعاة الكيفية المذكورة في المتن ولم ينهض عليه دليل فإن الروايات الواردة في المقام مختلفة ففي بعضها كصحيحة عمران الحلبي التخيير بين الجزور والبقرة^(٣)، وفي بعضها كرواية ابن مسكان أن عليه دم شاة^(٤).

وقد جمع المشهور بينها بالحمل على الكيفية المزبورة وهو كما ترى لم يعرف له أي وجه.

وغير خفي أن الرواية الأخيرة معتبرة حيث قد روى موسى بن القاسم

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٣.

وإن كان قبل الفراغ من السعي فكفارته كما تقدّم^(١)،

عن علي عنهما (أي عن درست ومحمد بن أبي حمزة) عن ابن مسكان، والمراد (بعلي) هذا هو علي بن الحسن الطاطري فإنه الراوي لكتاب درست فينصرف اللفظ إليه عند الإطلاق وإن روى عنه علي بن معبد أيضاً أحياناً. وأما محمد بن أبي حمزة فبعد الاستقراء والفحص عمن روى عنه لم نجد من يسمى بهذا الاسم غير الطاطري المزبور الذي يعبر عنه تارة بـ (علي) وأخرى (علي بن الحسن) وثالثة (علي بن الحسن الطاطري) وبما أنه ثقة فلا ينبغي الاستشكال في اعتبار السند.

وكيفما كان فيمكن الاستئناس للمقام بما ورد في المحرم الذي نظر إلى أجنبية فأمنى من أن عليه الكفارة بالكيفية المزبورة، وكذلك فيمن جامع أهله قبل طواف النساء فإنه وإن لم يرد ذلك في عمرة التمتع إلا أنه يمكن الاستئناس به للمقام، ومن ثم كانت مراعاة الكيفية المزبورة التي عليها المشهور هي الأحوط وإن كان مقتضى الصناعة التخيير بين الأمور الثلاثة - أعني الجزور والبقرة والشاة - في عرض واحد عملاً بمعتبرتي عمران وابن مسكان المتقدمين.

(١) على المشهور - وإن تأمل في الجواهر في صدق النسبة - لأنها إذا وجبت بعد السعي وقبل التقصير فتجب قبل السعي أيضاً بالأولوية القطعية كما لا يخفى. على أن جملة من الأخبار ومنها معتبرة ابن عمار المتقدمة تدل عليه بالإطلاق فإن ما قبل التقصير يشمل بإطلاقه لما قبل السعي أيضاً لأنه في الحقيقة كناية عن عدم الخروج عن الإحرام وإلا فلا يحتمل أن يكون للتقصير خصوصية في نظر السائل، نظير السؤال عن التكلم قبل التسليم الشامل بإطلاقه لجميع حالات الصلاة.

ولا تفسد عمرته أيضاً على الأظهر^(١)،

(١) وإن نسب الفساد إلى المشهور إذ لم يرد نص يستدل به في المقام، نعم استدل له في الجواهر بوجوه:

منها: أن الفساد في العمرة المفردة متسالم عليه كما نظقت به طائفة من الأخبار، إذا ثبت في عمرة التمتع أيضاً لأنهما طبيعة واحدة، لا فرق بينهما إلا في افتقار الأول إلى طواف النساء والثاني إلى الحج.

وهذا كما ترى قياس باطل لا يصلح مدركاً للحكم الشرعي لاسيما بعدما نشاهده من اختصاص كل منهما بحكم لا يشاركه الآخر فيه.

ومنها: قوله في صحيحه ابن عمار المتقدمة «وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجه إن كان عالماً»، بتقريب أنه إذا خشى الفساد بعد السعي كان الفساد ثابتاً قبله بطريق أولى.

وفيه: ما لا يخفى، ضرورة أن مورد الأولوية خشية الفساد لا نفسه، كيف والمفروض صحة الحج في المقيس عليه وإن كان في معرض الإنثالام.

ومنها: أن ما دل على أن الجماع موجب لفساد الحج يشمل بإطلاقه عمرة التمتع لأنها من أجزاء الحج.

وفيه: أن تلك النصوص ظاهرة بل بعضها صريح في الحج المقابل للعمرة.

نعم قد يتخيل أن بعض هذه النصوص مطلقة تشمل الجماع أثناء العمرة المتمتع بها كصحيحة زرارة، قال: سألت عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، قال: «جاهلين أو عالمين؟» قلت: أجبن في الوجهين جميعاً قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من

والأحوط إعادتها - قبل الحج - مع الإمكان، وإلا أعاد حجّه في العام القابل.

قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، قلت: فأَي الحجتين لهما؟ قال: «الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عقوبة»^(١).

وفيه: أنه إن كان المراد من قوله **لِيَكُنَّ** «عليه الحج من قابل» فساده في هذه السنة وإن وجب الإتمام كما ذهب إليه جمع فعدم صحة الاستدلال بها للعمرة المتمتع بها ظاهر جداً، ضرورة عدم استلزام فسادهما الإعادة من قابل، بل تعاد في هذه السنة مع بقاء الوقت كما هو الغالب، وإلا فغاياته انقلاب حج المتمتع إلى الأفراد كما هو الحال في سائر موارد الفساد، فهذه قرينة قطعية على أن المراد وقوع الجماع في خصوص الحج دون عمرته.

وإن كان المراد أن ذلك عقوبة عليه مع صحة الحج في هذه السنة فهذا وإن أمكن شموله للعمرة المتمتع بها أيضاً فيلتزم بشئ من هذه العقوبة لمركب هذه الجريمة مطلقاً سواء أكان في الحج أو في عمرته، إلا أن فيها قرينة قطعية تمنعنا عن الإذعان به، وهي الأمر بالتفريق حتى يقضيا مناسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه، فإنه يكشف عن أن المراد هو الحج فإنه الذي فيه الخروج من مكة والرجوع إليها ثانياً لإتمام بقية الأعمال، فيقال: إنه لو أصابا حينئذ في الطريق ولا سيما في منى يفرق بينهما حتى يعودا إليه وإلى أن يبلغ الهدى محلّه، كما جاء ذلك في روايتين. وأما في عمرة المتمتع فلا إلزام للرجوع لجواز العود من جانب آخر لا سيما ما هو المتعارف عند الحجاج منذ عهد قديم من التشرف بعد الانتهاء عن أعمال الحج بزيارة الرسول الأعظم ﷺ.

(١) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩.

(مسألة ٢٢١): إذا جامع المحرم للحج امرأته قبلاً أو دبراً عالماً عامداً قبل الوقوف بالمزدلفة وجبت عليه الكفارة^(١) والإتمام^(٢)

فلا يعودون إلى الميقات الذي أحرموا فيه الواقع في غير هذا الطريق، لكي يتحقق الرجوع إلى المكان الذي أصابا فيه.

على أن المعتمر المزمور يتحلل عن إحرامه وتحل له النساء بمجرد التقصير، فما معنى التعليق على بلوغ الهدي محله، إذ لا هدي في عمرة التمتع بل في خصوص الحج، ولم يقل أحد بالتأخير إليه في المقام.

هذا، ومع تسليم الإطلاق فهو معارض بإطلاق صحيحة معاوية الدالة على الصحة في من جامع قبل التقصير الشامل لما قبل السعي أيضاً، ولأجله أثبتنا الكفارة في هذه الحالة بهذه الرواية، وعليه فإما أن تكون هذه الصحيحة مقيدة لإطلاق صحيحة زرارة وغيرها من الروايات، أو لا أقل من التساقط^(٣)، فلم يكن ثمة دليل على الفساد، وهو كاف في إثبات الصحة أخذاً بالإطلاقات الأولية كما لا يخفى.

- (١) بلا إشكال، وهي بدنة مع التمكن لعدة من النصوص المعتبرة.
- (٢) بلا إشكال أيضاً لعدة من الأخبار التي منها صحيحة زرارة المصروفة بأن حجته الأولى، والثانية عقوبة، ونحوها موثقة إسحاق بن عمار^(٤) المصروفة بأن الأولى للمنوب عنه وهي تامة، والثانية عقوبة على النائب. ومنه تعرف أن

(١) والوجه فيه: أن إطلاق صحيح زرارة مقيد بصحيح الحلبي (وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١) الصريح في الصحة في خصوص ما لو جامع بعد السعي وقبل التقصير وبعد التقيد تنقلب النسبة بين صحيح زرارة ومعاوية من العموم والخصوص المطلق إلى العموم من وجه فيتساقطان. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب النيابة في الحج، ح ٢.

وإعادة الحج من عام قابل^(١)، سواء كان الحج فرضاً أو نفلاً^(٢)، وكذلك المرأة إذا كانت محرمة وعالمة بالحال ومطاوعة له على الجماع^(٣). ولو كانت المرأة مكرهة على الجماع لم يفسد حجها، وتجب على الزوج المكره كفارتان، ولا شيء على

التعبير بالفساد في صحيحة سليمان بن خالد قال: «والرفث فساد الحج»^(١) مبني على التجوز. وتظهر الثمرة بين كون الصحيح هي الأولى أو الثانية أنه لو مات قبل الإعادة فعلى الثاني تخرج الحجة من صلب المال، وعلى الأول من ثلثه كبقية الكفارات.

- (١) للنصوص المعتبرة أيضاً كصحيحة زرارة ومعاوية وغيرهما.
- (٢) لإطلاق النصوص لاسيما صحيحة زرارة المصروفة بالعقوبة حيث لا فرق فيها بين الفرض والنفل، على أن موضوعها جماع المحرم.
- (٣) بلا خلاف فيه جملة من الأخبار التي منها صحيحة زرارة المصروفة بشمول الحكم لهما^(٢)، ومع الغض عنها فيكفي في ثبوت الكفارة إطلاق صحيحة علي بن جعفر، قال: «فمن رفث فعليه بدنة ينحرها»^(٣)، وفي ثبوت الفساد بالمعنى المتقدم - أي الإعادة من قابل - صحيحة سليمان بن خالد، قال **عليه السلام**: «... والرفث فساد الحج»^(٤).

وأما إتمام الحج عليها مع الغض عن أي دليل آخر فيكفيها فيه عدم الدليل على الفساد ولزوم تفريغ الذمة عن الأعمال.

(١) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٨.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٤.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٨.

حكم الحاج إذا جامع قبل الوقوف بالمزدلفة ١٠٣

المراة^(١)، وكفارة الجماع بدنة مع اليسر، ومع العجز عنها بقرة^(*) ومع العجز عنها شاة^(٢)، ويجب التفريق بين الرجل والمرأة في حجتهما،

(١) كما صرح بذلك في صحيحة معاوية بن عمار^(١)، فيتحمل عنها الكفارة دون الحج من قابل لعدم الدليل.

هذا فيما إذا كان المكروه هو الزوج، وأما لو انعكس فكانت الزوجة هي المكروه - وإن كان الفرض نادراً - فهل تتحمل كفارتها؟ لا تعرض للنصوص لذلك.

يبد أن صاحب الجواهر حاول استفادته منها بدعوى أن ذكر الزوج فيها من باب الغلبة لا لخصوصية فيه.

ولكنه مشكل جداً فإن مجرد الغلبة لا يستوجب التعدي إلى غير الغالب، فلا يمكن الاستناد إلى هذه الروايات.

نعم أصل المطلب صحيح فلا كفارة عليه، لحديث رفع ما استكروهوا عليه، كما أنها لا تتحمل لعدم الدليل ومقتضى الأصل البراءة عنه، ونظير المقام ما تقدم في كتاب الصوم من أن الصائم إذا أكره زوجته الصائمة تحمّل عنها كفارتها دون العكس لعدم الدليل على التحمّل.

ومنه تعرف ما لو كان المكروه هو الأجنبي، فإنه لا كفارة عليهما لحديث الرفع ولا تحمّل عليه وإن كان آثماً لعدم الدليل.

(٢) على المعروف والمشهور، وإن وقع الخلاف في أن الأخيرين هل هما في عرض واحد كما اختاره الشهيد الأول في اللمعة؟ حيث ذكر أنه مع العجز عن البدنة يخير بينها وبين البقرة والشاة، أو أنهما أيضاً في طول الآخر، ولا

(*) في الطبعة الأخيرة حذف قوله (ومع العجز عنها بقرة). (المصحح)

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

يخفى أن في عبارة الشهيد المزبورة مسامحة واضحة كما نبه عليه الشهيد الثاني في الشرح، ضرورة أنه مع العجز عن البدنة ما معنى التخيير بينها وبين البقرة والشاة؟ وذكر الشهيد المزبور أن حق العبارة أن يقول: فإن عجز فبقرة أو شاة^(١).

وكيفما كان فالنصوص خالية عن هذا التفصيل بتاتا لا على سبيل الترتيب ولا التخيير بين الأخيرين.

ولكن يمكن استفادة الأول مما دل عليه في عمرة التمتع حسبما مر، حيث قد عرفت أن المستفاد من النصوص وإن كان هو التخيير بين الثلاثة إلا أن الأحوط مراعاة الترتيب، فإذا كان هذا ثابتاً في عمرة التمتع ففي الحج بطريق أولى، ولكنه لا يخلو عن تأمل بعد عدم ثبوت الحكم في المقيس عليه بحسب النصوص، هذا.

والذي ينبغي أن يقال: إنه لم يتعرض أحد من الأصحاب للحكم المزبور، أعني ثبوت البدل لدى العجز عن البدنة في المقام، أي الجماع قبل المزدلفة - كما نص عليه في الحداثق - وإنما تعرضوا لذلك في الجماع بعد الوقوفين، على الخلاف بينهم في أنه هو البقرة ثم الشاة أو التخيير بينهما حسبما سمعته من الشهيدين، حيث أن مورد كلامهما أيضاً هو ما بعد المزدلفة.

وكأنهم ألحقوا به ما قبل المزدلفة لعدم احتمال كونه أخف - بعد محكوميته بوجوب الإعادة - مما بعد المزدلفة غير المحكوم بذلك، فعدم تعرضهم مبني على وضوحه ومعلوميته من ثبوت البدل لما هو أخف شأناً وهو الجماع بعد المزدلفة.

ولكن التعدي مبني على ثبوت الحكم في المقيس عليه - أي ما بعد المزدلفة - ولم يثبت، إذ الدليل منحصر برواية خالد بياع القلائس، قال:

حكم الحاج إذا جامع قبل الوقوف بالمزدلفة ١٠٥

وفي المعادة^(١) إذا لم يكن معهما ثالث إلى أن يرجعا إلى نفس المحل

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء؟ قال: «عليه بدنة»، ثم جاءه آخر فقال: «عليك بقرة»، ثم جاءه آخر فقال: «عليك شاة»، فقلت: بعدما قاموا: أصلحك الله كيف قلت عليه بدنة؟ فقال: «أنت موسر وعليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة»^(٢).

ولكنها ضعيفة السند لضعف طريق الصدوق إلى بياع القلائس المزبور فإن فيه نضر بن شعيب وهو مجهول، فلا يصلح التعويل عليها، وعلى تقدير الصحة فلا تصلح سنداً لما ذهب إليه الشهيد الأول من التخيير في البديل بين البقرة والشاة، فإن مفادها الترتيب بينهما.

وحيث لا دليل آخر في البين فالظاهر عدم وجوب البقرة، بل مقتضى إطلاق صحيحتي زرارة وعلي بن جعفر^(٣)، وجوب البدنة ومع العجز عنها شاة.

ودعوى أن البقرة لمكان كونها أكبر وأكثر نفعاً تجزي عن الشاة بل هي أحوط رعاية لمقالة المشهور وحذراً عن مخالفتهم.

يدفعها أن الأمر كذلك لو حصل الجزم بذلك، وأنى لنا به، ومناطات الأحكام التبعية لا تدرکہا عقولنا الناقصة، ومعه كان الإجزاء مشكلاً فضلاً عن كونه أحوط. إذن فالبقرة لا دليل عليها بتاتاً لا تعييناً ولا تخييراً، والله سبحانه أعلم.

(١) على المشهور وإن نسب إلى بعضهم الاختصار في التفريق على المعادة تبعاً لبعض النصوص المعتبرة كما اقتصر في بعضها الآخر على الحجة الأولى،

(١) وسائل الشريعة: باب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩ و ٤.

الذي وقع فيه الجماع^(١)، وإذا كان الجماع بعد تجاوزه من منى

ولكن صحيحة زرارة صريحة في لزوم التفريق في كلتا الحجتين^(٢).

(١) لا ريب أن مبدأ الافتراق هو المحل الذي وقع فيه الحادث، وأما غايته فالنصوص فيها مختلفة.

ففي رواية علي بن أبي حمزة^(٣) أنها الانتهاء إلى مكة في الحجة الأولى، والإحلال في المعادة المحتمل لأن يراد به الإحلال في الجملة الحاصل يوم النحر أو الإحلال المطلق المنوط بقضاء المناسك كلها. وعلى أي حال فهي ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة فلا يعول عليها.

وأما غيرها من النصوص المعتبرة فقد جعلت الغاية في بعضها - كمعتبري معاوية بن عمار^(٤) - بلوغ الهدي محله.

وفي بعضها بلوغ المكان الذي وقع فيه الحادث، وفي بعضها حتى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي وقع فيه الحادث.

فمن ثم اختلف القوم في تعيين الغاية ففي الحقائق - ونسب إلى الرياض أيضاً - حمل الأخبار على اختلاف مراتب الفضل، فأدنى الغايات بلوغ الهدي محله، وأفضل منه قضاء جميع المناسك، وأفضل من الكل الرجوع إلى محل الخطيئة^(٥).

وقد استغرب ذلك في الجواهر وذكر أن مقتضى الصناعة حمل المطلق على المقيد، ونتيجته الأخذ بالمرتبة العليا^(٥).

(١) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥ و ح ١٢.

(٤) الحقائق الناضرة: ج ١٥ ص ٣٧١.

(٥) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٣٥٩.

حكم الحاج إذا جامع قبل الوقوف بالمزدلفة ١٠٧

وفي كلا الجمعين ما لا يخفى، فإن الحمل على اختلاف مراتب الفضل مع أن بلوغ الهدي قد يكون قبل الوصول إلى مكان الحادث وقد يكون بعده، بعيد غايته.

وأبعد منه ارتكاب التقيد، حيث إن ظاهر النصوص أن كلاً من بلوغ الهدي والرجوع إلى المكان بعنوانه غاية، وقد يكون أحدهما سابقاً على الآخر فكيف يرفع اليد عن هذا الظهور ويرتكب التقيد، فليتأمل.

والصحيح في المقام أن يقال: إن ما دل على أن الغاية الرجوع إلى مكان الخطيئة مطلق من حيث كون المكان ما بين مكة - أو الميقات في حج الأفراد - ومنى أو كونه من منى إلى عرفات قبل بلوغ المزدلفة، كما أن ما دل على أن الغاية بلوغ الهدي محله مطلق يشمل كلتا الصورتين، فقد دل الأول على أن الغاية الرجوع إلى محل الحادثة بلغ الهدي محله أم لا، والثاني بعكس ذلك ومع إطلاق كل منهما لكلتا الصورتين فينبهما تناف بالعموم من وجه كما لا يخفى.

إلا أن هناك طائفة ثالثة دلت على أن الغاية الرجوع إلى محل الحادثة في خصوص ما إذا كان المحل قبل التجاوز من منى إلى عرفات، وهي معتبرة عبيد الله بن علي الحلبي^(١)، إذا فخرج هذه الصورة مما دل على أن الغاية هي بلوغ الهدي، وبعدئذ تنقلب النسبة بين هذه الطائفة وبين الطائفة الأولى من العموم من وجه إلى العموم والخصوص المطلق فتخصص الأولى بالثانية، وتكون النتيجة أن الغاية هي الرجوع إلى محل الحادثة فيما إذا وقعت قبل التجاوز من منى إلى عرفات، واختصاص بلوغ الهدي بما إذا وقعت بعده، فهذا هو الذي يقتضيه الجمع بين الأخبار بناءً على ما هو الصواب من صحة انقلاب النسبة حسبما بيناه في الأصول.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب كثرات الاستمتاع، ح ١٤.

إلى عرفات لزم استمرار الفصل بينهما من ذلك المحل إلى وقت النحر بمنى، والأحوط استمرار الفصل إلى الفراغ من تمام أعمال الحج.

(مسألة ٢٢٢): إذا جامع المحرم امرأته عالماً عامداً بعد الوقوف بالمزدلفة، فإن كان ذلك قبل طواف النساء وجبت عليه الكفارة^(١)

ثم إن المذكور في بعض النصوص أن الغاية هي قضاء المناسك والرجوع إلى محل الحادثة، وهو وجيه فيما إذا كان المحل بين الميقات ومكة لتحقق الرجوع المزبور حيث بعد قضاء تمام المناسك. وأما لو كان ما بين مكة ومنى فمن البين أنه لدى الرجوع المزبور لم تقض المناسك بكاملها فلا جرم يكون المراد قضاء المناسك التي كانت عليه قبل بلوغ^(٢) هذا المكان لا حتى ما يجب ما بعده لأن الظاهر من قضاء المناسك المقترن بالرجوع هي المناسك قبل الوصول، ولكنه لما كان المختار لدى جماعة منهم شيخنا الأستاذ رحمه الله في مناسكه انقضاء تمام المناسك بأجمعها كانت مراعاتها باستمرار الفصل إلى الفراغ من تمام أعمال الحج أحوط وإلا فالأظهر ما عرفت من ارتفاع المنع بمجرد الرجوع المزبور.

(١) تدل عليه إطلاق صحيحة علي بن جعفر «فمن رفث فعليه بدنة»^(٣) فإنها تشمل بعد المزدلفة كقبلها، وصحيحته الأخرى عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمداً ما عليه؟ قال: «يطوف وعليه بدنة»^(٤)، وتدل عليه

(١) هذا لا يحتاج إلى التنبيه لأن من الطبيعي أن من يأتي إلى محل الحادثة فهو آت بما عليه من النسك إلى الآن وإنما الذي يحتاج إلى التقييد والتنبيه هو المناسك اللاحقة كما لا يخفى. (المقرر).

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٤.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٧.

على النحو المتقدم^(١)، ولكن لا تجب عليه الإعادة^(٢)، وكذلك إذا

أيضاً صحيحة معاوية بن عمار الآتية^(٣)، وصحيحته الأخرى^(٤).

(١) أي أنه مع العجز عن البدنة تجب الشاة كما دلّ عليه إطلاق صحيحة علي بن جعفر المتقدمة^(٥).

(٢) أما أولاً فلأنّ الفساد سواء أكان بمعناه الحقيقي أو المجازي أي مجرد وجوب الإعادة (عقوبة) يحتاج إلى الدليل وبدونه كان مقتضى الأصل عدمه. وثانياً: مفهوم صحيحة معاوية بن عمار «إذا واقع المحرم امرأته قبل أن يأتي المزدلفة فعليه الحجّ من قابل»^(٦)، فإنّ مفهوم القضية الشرطية عدم الفساد ما لم يقع الجماع قبل المزدلفة، سواء أوقع بعدها أم لا. ومنه تعرف أنّ مقتضى الأصل لو كان هو الفساد كما عن بعض كان اللازم رفع اليد عنه بمقتضى مفهوم هذه الصحيحة.

وثالثاً: صحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن متمتع وقع على أهله ولم يزر؟ - أي قبل طواف الزيارة - قال: «ينحر جزوراً، وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً»^(٧)، فإنّ التعبير بالخشية دليل على الصحة، والمفروض كون الجماع بعد المزدلفة لا محالة.

وقد تقدم نظير هذا التعبير في صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار الواردة في عمرة التمتع^(٨).

(١) وسائل الشيعية: باب ٩ من أبواب كثرات الاستمتاع، ح ١.

(٢) وسائل الشيعية: باب ٧ من أبواب كثرات الاستمتاع، ح ١.

(٣) وسائل الشيعية: باب ٣ من أبواب كثرات الاستمتاع، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعية: باب ٣ من أبواب كثرات الاستمتاع، ح ١٠.

(٥) وسائل الشيعية: باب ٩ من أبواب كثرات الاستمتاع، ح ١.

(٦) وسائل الشيعية: باب ١٣ من أبواب كثرات الاستمتاع، ح ٤.

كان جماعه قبل الشوط الخامس من طواف النساء^(١)، وأما إذا كان بعده فلا كفارة عليه أيضاً^(٢).

(مسألة ٢٢٣): من جامع امرأته عالماً عامداً في العمرة المفردة^(٣)

ولا يخفى أنهما صحيحتان^(٤) لا ترتبط إحداهما بالأخرى، وقد وردت الأولى في حج التمتع ولها ذيل يتعلق بالجماع قبل طواف النساء، والثانية واردة في عمرته، ومن ثم ذكرهما الكافي في موضعين، وإن تخيل معلق الوسائل أنهما رواية واحدة ذكر فيها (لم يزر) بدل (لم يقصر) فلاحظ.

(١) لعدة من الروايات التي منها صحيحة علي بن جعفر، عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمداً ما عليه؟ قال: «يطوف وعليه بدنة»^(٥). فإن الطواف اسم لمجموع الأجزاء والأشواط، فما لم يفرغ منه يصدق عنوان القلبية فتجب الكفارة بمقتضى إطلاق الصحيحة.

(٢) لحسنه حمران بن أعين^(٦)، فإن حمران ممدوح وإن لم يرد فيه توثيق، فالرواية معتبرة لا محالة.

(٣) يقع الكلام تارة فيما إذا وقع الجماع قبل السعي وأخرى بعده. أما المقام الأول فلا خلاف في وجوب الكفارة وفي الفساد وفي لزوم الإعادة، وقد دلت على ذلك جملة من النصوص المعتبرة مصرحة بأن الكفارة بدنة التي منها معتبرة العجلي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه؟ قال: «عليه بدنة لفساد عمرته، وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت

(١) سيأتي في شرح المسألة ٣٥١ استظهار أنهما صحيحة واحدة وهو الصواب فلاحظ. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعية: باب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعية: باب ١١ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

فيحرم بعمره»^(١)، ونحوها غيرها وهذا مما لا إشكال فيه.

غير أن صاحب الوسائل صرح في عنوان الباب باستحباب كون العمرة الثانية في الشهر الداخل - أي القادم - الظاهر في جواز إتيانها في نفس هذا الشهر أيضاً، وإن كان التأخير أفضل، وقد صرح المحقق في الشرائع بمثل ذلك أيضاً، ولم يتضح وجهه بعد ظهور قوله: «وعليه أن يقيم» في وجوب التأخير، فلا تصلح في هذا الشهر، وإن كانت الأولى فاسدة إلحاقاً لها بالعمرة الصحيحة في أن لكل شهر عمرة، فلا يجوز التقديم كما لا يجوز التأخير.

وهل يجب إتمام هذه العمرة الفاسدة؟ لعل المشهور عدم الوجوب نظراً إلى أنها بعد فسادها في حكم العدم، ولا دليل هنا على لزوم إتمام الفاسد. غير أن بعضهم ذهب إلى الوجوب، ومال إليه في الجواهر واستدل له بوجوه:

أحدها: الاستصحاب، حيث إن الإتمام كان واجباً قبل الجماع بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ والآن كما كان.

وفيه أولاً: أن موضوع الإتمام هو الإحرام الصحيح، وقد تبدل بالفساد حسب الفرض، ومع تعدد الموضوع بنظر العرف لا مجال للاستصحاب. وثانياً: أن الشبهة حكمية ولا يجري الاستصحاب فيها حسبما بين في الأصول.

ثانيها: أن المحرم لا يحل من إحرامه ولا يسعه إنشاء إحرام جديد إلا بالإتمام.

وفيه: أن هذا خاص بالإحرام الصحيح، وبعد أن كانت الصحة مشروطة بشرط متأخر وهو عدم تخلل الجماع في الأثناء فعروضه يكشف طبعاً عن عدم الصحة من الأول، فلم يكن وقتئذ محرمّاً ليجتاح إلى الإتمام، لأنه قد

خرج عن إحرامه بنفس الجماع.

ثالثها: ما احتمله عليه السلام قوياً من أن فساد العمرة والحج من باب واحد، فكما أن الفساد في الثاني مجازي كما كشفت عنه صحيحة زرارة الناطقة بأن المعادة عقوبة الملازم لصحة الحجة الأولى، فكذا في المقام ونتيجته وجوب الإتمام. على أنه يستشعر ذلك من الأمر بإعادة العمرة في الشهر القادم حيث إن ذلك من أحكام العمرة الصحيحة.

وفيه: أن هذا وإن كان محتملاً في نفسه إلا أنه لا دليل عليه، فإن الظاهر من الفساد هو الحقيقي منه، وقد دلت القرينة الخارجية على إرادة المجازي في باب الحج، وهي ما ذكر من صحيحة زرارة المصرحة بأن الثانية عقوبة، ولم يرد مثل هذه القرينة في المقام، فلا مناص من الأخذ بظاهر الكلام من إرادة الفساد الحقيقي، غاية الأمر أن الأمر بالإقامة إلى الشهر القادم يكشف عن أن اعتبار الفصل بين العمرتين بشهر يشمل العمرتين الصحيحتين، وما إذا كانت إحداهما فاسدة.

فتحصل: أن الأظهر عدم وجوب الإتمام وإن كان أحوط.

وأما المقام الثاني: أعني ما إذا كان الجماع بعد السعي، فالكلام تارة من حيث الكفارة وأخرى من ناحية الفساد.

أما الكفارة فالظاهر عدم الخلاف في وجوبها كما وجبت في الجماع قبل السعي حسبما مر، فالعمرة المفردة تشارك عمرة التمتع في وجوب الكفارة فيما قبل السعي وما بعده.

إنما الكلام في مستنده بعد وضوح عدم السبيل للتمسك بمثل صحيحة الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني لما قضيت نسكي للعمرة وقعت على أهلي ولم أقصر، فقال: «عليك بدنة»^(١)، بدعوى إطلاقها لكلتا العمرتين كما

وجبت عليه الكفارة على النحو المتقدم، ولا تفسد عمرته إذا كان الجماع بعد السعي، وأمّا إذا كان قبله بطلت عمرته أيضاً، ووجب عليه أن يقيم بمكة إلى شهر آخر ثم يخرج إلى أحد المواقيت ويحرم منه للعمرة المعادة، والأحوط إتمام العمرة الفاسدة أيضاً.

توهم^(١)، ضرورة اختصاصها بعمرة التمتع بقرينة قوله (ولم أقصر) الكاشف عن أن السؤال عن مورد لو كان الوقاع بعد التقصير لم يكن عليه شيء، فيختص بعمرة التمتع دون المفردة إذ لا يحل الجماع فيها وإن قصر ما لم يأت بطواف النساء، وهذا ظاهر.

ويمكن الاستدلال - وإن لم أر من تعرض له - بإطلاق النصوص الدالة على وجوب الكفارة فيمن جامع قبل طواف النساء والتي منها صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت أبي جعفر بن محمد عليه السلام عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمداً ما عليه؟ قال: «يطوف وعليه بدنة»^(٢).

حيث إنها مطلقة تشمل الحج والعمرة المفردة، ولا وجه للتخصيص بالأول كما صنعه صاحب الوسائل، حيث أخذه في عنوان بابه، فإن روايات الباب بأجمعها مطلقة من هذه الجهة فلاحظ.

وأما الفساد فالمشهور بين الأصحاب عدمه، لكن استشكل صاحب الحقائق بعدم الدليل على الصحة لاختصاص النص بعمرة التمتع كما تقدم، ولا سبيل للتعدي إلى العمرة المفردة.

وفيه: أن الاختصاص وإن صح إلا أن الصحة لا تحتاج إلى الدليل، بل

(١) ورد هذا التوهم في مصباح الناسك: ج ١ ص ٣٨٩.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٧.

(مسألة ٢٢٤): مَنْ أَحَلَّ مِنْ إِحْرَامِهِ إِذَا جَامَعَ زَوْجَتَهُ الْمُحْرَمَةَ وَجِبَتْ الْكَفَّارَةُ عَلَى زَوْجَتِهِ، وَعَلَى الرَّجُلِ أَنْ يَغْرِمَهَا وَالْكَفَّارَةُ بِدَنَةِ^(١).

(مسألة ٢٢٥): إِذَا جَامَعَ الْمُحْرَمَ امْرَأَتَهُ جَهْلًا أَوْ نِسْيَانًا صَحَّتْ

يَكْفِي فِيهَا إِطْلَاقَاتُ الْأَدْلَةِ الْأُولَى ، فَإِنَّ مَقْتَضَاهَا الْإِجْزَاءَ سِوَاءَ وَقَعِ الْجَمَاعُ فِي الْأَثْنَاءِ أَمْ لَا. وَمَعَ الْغَضِّ فَلَأَصْلُ الْعَمَلِيِّ ، لِأَنَّ مَرْجِعَ الْفُسَادِ إِلَى اعْتِبَارِ عَدَمِ شَيْءٍ فِي الْعَمَلِ إِمَّا عَلَى سَبِيلِ الْمَانِعَةِ أَوْ الْقَاطِعَةِ كَمَا فِي غَيْرِ الْمَقَامِ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَنَحْوِهِمَا. فَمَعَ الشُّكِّ يَرْجِعُ إِلَى أَصَالَةِ عَدَمِ اعْتِبَارِ الْقَيْدِ الْعَدَمِيِّ. وَبِالْجُمْلَةِ فَالصَّحَّةُ مُطَابَقَةٌ لِلْقَاعِدَةِ وَغَنِيَّةٌ عَنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ ، وَإِنَّمَا الَّذِي يَحْتَاجُ إِلَى الدَّلِيلِ هُوَ الْفُسَادُ ، إِذَا فَيَكْفِينَا فِي الْحُكْمِ بِالصَّحَّةِ عَدَمُ الدَّلِيلِ عَلَى الْفُسَادِ.

على أنه يمكن الاستئناس للحكم بالنصوص الواردة في الجماع قبل السعي - كما مر - لمكان التقييد فيها بأجمعها بالجماع قبل السعي، فإن هذا القيد وإن كان واقعاً في كلام السائلين إلا أنه يستشعر منه أن عدم الفساد بعد السعي كان أمراً مفروضاً عنه ومفروضاً في أذهانهم، وإلا لم يكن وجهه للتقييد المزبور كما لا يخفى.

(١) لا ريب أن الزوجين إذا كانا محرمين فأحلت المرأة دون الرجل وواقعها لم يكن عليها شيء، سواء كانت مكرهة أم مطاوعة، لأنها لم تكن محرمة على الفرض وإنما الكفارة تجب على الزوج، بل لو كان ذلك قبل السعي فسدت عمرته كما تقدم.

وأما لو انعكس الأمر، وهو الفرض المذكور في المتن، فيدل على الحكم المذكور فيه صحيحة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أحل من

عمرته وحجّه، ولا تجب عليه الكفّارة^(١)،

إحرامه ولم تحل امرأته فوقه عليها؟ قال: «عليها بدنة يغرمها زوجها»^(٢). ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين ما لو كانت الزوجة مكرهة أو مطاوعة وإن خص صاحب الوسائل عنوان بابه بالأول لعدم إشعار في روايات بابه على الاختصاص فضلاً عن الدلالة.

وقد التزم جمع منهم صاحب الجواهر بمثل هذا التعميم في نظير المسألة، وهو ما لو جامع المولى بعد إحلاله أمتة المحرمة بإذنه، فإنه تجب عليه الكفارة بمقتضى النص بلا فرق بين كونها مكرهة أو مطاوعة، والظاهر أن مسألتنا - هذه - لم يتعرض لها لا في الجواهر ولا في الخدائق ولا المحقق في الشرائع. وكيفما كان فالمكرهة أيضاً عليها بدنة كالمطاوعة، ويستثنى خصوص المقام عن عموم دليل رفع الإكراه ودليل عدم التغريم مع المطاوعة بمقتضى النص المزبور فلاحظ.

وهل يتعدى إلى ما لو جامعها قبل أن يحرم أم يختص الحكم بمورد النص وهو إحلال الرجل عن إحرامه؟

الظاهر عدم التعدي للزوم الاختصار في الحكم المخالف للقاعدة على مورد النص، وأما في غيره فيحكم بمقتضى القواعد من أنها إن كانت مطاوعة كانت الكفارة عليها ولا يغرمها الزوج بوجه لعدم الدليل على التغريم في غير ما قام عليه الدليل، وإن كانت مكرهة فلا كفارة عليها أصلاً.

(١) بلا خلاف فيه للنصوص الكثيرة التي منها صحيحة زارة عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، إلى أن قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب كفارات الجماع، ح ١.

على حجهما وليس عليهما شيء»^(١).

ومع الغض عن هذه النصوص الخاصة الواردة في الإحرام يكفينا صحيحة عبد الصمد: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٢)، فإنها تعطينا ضابطة كلية وهي أن كل عمل كان موضوعاً لأثر فذاك الأثر لا يترتب لدى ارتكاب العمل بجهالة ولا شك أن الكفارة شيء وأثر فهو مرفوع لدى الجهل، كما يكفينا التمسك بحديث رفع الخطأ والنسيان.

وهذا كله واضح بالنسبة إلى ما عدا الجماع الواقع قبل السعي في العمرة المفردة، حيث إن الأثر المترتب ليس إلا الكفارة أو الإعادة عقوبة فيرتفع لدى الجهل، وأما في المورد المزبور فقد مر أن العمرة محكومة بالفساد، ومن البين أن حديث الرفع كصحيحة عبد الصمد لا يتكفل لإثبات الصحة لأن شأنه رفع الآثار المترتبة على الفعل لا إثبات الصحة لبقية الأجزاء، ومن ثم لو نسي جزءاً من الصلاة أو اضطر إلى ارتكاب مانع أو قاطع لا يمكن إثبات الصحة بدليل رفع النسيان أو الاضطرار ما لم ينهض عليه دليل من الخارج، فإن حديث الرفع شأنه رفع الأثر عما ارتكبه جهلاً أو خطأ أو نسياناً، وأما وجوب الإعادة أو القضاء فلم يكن من آثار ما ارتكب ليرتفع بل من آثار عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه المستلزم لبقاء الأمر الأول على حاله، هذا.

ولكن الظاهر إمكان إثبات الصحة في خصوص المقام، وإن كان على خلاف الكبرى الكلية المزبورة.

وذلك لأن الوارد في الدليل المتكفل لفساد العمرة وهو معتبرة العجلى المتقدمة^(٣) هكذا «عليه بدنة لفساد عمرته» وهو ظاهر الدلالة على أن وجوب البدنة من لوازم فساد العمرة، فإذا انتفى اللازم لحديث الرفع انتفى الملزوم

(١) وسائل الشيعية: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعية: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٣.

(٣) لاحظ ص ١١٠.

حكم الجماع جهلاً أو نسياناً في حال الإحرام ١١٧

وهذا الحكم يجري في بقية المحرمات الآتية التي توجب الكفارة^(١)، بمعنى أن ارتكاب أي عمل على المحرم لا يوجب الكفارة، إذا كان صدوره منه ناشئاً عن جهل أو نسيان، ويستثنى من ذلك موارد: (١) ما إذا نسي الطواف في الحج وواقع أهله، أو نسي شيئاً من السعي في عمرة التمتع وجامع أهله، أو قلم أظفاره بزعم أنه محل^(٢)، وما إذا أتى أهله بعد السعي وقبل التقصير جاهلاً بالحكم.

(٢) من أمر يده على رأسه أو لحيته عبثاً فسقطت شعرة أو شعرتان.

بطبيعة الحال.

وبعبارة أخرى: لو كان الوارد في الروايات الفساد المطلق لكان للمناقشة المزبورة مجال واسع، ولكن الوارد إنما هو الفساد المستلزم لوجوب الكفارة، وهو غير موجود في المقام قطعاً بمقتضى الحديث المزبور حيث إن مؤداه رفع الكفارة وبارتفاعها يرتفع ملزومها وهو الفساد بطبيعة الحال، والمفروض عدم نهوض دليل آخر يتكفل لإثبات الفساد المطلق المنعزل عن هذا اللازم، فلا مناص إذاً من الحكم بالصحة حتى مع قطع النظر عن الروايات الخاصة الواردة في المقام.

(١) للروايات الخاصة التي منها صحيحة معاوية^(٣) الواردة في الصيد المصرحة بعدم الكفارة فيما عداه لدى الجهل، والنصوص العامة كحديث

(*) في الطبعة الأخيرة استبدل قوله (وجامع أهله أو قلم أظفاره بزعم أنه محل) بقوله (فأحلاً لاعتقاده الفراغ من السعي). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ٣١ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٣) ما إذا دهن عن جهل. ويأتي جميع ذلك في محالها^(١).

(٣) تقبيل النساء

(مسألة ٢٢٦): لا يجوز للمحرم تقبيل زوجته عن شهوة^(٢)، فلو قبلها وخرج منه المنى فعليه كفارة بدنة أو جزور^(٣)، وكذلك إذا

الرفع، وصحيحة عبد الصمد المتقدمة.

(١) ونشرها في ظرفها إن شاء الله تعالى.

(٢) يمكن الاستدلال على التحريم - مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه - بالنصوص الواردة في كيفية الإحرام التي منها صحيحة معاوية بن عمار، قال **عليه** فيها: «... أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ونحّي وعصبي من النساء والثياب والطيب»^(١) فإنه ظاهر في أن الملاحظ في الإحرام الاجتناب عن مطلق الاستمتاع من النساء بجميع الجوارح والأعضاء، لا خصوص المقاربة المختصة بجراحة خاصة.

وكذلك النصوص الواردة في الإحلال وأن المتمتع إذا حلق يحل له كل شيء إلا الطيب والنساء، فإن الاستفادة منها أيضاً أن المنوع هو مطلق الاستمتاع بأي وجه كان، ولا يرتفع المنع إلا بطواف النساء.

ويؤكد ما سيجيء من النصوص الواردة في تحريم النظر عن شهوة لأن النظر وهو أقل مراتب الاستمتاع لو حرم فتحريم التقبيل بطريق أولى، وكذا ما ورد في جواز إنزال الزوجة من المحمل والمنع عن ضمها حيثئذ إليه، فإن تحريم الضم يستلزم تحريم التقبيل بطريق أولى.

(٣) ففي صحيح الحلبي أنها بدنة، عن المحرم يضع يده من غير شهوة

لم يخرج منه المنى على الأحوط، وأما إذا لم يكن التقبيل عن شهوة

على امرأته - إلى أن قال: - قلت: المحرم يضع يده بشهوة؟ قال: «يهرق دم شاة» قلت: فإن قبل؟ قال: «هذا أشد، ينحر بدنة»^(١).

وفي معتبرة مسمع أنها جزور - وهو والبدنة بمعنى واحد وهو ما أكمل الخمس ودخل السادسة - مع التعقب بالإمضاء، قال: «... ومن قبل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر ربه»^(٢).

ولأجله اختلفت كلمات الأصحاب ففي الشرائع أنها بدنة مطلقاً، وعن غيره بشرط الإمضاء يجعل الرواية الثانية مقيدة للأولى، فلا تجب البدنة بدونه وإنما تجب الشاة.

ولكن التقيد بعيد من وجهين:

أحدهما: أنه من حمل المطلق على الفرد النادر، ضرورة أن ترتب الإمضاء على مجرد التقبيل من الندرة بمكان، ولعل النسبة هي نسبة الواحد إلى العشرة آلاف فكيف يمكن حمل المطلق عليه؟

ثانيهما: أن المذكور فيها أن التقبيل أشد من اللمس بشهوة، وظاهره أن التقبيل بما هو تقبيل أشد من اللمس، ومن ثم كانت الكفارة أغلظ وهي بدنة بدلاً عن الشاة، ومع فرض التقيد المزبور تكون الأشدية من ناحية الإمضاء لا من حيث التقبيل من حيث هو، وهذا كما ترى أمر آخر لا يستوجب أشدية التقيد بذاته وعنوانه.

وعليه فوجوب البدنة مطلقاً - سواء أمنى أم لا - لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط كما أشار إليه في المتن.

(١) وسائل الشريعة: باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٣.

فكفارته شاة^(١).

(مسألة ٢٢٧): إذا قَبَلَ الرجل بعد طواف النساء امرأته المحرمة فالأحوط أن يكفّر بدم شاة^(٢).

(١) كما صرح به في رواية مسمع المتقدمة.

(٢) لصحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: سألت عن رجل قَبَلَ امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي؟ قال: «عليه دم يهريقه من عنده».

المؤيدة برواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام بعين المتن المتقدم^(١).
وحيث إن الثانية ضعيفة السند بعلي بن السندي - إذ لم يوثق وفيه كلام طويل الذيل - فمن ثم لم تصلح إلا للتأييد، والعمدة إنما هي الصحيحة الصريحة في المطلوب، هذا.

ومقتضى القاعدة الفتوى بمضمونها كما التزمنا بنظر ذلك فيمن أحل وجامع زوجته المحرمة، حيث تقدم أن على المرأة كفارة يغرمها الزوج، وكذا فيمن جامع أمته المحرمة بإذنه، حيث ورد أن عليه الكفارة، كما مرت الإشارة إليه.

وإنما لم نجزم في المقام بالفتوى وسلكتنا سبيل الاحتياط لوجهين: أحدهما: عدم نقل القول بمضمونها عن أحد من الأصحاب، لا أقول: إنها معرض عنها، كيف والإعراض لا يسقط الصحيح - عندنا - عن درجة الاعتبار، بل أقول: إنها معرض عنها عند الكل لا عند المشهور فحسب، فهي رواية شاذة ومثلها ساقط عن درجة الاعتبار، ولم تكن المسألة من المسائل النادرة لو لم تكن من المسائل المبتلاة بها غالباً لغلبة خروج الرجال عن

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٢ وح ٧.

(٤) مسّ النساء

(مسألة ٢٢٨): لا يجوز للمحرم أن يمسّ زوجته عن شهوة^(١)،
فإن فعل ذلك لزمه كفارة شاة،

الإحرام قبل النساء كما لا يخفى، فعدم فتوى أحد بالكفارة مع هذه الحالة يمنعنا عن الجزم بالمسألة.

ثانيهما: أن الرواية بالرغم من صحّة سندها ينبغي رد علمها إلى أهله، إذ لم يتضح أي موجب للكفارة، بل ولا للحرمة إذ هما مترتبان على تقبيل المحرم لا على كون المحرمة مقبلة، والمفروض أن المقبّل لم يكن محرماً.

ولا يقابل ذلك بما تقدم من جماع غير المحرم زوجته المحرمة، ضرورة أن الجماع محرّم على كل من الطرفين، وعليهما الكفارة مع المطاوعة، فالحكم منجز على الزوجة حتى بعد خروج الزوج عن الإحرام، فلو باشرها مع هذه الحالة فيما أنها ارتكبت الحرام فللالتزام بثبوت الكفارة حيثنذ مجال.

وهذا بخلاف المقام فإن التقبيل وإن كان قائماً بالطرفين أيضاً كالجماع إلا أن كونها مقبلة حتى مع المطاوعة لم ينهض أي دليل على حرمة فضلاً عن تعلق الكفارة به، وإنما الموضوع للأثر تقبيل المحرم لا كون المحرمة مقبلة، والمفروض أنه قد خرج عن الإحرام قبل ذلك، فمن يكون التقبيل حراماً عليه لم يكن محرماً، ومن كان محرماً لم يكن التمكين من التقبيل محرماً عليه.

ولعله لهذه العلة لم يفت أحد بمضمون الرواية، ولا بدّ من ردّ علمها إلى أهله كما عرفت، ولأجل ذلك امتنعنا عن الفتوى واقتصرنا على الاحتياط.

(١) يمكن الاستدلال على الحرمة مضافاً إلى ما تقدم في التقبيل من الاستفادة من نصوص الإحرام أن المحرم هو مطلق الاستمتاع من النساء بأي

فإذا لم يكن المسّ عن شهوة فلا شيء عليه^(١).

وجه كان بجملته من الروايات التي منها معتبرة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام المحرم يضع يده على امرأته؟ قال: «لا بأس»، قلت فينزّلها من المحمل ويضمّها إليه؟ قال: «لا بأس»، قلت: فإنّه أراد أن ينزلها من المحمل فلما ضمّها إليه أدركته الشهوة، قال: «ليس عليه شيء إلا أن يكون طلب ذلك»^(٢).

وصحيحة سعيد الأعرج أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينزل المرأة من المحمل فيضمّها إليه وهو محرم؟ فقال: «لا بأس إلا أن يتعمد، وهو أحق أن ينزلها من غيره»^(٣).

دلنا بعد تقييد الثانية بالشهوة - بقرينة الأولى وغيرها - أن التعمد إلى الضم الذي هو عين المس أو أقل منه محرم إذا كان عن شهوة.

(١) تدل على الحكمين معاً معتبرة مسمع منطقاً ومفهوماً، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام «يا أبا سيار إن حال المحرم ضيقة - إلى أن قال - ومن مسّ امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة»^(٣).

فإنّ منطوقها ثبوت الكفارة لدى المس بشهوة، ومفهومها عدمها لدى عدم المس أو عدم كونه بشهوة.

ومقتضى الإطلاق في كل منهما عدم الفرق بين الإماء وعدمه، ولكن صحيحة معاوية تضمنت التقييد بالإماء، قال عليه السلام: «... وإن حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم»^(٤).

(١) وسائل الشريعة: باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٣.

(٤) وسائل الشريعة: باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

فربما يتوهم اختصاص الحكم به عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد ويرده:
أولاً: أن التقييد المزبور مما ينبغي ردّ علمه إلى أهله، لأنه من الحمل على
الفرد النادر جداً بحيث يستهجن المصير إليه كما مرّ نظير ذلك في التقييل، فلا
مناص من رفع اليد عن المفهوم.

وثانياً: أن القيد لم يكن خصوص الإماء بل الأعم منه ومن الإماء،
وبما أن الثاني لا أثر له كما لا يخفى فمرجع العبارة إلى قولنا سواء أمني أم لا،
الذي هو بالإطلاق أشبه منه إلى التقييد.

وثالثاً: أن صحيحة محمد بن مسلم تضمنت التصريح بعدم الفرق بين
الإماء وعدمه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حمل امرأته وهو محرم
فأمنى أو أمذى، قال: «إن كان حملها أو مسها بشيء من الشهوة فأمنى أو لم
يمن، أمذى أو لم يمدّ فعليه دم يهرقه»^(١).

فإنها وإن كانت ضعيفة السند في أحد طريقي الشيخ بعلي بن أبي حمزة،
وكذا في طريق الصدوق لأنّ في طريقه إلى محمد بن مسلم حفيد البرقي ولم
يوثق، ولكنها صحيحة السند في الطريق الآخر للشيخ حيث إنه يرويها عن
موسى بن القاسم عن عبد الرحمن عن علاء عن محمد بن مسلم، فإنّ المراد
بعبد الرحمن هو ابن أبي نجران الثقة بقرينة الراوي والمروي عنه.

فتحصل: أنه لا سبيل إلى ارتكاب التقييد، فتترتب الكفارة على المس
بشهوة سواء ترتب عليه الإماء أم لا.

كما أنه لو لم يكن عن شهوة فلا كفارة وإن ترتب الإماء قهراً ومن غير
اختيار لما عرفت من إطلاق مفهوم المعتبرة.

مضافاً إلى التصريح بالتعميم في صحيحة معاوية بن عمار: «... وإن
حملها من غير شهوة فأمنى أو أمذى وهو محرم فلا شيء عليه»، ونحوها

(٥) النظر إلى المرأة وملاعبتها

(مسألة ٢٢٩): إذا لاعب المحرم امرأته فأمنى (*) لزمته كفارة بدنة^(١)، وإذا نظر إلى امرأة أجنبية عن شهوة أو غير شهوة فأمنى وجبت عليه الكفارة، وهي بدنة أو جزور على الموسر، وبقرة على المتوسط وشاة على الفقير^(٢)، وأما إذا نظر إليها ولو عن شهوة ولم يُمن فهو وإن كان مرتكباً لمحرم إلا أنه لا كفارة عليه.

صحیحة محمد بن مسلم^(١).

(١) لصحیحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعث بأهله وهو محرم حتى يمني من غير جماع، أو يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما؟ قال: «عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع»^(٢).

بضميمة ما تقدم من أن كفارة الجماع بدنة، وقد عرفت أيضاً أنه مع العجز عنها فالكفارة شاة.

(٢) لمعتبرة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى؟ فقال: «إن كان موسراً فعليه بدنة، وإن كان وسطاً فعليه بقرة، وإن كان فقيراً فعليه شاة» ثم قال: «أما إنني لم أجعل عليه هذا لأنه أمني إنما جعلته عليه لأنه نظر إلى ما لا يحل له»^(٣).

(*) في الطبعة الأخيرة استبدل قوله (فأمنى) بقوله (حتى يمني). (المصحح)

(١) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١ و ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٢.

(مسألة ٢٣٠): إذا نظر المحرم إلى زوجته عن شهوة فأمنى

فإن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون النظر عن شهوة أو بدونها. هذا، ولا إشكال في ثبوت الكفارة لدى ترتب الإماء، ومقتضى هذه المعتبرة أنها مترتبة حسب مراتب التمكن من الموسر والوسط والفقير، وعليها يحمل الإطلاق في صحيحة زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل محرم نظر إلى غير أهله فأنزل؟ قال: «عليه جزور أو بقرة فإن لم يجد فشاة»^(١). فيحمل التخيير بين الجزور والبقرة على إرادة الأعم من الموسر والمتوسط بصريح المعتبرة المتقدمة المفصلة بينهما.

وكذا الإطلاق في صحيحة ابن عمار في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: «عليه دم، لأنه نظر إلى غير ما يحل له، وإن لم يكن أنزل فليتيق الله ولا يعد، وليس عليه شيء»^(٢)، فيحمل إطلاق الدم على اختلاف مراتب التمكن، ولا ضير في عدم إسناد هذه الروايات إلى المعصوم عليه السلام، فإن الظاهر أنها من تنمة روايته التي ذكرها في الكافي قبيل ذلك، وهي التي ذكرها في الوسائل^(٣) بعين السند مسندة إلى المعصوم، ويعضده أن الكليني قد التزم من أول الكافي أن لا ينقل إلا عن المعصومين عليهم السلام.

وبالجملة: فالجمع بين الروايات يقتضي المصير إلى ما تضمنته المعتبرة حسبما عرفت.

وأما إذا لم يترتب الإماء فرمما يتوهم من التعليل الوارد في ذيل المعتبرة بثبوت الكفارة أيضاً لتصريحه عليه السلام بأنه لم يجعل الكفارة لأجل الإماء بل

(١) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب كهارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب كهارات الاستمتاع، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب كهارات الاستمتاع، ح ١.

وجبت عليه الكفارة، وهي بدنة أو جزور^(١)، وأما إذا نظر إليها

لأجل النظر إلى ما لا يحل له.

ولكن الظاهر أنه عليه السلام يريد بذلك أن الكفارة لم تجعل للإمناء مطلقاً، بل لخصوص الإمناء المترتب على النظر المحرم، فموضوع الحكم هو النظر المنتهي إلى الإمناء، فلا دلالة فيها بوجه على ثبوت الكفارة على مجرد النظر المحرم وإن كان عارياً عن الإمناء.

بل إن صريح صحيح معاوية هو عدم الكفارة حينئذ وإن ارتكب الحرام وتحمل الإثم، قال عليه السلام في محرم نظر إلى غير أهله: «... وإن لم يكن انزل فليترك الله ولا يعد، وليس عليه شيء»^(٢).

فتحصل أن الكفارة تختص بصورة الإمناء لا غير.

(١) وهما بمعنى واحد كما تقدم، وتدل على ثبوت الكفارة صحيحة معاوية في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتى ينزل، قال: «عليه بدنة»^(٣)، ومعتبرة مسمع^(٤).

كما يدل على حرمة النظر المزبور المؤدي إلى الإنزال - مضافاً إلى ما تقدم في كيفية الإحرام من التجنب عن النساء بكافة أنحاء الاستمتاع - أن الصحيحة المزبورة وغيرها الدالة على الكفارة تدل على الحرمة في خصوص المقام، وإن لم نلتزم بالملازمة بينهما بقول مطلق.

وذلك للتعليل الوارد في ذيل معتبرة أبي بصير المتقدمة، حيث صرح عليه السلام بأن الكفارة لم تكن لمجرد الإمناء بل لأجل ارتكاب النظر المحرم المؤدي إليه،

(١) وسائل الشريعة: باب ١٦ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٣.

فيستفاد منه أن ثبوت الكفارة في المقام أيضاً إنما هو من أجل حرمة النظر المزبور.

ثم إن بإزاء صحيحة معاوية ومعتبرة مسمع الدالتين على ثبوت الكفارة موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم نظر إلى امرأته بشهوة فأمنى؟ قال: «ليس عليه شيء»^(١).

وقد حملها الشيخ على من سها عن إحرامه، وهو كما ترى بعيد غايته لظهورها في صدور النظر عن المحرم بوصفه العنواني لا بذاته المجردة.

وقد ذكر في الجواهر أنها غير صالحة للمعارضة من وجوه ولم يتضح ماذا يعني **تَنَزُّ** من تلك الوجوه.

أجل بناءً على ما هو المعروف من أن إعراض المشهور قادح في اعتبار الرواية سقطت الموثقة عن درجة الاعتبار لهذه العلة.

بل حتى مع الغض عن ذلك، نظراً إلى أن الموثقة معرض عنها عند الكل لا عند المشهور فحسب، إذ لم يفت بمضمونها ولا فقيه واحد، فهي رواية شاذة مهجورة قام الإجماع على خلافها، ومثلها ساقط عن الحجية بلا كلام، هذا.

والمظنون قوياً أن الموثقة محمولة على التقية - وإن لم أر من تعرض لهذا الحمل - نظراً إلى ما يظهر من ابن قدامة في المغني حيث ذكر عند التعرض للمسألة أن ابن عباس أفتى بالكفارة - وهي بدنة -.

أما أبو حنيفة والشافعي فقالا: إنه ليس عليه شيء، ولم يتعرض لغيرهما من فتاوى العامة، فيظهر من اقتصاره على ابن عباس أن المشهور عند العامة هو عدم الكفارة، فلا جرم تحمل الموثقة على التقية، ولا أقل منه أنها شبيهة بفتاواهم فتسقط عن الاعتبار.

بشهوة ولم يمن، أو نظر إليها بغير شهوة فأمنى فلا كفارة عليه^(١).

(١) لمفهوم الشرطية في حديث مسمع: «ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور».

وكذا ذيل صحيحة معاوية في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتى ينزل، قال الشيخ: «(عليه بدنة)^(١)، فإنّ المستفاد منهما عدم ترتب الكفارة لدى انتفاء أحد القيدتين من الشهوة أو الإماء، ومنه تعرف ما في عنوان صاحب الوسائل^(٢) من قوله (فإن كان شهوة فأمنى أو لم يمن لزمت بدنة).

كما ويدل عليه أيضاً في خصوص ما إذا كان النظر عن غير شهوة وإن أمنى صدر صحيحة معاوية عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم، قال: «(لا شيء عليه)^(٣)».

وقد رواها الشيخ في التهذيب بهذا المقدار، وحملها على فرض عدم الشهوة، وهو صحيح بقرينة الذيل وغيره كمعتبرة مسمع الصريح في ثبوت الكفارة لدى الإماء والشهوة، وكيفما كان فهي صريحة - بعد لزوم الحمل المزبور - في عدم الكفارة.

ثم إنه قد ذكر في الصحيحة بعد ذلك هكذا: «ولكن ليغتسل ويستغفر ربه».

فربما يتوهم التنافي بينه وبين الحمل المزبور، نظراً إلى أن الاستغفار يكشف عن اقرار الذنب ولا ذنب بعد فرض عدم الشهوة.

ويندفع: بمنع الكشف المزبور كما يفصح عنه موارد من الكتاب العزيز

(١) وسائل الشريعة: باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٣ وح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(مسألة ٢٣١): يجوز استمتاع المحرم من زوجته في غير ما ذكر^(١) على الأظهر، إلا أن الأحوط ترك الاستمتاع منها مطلقاً.

كقوله سبحانه مخاطباً نبيه الأعظم ﷺ: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾، وعن لسان سليمان: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مَلَكًا﴾، وعن لسان نوح: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا﴾ إلى غير ذلك مع ضرورة نزاهة ساحة الأنبياء المقدسة عن التفكير بالذنب فضلاً عن ارتكابه.

وبالجملة فالاستغفار الوارد في المقام لا يلزم ارتكاب الحرام بوجه، ولعل المصحح لإطلاقه مجرد ارتكاب ما فيه نوع من النقصة والحزاة وإن صدر عن عذر أو جهل أو بغير اختيار بحيث لو علم من الأول لتجنبه، فلا ينبغي التأمل في لزوم الحمل المزبور لا سيما بعد ما عرفت من أن الذيل قرينة قطعية على ذلك.

(١) كالاتخاذ بصوتها والمجالسة والمحادثة معها، وذلك لأن الوارد في النصوص عناوين خاصة من التقبيل واللمس والنظر ونحوها، فيرجع فيما عداها إلى أصالة البراءة عن الحرمة التكليفية والوضعية، بعد وضوح أن التجنب عن مطلق التمتع في النساء الوارد في كيفية الإحرام - حسبما مر - منصرف عن مثل سماع الصوت ونحوه يقيناً.

ويؤكد أنه حكم هذا النوع من التمتع كان واضحاً عند الرواة بطبيعة الحال، إذ لو كان مشكوكاً لوقع مورداً للسؤال كغيره من القبلة والنظر ونحوهما مع أنه لم يرد ذلك ولا في رواية ضعيفة، وحيث إن يكون الحكم الواضح - الذي أغنى وضوحه عن السؤال عنه - هو المنع أو الجواز، وحيث لا سبيل إلى الأول لضرورة عدم احتمال كونه أعظم شأنًا وأوضح حالاً من مثل القبلة الواقعة مورداً للسؤال في لسان الأخبار فلا جرم يتعين الثاني.

(٦) الاستمنا

(مسألة ٢٣٢): إذا عبث المحرم بذكره فأمنى فحكمه حكم الجماع^(١)، وعليه فلو وقع ذلك في إحرام الحج قبل الوقوف بالمزدلفة وجبت الكفارة، ولزم إتمامه وإعادته في العام القادم، كما أنه لو فعل ذلك في عمرته المفردة قبل الفراغ من السعي بطلت عمرته ولزمه الإتمام والإعادة على ما تقدم، وكفارة الاستمنا كفارة الجماع، ولو استمنى بغير ذلك كالنظر والخيال، وما شاكل ذلك فأمنى لزمت الكفارة، ولا تجب إعادة حجه ولا تفسد عمرته على الأظهر، وإن كان الأولى رعاية الاحتياط.

(١) فكما يحرم عليه الجماع يحرم عليه الاستمنا، أي التصدي لاستخراج المنى، حتى ما كان حلالاً في نفسه كما في الملاعبة مع الزوجة فضلاً عما كان حراماً في حد ذاته كالاستمنا باليد، إذا فترتب عليه الكفارة الثابتة في الجماع على ما نظقت به صحيحة ابن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعبث بأهله وهو محرم حتى يمني من غير جماع أو يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما؟ قال: «عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع»^(١).

وقد تقدم في كتاب الصوم عند التعرض لنظير هذه الصحيحة أن الظاهر من قول السائل عن الرجل يعبث بأهله حتى يمني، أن المقصود بالسؤال بحسب الفهم العرفي إنما هو الاستفسار عن حكم الإمنا الاختياري بأي سبب

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب كفارات الاستمنا، ح ١.

(٧) عقد النكاح

(مسألة ٢٣٣): يحرم على المحرم التزويج لنفسه أو لغيره^(١)، سواء أكان ذلك الغير محرماً أم كان محلاً، وسواء أكان التزويج

كان من غير خصوصية للعبث بالأهل، وإنما ذكر ذلك من باب المثال فحسب، والأصحاب أيضاً لم يفهموا خصوصية لذلك، ومن ثم أفتوا ببطلان الصوم وثبوت الكفارة في مطلق الاستمناء، وإن تسبب عن غير العبث بالأهل.

ونظير هذا ما ذكره في إرث الغرقى والمهدوم عليهم من سريان الحكم لكل متوارثين لم يعلم السابق منهما مماتاً واللاحق وإن تسبب عن أمر آخر كالخريق أو الزلزلة أو اصطدام السيارات المبتهل به في العصر الحاضر، فكما لا يحتمل انقداح خصوصية للغرق أو الهدم في ذهن السائل في مورد تلك الأخبار فكذلك في المقام بمناط واحد.

فلأجل هذه العلة تعم الكفارة لكل إماء اختياري وإن تسبب عن النظر أو الخيال وما شاكل ذلك.

نعم في خصوص المحرم في نفسه كالاستمناء باليد تترتب بقية آثار الجماع - زائداً على الكفارة - من الفساد والإعادة في العام القابل لموثقة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت ما تقول في محرم عبث بذكره فأمنى؟ قال: «أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم، بدنة والحج من قابل»^(١).

(١) لطائفة من الأخبار لعل أظهرها صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس للمحرم أن يتزوج ولا يزوج وإن تزوج أو زوج محلاً

تزويج دوام أم كان تزويج انقطاع^(١)، ويفسد العقد في جميع هذه الصور^(٢).

فتزويجه باطل^(٣).

فقد دلّ الصدر على الحرمة التكليفية والذيل على الحرمة الوضعية، هذا والظاهر أن ما في الوسائل من ذكر الرواية بصيغة (وإن تزوج) غلط والصواب كما في التهذيب بطبعته والاستبصار والفقهاء هكذا (فإن تزوج) أي مع فاء التفريع لا واو العطف كما هو الحال في صحيحة معاوية^(٤).

وكيفما كان فلا ينبغي الشك في دلالتهما على الحكمين الوضعي والتكليفي كما ذكرناه، بل لعلها مع فاء التفريع أوضح لجواز إرادة التوكيد من العطف بالواو فلا يدل المعطوف والمعطوف عليه إلا على حكم واحد وهو البطلان، وأما مع فاء التفريع فلا محيص من التأسيس ولا يحتمل فيه التكرار والتأكيد، ضرورة عدم معنى محصل لتفريع الشيء على نفسه فلا جرم يراد تفريع الحكم الوضعي على الحكم التكليفي إذ لو أريد من الأول الحكم الوضعي أيضاً كالثاني لزم منه المحذور المزبور.

(١) لإطلاق النصوص من كلتا الجهتين، كما أن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين العالم بالفساد والجاهل أو الناسي لإحرامه والعامد بلا إشكال فيه ولا خلاف.

(٢) لإطلاق النصوص حسبما عرفت.

ولو وكل المحرم في التزويج فلا إشكال في الفساد لو زوج الوكيل حال الإحرام، لأن فعله فعل الموكل المفروض كونه محرماً، نعم لو زوج بعد ما أحل

(١) وسائل الشريعة: باب ١٤ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٤ من أبواب ترك الإحرام، ح ٩.

حكم حضور مجلس عقد النكاح والشهادة عليه ١٣٣

(مسألة ٢٣٤): لو عقد المحرم أو عقد المحل للمحرم امرأة ودخل الزوج بها وكان العاقد والزوج عالين بتحريم العقد في هذا الحال، فعلى كل منهما كفارة بدنة، وكذلك على المرأة إن كانت عالة بالحال^(١).

(مسألة ٢٣٥): المشهور حرمة حضور المحرم مجلس العقد

صح إذ المنوع تزويج حال الإحرام لا التوكيل حاله. ولو انعكس فوكل قبل الإحرام وزوج الوكيل بعده بطل، لما عرفت من أن فعله منسوب إلى الموكل الذي فرض كونه محرماً حال العقد. ولو عقد الفضولي لمحرم فلا شك في بطلانه لو أجاز حال الإحرام لصديق تزويج المحرم كما هو ظاهر.

وأما لو أجاز بعد ما أحل فيصح سواء قلنا بالنقل أم بالكشف. أما الأول فواضح ضرورة أن الصادر من الفضولي مجرد إنشاء عارٍ عن كل أثر، وإنما يترتب بعد الإجازة المفروض تحققها حال الإحلال. وأما الثاني فكذلك لأن اعتبار الزوجية من الآن وإن كان الاعتبار هي الزوجية السابقة، فلا جرم يكون التزويج في حال الإحلال لا غير. ولو انعكس فأجاز بعد ما أحرم تزويج الفضولي قبله فسد على القولين كما علم مما مر. هذا وأما تأثير العقد حال الإحرام في التحريم الأبدي فقد باحثنا حوله مشبعاً في كتاب النكاح ولا نعيد.

(١) لموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا ينبغي للرجل الحلال أن يزوج محرماً وهو يعلم أنه لا يحل له» قلت: فإن فعل فدخل بها المحرم فقال: «إن كانا عالين فإن على كل واحد منهما بدنة، وعلى المرأة إن كانت محرمة بدنة، وإن لم تكن محرمة فلا شيء عليها إلا أن تكون هي قد علمت أن

والشهادة عليه^(١)، وهو الأحوط، وذهب بعضهم إلى حرمة أداء الشهادة على العقد السابق أيضاً، ولكن دليله غير ظاهر.

الذي تزوجها محرم، فإن كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنة^(٢).
فإن موردها وإن كان هو عقد المحل لكن لا يحتمل اختصاص الحكم به وإنما ذكر إيعازاً إلى الفرد الخفي المستلزم للشبوت في المحرم بالأولوية القطعية كما لا يخفى.

(١) الشهادة تطلق تارة على تحملها وأخرى على أدائها ويشير إلى الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾، وإلى الثاني قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾، وحيث إن المتعارف الخارجي في التزويج والأكثر استعمالاً هو الأول، بل إن العامة يعتبرونه في الصحة فلا جرم تنصرف إليه المرسلتان الواردتان في المقام كما فهمه الأصحاب.

ففي مرسل ابن أبي شجرة عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم يشهد على نكاح محلين، قال: «لا يشهد»، وفي مرسل الحسن بن علي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم لا ينكح ولا ينكح ولا يشهد فإن نكح فنكاحه باطل»^(٣).

وبما أنهما ضعيفتان للإرسال ولم نقل بالجبر وإن ادعي الإطباق على الحكم - ولم يثبت - فلا جرم كان الحكم مبنياً على الاحتياط.

وأما الثاني أعني أداء الشهادة فحيث لم يرد على المنع عنه أي دليل بل ربما يكون راجحاً بل واجباً لإحقاق الحق ودفع الظلم لم يكن أي موجب لشمول الاحتياط له، بعدما عرفت من اختصاص النص بمقتضى الانصراف والمتعارف الخارجي إلى المعنى الأول.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب ترك الإحرام، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب ترك الإحرام، ح ٥ و ح ٧.

(مسألة ٢٣٦): الأحوط أن لا يتعرض المحرم لخطبة النساء^(١)، نعم لا بأس بالرجوع إلى المطلقة الرجعية^(٢)، وبشراء الإمام^(٣) وإن كان شراؤها بقصد الاستمتاع، والأحوط أن لا يقصد بشرائه الاستمتاع^(٤) حال الإحرام، والأظهر جواز تحليل أمته، وكذا قبوله التحليل^(٥).

(٨) استعمال الطيب

(مسألة ٢٣٧): يحرم على المحرم استعمال الزعفران والعود

(١) للنهي عنها في إحدى المرسلتين المتقدمتين على رواية الكافي.
(٢) سواء أكانت كذلك ابتداء أو انقلبت إليها كالمختلعة لما سبق غير مرة من أن المطلقة الرجعية زوجة حقيقية، وليس شأن الرجوع إلا إبطال حكم الطلاق، وليس عقداً جديداً يشمل له دليل المنع عن التزويج حال الإحرام.
(٣) لعدم الدليل على المنع عنه بعد اختصاص المنع بالتزويج غير الصادق عليه، مضافاً إلى ما في بعض النصوص المعتبرة من جواز شرائها للمحرم الذي مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كونه بقصد الاستمتاع أو غيره من سائر الغايات.

(٤) خروجاً عن شبهة الخلاف.

(٥) لاختصاص دليل الحرمة بالتزويج غير الصادق على التحليل كما

هو ظاهر.

والمسك والورس والعنبر^(١)،

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال في الجملة، وقد دلت عليه الأخبار المتضاربة.

وإنما الكلام في أمرين:

أحدهما: في أن المحرم من الطيب - وهو الجسم الذي تكون عمدة منافعه الاستشمام من رائحته الطيبة المسمى في العصر الحاضر بالعمود - هل هو مطلق ما صدق عليه عنوان الطيب أو أن الحكم خاص ببعض أفرادهِ. نسب الأول إلى المشهور، بل صرح غير واحد بأن كل ما صدق الطيب عليه حرمت كافة الاستعمالات المتعلقة به، من شمه وأكله ومسّه ولبس ما فيه أثر منه، ويساعده الإطلاق في طائفة من الأخبار.

ولكن بإزائها أخبار آخر حددته في أمور معينة:

ففي صحيحة معاوية بن عمار: «... وإنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك والعنبر والورس والزعفران، غير أنه يكره للمحرم الأدهان الطيبة...»^(١).

ونحوها صحيحة عبد الغفار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «(الطيب: المسك والعنبر والزعفران والورس)»^(٢)، هكذا في رواية الشيخ ولكن المذكور في رواية الكليني (العود) بدل (الورس) كما نقلها صاحب الوسائل^(٣).

(بيان): الورس شيء يشبه مسحوق الزعفران يؤتى من اليمن.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب ترك الإحرام، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب ترك الإحرام، ح ١٦.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩٧ من آداب الحمام، ح ٢.

وفي صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الطيب: المسك والعنبر والزعفران والعود»^(١).

وحيث إن هذه النصوص صريحة في التحديد في العدد الخاص، ولا سيما الأولى المصرحة بكراهة ما عداها فلا جرم يقيد بها الإطلاقات عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد، فلا يكون الحكم عاماً لكل طيب موجود في ذلك الزمان أو مستحدث بعد ذلك، بل يختص بما تضمنته هذه النصوص.

يبقى الكلام في علاج المعارضة الواقعة بين نفس هذه النصوص حيث إنها بعد الاتفاق على عدّ الثلاثة من الطيب وهي المسك والعنبر والزعفران اختلفت في الرابع، فعن الأخيرة أنها العود، وفيما عداها أنها الورس.

ولكنك خبير بأنها من معارضة الصريح مع الظاهر، حيث إن ظاهر الحصر في كل منهما عدم البأس بغير المذكور فيها فيرفع اليد عنه بصريح الآخر في ثبوت البأس في فرد آخر ونتيجته ثبوت المنع في العود والورس معاً. وبالجملّة: صحيحة معاوية ونحوها ظاهرة في عدم البأس في غير الأربعة، لكن صحيحة ابن أبي يعفور صريحة في حرمة العود، كما أن هذه الصحيحة ظاهرة في عدم البأس بالورس، والأولى صريحة في البأس فيرفع اليد عن ظهور كل منهما بصراحة الأخرى، ونتيجته أن المحرم من الطيب خمسة أنواع لا أربعة.

أجل: إن صحيحة ابن أبي يعفور لم يصرح فيها بالتحريم كما صرح به في صحيحة معاوية بن عمار وإنما تعرضت لتفسير الطيب فحسب وبيان موضوعه.

لكن من الواضح جداً أنه عليه السلام لم يكن بصدد بيان الموضوع الخارجي، إذ مضافاً إلى أنه لا يليق بشأنه عليه السلام كذب صريح ومخالف للواقع، لضرورة عدم

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ١٥.

بالشّم والدلك والأكل، وكذلك لبس ما يكون عليه أثر منها^(١)،
والأحوط الاجتناب عن كل طيب^(٢).

(مسألة ٢٣٨): لا بأس بأكل الفواكه الطيبة الرائحة كالتفاح
والسفرجل^(٣)، ولكن يمك عن شمها حين الأكل^(٤)(*).

حصر الطيب في الأربعة المذكورة فيها جزماً، إذا فلا مناص من أن تكون
الصحيحة ناظرة إلى بيان الموضوع بلحاظ حكمه الشرعي وهو الحرمة.
ثانيهما: في حرمة غير الطيب مما له رائحة طيبة كالفواكه والنباتات
وسيأتي البحث حولها في المسألة الآتية.

(١) فالمحرم هو مطلق الاستعمالات المتعلقة بهذه الأمور حتى مثل
التدخين، أخذاً بإطلاق النصوص المتقدمة ولو بقرينة سائر الروايات التي
أشير فيها إلى تلك الاستعمالات، مضافاً إلى أن حذف المتعلق يفيد العموم.
(٢) رعاية للإطلاق الوارد في جملة من النصوص وإن كان مقتضى
الصناعة هو ما عرفت من الحمل على الأمور الخمسة فحسب.
(٣) والبطيخ والأترج والتارنج ونحوها وكذا النباتات كالنعناع والريحان
ونحوهما.

(٤) أما الأكل فالظاهر أنه لا إشكال في جوازه لموثقة عمار عن أبي عبد
الله عليه السلام قال: سألت عن المحرم يأكل الأترج؟ قال: «نعم» قلت له: له رائحة
طيبة قال: «الأترج طعام ليس هو من الطيب»^(٥).

فإن الاستفادة من التعليل اختصاص التحريم بالطيب أي الجسم الذي
عمدة منافعه الاستشمام كما تقدم فلا يعم ما أعد للأكل كالمذكورات، فحرمة

(*) في الطبعة الأخيرة أضاف قوله (على الأحوط). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٦ من أبواب ترك الإحرام، ح ٢.

جواز أكل الفواكه طيبة الرائحة للمحرم ١٣٩

الأكل تختص بما كان مصداقاً للطيب كالزعفران ونحوه حسبما مر، ولا يعم غيره وإن كان ذا رائحة طيبة.

وأما الشم ففي صحيحة محمد بن مسلم ومعاوية بن عمار لزوم الإمساك عن الرائحة الطيبة^(١)، ونحوهما غيرهما ومقتضاها المنع من استشمam كل ما له رائحة طيبة.

وحيث إن قلنا باختصاص المنع بالخمسة وعدم ثبوته في غيرها من أنواع الطيب - وهي المسك والعنبر والزعفران والورس والعود - كما تقدم فلا ينبغي الشك في جواز الاستشمam في المقام إذ لا يحتمل أن يكون الحكم في المأكولات أشد وأعظم مما هو متمحض في المشمومات كعطر الورد، فإذا بنينا على جواز شمه لعدم كونه من الخمسة ففي المقام بطريق أولى.

وأما إذا بنينا على عموم المنع لمطلق الطيب ولو من باب الاحتياط فهل يعم ذلك لمثل المقام كشم السفرجل ونحوه؟

مقتضى إطلاق الصحيحتين المزبورتين هو ذلك ولكن تعارضهما موثقة عمار المتقدمة الواردة في الأترج المصرحة بجواز أكله مع وضوح استلزامه للشم كما سأل الراوي ثانياً فجوابه لا بعدم البأس معللاً بأنه طعام وليس بطيب صريح في جواز الاستشمam المزبور.

أجل ورد الأمر بالإمساك عن الشم في روايتين:

إحداهما: ما رواه علي بن مهزيار قال: سألت ابن أبي عمير عن التفاح والأترج والنبق وما طاب ريحه؟ قال: «تمسك عن شمه وتأكله».

ثانيتهما: مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن التفاح والأترج والنبق وما طاب ريحه؟ فقال: «يمسك عن شمه ويأكله»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ح ٣.

ولكن الأولى غير مستندة إلى المعصوم وإنما هي فتوى ابن أبي عمير نفسه، والثانية مرسلة فلا يعبر بشيء منهما.

هذا مضافاً إلى أن صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة^(١) لعلها صريحة الدلالة على الجواز حيث إنه عليه السلام بعد أن ذكر في صدرها المنع عن مسّ الطيب والأمر بإمسك الأنف من الريح الطيبة ذكر عليه السلام في ذيلها أن المحرم من الطيب هي الأربعة وغيرها مكروه فتدل على جواز استشمام بقية الأجسام الطيبة.

ويؤكد ما ورد من جواز شمّ بعض النباتات البرية كالأذخر والقيصوم والخزامى والشيخ وأشباهاها كما صرح به في صحيحة معاوية بن عمار^(٢)، حيث يعلم منها أن الممنوع إنما هو شمّ الطيب، وأما هذه الأمور ونحوها مما له رائحة طيبة فلا بأس به.

ثم إن صاحب الحقائق بعد أن ذكر الروایتين الدالتين على اختصاص المنع بالخمسة كما تقدم استشكل في الريحان نظراً إلى ورود المنع عنه أيضاً في صحيحتي حرّيز وعبد الله بن سنان، ففي الأولى لا يمسّ المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان، وفي الثانية لا تمسّ ريحاناً وأنت محرم^(٣)، واختار أخيراً الحاقه بالخمسة نظراً للنص السليم عن المعارض.

وفيه - مضافاً إلى أنه بعد البناء على اختصاص الممنوع من الطيب بالخمسة كما بنى عليه لا يحتمل أن يكون الريحان أشدّ حالاً من غير الخمسة من سائر أنواع الطيب، فلا بدّ من حمل النهي على الكراهة كما صنعه الشيخ عليه السلام، ومضافاً إلى أن صحيحة معاوية الواردة في جواز شمّ الأذخر - كما تقدمت - قد ذكر في ذيلها وأشباهاه ومن البين أن الريحان من أبرز مصاديق الأشباه فتأمل :-

(١) لاحظ ص ١٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ١١ و ٣.

(مسألة ٢٣٩): لا يجب على المحرم أن يمسك على أنفه من الرائحة الطيبة حال سعيه بين الصفا والمروة، إذا كان هناك من يبيع العطور^(١)،

إنه يتبني ما اختاره على أن يكون الريحان اسماً لنبت خاص كما عليه العرف الحاضر حيث يطلق على نبات مخصوص في مقابل النعناع ونحوه. وأما في اللغة فهو اسم لكل نبت فيه رائحة طيبة يجمع على رياحين أو النباتات العطرية، وعليه فيعارض الصحيحتين ما ورد من جواز شم الأذخر وأشباهه التي هي أيضاً من مصاديق الرياحين، فيجمع بالحمل على الكراهة بطبيعة الحال فلا حظ^(٢).

ثم إن رواية حريز المتقدمة لا يخلو سندها عن خدش، وإن عبر عنها في الحدائق بالصحيحة^(٣).

نظراً إلى أنها وإن كانت صحيحة بطريق الشيخ لكن الكليني رواها عن حريز عن أخبره^(٤).

وحيث لا يحتمل أن حريزاً رواها لحماد عن الصادق عليه تارة بلا واسطة وأخرى بواسطة مجهولة، وكذلك حماد رواها تارة بالكيفية الأولى لعبد الرحمن وأخرى بالكيفية الثانية لإبراهيم بن هاشم، فهي طبعاً رواية واحدة مرددة بين كونها مرسلة أو مسندة فتسقط عن درجة الاعتبار حتى مع الغض عن كون الكافي أضبط، والعمدة إنما هي صحيحة عبد الله بن سنان. (١) لصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول:

(١) فإن ما أفاده في المقام عدول عما في المتن. (المقرر).

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٥ ص ٤١٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب ترك الإحرام، ح ٦.

ولكن الأحوط لزوماً^(١) أن يمسك على أنفه من الرائحة الطيبة في غير هذا الحال، ولا بأس بشم خلوق الكعبة^(٢) وهو نوع خاص من العطر^(٣).

(مسألة ٢٤٠): إذا أكل^(*) المحرم متعمداً شيئاً من الروائح الطيبة فعليه كفارة شاة على المشهور^(٤)، وفي ثبوت الكفارة في غير الأكل

«لا بأس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين، ولا يمسك على أنفه»^(١).

(١) للاحتياط المطلق في الاجتناب عن كل طيب كما تقدم^(٢)، وإن كان مقتضى الصناعة الاقتصار على الخمسة حسبما مر.

(٢) لجملة من النصوص التي منها صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم؟ قال: «لا بأس ولا يغسله فإنه طهور»^(٣).

(٣) متخذ من الزعفران وغيره كما صرح به غير واحد.

(٤) فقد نسب إليهم ثبوت كفارة الشاة في مطلق الاستعمالات المتعلقة بالطيب بشتى أغنائها أكلاً ومساً وشمّاً وبخوراً ونحو ذلك، بل في الحقائق^(٤) نقلاً عن العلامة في المنتهى والتذكرة دعوى الإجماع عليه، ولكن دليله غير

(*) في الطبعة الأخيرة استبدل قوله (أكل) بقوله (استعمل). (المصحح).

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) أي في المسألة (٢٣٧) ولا يخفى أن مقتضى الصناعة الالتزام بالاحتياط الاستحبابي في كلا الموردين لاختصاص دليل المنع بالخمس فقط ولكنه (دام ظله) بنى على مراعاة الاحتياط المطلق في جملة من أحكام الحج الذي هو في العمر مرة واحدة.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٢١ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٤) الحقائق الناضرة: ج ١ ص ٤٣١.

ظاهر إذ لم يرد ذلك إلا في الأكل خاصة، وهو روايتان:

إحدهما: صحيحة زرارة الواردة في الطيب خاصة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أكل زعفراناً متعمداً أو طعاماً فيه طيب فعليه دم...»^(١).

ثانيتها: ما يشمله بإطلاقه، وهي صحيحة زرارة أيضاً قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «مَنْ تَفَّ إبطه أو قَلَمَ ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة»^(٢).

فإن دعوى اختصاصها بالصيد كما عن بعض لا وجه لها كما لا يخفى، كما أن المناقشة في ثبوت الكفارة المزبورة حتى في الأكل لمعارضة ما مر بمعتبرة الحسن بن هارون - بطريقي الشيخ والصدوق وأما طريق الكليني فضعيف بسهل بن زياد - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له أكلت خبيصاً فيه زعفران حتى شبع وأنا محرم، قال: «إذا فرغت من مناسكك وأردت الخروج من مكة فاشترِ بدرهم تمرأ ثم تصدق به، يكون كفارة لما أكلت، ولما دخل عليك في إحرامك مما لا تعلم»^(٣).

في غير محلها لأن هذه الصحيحة ناظرة إلى غير صورة العمد بقريته قوله عليه السلام في الذيل «مما لا تعلم» فموردها الجهل، حيث يستحب لدى الخروج عن مكة التصديق بشيء من التمر تكفيراً عما ارتكبه بجهالة وأين هذا من أكل الطيب عامداً الذي هو محل الكلام؟!.

وبالجملة: فالحكم في الأكل مما لا ينبغي الاستشكال فيه، وأما في غيره من سائر الاستعمالات من المسّ والشمّ ونحوهما فلم ينهض عليه أي دليل ما عدا الإجماع المدعى في المقام على التكفير كما تقدم ولأجله كان الحكم مبنياً على

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

الاحتياط.

أجل ربما يستدل له تارة بصحيفة معاوية بن عمار^(١) في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج قال: «إن كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين، وإن كان تعمد فعليه دم شاة يهرقه»^(٢).

وهو كما ترى إذ الصحيفة أجنبية عن محل الكلام لعدم عدّ دهن البنفسج من الطيب، وإنما ثبتت الكفارة لأجل التدهين الذي هو بنفسه من تروك الإحرام، وسيجيء البحث عنه وعن هذه الصحيفة في محله إن شاء الله تعالى.

وتارة أخرى: بما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «لكل شيء جرحت من حجك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت»^(٣)، فإن عموم الجرح في الحج يشمل استعمال الطيب بشتى أنحائه.

ولكنها ضعيفة سنداً بعبد الله بن الحسن فإنه لم يوثق كما مر غير مرة، وكذا دلالة لاختلاف النسخ، ففي بعضها كما ذكر وفي البعض الآخر (خرجت) بدل (جرحت) والمراد أنه بعد الخروج عن الحج والفراغ منه لو وجد الحاج أن عليه دمًا - بأي سبب من الأسباب - فهو بالخيار في إراقة حيشما شاء - ما عدا كفارة الصيد حيث يلزم حيثئذ إراقة الدم في منى أو مكة على تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى - .

بل الأمر كذلك حتى بناءً على النسخة الأولى، فيكون قوله: «فعليك فيه دم» من متمعات^(٤) الجملة السابقة، وقوله: «تهريقه حيث شئت» جواباً لها،

(١) هذه غير مستندة إلى المعصوم عليه السلام فلاحظ. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٥.

(٤) لا يخفى أن فاء التفريع يأبى عن هذا الاحتمال جداً إذ عليه كان المتعين الإتيان بواو الحالية. (المقرر).

ويكون حاصل المعنى أن أي جرح مستوجب للدم ارتكبه الحاج فهو بالخيار في إراقة حيشما شاء، فلم تكن الروايات ناظرة إلى موجب الجرح بل هو أمر مفروغ عنه، وإنما النظر معطوف إلى الخيار في مكان الإراقة.

فتحصل أن ثبوت كفارة الدم في غير الأكل لا دليل عليه عدا الإجماع المدعى في المقام، ولم يثبت بحيث يمكن التعويل عليه كما لا يخفى.

ثم إنه قد يتوهم معارضة ما تقدم بروايات دلت على أن الكفارة هي التصديق دون الدم.

وفيه أولاً: أنها على تقدير تماميتها سنداً ودلالة، فيما أنها لم ترد في خصوص الأكل بل في مطلق^(١) استعمال الطيب فغايبه ارتكاب التخصيص بحملها على غير الأكل جمعاً فلا معارضة في البين.

وثانياً: أنها ضعيفة سنداً أو دلالة على سبيل منع الخلو.

فمنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تمس شيئاً من الطيب وأنت محرم» إلى أن قال: «فمن ابتلي بشيء من ذلك فليعد غسله وليتصدق بصدقة بقدر ما صنع»^(٢).

وفيه: أنها ناظرة إلى غير المتعمد بقرينة قوله «فمن ابتلي» فإن الابتلاء ظاهر في الوقوع في الشيء من حيث لا يعلم كما لا يخفى، إذاً فيكون الأمر بالتصدق محمولاً على الاستحباب إذ لا كفارة على غير العائد قطعاً كما صرح بذلك في جملة من الأخبار.

ويعضده اقترانه بقوله «فليعد غسله»، لعدم وجوب غسل الإحرام فضلاً عن إعادته.

كما يعضده أيضاً ما في ذيلها من الترخيص فيما عدا الأربعة على كراهة

(١) هذا يتجه في الروايتين الأولىين من الروايات الآتية لا في تمامها فلاحظ. (المقرر).

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٨.

حيث إنه ملازم بحسب الظهور العرفي مع عدم وجوب الكفارة.
ومنها: قوله في صحيحة حرiz على طريق الشيخ: «... فمن ابتلي بشيء
من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع بقدر شبعه - يعني من الطعام -»، وفي
مرسلته على طريق الكليني: «... فمن ابتلي بذلك فليتصدق بقدر ما صنع
قدر سعته»^(١).

وقد تقدم ضعف السند باعتبار أنها رواية واحدة مرددة بين المرسله
وغيرها.

كما ظهر مما مر أنها ضعيفة الدلالة لكونها ناظرة إلى غير العامد بقرينة
قوله «فمن ابتلي».

ومنها: ما رواه الكليني عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن
الحسن بن علي عن أبان بن عثمان عن الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام
قال: قلت له الاثنان فيه الطيب أغسل به يدي وأنا محرم؟ فقال: «إذا أردتم
الإحرام فانظروا مزادكم فاعزلوا الذي لا تحتاجون إليه» وقال: «تصدق
بشيء كفارة للأثنان الذي غسلت به يدك»^(٢).

أما السند فهو معتبر عندنا فإن الحسين بن محمد هو الأشعري شيخ
الكليني وهو ثقة عندنا وكذلك معلى بن محمد وإن نوقش في كل منهما.
والحسن بن علي الظاهر أنه الوشاء بقرينة الراوي عنه فإن معلى بن محمد وإن
روى عن الحسن بن علي الفضال والحسن بن علي الخزاز لكنه قليل والأكثر
روايته عن الوشاء المزبور، وأما الحسن بن زياد فالظاهر أنه العطار الثقة فإنه
المعروف والمشهور.

وأما الدلالة فالظاهر أنها قاصرة، لأنها ناظرة إلى غير العامد بقرينة الأمر

(١) وسائل الشيعه: باب ١٨ من أبواب ترك الإحرام، ح ١١ وح ٦.

(٢) وسائل الشيعه: باب ٤ من أبواب بقاء كفارات الإحرام، ح ٨.

إشكال(*)، وإن كان الأحوط التكفير.

بالعزل إذ هو إنما يتجه حذراً عن الوقوع في الاشتباه وأما العائد فلا أثر للعزل بالإضافة إليه بوجه، إذا فالأمر بالتكفير محمول على الاستحباب لا محالة.
ومنها: رواية الحسن بن زياد أيضاً قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «تصدق الغلام ولم أعلم بدستشان فيه طيب، فغسلت يدي وأنا محرم، فقال: «تصدق بشيء لذلك»^(١).

هكذا في الوسائل نقلاً عن الفقيه، وعليه فلا يبعد اتحادها مع الرواية السابقة التي قد رواها الصدوق مقيداً بقوله: «ولم أعلم» وأما كلمة ((دستشان)) فقد احتمل بعضهم أن النسخة (أشنان) كما في الرواية السابقة، وعن بعضهم أنه معرب (دستشور)، وكلاهما بعيد بل الظاهر أنها كلمة فارسية استعملت في العربية نظير ما ورد في الخبر من قوله (أبيع بده دوازده)، والمراد هنا أنني لم أعلم ما في يده، وحيث أن موردها الجهل كما هو المقروض فيها فهي ناظرة إلى غير العائد، هذا.

ولكن الموجود في الفقيه الحسين بن زياد بدلاً من (الحسن بن زياد)، ولم يذكر الصدوق طريقه إليه، على أنه أيضاً بنفسه لم يوثق، ولو كانت النسخة (الحسن بن زياد) فالذي ذكر الصدوق طريقه إليه هو الصيقل أو ابن الصيقل الذي هو مجهول ولم يكن مطلقاً لينصرف إلى العطار الثقة، فالرواية ضعيفة السند على كل حال.

والمتحصل من جميع ما مر أنه لا دليل على وجوب الكفارة في غير الأكل، وإن كان التصديق في مطلق استعمال الطيب مستحباً حسبما عرفت.

(*) في الطبعة الأخيرة هكذا (ولكن في ثبوت الكفارة في غير الأكل إشكالاً). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٤.

(مسألة ٢٤١): يحرم على المحرم أن يمسك على أنفه من الروائح الكريهة^(١)، نعم لا بأس بالإسراع في المشي للتخلص من ذلك^(٢).

(٩) لبس المخيط للرجال

(مسألة ٢٤٢): يحرم على المحرم أن يلبس القميص^(٣)

(١) لجملة من النصوص التي منها صحيحة معاوية بن عمار: ((... وأمسك على أنفك من الرائحة الطيبة ولا تمسك عليه من الرائحة الممتنة))^(١).

(٢) للأصل بعد عدم الدليل على المنع.

(٣) المعروف والمشهور بل ادعي الإجماع عليه حرمة لبس المخيط للرجل المحرم، بل صرح بعضهم بعدم الفرق في الخياطة بين القليل والكثير.

ولكن غير واحد من الأصحاب ومنهم الشهيد رحمته الله صرح بعدم وجود نص يدل على حرمة لبس المخيط بعنوانه، هذا. والذي يمكن أن يستدل به عليه أحد أمرين:

إما دعوى الإجماع كما عن العلامة في المنتهى والتذكرة.

وفيه: مضافاً إلى أنه إجماع منقول وإلى أن المحصل منه أيضاً مدركي لا تعدي فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام على سبيل البت والجزم، أنه على تقدير ثبوته لا بد من الاقتصار على المقدار المتيقن وهو المتعارف من المخيط كالقميص والسروال ونحوهما، وأما الخياطة القليلة فلا جزم بشمول الإجماع لها كما لا يخفى.

أو دعوى أن الوارد في النصوص من العناوين الخاصة كالقميص والقباء

والسروال والدرع ونحوها كلها من باب المثال للعنوان العام الذي هو الموضوع للحكم وهو عنوان المخيط، وهي أيضاً كما ترى فإنَّ عهدتها على مدعيها بعد ظهور الأخبار في انحصار الحرام في تلك العناوين الخاصة.

فالصحيح في المقام أن يقال: إنَّ مقتضى الإطلاق في طوائف من الأخبار عدم جواز لبس المحرم مطلق الثياب المتعارفة.

مثل ما ورد في باب الإحرام من لزوم نزع الثياب والاقتصار على مئزر وإزار، وما ورد في إحرام الصبيان من أنهم يجردون عن الثياب، وما ورد في باب الكفارات من أنَّ المحرم إذا لبس أنواعاً من الثياب كجبة وقميص وسروال لزمته كفارات بعدد تلك الأنواع.

فلو كنا نحن وهذه الأخبار لزم الحكم بحرمة لبس كل ما صدق عليه عنوان الثوب ما عدا ثوبي الإحرام.

لكن النصوص العديدة الأخر فسرت هذا الإطلاق وعينت المحرم في عناوين خاصة كالقميص وأَنَّهُ لو لبسه لا بدَّ من إخراجه - على تفصيل بين كون اللبس قبل الإحرام فيخرجه من طرف الرأس أو بعده فمن طرف الرجل - والسروال - كما دل عليه النص المعتبر - والقباء حيث ورد أَنَّهُ إذا اضطر إلى لبسه لبسه منكوساً ولا يدخل يديه في يدي القباء الكاشف عن عدم جواز اللبس حال الاختيار.

وما في عبارة المناسك من لفظة (العباءة) غلط مطبعي وصحيحه (قباء) كما في مناسكنا الفارسية، وإلا فالعباءة لم ترد في شيء من النصوص ولا الفتاوى، وإن أمكن استفادة المنع عنها مما ورد في القباء والمدرعة التي هي شيء تُلبس فوق اللباس يشبه الجبة وكان علي عليه السلام يلبسها ويقول: رقعتها حتى استحييت من راقعها.

والدرع والثوب المزور كما في النص، إذا فُيرفع اليد عن إطلاق

والعباءة(*) والسرwal والثوب المزورور^(١)(**) والدرع، وهو كل ثوب يمكن أن تدخل فيه اليدان، والأحوط الاجتناب عن كل ثوب مخيط، بل الأحوط الاجتناب عن كل ثوب يكون مشابهاً للمخيط،

النصوص المتقدمة ويحكم باختصاص الحرمة بما في هذه الأخبار، فلا يحرم غيرها وإن كان مخيطاً كلباس النوم - الذي ليس له يدان - أو الذي يلبس تحت الثياب لتجفيف العرق - المعبر عنه بالفانيلة - وعليه فالحكم بجرمة لبس المخيط على الإطلاق لا سيما القليل منه مبني على الاحتياط.

وأما غير المخيط كالمبلد والمنسوج بالحياكة أو الملتصق ببعض أجزائه ببعض من غير طريق الخياطة فإن صدق عليه أحد العناوين المزبورة كالقميص مثلاً حرم أخذاً بإطلاق دليله الشامل للمخيط وغيره وإلا فلا، وإن كان شبيهاً به ضرورة أن المشابهة بمجرد ما لا تستوجب التحريم بوجه.

(١) ففي صحيحة معاوية بن عمار: «لا تلبس ثوباً له أزرار» وفي صحيحته الأخرى: «لا تلبس وأنت تريد الإحرام ثوباً تزره...»^(١).

وهل المراد به الثوب الذي يشد أزراره كما هو المتعارف، أو أن المراد مجرد وجود الزر في الثوب وإن لم يشد حال اللبس؟

الظاهر هو الأول كما يستفاد ذلك مما ورد في الطيلسان الذي هو كما في مجمع البحرين ثوب منسوج محيط بالبدن خال عن التفصيل والخياطة.

ففي صحيحة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس الطيلسان المزورور؟ فقال: «نعم وفي كتاب علي عليه السلام لا تلبس طيلساناً

(*) في الطبعة الأخيرة (القباء) بدل (العباءة). (المصحح).

(**) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (مع شد أزراره). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٥ من أبواب ترك الإحرام، ح ١ وح ٢.

كالمبلد الذي تستعمله الرعاة، ويستثنى من ذلك (الهميان)^(١)، وهو

حتى تنزع أزراره. فحدثني أبي أنه إنما كره ذلك مخافة أن يزره الجاهل عليه». وأضيف عليها في صحيح الحلبي قوله: «فأما الفقيه فلا بأس أن يلبسه»^(٢). فإنها كالصريح في أن المنوع إنما هو الشد الخارجي لا مجرد وجود الزر في الثوب. وظاهر عبارة الوسائل اختصاص لبس الطيلسان بحال الاضطراب^(٣) ونسب ذلك إلى بعضهم أيضاً ولم يظهر وجهه بعد إطلاق الأخبار وظهور السؤال فيها عن اللبس الاختياري كما لا يخفى.

وربما يستدل بهذه الأخبار على جواز لبس المخيط إذا كانت الخياطة قليلة باعتبار أن الطيلسان مشتمل على مقدار يسير من الخياطة وهي المستعملة في نصب الأزرار عليه، وكذلك ما يدخل فيه الزر.

ولكنه كما ترى، فإن الذي يظهر من كلماتهم أن المراد من المخيط هو ما خيط بعض أجزاء الثوب ببعض بعد التقطيع والتفصيل في مقابل المنسوج والمبلد، فلا يشمل مثل خياطة الزر بالثوب وإصاقه به، وكذا المحل الذي يدخل فيه الزر فإن الثوب لا يعد بذلك من المخيط، ومثل ذلك خارج عن محل الكلام وموضوع البحث كما لا يخفى. فالاستدلال المزبور في غير محله، نعم يجوز ذلك لكن لا لأجل المانع أعني هذه الأخبار بل لعدم مقتضي المنع من أصله لما عرفت من أن الإجماع المدعى على حرمة لبس المخيط لو تم فالمتيقن منه إنما هو المخيط المتعارف ولا يشمل الخياطة اليسيرة.

(١) بلا خلاف ولا إشكال لجملة من النصوص التي منها صحيحة

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢ وح ٣.

(٢) على ما نسب إليه صاحب الحقائق ج ١٥ ص ٤٣٦ ولم أتفحقه. نعم في طبع عين الدولة قيد الجواز في العنوان بحال الضرورة وسقط ذلك عن طبعة المكتبة الإسلامية. (المقرر).

ما يوضع فيه النقود للاحتفاظ بها ويشدّ على الظهر أو البطن، فإن لبسه جائز وإن كان من المخيط، وكذلك لا بأس بالتحزم بالحزام المخيط الذي يستعمله المبتلّى بالفتق^(١) لمنع نزول الأمعاء في الأثنيين،

يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يصير الدراهم في ثوبه؟ قال: «نعم ويلبس المنطقة والهميان»^(٢)، هكذا في الوسائل عند ضبط كلمة (يصير) وهو من غلط النساخ، وصحيحه (يصر) كما في الكافي.

وموثقة يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المحرم يشدّ الهميان في وسطه فقال: «نعم، وما خيره بعد نفقته».

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أبي عليه السلام يشدّ على بطنه نفقته يستوثق بها فإنها تمام حجّه»^(٣).

وحينئذٍ فإن بنينا على المنع عن لبس المخيط بقولٍ مطلق كانت هذه النصوص دليلاً على الاستثناء، وإلا فالحكم على طبق القاعدة، والأخبار مؤكدة لها.

(١) المسمى بـ (فتق بند) ويظهر حكمه مما مر، وإن لم يرد فيه نص بالخصوص، فإنه لا مقتضي للمنع أولاً لما عرفت من أن المتيقن من الإجماع المدعى على حرمة لبس المخيط - على تقدير تسليمه - هي الألبسة المتعارفة ولا تشمل المقام.

وثانياً: مع تسليم المقتضي يستفاد الجواز من قوله عليه السلام في بعض نصوص الهميان: «وما خيره بعد نفقته» بالأولوية، فإن فاقد النفقة لو كان عاجزاً عن إتمام الحجّ ومن ثم لم يكن فيه خير فالمبتلّى بالفتق العاجز عن الحركة بطريق

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

أولى.

تذييل: هل يجوز للمحرم شد العمامة على بطنه أو ظهره؟
 ظاهر صحيحة أبي بصير عدم جواز الشد على البطن، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يشد على بطنه العمامة؟ قال: «لا»^(١).
 لكنها محمولة على الكراهة جمعاً بينها وبين صحيحة عمران الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المحرم يشد على بطنه العمامة، وإن شاء يعصبها على موضع الإزار ولا يرفعها إلى صدره»^(٢)، هذا.
 واختار في الحقائق^(٣) تحريم الشد على الصدر استناداً إلى ذيل الصحيحة الثانية، بل احتمال أن يراد من البطن في الصحيحة الأولى الصدر.
 ويظهر ذلك من عنوان صاحب الوسائل أيضاً حيث ذكر بعد حكمه بكراهة الشد على البطن قوله: «ولا يرفعها إلى صدره» الظاهر في التحريم.
 ولكنه كما ترى، لابتناؤه على أن يكون قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: «ولا يرفعها إلى صدره» جملة مستقلة مستأنفة وهو غير واضح، بل الظاهر أنها من متممات^(٤) الجملة السابقة ومتعلقات المشية، ومحصل المعنى أنه إن شاء أن يعصبها على موضع الإزار ولا يرفعها إلى الصدر فله ذلك كما له أن لا يفعل ذلك، فليس ذلك حكماً جديداً ليدل على المنع عن الرفع كما فهماه (قدس الله سرهما) فليتأمل.
 فتحصل أن الأظهر جواز الشد على البطن والصدر معاً، وإن كان ذلك

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٣) الحقائق الناضرة: ج ١٥ ص ٤٤١.

(٤) الشد قد يكون على البطن وأخرى دونه المعبر عنه في الصحيحة بالتعصيب على موضع الإزار وثالثة فوقه وهو الصدر، والأول قد حكم عليه السلام بجوازه ابتداءً والحق به الثاني معلقاً على المشية فله أن لا يشاءه ويشد على البطن، والثالث منع عنه صريحاً، ومنه تعرف أن الجملة الأخيرة مستقلة كما هو ظاهر الصحيحة، ولم تكن من متممات الجملة السابقة فلا حظ وتدبر. (المقرر).

ويجوز للمحرم أن يغطي بدنه ما عدا الرأس^(١) باللحاف ونحوه من المخيط حالة الاضطجاع للنوم وغيره^(٢).

(مسألة ٢٤٣): الأحوط أن لا يعقد الإزار في عنقه^(٣).

مكروهاً حسبما عرفت.

(١) لأن تغطية الرأس بنفسها من تروك الإحرام.

(٢) لخروج الالتحاف - كالافتراش - عن عنوان اللبس المحرم.

(٣) فقد ورد النهي عنه في روايتين:

إحدهما: صحيحة سعيد الأعرج أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يعقد إزاره في عنقه؟ قال: «لا».

ثانيتهما: صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته، ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده»^(١).

أما الأولى فهي معتبرة السند لصحة طريق الصدوق إلى الأعرج، كما أنها واضحة الدلالة إذ لا يحتمل أن يكون السؤال عن وجوب العقد كيف، والحكم مبتلى به عند عامة المسلمين، وسعيد الأعرج من كبار المحدثين، فلو كان العقد واجباً لم يخف على مثله البتة، فلا محالة يكون السؤال عن الجواز، وإن لم يصرح به في متن السؤال، إذاً فجوابه عليه السلام بالنفي ظاهر في التحريم.

وكذلك الثانية لصحة طريق صاحب الوسائل إلى كتاب علي بن جعفر كما مر مراراً، فإنه ينتهي إلى الشيخ وطريق الشيخ إليه صحيح.

كما أنها واضحة الدلالة أيضاً لأن عدم الصلاح كناية عن الفساد كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ أي فاسد.

(١) وسائل الشريعة: باب ٥٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ٥.

حكم عقد الإزار في العنق في حال الإحرام ١٥٥

بل لا يعقده مطلقاً ولو بعضه ببعض، ولا يغزره بإبرة ونحوها^(١)،
والأحوط أن لا يعقد الرداء أيضاً^(٢)،

إذا فلو كنا نحن وهاتين الروائتين لكان اللازم الفتوى بعدم الجواز
لقوتهما سنداً ودلالة.

ولكن الذي منعنا عنه شهرة الفتوى بالجواز، حيث قد حكى ذلك عن
العلامة والشهيد وغيرهما صريحاً، بل لم ينقل عدم الجواز عن المعروفين
بافتوى، ولأجل ذلك بنينا في المسألة على الاحتياط فتأمل.

(١) للنهي عنه في رواية الاحتجاج^(١)، غير أنها لما كانت ضعيفة السند
بالإرسال كان الحكم مبنياً على الاحتياط لا سيما وأن المشهور لم يعملوا بها
ليدعى الانحجار على تقدير القول به.

(٢) غير خفي أن عقد الإزار في العنق لا سيما إذا كان كبيراً أمر شائع
متعارف كي لا يقع ويكون ساتراً، وأما الرداء فلم يعهد فيه ذلك، كما لم يرد
فيه أي نص، ومع ذلك فقد نسب في الحدائق والجواهر القول بعدم الجواز إلى
العلامة والشهيد، فالتزما بالجواز في الإزار دون الرداء.

ولعل الوجه فيه - على ما في الجواهر - أنهما وجداً صحيحة الأعرج
مشمطة على (الرداء) بدلاً عن (الإزار)، لكنه لو صح فهو اشتباه قطعاً، إذ
الموجود في الفقيه إنما هو الإزار كما عرفت، هذا.

ويمكن بعيداً أنهما حملا الإزار في الصحيحة على الرداء، كما يراد به
ذلك في كفن الميت، حيث إن الإزار هناك هو الثوب المحيط بتمام البدن في
قبال المتزر المحيط بنصف البدن إلى الأسفل.

ولكنها كما ترى دعوى تافهة بعيدة تمام البعد، ضرورة أن الإزار في ثوبي

(١) وسائل الشريعة: باب ٥٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

ولا بأس بغرزه بالإبرة وأمثالها^(١).

الإحرام في مقابل الرداء كما جاء ذلك في غير واحد من الأخبار، فلا وجه لخلط ذلك بما هو المصطلح عليه في باب التكفين.
وعليه: فالاحتياط في المقام وإن كان في محله حذراً عن مخالفتها، لكنه استحبابي لا وجوبي.

(١) ما لم يكن بنصب الأزرار وإلا فهو ممنوع كما تقدم، وحيث لم يرد في المقام نهى ولا في خبر ضعيف كما لم يسند القول بالحرمة إلى أحد، فلا ينبغي الاستشكال حيثن في الجواز.

تكملة: لا تختص حرمة لبس المخيط - إما مطلقاً أو خصوص الألبسة الخاصة حسب الخلاف المتقدم - بحالة الحدوث بل تعم البقاء أيضاً، فلو لبسه ناسياً أو جاهلاً ثم تذكر أو علم وجب النزع، ويدلنا عليه مضافاً إلى إطلاق الروايات الشامل لكلتا الحالتين - بحيث يستفاد منها مبغوضية اللبس المزبور على الإطلاق - عدة من الأخبار المعتبرة الآمرة بالنزع على تفصيل بين صورتني كون اللبس قبل الإحرام أو بعده، وأنه في الأول ينزع من طرف الرأس وفي الثاني من طرف الرجل المستلزم لشق الثوب لا محالة، التي منها صحيحة معاوية بن عمار^(١).

كما أن مقتضى الإطلاق فيها عدم الفرق بين العلم والجهل أيضاً، فلو عصى ولبس لزمه النزع على التفصيل المتقدم. نعم مورد بعض الأخبار كصحيحة عبد الصمد^(٢) هو الجهل، لكن المورد لا يخصص الحكم ولا يتقيد به كما هو ظاهر.

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

(مسألة ٢٤٤): يجوز للنساء لبس المخيط مطلقاً عدا القفازين^(١) وهو لباس خاص يلبس لليدين.
(مسألة ٢٤٥): إذا لبس المحرم متعمداً شيئاً مما حرم لبسه عليه فكفارته شاة^(٢)،

أجل يظهر الاختصاص المزبور من رواية خالد بن محمد الأصم، قال: دخل رجل المسجد الحرام وهو محرم، فدخل في الطواف وعليه قميص وكساء فأقبل الناس عليه يشقّون قميصه، وكان صلباً، فرآه أبو عبد الله عليه السلام وهم يعالجون قميصه يشقّونه، فقال له: «كيف صنعت؟» فقال: أحرمت هكذا في قميصي وكسائي، فقال: «انزعه من رأسك، ليس ينزع هذا من رجله، إنما جهل...»^(٣)، لمكان التعليل المذكور في الذيل فليتأمل.
ولكن الراوي وهو الأصم مجهول، بل لم يعهد له في مجموع الكتب الأربعة ما عدا هذه الرواية، فلا يمكن التعويل عليها.

(١) لجملة من النصوص التي منها صحيحة العيص بن القاسم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين^(١)...»^(٢)، ونحوها غيرها^(٣)، والمسألة مما لا خلاف فيها ولا إشكال.
(٢) بلا خلاف فيه، بل الإجماع عليه بقسميه كما في الجواهر، وتدل عليه صحيحة زرارة بن أعين، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من تنف

(١) القفاز كرمّان يلبس في اليد يعبر عنه في الفارسية بدستکش. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعية: باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعية: باب ٣٣ من أبواب الإحرام، ح ٩.

(٤) ذكر الأستاذ (دام ظله) أنه تدل عليهما صحيحتان لزرارة ولكني لم أعثر عليهما ولعله اشتبه الأمر بالمسألة الآتية. (المقرر).

والأحوط لزوم الكفارة عليه ولو كان لبسه للاضطراب^(١).

إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم، ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء، ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة، ونحوها صحيحته الأخرى^(٢).

(١) إذا لبس المحرم المخيط لمرض أو تقية ونحوهما من موارد الاضطراب فهل تجب عليه الكفارة حيثئذ أيضاً أو أنها تختص بحال الاختيار كما أنها كانت تختص بالعالم ولا تعم الجاهل - عدا ما استثنى - كما تقدم؟ المعروف والمشهور هو الأول بل ادعي الإجماع عليه، فإن تم الإجماع - ولا يكاد يتم التعبدى منه الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام لاسيما بعد وضوح مدرك المجمعين كما ستعرف - فهو وإلا فللمناقشة في ذلك مجال واسع. فإن القوم قد استدلوا بصحيفة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها؟ قال: «عليه لكل صنف منها فداء»^(٣).

بتقريب أن الحاجة تساوق الاضطراب، وقد دلت على ثبوت الكفارة في هذه الحالة أيضاً.

ونوقش فيها تارة بعدم تعيين نوع الفداء، وأخرى بأن غايتها ثبوت الكفارة وفي مورد خاص وهو الاضطراب إلى لبس ثياب عديدة، فلا تدل على ثبوتها فيها لو اضطر إلى لبس ثوب واحد.

وكلاهما كما ترى لوضوح أن الكفارة هي دم شاة، كما صرح به في صحيفة زرارة المتقدمة، كما يظهر منها بوضوح أن الفداء الثابت لكل واحد

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١ و ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

بأنفراده يثبت عند الاجتماع أيضاً، ولأجله يتعدد الفداء، فلا دلالة فيها بوجه على الاختصاص المزعوم.

أجل يرد على الاستدلال بها أن الموضوع فيها هو الاحتياج الذي هو أعم من الاضطراب المقابل للاختيار المبحوث عنه في المقام لصدقه حتى مع الحاجة العرفية غير البالغة حد الضرورة، كما لو كانت له غاية عقلانية في حضور مجلس يتوقف على لبس قباء ورداء وقميص مثلاً، من غير أن يكون مضطراً في الحضور المزبور، إذا فالصحيحة مطلقة من هذه الجهة، ولم تكن نصاً فيما نحن فيه.

كما أن صحيحة زرارة المتقدمة المتضمنة لثبوت الكفارة مطلقة أيضاً من حيث الاضطراب والاختيار.

وعليه فإذا ثبت الحكم بالإطلاق - لا التتصيص - فلا جرم يتقيد بحديث رفع الاضطراب الحاكم على الأدلة الأولية، ومعه كان مقتضى الصناعة اختصاص الكفارة بحال الاختيار وعدم شمولها للمضطر.

ولكن المشهور بما أنهم ذهبوا إلى التعميم بل ادعي الإجماع عليه كما سمعت فمن ثم كان الحكم مبنياً على الاحتياط، هذا.

وقد حكى في الجواهر عن بعضهم الاستدلال بثبوت الكفارة عند الاضطراب بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَدِدَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكِ﴾^(١).

وفيه نظر ظاهر كما أشار إليه في الجواهر، لأن مورد الماحصور المضطر إلى الحلق قبل بلوغ الهدي محله، ولا ربط لها بالمقام، على أن كفارة لبس المخيط هي الدم كما تقدم لا التخيير بين الأمور الثلاثة المذكورة في الآية المباركة، فلاحظ.

(١٠) الاكتحال

(مسألة ٢٤٦): الاكتحال على صور^(١):

(١) أن يكون بكحل أسود، مع قصد الزينة وهذا حرام على المحرم

(١) المشهور بين الفقهاء (قدس الله أسرارهم) حرمة الاكتحال على المحرم إذا كان الكحل أسود - فلا بأس بغيره - سواء أكان بقصد الزينة أم لا، ونسب إلى بعضهم القول بالكراهة، وحيث إن المستند هو الأخبار فلا بد من عرضها ليتضح الحال، وهي على طوائف:

فمنها: ما دلّ على الحرمة مطلقاً إلا لضرورة، كحسنة الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل ضرير وأنا حاضر فقال: أكتحل إذا أحرمت؟ قال: «لا، ولم تكتحل؟» قال: إني ضرير البصر وإذا أنا اكتحلت نفعتني، وإن لم أكتحل ضررتني، قال: «فاكتحل...»^(١)، ونحوها غيرها وإن كان ضعيف السند بسهل بن زياد أو غيره.

وبإزائها ما دلّ على الجواز مطلقاً إلا إذا كانت فيه جهة أخرى مانعة من طيب ونحوه - حيث تقدم أن الطيب يحرم استعماله على المحرم بشتى أنحائه التي منها الاكتحال - كمعتبرة هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكحل المحرم عينيه بكحل فيه زعفران، وليكحل بكحل فارسي»^(٢). فهاتان الطائفتان المطلقتان متعارضتان بالتباين.

وبإزائهما نصوص أخرى معتبرة دلّت على التفصيل بالجواز في بعض الأقسام دون بعض، فيقيد بها المطلقتان لا محالة وتكون هي وجه جمع بينهما.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

وهذه النصوص المفصلة أيضاً على طوائف.

فمنها: ما دلّ على عدم الجواز إذا كان الكحل أسود - وهو المطابق لفتوى المشهور كما تقدم - كصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الكحل للمحرم، فقال: «أما بالسواد فلا، ولكن بالصبر والحضض»^(١).

ومنها: ما دلّ على عدم الجواز إذا كان بقصد الزينة كصحيفة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يكتحل وهو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأما للزينة فلا»^(٢).

وحيث إنّ العقد السلبي من كل من هاتين الطائفتين المفصلتين معارض بالعقد الإيجابي من الطائفة الأخرى، لوضوح أنّ مفهوم الطائفة الأولى جواز الاكتحال بغير السواد وإن كان بقصد الزينة وهو معارض مع منطوق الطائفة الثانية المانعة عن الاكتحال بهذا القصد وبالعكس فلا بدّ إذن من العلاج.

وقد ذكرنا في بحث المفاهيم من الأصول عند التعرض لكبرى هذه المسألة التي من أشهر مصاديقها ما ورد من الأمر بالتقصير لدى خفاء الأذان في دليل ومن الأمر به لدى خفاء الجدران في دليل آخر أنه وإن أمكن علاج المعارضة بتقييد منطوق كل منهما بالآخر لينتج وجوب التقصير عند اجتماع الأمرين معاً إلا أنه لا موجب له بعد عدم المعارضة بين المنطوقين نفسيهما كما لا يخفى، وليس كل حمل ترتفع معه المعارضة سائفاً ما لم يكن واجداً للمناط المصحح للعلاج، وحيث أنّ محور المعارضة هو العقد السلبي من أحدهما والايجابي من الآخر أي مفهوم أحدهما مع منطوق الآخر، حيث إنّ مقتضى الإطلاق في مفهوم الأول عدم التقصير مع عدم خفاء الأذان وإن خفي الجدران فيعارضه منطوق الدليل الثاني المصرح بوجوب التقصير حيثنّذ،

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

وكذلك العكس فلا جرم يقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيلتزم بعدم التقصير مع عدم خفاء الأذان إلا إذا خفي الجدران، ونتيجته العطف بـ (أو) المنتج لكفاية أحد الأمرين من خفاء الأذان أو خفاء الجدران في الحكم بالتقصير.

وعلى ضوء ذلك يلتزم في المقام - بعد تقييد أحد المفهومين بمنطوق الآخر - القول بكفاية أحد الأمرين من قصد الزينة أو كون الكحل أسود في ثبوت التحريم.

وبالجملة: فهذا هو مقتضى الصناعة في المقام لو كانت النصوص المفصلة منحصرة في الطائفتين المزبورتين.

إلا أن هناك طائفة ثالثة أخص من الكل دلت على أن العبرة باجتماع الأمرين معاً، وهي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تكتحل المرأة بالكحل كله إلا الكحل الأسود للزينة»^(١)، فتكون هذه وجه الجمع بين تلك الطائفتين، ونتيجته اختصاص التحريم بمورد اجتماع كلا القيدين.

إذاً فالأقوى جواز الاكتحال لدى فقد أحدهما، فلا مانع من الاكتحال بغير الأسود، وإن كان بقصد الزينة كما لا مانع منه بغير هذا القصد، وإن كان الكحل أسود عملاً بالنص الصحيح السليم عن المعارض.

بل التحقيق أن الأمر كذلك حتى مع الغض عن هذا النص، فإن البيان المتقدم وإن كان صواباً لكنه يمتني على إمكان التزيين بغير الأسود لكي تقع المعارضة بين الطائفتين المفصلتين، فيجمع بينهما بما ذكر، ولكن الظاهر عدم تحققه خارجاً، وانحصار التزيين بالكحل الأسود حسبما هو المتعارف بين الناس، من غير فرق بين الرجال والنساء كما يكشف عنه التعليل في صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، إن السواد

قطعا^(١)، وتلزمه كفارة شاة على الأحوط الأولى^(٢).

زينة^(٣).

فإن الزينة هو ما يتزين به وبما أن الكحل الأسود مصداق له والتزين حرام على المحرم فلأجل ذلك حرم الاكتمال بالسواد، إذا فبمقتضى هذا التعليل يتقيد نصوص تحريم الاكتمال بالأسود بكونه للزينة كما يتقيد ما دل على تحريم الاكتمال للزينة بالكحل الأسود إذ لا تزين في غير الأسود، فلا مانع من استعماله كما لا مانع من استعمال الأسود لغير الزينة كما في الليل ونحوه لعدم المقتضي للمنع، فلا تعارض بين الطائفتين المفصلتين بوجه ليجتاج إلى الجمع بما ذكر، بل مفادهما اختصاص التحريم بالكحل الأسود للزينة.

وبالجملة: فالنتيجة هي ما ذكرناه بل بنحو أوضح حتى مع الغض عن الصحيحة الأخيرة الحاصرة للحرمة في السواد مع الزينة حسبما عرفت.

إلا أن الاحتياط مع ذلك كله مما لا ينبغي تركه، لا سيما مع سواد الكحل الذي أفتى المشهور بحرمته، وإن لم يكن بقصد الزينة حسبما عرفت.

وأما لو خلا الكحل عن كل من القيدتين فلم يكن أسود ولم يقصد به الزينة فلا ينبغي الاشكال في جوازه، إذ لا إيعاز ولا إيماء في شيء من النصوص إلى المنع عنه، كما لم ينسب القول بالحرمة إلى أحد، إذا فمن الغريب ما عن شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه من القول بحرمة الاكتمال مطلقاً، إذ لم يعرف له أي وجه، وهو أعرف بما قال.

(١) فإنه القدر المتيقن الذي اتفقت عليه النصوص كما عرفت.

(٢) فإن النصوص بأجمعها وإن كانت خالية عن التعرض للكفارة في المقام ومن ثم أفتى غير واحد بعدمها لعدم الدليل إلا أن بعضهم استدل لها

- (٢) أن يكون بكحل أسود، مع عدم قصد الزينة.
- (٣) أن يكون بكحل غير أسود مع قصد الزينة، والأحوط الاجتناب في هاتين الصورتين، كما أن الأحوال الأولى التكفير فيهما.
- (٤) الاكتحال بكحل غير أسود، ولا يقصد به الزينة، ولا بأس به، ولا كفارة عليه بلا إشكال.

(١١) النظر في المرأة

(مسألة ٢٤٧): يحرم على المحرم النظر في المرأة^(١) للزينة^(٢)،

بعموم قوله في رواية علي بن جعفر «لكل شيء جرح من حجبك»^(٣). وقد تقدم البحث حول هذه الرواية^(٤) وعرفت أنها ضعيفة السند وقاصرة الدلالة لاختلاف النسخة، ومن ثم كان الأقوى عدم الكفارة، إلا أن مراعاة الاحتياط لمكان هذه الرواية في محلها.

- (١) بلا خلاف فيه في الجملة كما لا ينبغي الاستشكال فيه، لدلالة جملة من الأخبار على المنع، فإنها وإن كانت بالجملة الخبرية إلا أنه لا فرق بينها وبين الجملة الإنشائية في الدلالة المزبورة، بل لعل الدلالة في الأولى على الأمر أو النهي أقوى وأكد حسبما هو موضح في محله.
- (٢) وإنما الإشكال في أن الحكم المزبور هل هو خاص بما إذا كان النظر

(١) وسائل الشريعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٥.

(٢) لاحظ ص ١٤٤.

بقصد التزين والتجمل أو أنه عام لكل نظر وبأية غاية كالمثال الذي ذكره في المتن الذي هو من أوضح مصاديق هذه الكبرى - أي النظر بغير قصد التزين - أعني نظر السائق في المرأة ليرى ما خلفه من السيارات، وكما لو نظر فيها من أحد الجانبين بحيث يرى غيره ولا يرى نفسه.

ذهب بعضهم إلى الأول وهو الظاهر من عنوان صاحب الوسائل، وآخرون إلى الثاني ومنهم شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه، حيث صرح رحمته بالتعميم.

ومنشأ الإشكال اختلاف الأخبار الواردة في المقام، فإنها على طائفتين: إحداهما: ما قيد النظر فيه بالزينة كصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تنظر المرأة المحرمة في المرأة للزينة».

وصحيحته الأخرى: «لا ينظر المحرم في المرأة لزينة فإن نظر فليلب»^(١). ثانيتهما: ما تعلق فيه النهي بمطلق النظر كصحيفة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تنظر في المرأة وأنت محرم، فإنه من الزينة». وصحيفة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تنظر في المرأة وأنت محرم لأنه من الزينة»^(٢).

وحينئذٍ فرجما يقال بأن الطائفتين لما كانتا مثبتتين إذ لا مفهوم للقيد فلا تنافي في البين ليتصدى لعملية التقييد، فإنه لا تقييد في الحكم الانحلالي كما بين في محله، إذا فالتبع ما دل على حرمة النظر مطلقاً.

وفيه أولاً: منع ثبوت الإطلاق في الطائفة الثانية بل هي مقيدة أيضاً كالأولى بقرينة التعليل بقوله «لأنه من الزينة» الكاشف عن أن المنوع إنما هو النظر بعنوان الزينة وإلا لما استقام التعليل، ضرورة أن النظر إلى المرأة أو

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢ و ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ح ٣.

وكفارته شاة على الأحوط الأولى^(١)، وأما إذا كان النظر فيها لغرض آخر غير الزينة كنظر السائق فيها لرؤية ما خلفه من السيارات فلا بأس به^(٢)، ويستحب لمن نظر فيها للزينة تجديد التلبية^(٣)، أما لبس

اللباس ونحوهما من آلات الزينة ليس بنفسه من المحرمات قطعاً فكيف يصح التعليل بكونه من الزينة.

وبالجملة: الزينة ما يتزين به الإنسان، ومنه قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ أي ثيابكم، وليس النظر إليه بما هو كذلك حراماً قطعاً، فلا جرم يكون المراد النظر إلى المرأة بعنوان التزين، فيكون مفادها متحداً مع الطائفة الأولى كما عرفت.

وثانياً: لو سلمنا الإطلاق فلا مناص من تقييده بالطائفة الأولى لما ذكرناه في الأصول من أن القيد وإن لم يكن له مفهوم بالمعنى المصطلح إلا أنه يدل لا محالة على عدم تعلق الحكم بالطبيعي المطلق وإلا لأصبح ذكر القيد لغواً محضاً، وبما أنه مذكور في المقام في كلام الإمام عليه السلام المنزه عن اللغو قطعاً فلا محيص إذا من ارتكاب التقييد.

فتحصل: أن الأظهر اختصاص الحرمة بما إذا كان النظر بعنوان الزينة.

(١) الكلام هنا هو الكلام المتقدم في الاكتحال إذ لا نص في المقام عدا عموم رواية علي بن جعفر، وبما أنها ضعيفة سنداً ودلالة كما تقدم فلأجله كان الحكم مبنياً على الاحتياط الاستحبابي.

(٢) كما سبق.

(٣) للأمر به في صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة، ولعله لعروض حزاة ما في التلبية الأولى بسبب النظر فيرفعها بالتجديد، وكيفما كان فظاهر الأمر هو الوجوب، ولكن الإجماع قائم على خلافه، وبما أن المسألة محل

حرمة لبس الخف والجورب على الرجل المحرم ١٦٧

النظارة فلا بأس به للرجل أو المرأة^(١) إذا لم يكن للزينة^(٢)، والأولى الاجتناب عنه، وهذا الحكم لا يجري في سائر الأجسام الشفافة، فلا بأس بالنظر إلى الماء الصافي أو الأجسام الصقيلة الأخرى^(٣).

(١٢) لبس الخف والجورب

(مسألة ٢٤٨): يحرم على الرجل المحرم لبس الخف والجورب^(٤)،

للابتلاء ولم تكن من المسائل النادرة فلو كان الوجوب ثابتاً لاشتهر وبان وشاع وذاع فكيف لم ينسب القول به إلى أحد من الأصحاب، وذلك آية الاستحباب كما لا يخفى.

(١) ضرورة عدم كونه من النظر في المرأة، إذ النظارة ينظر بها لا أنه ينظر فيها وبينهما بون بعيد كما هو واضح.

(٢) أما إذا كان بهذا القصد فهو من مصاديق التزيين، وسيأتي البحث عنه مستقلاً في محله إن شاء الله تعالى، وأنه بنفسه من تروك الإحرام.

(٣) كبعض أقسام الحجر أو المصبوغ ببعض أنواع الأصباغ، لعدم الدليل على التعدي بعد اختصاص موضوع الحكم في النصوص بالمرأة غير الصادق على شيء مما ذكر كما هو ظاهر.

(٤) لجملة من النصوص المعتبرة المصرحة بعدم الجواز إلا عند الاضطرار، والتي منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وأي محرم هلك نعلاه فلم يكن له نعلان، فله أن يلبس الخفين إذا اضطر إلى ذلك، والجوربين يلبسهما إذا اضطر إلى لبسهما»^(١)، ونحوها غيرها.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

وكفارة ذلك شاة على الأحوط^(١)، ولا بأس بلبسهما للنساء^(٢)،

(١) وإن لم يرد نص خاص في المقام، وذلك لا لأجل رواية علي بن جعفر المتقدمة^(١)، التي عرفت ما فيها من قصور السند والدلالة. بل للأمر بالتكفير بدم شاة فيمن لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه في صحيحتين لزرارة^(٢)، الشامل بإطلاقه للمقام، وقد أفتى جماعة أيضاً بوجوب الكفارة. إلا أن الذي أوجب الاحتياط وعدم الجزم بالفتوى هو الاستشكال في صدق الثوب على مثل الخف والجورب، بعد القطع بصدق اللبس في موردهما.

وإن كان قد يعضد الصدق إطلاقه على ما يماثلهما، وهو القفازان ففي صحيح العيص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المرأة المحرمة تلبس ما شئت من الثياب غير الحرير والقفازين»^(٣)، نظراً إلى عدم الفرق بين القفازين وبين الخف والجورب، ما عدا أن الأول لباس اليد والأخيران لباس الرجل، فإذا صدق الثوب على الأول صدق على الآخرين أيضاً بمنأى واحد. وكيفما كان فحيث لا جزم بالمسألة فمن ثم سلكتنا مسلك الاحتياط.

(٢) لعدم مقتضي التحريم أولاً، إذ النصوص المانعة كلها خاصة بالرجال، لا سيما مع اقتران بعضها بالسروال الجائز لبسه للنساء بلا إشكال، فلا موجب للتعدي إليهن، إذ لا سبيل للتمسك بقاعدة الاشتراك في مثل المقام بعد العلم باختلافهما في جملة من أحكام الحج، ولا سيما بالنسبة إلى اللباس.

(١) لاحظ ص ١٤٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١ وح ٤.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٣٣ من أبواب الإحرام، ح ٩.

والأحوط الاجتناب عن لبس كل ما يستر تمام ظهر القدم^(١)، وإذا لم يتيسر للمحرم نعل أو شبهه ودعت الضرورة إلى لبس الخف فالأحوط الأولى خرقه من المقدم^(٢)، ولا بأس بستر تمام ظهر القدم من دون لبس^(٣).

ولدلالة صحة العيص المتقدمة آنفاً على الجواز ثانياً، ضرورة أن استثناء القفازين يدلنا بوضوح على أن المراد من الثياب هنا ما يعم الخف والجورب، وإلا للزم ذكرهما مع القفازين، ولم يكن وجه للاقتصار عليهما. (١) كما لو كان لباساً لإزار طويل يستر ظهر القدم بتمامه، فقد قيل بعدم الجواز نظراً إلى اشتماله على العلة التي من أجلها حرم لبس الخف والجورب وهو ستر تمام الظهر.

ولكنه كما ترى تخرص محض، ولا يكاد يخرج عن حد الظن - الذي لا يغني من الحق - إلى الجزم والقطع بعد وضوح عدم إحاطة عقولنا بمناطات الأحكام، ولعل في لبس الخف والجورب خصوصية لا نعرفها، ولكن الاحتياط مع ذلك كله في محله.

(٢) بل قيل بالوجوب للأمر بالخرق في روايتي أبي بصير ومحمد بن مسلم^(٤)، ولكنهما معاً ضعيفتان، أما الأولى فبعلني بن أبي حمزة الذي هو البطائني الكذاب، وأما الثانية فلضعف طريق الصدوق إلى محمد بن مسلم، فلا يصلح التعويل عليهما إلا أنهما يصلحان سنداً للاحتياط الاستحبابي.

(٣) كالاستتار باللحاف ونحوه عند المنام، فإنه لا ينبغي الشك في جوازه بمقتضى الأصل، إذ لو سلمنا التعدي عن الخف والجورب فغايتة التعدي إلى

(١٣) الكذب والسبّ

(مسألة ٢٤٩): الكذب والسبّ محرمان في جميع الأحوال، لكن حرمتها مؤكدة حال الإحرام^(١) والمراد من الفسوق في قوله

كل لباس ساتر لظهر القدم، وأما غير اللباس من مطلق الساتر فلا موجب له أبداً كما لا يخفى.

(١) والأصل فيه قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، بعد تفسير الفسوق بذلك كما في صحيحة معاوية بن عمار^(٢)، فلا إشكال في المسألة في الجملة بنص الآية المباركة والتفاسير الواردة.

ولما الكلام في المراد من الفسوق، فقد نسب إلى المشهور أنه الكذب فقط، واختاره في الحقائق، بل عن ابن براج تخصيصه بالكذب على الله أو رسوله أو الأئمة.

وبإزائه ما نسب إلى الشيخ من أنه مطلق الخروج عن جادة الشرع، لكن الأول تخصيص بلا مخصص بعد إطلاق النصوص، كما أن الثاني وإن ناسب مفهوم الفسق كما لا يخفى إلا أنه اجتهد في مقابل النص، بعد تفسيره في غير واحد من الأخبار بأنه الكذب فقط، أو بضميمة السباب كما في صحيحة معاوية بن عمار^(٣)، هذا.

وفي صحيحة علي بن جعفر جعل المفاخرة عديلاً للكذب بدلاً عن السباب^(٣).

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٢ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٢ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣٢ من أبواب ترك الإحرام، ح ٤.

تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ هو الكذب والسب.

فإن حملت عليه وأرجعت إليه - كما عن العلامة في المختلف بدعوى تقوم المفاخرة بذكر فضائل للمفتخر وسلبها عن خصمه أو بسلب رذائل عنه وإثباتها لخصمه وهو كما ترى نوع من السباب - فلا كلام. وإلا كما لعله الأقوى - حيث إنه غير عنوان السب وإن تضمن الهتك - كانت الصحيحتان متعارضتين بطبيعة الحال.

وقد عالج المعارضة في الحقائق بالتساقط فيما تعارضا فيه، وهو السباب والمفاخرة والأخذ بما اتفقا عليه وهو الكذب، فترفع اليد عن مورد المعارضة ويعمل بالقدر المتيقن الذي توافقا عليه.

ويؤيده تفسير الفسوق بالكذب في جملة من النصوص، وإن كانت ضعيفة السند كالفقه الرضوي، وتفسير العياشي ورواية زيد الشحام^(١)، حيث إن الأخيرة ضعيفة بالمفضل بن صالح وما قبلها بالإرسال والأول معلوم الحال، هذا.

وما صنعه في الحقائق قد نسب في الجواهر إلى صاحب المدارك أيضاً. ولكنه عجيب لا سيما من صاحب المدارك، بدهاء أن المعارضة المزعومة بين الصحيحتين المزبورتين إنما هي بين منطوق كل منهما مع مفهوم الأخرى، أعني مفهوم الحصر المستفاد من ورودها في مقام التحديد، حيث إن مفهوم صحيحة معاوية أن غير الكذب والسباب لم يكن فسوقاً، فينافيه منطوق صحيحة ابن جعفر الصريح في كون المفاخرة أيضاً فسوقاً وكذلك العكس.

وبما أن الدلالة المفهومية لا تتجاوز الظهور، والمنطوق صريح في الخلاف،

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٩ وح ٨.

فلا جرم يرفع اليد عن الظهور بالصراحة، ونتيجة ذلك أن كلاً من الكذب والسباب والمفاخرة داخل في عنوان الفسوق.

ومنه تعرف أن النصوص الضعيفة المتقدمة المتضمنة لتفسير الفسوق بالكذب فقط قابلة للتقييد أيضاً حتى لو صحّت أسانيدها، فيرفع اليد عن ظهور مفهومها بصريح منطوق الصحيحتين.

إذاً فما ذهب إليه جماعة من أن كلاً من العناوين الثلاثة داخل في عنوان الفسوق هو الصحيح. ثم إن المفاخرة إن تضمنت هتكاً للطرف ومسا لكرامته فلا إشكال في حرمة ودخوله في عنوان الفسوق.

وأما لو لم يكن كذلك، فإن لم يدخل في عنوان المفاخرة فلا كلام، وإن دخل فلا بد من إخراجه عن إطلاق صحيحة ابن جعفر لأنه في مقام تفسير الفسوق الذي هو الخروج عن جادة الشرع، وبما أن العمل المزبور لا حرمة فيه على الفرض فهو غير مشمول للفسوق قهراً.

وبعبارة أخرى: قد يكون الشيء بما هو حراماً على المحرم وإن كان جائزاً في حد نفسه، وهذا كالرفث والصيد، وقد يكون حراماً عليه بعنوان الفسوق كما في المقام، حيث إن المفاخرة لا تحرم عليه في حد ذاتها قطعاً، إذاً فلا بد من درجها في عنوان الفسوق، ولا فسق في مفروض البحث حسب الفرض، فلا يكون مشمولاً لصحيح ابن جعفر.

وكيفما كان فالبحث في المقام علمي محض اقتفينا فيه أثر القوم، وإلا فلا ثمرة عملية لأنها إنما تظهر لو بنينا على ثبوت الكفارة في المقام، ولا نلتزم بها كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

تنبيه: المعروف والمشهور أنه لا كفارة في المقام ما عدا الاستغفار والتلبية، بل في الجواهر أنه لا أجد خلافاً فيه.

إلا أن أصحابي الحداثق والوسائل اختارا ثبوتها في المقام مع الفرق بينهما

في أن الأول اختار ثبوتها لدى اجتماع الكذب والسباب معاً والثاني التزم بثبوتها في ارتكاب كل واحد منهما.

والصحيح ما عليه المشهور لصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: قلت: أ رأيت من ابتلي بالفسوق ما عليه؟ قال: «لم يجعل الله له حداً، يستغفر الله ويلبي»^(١).

وقد ذكر في الوسائل بعد أن نقل هذه الرواية عن الكافي ما لفظه «ورواه الصدوق وابن ادریس كما مر» وأقره عليه المعلق.

ويشير بذلك إلى ما تقدم منه في أبواب تروك الإحرام^(٢)، حيث روى هناك صدر هذه الرواية عن الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم والحلي جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام، أما الذيل الذي هو محل الكلام في المقام، فلم يتقدم نقله عنه، فالظاهر أن قوله عليه السلام (كما مر) سهو من قلمه الشريف.

وكيفما كان فالرواية مذكورة بذيلها في الفقيه، ومعتبرة لصحة طريق الصدوق إلى الحلبي، وإن كان طريقه إلى محمد بن مسلم ضعيفاً.

وهي كما ترى صريحة في عدم الكفارة، إلا أنها قد تعارض بصحيفة سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول (في حديث): «وفي السباب والفسوق بقرة، والرفث فساد الحج»^(٣).

وقد جمع بينهما في الوسائل بحمل الأولى على غير المتعمد لما تقدم من عدم وجوب الكفارة على غير العائد إلا في الصيد والثانية على العائد ومن ثم التزم بوجوب الكفارة في المقام.

ولكنه كما ترى، إذ فيه - مضافاً إلى ظهور الابتلاء في العائد كما لا يخفى فتأمل كظهور لفظ الاستغفار فيه على تأمل في الأخير لما مر من صحة

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

استعماله في غير العائد أيضاً - أن التعبير في صحيحة الحلبي بقوله: «لم يجعل الله له حداً» ظاهر في عدم تشريع الكفارة في الشريعة المقدسة لأنها مشروعة ومرفوعة عن الجاهل وفي غير حال العمد، إذ فرق بين أن يقال: إنه لا كفارة عليه أو إنها مرفوعة عنه، إذا فليس الجمع المزبور من الجمع العرفي في شيء، بل مقتضاه حمل صحيحة سليمان على الاستحباب.

كما يحمل عليه أيضاً الأمر بالتصدق في صحيحة علي بن جعفر «وكفارة الجدل والفسوق شيء يتصدق به إذا فعله وهو محرم»^(١)، ورواها الشيخ بدون كلمة (شيء)^(٢).

وأما ما أفاده في الحقائق من اختصاص الكفارة بارتكاب السباب والكذب معاً، بدعوى ظهور صحيحة سليمان في ذلك بعد أن استظهر اختصاص الفسوق بالكذب كما مر نقله منه.

ففيه أولاً: أن الفسوق أعم منه كما تقدم، فهو من عطف العام على الخاص الذي هو كعكسه استعمال شائع، نظير قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَيُّدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾، حيث إن الثاني من عطف العام على الخاص كالمقام.

وثانياً: على تقدير الاختصاص كما يدعيه رحمته فالمنسب منه بحسب الفهم العرفي أنه عليه السلام بصدد بيان حكم كل من السباب والفسوق بحiale وانفراده لا على سبيل الانضمام والاجتماع، فإنه يحتاج إلى عناية خاصة ومؤونة زائدة كما لا يخفى.

فتحصل: أن الأظهر عدم وجوب الكفارة وإن كان الأفضل التكفير ببقرة

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٤.

أما التفاخر وهو إظهار الفخر من حيث الحسب أو النسب، فهو على قسمين: الأول: أن يكون ذلك لإثبات فضيلة لنفسه مع استلزام الخط من شأن الآخرين، وهذا محرم في نفسه. الثاني: أن يكون ذلك لإثبات فضيلة لنفسه من دون أن يستلزم إهانة الغير، وخطأ من كرامته، وهذا لا بأس به، ولا يحرم لا على المحرم ولا على غيره.

(١٤) الجدل

(مسألة ٢٥٠): لا يجوز للمحرم الجدل^(١)، وهو قول: ((لا والله))، و((بلى والله))^(٢)،

في كل من الكذب والسباب أخذاً بصحيفة سليمان بعد حملها على الاستحباب كما عرفت.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال كما نص عليه الكتاب ونطقت به الأخبار.
(٢) وإنما الكلام في تفسير المراد من الجدل، فالمنسوب إلى العامة أن المراد معناه اللغوي وهو مطلق النزاع والمخاصمة.
ولكن النصوص المعتبرة دللتنا على أن المراد به ما في المتن، وحيث يقع البحث في جهات:

الأولى: هل المحرم هو مجرد القول المزبور مطلقاً وفي أي موقع كان أو في خصوص مورد المخاصمة الراجع إلى أن المحرم ليس مطلق المخاصمة كما يراه العامة بل المشتمل على اليمين المزبورة؟

ذهب بعضهم إلى الثاني، ولم يظهر له وجه صحيح بعد إطلاق الروايات وتفسيرها للجدال بمجرد القول المزبور، بحيث يظهر منها أن هذا القول هو بنفسه مصداق للجدال لا أنه شيء آخر مشتمل على هذا القول ومتعقب به. وبعبارة أخرى: لم يفسر الجدال في الأخبار بالمخاصمة التي تشتمل على هذا القول، بل فسر بنفس هذا القول الشامل بمقتضى الإطلاق لكافة الأحوال وإن لم تكن خصومة ولا نزاع، كما لو سئل أحد أنه هل سافرت يوم كذا؟ فقال: لا والله، أو هل صليت صلاة الليل؟ فقال: بلى والله، أو أن أحداً مدح شخصاً لدى المحرم فقال: في مقام تصديقه بلى والله، إلى غير ذلك من موارد استعمالات هذا القول خالياً عن أي نزاع وخصومة، فإن الكل مشمول تحت الإطلاق، فكان ذلك من باب الاستعمال الشرعي أو الحقيقة الشرعية، ولا ضير في الالتزام به بعد مساعدة الدليل، وهو إطلاق الأخبار حسبما عرفت.

ويؤكد ما في صحيحة معاوية بن عمار من قوله لَيْسَ «...» وأعلم أن الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعلية دم يهريقه، ويتصدق به، وإذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهريقه ويتصدق به»، ونحوها معتبرة أبي بصير^(١)، حيث يظهر منهما بوضوح أن موضوع الحكم إنما هو نفس الحلف لا المخاصمة المشتملة على الحلف فلا خصوصية لها بوجه.

وتؤكد ما أيضاً معتبرة أبي بصير قال: سألت عن المحرم يريد أن يعمل العمل فيقول له صاحبه: والله لا تعمله فيقول: والله لأعملنه فيحالفه مراراً، يلزمه ما يلزم الجدال؟ قال: «لا إنما أراد بهذا إكرام أخيه، إنما ذلك ما كان

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب بقية تكفارات الإحرام، ح ٣ وح ٧.

والأحوط ترك الحلف حتى بغير هذه الألفاظ^(١).

لله عز وجل فيه معصية»^(٢).

حيث إنها واضحة الدلالة على أن الحكم مترتب على الحلف نفسه من غير دخل لعنوان المخاصمة، وإلا لأجاب عليه السلام بانتفاء الموضوع إذ لا خصوصية في مفروض السؤال بوجه، فإنه أخرى وأولى مما أجاب به عليه السلام من عدم المعصية في الحلف المزبور كما لا يخفى، وسيأتي البحث حول هذه الرواية في بعض الجهات الآتية.

(١) الجهة الثانية: هل تخص الحرمة بالجملتين المزبورتين أو أنها عامة لمطلق الحلف كقوله: لا وربى أو والخالق أو بالله أو تالله وهكذا؟

ظاهر المشهور هو الاختصاص، ولكن بعضهم ومنهم الشهيد على ما نسب إليه والمحقق في النافع صرح بالتعميم.

وتدل على المشهور صحيحة معاوية بن عمار: «... إنما الجدل قول الرجل لا والله ويلي والله...»^(٣)، ونحوها غيرها مما ظاهره الاختصاص والحصص.

وربما يستدل للإطلاق بصحيفة معاوية بن عمار المتقدمة^(٤)، وغيرها مما دل على أن المحرم إذا حلف ثلاثة أيمان ولأفعليه الكفارة، وإذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل أيضاً وعليه الكفارة، حيث يستظهر منها أن الموضوع للحكم هو مطلق اليمين.

ويندفع: بأن الحكم المزبور مترتب في صحيحة معاوية على ما ذكر قبل

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

(٣) لاحظ ص ١٧٦.

ذلك من أن الجدل هو قول الرجل لا والله وبلى والله، وهو قرينة واضحة على أن المراد باليمين هو هذه الألفاظ الخاصة لا غير.

على أنها لم تكن بصدد البيان من هذه الجهة لينعقد الإطلاق بل في مقام الفرق بين اليمين الصادقة والكاذبة، وأن الكفارة تترتب في الأولى على الثلاث وفي الثانية على الواحدة.

ومنه يظهر الجواب عن بقية الروايات، حيث إنها أيضاً في مقام بيان الفرق المزبور من غير نظر إلى خصوصية الألفاظ لينعقد لها الإطلاق المزعوم، ومع تسليم انعقاد الإطلاق فيها فهو معارض مع مفهوم الحصر في صحيحة معاوية بن عمار: «... إنما الجدل قول الرجل لا والله وبلى والله...»^(١) بالعموم من وجه، حيث إن مقتضى الأول أن الممنوع إنما هو الحلف بالله سواء أكان بالجملة المزيورتين أم بغيرهما. ومقتضى الثاني أن الحلف بغير الجملة لا بأس به سواء أكان حلفاً بالله أم بغيره كقوله (لعمري)، فيتعارضان في مادة الاجتماع وهو الحلف بالله بغير الجملة، وبعد التساقط يرجع إلى أصالة عدم الحرمة وعدم الكفارة.

فتحصل: أن الأصح ما عليه المشهور من الاختصاص وعدم التعدي إلى سائر أقسام الحلف.

الجهة الثالثة: هل تختص الحرمة بالجملة الخبرية أو أنها تعم الإنشائية كأن يقول (لا والله لا أفعل كذا أبداً) أو (بلى والله لأفعلن كذا غداً)، ونحو ذلك من موارد الحلف على الفعل أو الترك الصادر على سبيل الإنشاء لا الإخبار. لم أرَ التعرض لذلك في كلمات القوم، غير أن الذي يظهر من الأخبار هو الاختصاص لما في ذيل صحيحة معاوية بن عمار^(٢) وغيرها من التفصيل في

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٢ من أبواب ترك الإحرام، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٣.

الكفارة بين اليمين الصادقة والكاذبة، الكاشف عن أن موضوع الحكم في هذا الباب ما يصح تقسيمه إليهما المنحصر - طبعاً - في الحلف الخبري لامتناع اتصاف الإنشاء بشيء منهما حسبما هو موضح في الأصول.

وعليه تحمل صحيحة أبي بصير المتقدمة^(١) المتضمنة لنفي البأس عن الحلف بقصد الإكرام وأنه ليس فيه معصية الله، يعني أن المحرم إنما هو الحلف الخبري وأما الصادر بقصد تكريم المؤمن وإدخال السرور في قلبه فهو إنشاء محض، ومثله خارج عن موضوع المنع فلا محذور فيه.

ومنه تعرف عدم البأس بمثل هذا الحلف الصادر في مقام التعارف وإظهار المحبة والمودة، كأن يقول المحرم (لا والله لا تفعل ذلك)، لخروجه عن موضوع دليل المنع كما عرفت، فتجوز الحلف في هذه الصورة يعد في الحقيقة من الاستثناء المنقطع لا المتصل كما لا يخفى.

الجهة الرابعة: موضوع الحكم هل هو اجتماع الجملتين (لا والله، بلى والله) معاً فلا أثر لإحداهما وحدها أو أن الموضوع كل واحدة منهما بجماله. الظاهر كما فهمه الأصحاب هو الثاني، بل لا ينبغي التأمل فيه ضرورة أن إحداهما تستعمل في مقام النفي والأخرى في مقام الإثبات، ومن البين عدم اجتماعهما في مورد واحد، فلا جرم كان محقق الجدل هو إحداهما بطبيعة الحال.

ويؤيده بل يؤكد ما تقدم من الروايات المتضمنة للتفصيل في ترتب الكفارة على اليمين بين الصادقة والكاذبة، وأنها ترتب في الأولى على المرة الثالثة وفي الثانية على المرة الأولى، الكاشفة عن أن الموضوع إنما هو مجرد الحلف الذي لا شك في صدقه وانطباقه على كل من الصيغتين من غير اعتبار الجمع بينهما.

الجهة الخامسة: هل الحلف المحقق للجدال بمقتضى الأخبار هو مجموع قولنا: (لا والله) وكذا قولنا: (بلى والله) أو أن الاعتبار بنفس القسم أعني قولنا (والله)، وأما كلمة (لا) أو (بلى) فهي خارجة عن الحلف والقسم ودخلة في المقسوم عليه فلا ضير إذاً في تبديلها بما يراد منها بل ولو كان من لغة أخرى؟

اختار الثاني في الجواهر^(١) مستشهداً عليه بما في جملة من النصوص من أن الطلاق إنما هو قول: (أنت طالق)^(٢)، فكما أن الاعتبار هناك بصيغة (طالق) من غير مدخلة لكلمة (أنت) بضرورة الفقه فيجوز تبديلها بضمير الغياب أو الاسم كـ (هند) أو الوصف كـ (زوجتي) ونحو ذلك مما تتعين به المطلقة فكذلك في المقام بمناط واحد، فلا يعتبر خصوص اللفظين ولو بشهادة صحيحة أبي بصير^(٣).

وفيه: ما لا يخفى، فإن مقتضى الجمود على ظاهر النص في كلا الموردين الاختصار عليه، وإنما تعدينا عنه في باب الطلاق للروايات الدالة عليه، حيث قد ورد جواز طلاق الغائب الذي لا يكاد يتحقق إلا بصيغة (هي طالق) كما ورد جواز طلاق الزوجتين معاً بقوله: (امرأتاي هاتان طالق)، ونحو ذلك مما يدل على عدم خصوصية لكلمة (أنت).

وحيث لم يرد مثل هذا الدليل في المقام فلا مناص من الاختصار على ظاهر النص والجمود عليه كما عرفت، إذاً فلا سبيل للتعدي إلى المرادف من نفس اللغة فضلاً عن اللغة الأخرى.

وأما استشهاده تت لذلك بصحيحة أبي بصير العارية عن الكلمتين قبل القسم ففي غير محله.

(١) جواهر الكلام: ج ١٨ ص ٣٦٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٧.

(مسألة ٢٥١): يستثنى من حرمة الجدل أمران: الأول: أن يكون ذلك لضرورة تقتضيه من إحقاق حق أو إبطال باطل^(١).
الثاني: أن لا يقصد بذلك الحلف^(٢) بل يقصد به أمراً آخر كإظهار المحبة والتعظيم كقول القائل: لا والله لا تفعل ذلك.
(مسألة ٢٥٢): لا كفارة على المجادل فيما إذا كان صادقاً في قوله، ولكنه يستغفر ربه^(٣)، هذا فيما إذا لم يتجاوز حلفه المرة

إذ لا نظر في هذه الصحيحة إلى خصوصية الألفاظ الصادرة ليستدل بها، وإنما النظر معطوف - كما مر - إلى عدم انطباق الجدل الممنوع على المقام لاختصاصه بالحلف الخبري وعدم شموله للإنشائي منه وأنه في المقام من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما تقدم توضيحه فلا حظ.

(١) تدلنا عليه مضافاً إلى حديث رفع الاضطرار بل ونفي الضرر فيما إذا ترتب على تركه الضرر معتبرة أبي بصير المتقدمة^(١)، الصريحة في أن الممنوع إنما هو الحلف المتضمن لمعصية الله المنفي في مفروض المسألة بالضرورة.

(٢) كما تقدم في الجهة الثالثة من المسألة السابقة، بل قد عرفت أن الاستثناء هاهنا من سنخ الاستثناء المنقطع.

(٣) ما أفيد في هذه المسألة من التفصيل في الكفارة بين الجدل الصادق والكاذب على النهج المذكور في المتن وإن كان هو المشهور حسبما نسب إليهم، إلا أنه لا يمكن استفادته من الأخبار كما اعترف به في الجواهر وغيره.

نعم هو مذكور في الفقه الرضوي، ومحكي عن رسالة علي بن بابويه التي قيل: إن الأصحاب كانوا إذا أعوزتهم النصوص رجعوا إليها.

ولكن الفقه الرضوي مضافاً إلى معارضته بما سنين لم يثبت اعتباره بل لم يثبت كونه رواية ليدعى انجبارها بعمل المشهور لو سلمنا الجبر. وكيفما كان فالحكم بالنسبة إلى الحلف الصادق على النحو المقرر في المتن مما لا ينبغي الاستشكال فيه، فلا كفارة فيما دون الثالثة.

ويدلنا عليه أولاً: عدم الدليل عليها، وهو كافٍ في الدليل على العدم. وثانياً: مفهوم جملة من الصحاح الناطقة بأنه إذا حلف ثلاثاً ولاء فعليه دم شاة، والتي منها صحيحة الحلبي: «... إذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهرقه...»^(١)، فإن مفهومها عدم الكفارة في الأقل من الثلاثة.

وثالثاً: إطلاق موثقة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقول: لا والله وبلى والله، وهو صادق عليه شيء؟ قال: «لا»^(٢)، خرج عنه الحلف ثلاثاً بمقتضى النصوص المتقدمة، فيبقى ما دونه تحت الإطلاق.

ومما ذكرنا يعلم ثبوتها في المرة الثالثة، وهذا واضح لا ستره عليه. وأما في الحلف الكاذب ففي المرة الأولى شاة، لمعتبة أبي بصير: «... وإذا حلف يميناً واحدة كاذباً فقد جادل فعليه دم يهرقه»^(٣).

كما أنها في المرة الثالثة بقرة، لصحيحة محمد بن مسلم: «من زاد على مرتين» إلى أن قال: «والكاذب عليه بقرة»، وصحيحة الحلبي «إذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهرقه وعلى المخطئ - أي الكاذب - بقرة»^(٤).

وأما في المرة الثانية فلم يرد فيها بخصوصها - أي بعنوان المرة الثانية - نص خاص، ولكنه يجب فيها أيضاً شاة أخذاً بإطلاق صحيحة سليمان بن خالد

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٦ و ح ٢.

قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «(في الجدال شاة)»^(١).

حيث إن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين اليمين الصادقة أو الكاذبة، ولا بين المرة الأولى أو الثانية أو الثالثة، وقد خرجنا عنها في المرة الأولى والثانية من اليمين الصادقة بالنصوص المتقدمة النافية للكفارة فيما دون الثلاث، كما خرجنا عنها أيضاً في المرة الثالثة في اليمين الكاذبة بالنص المتقدم الناطق بأن الواجب حينئذ بقرة فتبقى المرتان الأوليان منهما مشمولتين للإطلاق، ومقتضاء شاتان في المرة الثانية أي شاة للأولى وشاة أخرى للمرة الثانية.

وهذا هو الذي ينبغي أن يقال في مقام الجمع بين الأخبار، ونتيجته أنه لا كفارة في اليمين الصادقة إلا في المرة الثالثة وهي شاة، وأما في الكاذبة ففي الأولى والثانية لكل منهما شاة، وفي الثالثة بقرة حسبما عرفت.

أجل في تفسير العياشي أن كفارة الجدال صادقاً أم كاذباً إطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع^(٢).

لكنه مضافاً إلى ضعف السند بالإرسال معارض بجميع الأخبار ونصوص الباب فلا يعبؤه.

كما لا يعبأ أيضاً برواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمداً فعليه جزور^(٣)، لضعف سندها بالرغم من توصيفها بالصحة في بعض الكلمات^(٤) فإن في طريق الشيخ إلى العباس بن معروف ابن بطة وأبو الفضل ولم يرد فيهما توثيق.

ومن جميع ما ذكر يظهر أن ما في مناسك شيخنا الأستاذ رحمه الله من الاحتياط بالبقرة في المرة الثانية من اليمين الكاذبة بل بالبدنة في الكاذبة مطلقاً

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٩.

(٤) دليل الناسك: ص ١١٦.

استناداً إلى إطلاق رواية أبي بصير المزبورة لا وجه له، بل هو بخلاف الاحتياط أشبه.

فإن الفقه الرضوي إن تم كانت البقرة أقوى، لا مجرد أنها أحوط، وإن لم يتم - كما هو الأصح عندنا وعنده رحمته - فقد عرفت أن مقتضى إطلاق صحيحة سليمان التكفير بالشاة، ومن البين أن أجزاء البقرة عنها يحتاج إلى دليل ولا دليل، ومجرد المطابقة للمشهور أو للفقه الرضوي - بعد البناء على عدم حجيتها - لا يستوجب رفع اليد عما دلت عليه الرواية المعتبرة.

نعم مقتضى الاحتياط الجمع بين البقرة والشاة، لا الإجتزاء بالبقرة، بل هو على خلاف الاحتياط لاستلزامه طرح الرواية المعتبرة من غير مبرر حسبما عرفت.

ومنه تعرف ما في احتياطه رحمته الثاني، فإننا إن بنينا على العمل بالفقه الرضوي فلا بد من الفتوى بالبدنة في المرة الثالثة وإلا فإجزاءها عن البقرة التي دلت عليها النصوص المعتبرة - كما تقدم - يحتاج إلى دليل ولا دليل، وكذا إجزاءها عن الشاة لكل من المرة الأولى والثانية التي دل عليها إطلاق صحيحة سليمان كما عرفت. نعم مقتضى الاحتياط هو الجمع بين البدنة والبقرة أو بينها وبين الشاة لا الاكتفاء بها، بل هو مخالف للاحتياط حسبما أشرنا إليه، وقد عرفت ضعف رواية أبي بصير فلا يصح التعويل عليها تجاه الرواية المعتبرة.

(بقي شيء): وهو أن النصوص الواردة في اليمين الصادقة الناطقة بالتكفير في المرة الثالثة وإن كان بعضها مطلقاً إلا أن بعضها الآخر قيدت الأيمان فيه بكونها ولاءً أو متابعة أو في مقام واحد حسب اختلاف التعابير المستلزم لانتفاء الكفارة لدى انتفاء التوالي، كما لو حلف لموضوع ثم في اليوم الآخر أو في ساعة أخرى لموضوع آخر ثم في اليوم الثالث لموضوع ثالث.

فقد يقال: إن مقتضى القاعدة حيثن حمل الأولى على الثانية عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد، كما نسب ذلك إلى العماني.

وقد اعترف في الجواهر^(١) بأن مقتضى القاعدة هو ذلك، لولا ذهاب المشهور بل إمكان دعوى اتفاق الأصحاب على خلافه، بحيث يوجب ذلك قوة ظهور للنصوص المطلقة بمثابة لا تكافؤها المقيدة.

أقول: بل الظاهر أنه لا موجب لارتكاب التقييد في المقام حتى مع الغض عن عدم التزام المشهور بذلك.

والوجه فيه: ما ذكرناه في الأصول في مبحث المفاهيم من أنه قد يتعدد الشرط ويتحد الجزاء بحيث يكون المعلق عليه الحكم أموراً عديدة، ففي مثله ينتفي الحكم بانتفاء كل واحد من تلك الشروط بطبيعة الحال، كما لو قال: إن جاء زيد من السفر وكان قدومه يوم الجمعة فتصدق، فإنه ينحل في الحقيقة إلى قضيتين شرطيتين، يكون المقدم في إحداها مجيء زيد من السفر وفي الأخرى كون المجيء في يوم الجمعة، فمفهومه أنه إن لم يقدم أو قدم في يوم السبت - مثلاً - فلا يجب التصديق.

وقد يتحد الشرط ولكنه يكون مقيداً بقيد كما لو قال في المثال: إن جاء زيد يوم الجمعة من سفره فتصدق، فالقضية الشرطية في مثل ذلك لا دلالة لها على انتفاء الحكم لدى انتفاء القيد بل مفهوماً أنه إذا لم يجيء زيد من سفره لم يجب التصديق، ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وأما لو رجع وكان الرجوع في غير يوم الجمعة فلا دلالة للقضية على انتفاء التصديق في هذه الصورة بوجه.

ومن ثم استشكل غير واحد في دلالة آية النبأ على المفهوم نظراً إلى أن الآية الشريفة لو كانت هكذا (النبأ إن كان الجائي به فاسقاً فبينوا) كان

مفهومها أن الجائي إن كان عادلاً لم يجب التبين، وهو مساوق لحجية خبر العادل.

لكن الآية هكذا (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) ومفهومها عدم وجوب التبين إن لم يجيء الفاسق بالنبأ، من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا موضوع حينئذٍ للتبين لا عدم وجوبه لدى مجيء العادل بالنبأ بحيث يكون المنفي فيه الشرط لا أصله فإنه لا تعرض فيها لذلك أبداً.

ومن البين أن نصوص المقام من هذا القبيل، أي من قبيل تقيد الشرط لا تعدده، حيث إن الشرط هو الثلاث، والولاء قيد فيه لا أنه شرط آخر، فمفهومه عدم التكفير إذا لم يكن الجدال ثلاثاً لا أنه إذا لم تكن الثلاث ولاءً. إذاً فلا سبيل لارتكاب التقيد من ناحية مفهوم الشرط.

وأما من ناحية مفهوم القيد فالمختار عندنا وإن كان هو ثبوته في الجملة، بمعنى دلالة القيد على عدم كون موضوع الحكم هو الطبيعي المطلق، وإلا لكان من اللغو المنزه عنه كلام الحكيم، ولكنه خاص بما إذا لم يكن لذكر القيد وجه ظاهر به يخرج عن اللغوية، وأما مع وجوده فلا مجال للدلالة على المفهوم.

ومن البين أن المقام من هذا القبيل، إذ لو أطلق الثلاث ولم ينبه على الولاء لربما انقده في أذهان كثير من الناس حمل الثلاث المتواليات على التأكيد، وأن الكل يمين واحدة، فمن ثم قيد بالتوالي إيعازاً إلى ثبوت الكفارة حتى في هذه الصورة فضلاً عن غير المتتالية، وبعد وجود هذه الثمرة البارزة لذكر القيد لم ينعقد له المفهوم - حتى بالمعنى المختار - ومعه لا موجب لارتكاب التقيد إذ لا تنافي بين ثبوت الحكم لكل من المقيد والمطلق، وعليه فلا مقتضي لرفع اليد عن المطلقات حتى مع الغض عن فتوى المشهور.

(تنبيه): ربما يظهر من المشهور بل احتمال في الجواهر^(١) دعوى الإجماع عليه أن المراتب الثلاث في الجدال الكاذب مقيدة بعدم التكفير عن السابق، فالبقرة إنما تجب في المرة الثانية إذا لم يكن قد كفر عن الأولى بالشاة. كما أن البدنة في الثالثة مشروطة بعدم التكفير في الثانية بالبقرة، وأما مع تحقق التكفير خارجاً فيزول به حكم ما سبق، ويكون المأتي بعدئذٍ مبدأ العدد، فلا يجب فيه إلا الشاة لأنه المتّصف حينئذٍ للمرة الأولى.

كما أن في الجدال الصادق لو زاد على الثلاث بعد أن كفر عنها بشاة وجبت عليه شاة أخرى للمرة الثالثة - وهي السادسة - وإن لم يكفر فليس عليه إلا شاة واحدة عن الكل، هذا.

وذكر في الجواهر احتمالاً آخر - إن لم يكن إجماع على خلافه - وهو أن يلاحظ كل ثلاث بجماليها سواء أكفر عنها أم لا، فعليه في الجدال الكاذب للمرة الأولى شاة وللثانية بقرة، سواء أكفر عن الأولى أم لا، وللثالثة بدنة سواء أكفر عن السابقتين أم لا، فلو لم يكفر حتى جادل ثلاثاً وجبت عليه شاة للأولى وبقرة للثانية وبدنة للثالثة.

وهكذا الحال في الصادق فتجب عليه الشاة في المرة الثالثة، وشاة أخرى لثلاث أخرى سواء كفر عن الأولى أم لا فلكل يمين حكمه من غير توقف على التكفير السابق.

أقول: الظاهر عدم المساعدة على شيء مما ذكر، بل الاستفادة من الجمود على ظواهر النصوص أمر آخر.

وبيان ذلك: أن مقتضى صحيحة سليمان المتقدمة^(٢) أن في كل جدال شاة، خرجنا عنها في الأوليين من الصادق بمقتضى النصوص المتقدمة فلا شيء

(١) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٤٢٤.

(٢) لاحظ ص ١٨٢.

الثانية، وإلا كان عليه كفارة شاة، وأما إذا كان الجدل عن كذب فعليه كفارة شاة للمرة الأولى، وشاتان(*) للمرة الثانية، وبقرة للمرة الثالثة.

(١٥) قتل هوامّ الجسد

(مسألة ٢٥٣): لا يجوز للمحرم قتل القمل ولا إلقاؤه

عليه فيهما، وأما في الثالثة ففي الصادق شاة وفي الكاذب بدنة على المشهور، وبقرة على المختار كما تقدم، لكن موضوع الحكم لم يكن خصوص الثالثة بوصفها العنواني بل عنوان فوق اثنتين كما في صحيحة الحلبي المتقدمة^(١)، وهذا العنوان كما ترى ينطبق على كل من الثالثة والرابعة والخامسة وهكذا، ففي كل واحدة منها شاة في الصادق، وبقرة في الكاذب سواء كفر عن السابقة أم لا بمقتضى الإطلاق، ولم ينهض أي دليل ولا رواية ضعيفة على ملاحظة كل ثلاث ثلاث.

وعليه: فلو جادل أربع مرات مثلاً فإن كان صادقاً وجبت عليه شاتان إحداهما للثالثة والأخرى للرابعة، إذ يصدق على كل منهما أنه جادل فوق اثنتين، وإن كان كاذباً وجبت عليه بقرتان أيضاً، فشاة عن الأولى وأخرى عن الثانية وبقرة عن الثالثة وأخرى عن الرابعة، إذ يصدق على كل من الآخرين عنوان فوق اثنتين كما عرفت المحكوم عليه بوجود البقرة على المختار والبدنة على المشهور، هذا ما يستفاد من الروايات، وإن فهم المشهور منها

(*) في الطبعة الأخيرة: (وشاة أخرى). (المصحح).

من جسده^(١)، ولا بأس بنقله من مكان إلى مكان آخر، وإذا قتله

خلاف ذلك، وحيث لا نظن قيام إجماع على ما ذهبوا إليه فالصحيح إذا ما ذكرناه.

(١) يقع الكلام تارة في القمل، وأخرى في غيره من البق والبرغوث ونحوهما من الهوام التي ربما تقع على اللباس أو البدن، فهنا مقامان:

أما المقام الأول: فالمعروف والمشهور عدم جواز قتل القملة بل ادعي عدم الخلاف فيه، وتدلنا عليه جملة من الروايات:

منها: صحيحة زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يحك المحرم رأسه؟ قال: «يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة»^(٢)، فإن المتيقن مما يراد من الدابة في المقام هي القملة كما لا يخفى.

ومنها: عموم قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: «اتق قتل الدواب كلها»^(٣)، بناءً على شمول الدواب للمقام كما في الصحيحة السابقة وغيرها. ومنها: معتبرة أبي الجارود قال: سأل رجل أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل قملة وهو محرم؟ قال: «بش ما صنع»، قال: فما فداؤها؟ قال: «لا فداء لها»^(٤).

فإن التعبير بـ «(بش)» ظاهر في التحريم، وإلا فكل مكروه جائز فلا موقع للتقيح.

وأما السند فهو صحيح إلى أبي الجارود، وأما هو بنفسه فهو زياد بن المنذر، وقد وقع في اسناد كامل الزيارات وتفسير علي بن إبراهيم، بل قد

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

جعله المفيد من جملة الرؤساء والأعلام الذين لا يتوقف فيهم ويؤخذ الدين عنهم، فلا مجال إذن للتشكيك في السند.

ومنها: الروايات المعتبرة المتضمنة لعدم جواز القاء القملة من الجسد، التي منها صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم يلقي عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده»^(١).

فإن من المعلوم أن المنع عن الإلقاء إنما هو لكونها حيثئذ في معرض التلف، وإلا فمجرد النقل والتحويل من مكان إلى آخر جائز كما صرح به في نفس هذه الرواية، فإذا حرم الإلقاء المزبور حرم القتل بطريق أولى.

وبإزائها روايات أخرى قد يستدل بها على الجواز ويدعى أن مقتضى الجمع بينها وبين النصوص المتقدمة حملها على الكراهة.

فمنها: رواية مرة مولى خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلقي القملة؟ فقال: «ألقوها أبعدھا الله غير محمودة ولا مفقودة»^(٢).

ولكنها ضعيفة السند بـ «مرة» فلا تنهض لمقاومة ما سبق.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في محرم قتل قملة؟ قال: «لا شيء عليه في القمل، ولا ينبغي أن يتعمد قتلها»^(٣).

ونحوها صحيحته الأخرى التي رواها الشيخ بسند آخر بعين هذا المتن، وقد رواها في الوسائل^(٤) بدعوى ظهور لا ينبغي في الكراهة.

وفيه: أنها لغة بمعنى لا يتيسر، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾ فهي ظاهرة في عدم الجواز إما تكويناً كالمثال أو تشريعاً كالمقام.

ومع الإغماض فغاياته أنها مجملة وغير ظاهرة في عدم الجواز، لا أنها

(١) وسائل الشيعة: باب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٦.

حرمة قتل هوام الجسد على المحرم ١٩١

ظاهرة في الجواز، فحيثُ تكون النصوص المتقدمة الظاهرة في عدم الجواز هي المحكم بعد سلامتها عن المعارض.

فتحصل: أن الأظهر ما عليه المشهور من حرمة القتل، بل حرمة الإلقاء أيضاً من الجسد كما ظهر مما مر.

وأما المقام الثاني: فالكلام تارة من حيث القتل وأخرى من ناحية الإلقاء فهنا جهتان:

أما الجهة الأولى: فقد نسب الجواز إلى جماعة وتوقف فيه آخرون، ولكن الأظهر عدم الجواز، لأن صحیحتي زرارة ومعاوية المتقدمتين في المقام الأول تعمّان القملة وغيرها من الدواب. نعم هناك روايات ربما يستدل بها على الجواز في المقام.

إحداها: رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم»^(١).

ولكنها مضافاً إلى إرسالها خارجة عن محل الكلام، لأن موضوعها الحرم وكلامنا في المحرم ولا ملازمة بين الأمرين، ومن ثم ذكر فيها القملة مع أن قتلها غير جائز على المحرم كما تقدم، فلو دلّت على الجواز لدلّت عليه فيها أيضاً وهو كما ترى.

الثانية: ما رواه زرارة أيضاً عن أحدهما عليه السلام قال: سألت عن المحرم يقتل البقة والبرغوث إذا رآه؟ قال: «نعم»^(٢).

هكذا في الوسائل، لكن في الكافي (إذا أَرَادَهُ)، وهو الصحيح، وعليه فموردها جواز القتل لدى قصد الإيذاء - كما تقدم نظيره في السباع - لا مطلقاً، فهي أخص من المدعى، على أنها ضعيفة السند بسهل بن زياد.

(١) وسائل الشيعة: باب ٧٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

الثالثة: ما رواه ابن إدريس - في آخر السرائر - نقلاً من نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن جميل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقتل البقرة والبراغيث إذا آذاه؟ قال: «نعم»^(١).

وفيه: مضافاً إلى أنها أخص من المدعى - كما عرفت - أنها ضعيفة السند، وإن عبر عنها في الجواهر بالصحيحة^(٢) لأن طريق ابن إدريس إلى كتاب النوادر مجهول، لأنه ينتهي إلى الشيخ، وطريقه إليه مجهول، على أن طريق الشيخ، إلى الكتاب المزبور ضعيف، وإن كان طريقه إلى جامع البزنطي صحيحاً لأن فيه شيخه أحمد بن محمد بن موسى - وقد روى عنه في ترجمة أبان بن تغلب وغيره - ولم يرد فيه مدح ولا توثيق، أجل عبر عنه الشيخ الحر في تذكرة المتبحرين بـ (الفاضل الجليل) ولكنه لا عبرة بمدح المتأخرين ولا توثيقهم، إذا فالرواية ضعيفة كما ذكرناه.

وحيث لم ينهض في قبال دليل التحريم ما يدل على الجواز فالأقوى ولا أقل من أن الأحوط عدم جواز القتل من غير فرق بين القمل وغيره.

وأما الجهة الثانية: فصريح صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «المحرم يلقي عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده...»^(٣)، هو الجواز.

على أنه لا دليل على التحريم في المقام - لاختصاصه بإلقاء القملة كما تقدم - وهو كاف في الحكم بالجواز، إلا أنه حيث نسب إلى جماعة من المتقدمين القول بالمنع فمن ثم كان أحوط حذراً عن شبهة الخلاف.

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٧.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٨ ص ٣٦٨.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

فالأحوط التكفير عنه بكفّ من الطعام للفقير^(١)، أمّا البق والبرغوث وأمثالهما فالأحوط عدم قتلها إذا لم يكن هناك ضرر يتوجه منهما على المحرم، وأمّا دفعهما فالأظهر جوازه وإن كان الترك أحوط.

(١٦) التزین

(مسألة ٢٥٤): يحرم على المحرم التختّم بقصد الزينة^(٢)، ولا

(١) في صحيحة معاوية (لا شيء عليه في القمّل) وفي معتبرة أبي الجارود (لا فداء لها)^(١)، إلا أنّ في جملة من الروايات^(٢) المعتبرة^(٣) أنّ عليه كفّاً من الطعام.

وموردها وإن كان هو الإلقاء لكن الحكم يثبت في القتل أيضاً بالأولوية القطعية.

ومقتضى الجمع العرفي بينها وبين الصحيحة ارتكاب التخصيص، إذاً فيكون المراد من الفداء في المعتبرة الفداء الثابت في سائر الكفارات من الشاة والبقرة ونحوهما فلا ينافي التكفير بكف من الطعام.

ولما كانت الأولوية المزبورة قابلة للخدش ولو ضعيفاً فمن ثمّ كان الحكم مبنياً على الاحتياط.

(٢) يقع الكلام تارة: في خصوص الخاتم وأخرى: في مطلق الزينة.

(١) وسائل الشيعة: باب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢ وح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب بقية كفارات الإحرام.

(٣) ومنها رواية الحسين بن أبي العلاء وإن كان في الطريق معلّى بن محمد فإنه موثق عند سيدنا الأستاذ (دام ظله) لوجوده في أسناد كامل الزيارات. (المقرر).

أما المقام الأول: فقد دلت جملة من النصوص على جواز لبس المحرم للخاتم ولو في الجملة، ففي صحيحة محمد بن إسماعيل قال: رأيت العبد الصالح عليه السلام وهو محرم وعليه خاتم، وهو يطوف طواف الفريضة. وصحيحته الأخرى قال: رأيت على أبي الحسن الرضا عليه السلام وهو محرم خاتماً.

وموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تلبس المرأة المحرمة الخاتم من ذهب»^(١).

فإن لبس الذهب حرام على المرأة حال الإحرام، وتصدى عليه السلام لبيان عدم شمول الحكم للخاتم.

بل يظهر من رواية نجيح عن أبي الحسن عليه السلام قال: «لا بأس بلبس الخاتم للمحرم»^(٢)، جواز لبسه مطلقاً أي وإن كان بقصد الزينة، لكن السند ضعيف ب (نجيح) فإنه لم يوثق.

وكيفما كان فجواز اللبس في الجملة مما لا ينبغي الاستشكال فيه.

إنما الكلام فيما يدل على المنع، والعمدة رواية مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: وسألته ألبس المحرم الخاتم؟ قال: «لا يلبسه للزينة»^(٣).

وقد عمل بها المشهور بل قد حكى عن بعض أنه لم ير فيه خلافاً وإن نسب الخلاف إلى ابن سعيد، وكيفما كان ففي السند صالح بن السندي ولم يوثق غير أنه موجود في أسناد كامل الزيارات، وحينئذ فإن بنينا على انجبار الضعف بالعمل كما عليه القوم أو قلنا باعتبار من وقع في أسناد الكامل كما هو المختار فيعمل بمضمونها ويحكم بحرمة اللبس للزينة وجوازه للسنة أو للحفظ من الضياع ونحوهما من الغايات غير قصد التزين، ومعلوم أن لبس

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب ترك الإحرام، ح ٣ و ٦ وح ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب ترك الإحرام، ح ٤.

الكاظم والرضا عليهما السلام لم يكن للزينة لتقع المعارضة.

وإن أنكرنا كلاً من المبنيين لم ينهض حيثُذ دليل على حرمة لبس الخاتم بعنوانه للزينة بل يندرج حيثُذ في عنوان كلي التزين الذي هو: المقام الثاني وأن التزين مطلقاً بسبب الخاتم أو غيره هل يكون حراماً على المحرم أو لا؟

نسب التحريم إلى المشهور وهو الصحيح، للتعليل الوارد في صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، إن السواد زينة»^(١).

ونحوها قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «...فكرهه من أجل أنه زينة»^(٢)، بعد وضوح أن المراد من الكراهة المبعوضة المساوقة للحرمة. وكيفما كان: التعليل المزبور دال على أن المحرم هو مطلق التزين، والاحتحال مصداق لهذه الكبرى.

وأوضح منها ما ورد في نصوص النظر في المرأة، ففي صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تنظر في المرأة وأنت محرم، لأنه من الزينة...»، وفي صحيحة حماد «لا تنظر في المرأة وأنت محرم فإنه من الزينة»^(٣).

فإن كلمة (الزينة) في اللغة لها معنيان: أحدهما اسم للمصدر من (التزين) أي مع قطع النظر عن الانتساب، ولعل منه قوله تعالى: «اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم»^(٤).

ثانيهما: اسم لما يتزين به، ومنه قوله تعالى: «خذلوا زينتكم عند كل مسجدي»، وحيث إن المنهي عنه في الصحيحتين الأخيرتين هو النظر وليس هو

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ١٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣ و ح ١.

(٤) الحديد: الآية ٥٧.

بأس بذلك بقصد الاستحباب، بل يحرم عليه التزين مطلقاً، وكفارته شاة على الأحوط الأولى^(١).

(مسألة ٢٥٥): يحرم على المحرم استعمال الحناء فيما إذا عدّ زينة خارجاً^(٢) وإن لم يقصد به التزين^(٣)، نعم لا بأس به إذا لم يكن زينة، كما إذا كان لعلاج ونحوه^(٤).

مما يتزين به جزماً، وإنما هو نوع من التزين فلا جرم يكون المراد من الزينة في التعليل هو التزين، فيكون هو المحرم بقول مطلق، والنظر المزبور من أحد مصاديقه.

وأما احتمال عود الضمير في قوله (لأنه من الزينة) إلى المرأة فمضافاً إلى عدم مطابقته لقواعد الأدب من حيث التذكير والتأنيث غير وجيه في نفسه، ضرورة أن المرأة هي ما يتزين به، وليس نظر المحرم إليها - ولا إلى ما يشابهها من أسباب الزينة كالسوار والخلخال - حراماً قطعاً إلا أن يراد أن استعمالها حرام والمعنى حينئذ تام لكنه بعيد، وعلى تقديره فمرجهه إلى المعنى الأول، لأن استعمال ما يتزين به نوع من الزينة فيكون المحرم هو التزين وهو المطلوب، فيكون هذا بعنوانه المطلق حراماً من غير فرق بين الخاتم وغيره.

(١) إذ لم يرد نص خاص في المقام، ومقتضى الأصل البراءة، لكنك عرفت فيما سبق أن الأحوط الأولى التكفير بالشاة فيما لم يرد فيه نص لأجل رواية علي بن جعفر التي باحثنا حولها بنطاق واسع فراجع.

(٢) كصبغ الرجل لحيته أو المرأة شعرها أو أناملها.

(٣) فإن قصد الفعل قصد للتزين إجمالاً، وإن لم يلتفت إليه المستعمل تفصيلاً فيحرم للاندراج في عنوان التزين.

(٤) لأصالة البراءة بعد عدم ورود نص خاص في المقام.

(مسألة ٢٥٦): يحرم على المرأة المحرمة لبس الحلبي للزينة^(١)،

(١) إذ اللبس المزبور مصداق للتزين المحرم عليها كالرجل بمقتضى إطلاق الدليل.

على أنه قد دلت عليه بالخصوص جملة من الروايات التي منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «المحرمة لا تلبس الحلبي...»^(٢). نعم بإزائها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرمة تلبس الحلبي كله إلا حلياً مشهوراً بالزينة»^(٣).

حيث خصت التحريم بالظاهر المشهور مما هو مصداق للزينة فالحلي المستور لا بأس به.

ولكن عقد الاستثناء في هذه الصحيحة معارض بعقد المستثنى منه من حسنة الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «تلبس المرأة المحرمة الحلبي كله إلا القرط المشهور والقلادة المشهورة»^(٤).

حيث إن غير القرط والقلادة من الحلبي المشهورة الظاهرة كالسوار والخلخال يجوز لبسه بمقتضى الحسنة، ولا يجوز بمقتضى الصحيحة، والمرجع بعد التعارض عموم صحيح الحلبي المقتضي لسريان التحريم لغير القرط والقلادة أيضاً، بل وإطلاق ما تقدم من الروايات الدالة على حرمة التزين مطلقاً من غير فرق بين الرجل والمرأة.

بل يمكن الاستدلال لعموم الحكم وعدم الاختصاص بهما بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية، حيث يظهر منها المفروغية عن عدم جواز لبس

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

ويستثنى من ذلك ما كانت تعتاد لبسه قبل إحرامها^(١) ولكنها لا تظهره لزوجها ولا لغيره من الرجال^(٢).

المرأة لحليها بعد الإحرام على الإطلاق ومغروسيته في الأذنان، وإنما السؤال عن كانت لابسة لما كانت تعتاد لبسه، وأنه هل يجب عليها النزع حينئذ بحيث يكون المنع شاملاً للحدوث والبقاء أم مختصاً بالحدوث فقط؟ فلاحظ.

إذا فالصحيح عموم الحكم لجميع الحلبي الظاهر بل لم ينسب الاختصاص بهما إلى أحد من الفقهاء فيما نعلم، فلا ينبغي الاستشكال فيه.

(١) لصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة يكون عليها الحلبي والخلخال والمسكة والقرطان من الذهب والورق تحرم فيه وهو عليها وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها، أتزعه إذا أحرمت أو تتركه على حاله؟ قال: «تحرم فيه وتلبسه من غير أن تظهره للرجال في مركبها ومسيرها»^(١).

(٢) للنهي عن الإظهار للرجال في الصحيفة المزبورة، ودعوى انصرافها إلى غير الزوج بل غير المحارم كما قيل مدفوعة بأن الغالب المتعارف أن المرأة عند ركوبها ومسيرها معها زوجها أو أحد محارمها، فإن الأجنبي لا يركب مع الأجنبية إلا عند الضرورة، ومع هذه الغلبة كيف ينصرف الرجال في قوله «من غير أن تظهره للرجال في مركبها ومسيرها» عن الزوج بل عن المحارم إذا فهذه خير قرينة على أن الحكم يعم الكل، ولا موجب للانصراف المزبور بوجه.

ويؤيده التصريح في رواية النظر بن سويد بقوله عليه السلام «... ولا حلياً تتزين به لزوجها...»^(٢).

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

(١٧) الإدهان

(مسألة ٢٥٧): لا يجوز للمحرم الإدهان، ولو كان بما ليست فيه رائحة طيبة^(١)،

غير أنها ضعيفة السند بـ (سهل بن زياد) فلا تصلح إلا للتأييد.
(١) على المعروف والمشهور ونسب الجواز على كراهة إلى الشيخ المفيد وغيره استناداً إلى الأصل المعتضد ببعض النصوص كما ستعرف.
والأقوى ما عليه المشهور، لجملة من الأخبار التي منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تدهن حين تريد أن تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر، من أجل أن رائحته تبقى في رأسك بعدما تحرم، وادهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم، فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل»^(٢).
ومعها لا مقتضي للتمسك بالأصل.

وأما ما دل على الجواز فعلى طائفتين:
إحداهما: ما دل على الجواز حال الإحرام وقبلة وبعده، كصحيحة هشام بن سالم قال: قال له ابن أبي يعفور: ما تقول في دهنه بعد الغسل للإحرام؟ فقال: «قبل وبعد ومع ليس به بأس...»^(٣).
وهذه كما ترى أجنبية عن محل الكلام لأنها ناظرة إلى الغسل الذي هو قبل الإحرام، وكلامنا في تدهين المحرم فلا ربط لها بما نحن فيه.
ثانيتها: ما ورد في التدهين للعلاج، وهي روايتان:
إحداهما: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرج

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

بالمحرم الخراج أو الدمْل فليطه وليداوه بسمن أو زيت»^(١).

هكذا رواها الشيخ غير أن الموجود في الكافي (فليبطه) بدل (فليطه).

ثانيتها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألت عن محرم تشققت يده؟ قال: فقال: «يدهنهما بزيت أو سمن أو إهالة»^(٢).

وفيه: أن موردهما العلاج - ونلتزم به - فلا موجب لإطلاق القول بالجواز، لا سيما تجاه ما عرفت من نصوص المنع.

ثم إن المحرم هل هو التدهين بالمعنى المصدري أعني إحداث هذا الفعل بعد الإحرام أو بالمعنى الاسم المصدري أعني كون البدن مدهناً بعد الإحرام، ولو بتدهين حصل قبله، كما هو الحال في ممنوعة الطيب حسبما مر، فلا يجوز الأدهان قبل الإحرام بما يبقى أثره بعده، لا سيما إذا كان الفصل قليلاً، كما لا يجوز استعمال الطيب كذلك بل لا بدّ من إزالة الأثر قبل عقد الإحرام.

مقتضى إطلاق ما دل على جواز التدهين بعد الغسل هو الأول، بل إن قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة: «وادهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم» كالصريح في ذلك فإن مفاده جواز الأدهان في الآن الذي يريد أن يحرم بعده، وبطبيعة الحال يبقى أثر الدهن عند الإحرام لا سيما إذا كان غليظاً.

نعم في صحيحة محمد بن مسلم أنه عليه السلام كان يكره الدهن الخائر (أي الغليظ) الذي يبقى^(٣).

لكنها محمولة على الكراهة المصطلحة - لا المفاوضية - جمعاً بينها وبين صحيحة الحلبي المتقدمة.

إذاً فلا يقاس التدهين بالطيب، فإن الممنوع في الأول هو الإحداث فقط وفي الثاني ما يعم الإبقاء، والفارق النص حسبما عرفت.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣١ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

ويستثنى من ذلك ما كان لضرورة أو علاج^(١).

(مسألة ٢٥٨): كفارة الادهان شاة إذا كان عن علم وعمد^(٢)،

(١) كما عرفت.

(٢) على المشهور^(٣) ولكن إثباته بحسب الأدلة مشكل جداً إذ لم يرد في المقام نص يمكن التعويل عليه.

فقد استدلل له تارة برواية علي بن جعفر^(٤) وقد تقدم مراراً أنها ضعيفة السند والدلالة.

وأخرى - كما في الجواهر - برواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال الله تعالى في كتابه: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحاً فالصيام ثلاثة أيام، والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام، والنسك: شاة يذبحها فيأكل ويطعم وإنما عليه واحد من ذلك»^(٥).

وفيه: أولاً: أنها ضعيفة السند بـ (محمد بن عمر بن يزيد) فإنه لم يوثق. وثانياً: بالقطع بفساد مضمونها إذ لم ينسب إلى أحد من الفقهاء التخيير بين الثلاثة في المقام، بل إن الآية الشريفة ناظرة إلى المحصور المضطر إلى خصوص الحلق، فإنه المحكوم بالتخيير المزبور كما هو موضح في محله، فلا موقع للاستدلال بها لما نحن فيه بوجه.

(١) لو تمت الشهرة فهي خاصة بالدهن الطيب، أما غيره فلم يعرف قائل بوجوب الكفارة فيه فضلاً عن دعوى الشهرة عليه، لاحظ الجواهر ج ٢٠ ص ٤٢٩-٤٣٠، والحدائق ج ١٥ ص ٥٠٤ (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢.

وثالثة: بصحيحة معاوية بن عمار في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج، قال: «إن كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين، وإن كان تعمّد فعليه دم شاة يهرقه»^(١).

وهي خير دليل على المطلوب لو كانت رواية عن المعصوم عليه السلام، ولم يثبت إذ لم يسندها معاوية إليه عليه السلام، بل ظاهرها أنها فتوى نفسه استفادها من بقية الروايات، أو أنه عوّل فيها على رواية زعم وثاقة الراوي ولو من باب أصالة العدالة بحيث لو استبان لنا لم نكن نعتمد عليه.

وبالجملة: فالرواية مقطوعة ومثلها ليست بحجة حتى بناءً على مسلك الجبر، إذ موضوعه الرواية الضعيفة دون المقطوعة التي لم يثبت كونها رواية عن المعصوم عليه السلام كما هو واضح، فما في الجواهر^(٢) من دعوى الجبر كما ترى. وكيفما كان فهذه الرواية هي مستند المشهور في حكمهم بالتكفير بالشاة حتى عند العلاج والاضطرار، بعد إعراضهم عما تضمنته من التكفير بإطعام المسكين لدى الجهل، نظراً إلى أن الجاهل لا كفارة عليه كما تقدم، هذا.

ولكنه لا يخفى أن المراد بالجاهل في هذه الرواية ليس هو الجاهل بالحكم - أي الحرمة - في مقابل العالم به كيف وموضوعها الأدهان للتداوي الذي هو جائز حينئذٍ بلا إشكال سواء أقلنا بالكفارة أم لا، فلا تتصور في البين حرمة يتعلق العلم بها مرة والجهل أخرى، بل المراد ما يقابل المتعمد كما صرح به في الشرطية الثانية حيث قال: «وإن كان تعمّد» ولم يقل: «وإن كان عالماً»، فالمراد به غير القاصد - فإن العمد هو القصد - كالناسي لإحرامه أو الغافل أو الساهي، كما أن المذكور في كلمات الفقهاء أيضاً ذلك كما في الشرائع وغيره. إذاً فيتجه التفصيل الذي تضمنته الرواية بين العامد وغيره، بحيث لو

(١) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٤٢٩.

وإذا كان عن جهل فإطعام فقير، على الأحوط^(١) (*).

صحت لم يكن أي موجب لرفع اليد عن مدلولها بالنسبة إلى الجاهل، بعد وضوح أن إعراض المشهور لا يستوجب السقوط عن الحجية، غاية الأمر أن يلتزم بالتخصيص فيما دل على أن الجاهل - أي غير المتعمد - لا شيء عليه، فلاحظ.

(١) هذا الاحتياط يتعلق بمجموع ما مر من حكم العلم والجهل لا خصوص الثاني كما قد يوهمه ظاهر العبارة. والوجه في الاحتياط ما عرفت من كون رواية معاوية مقطوعة وعدم صلاحيتها للاستناد إليها، بالرغم من وضوح الدلالة فلاحظ.

(تنبيه) لا يخفى أن المحقق في الشرائع لدى تعرضه لكفارة استعمال الطيب حكم بأن عليه دم شاة^(٢)، وعندما غنن الإدهان قيده بالطيب وذكر أن عليه شاة على قول^(٣)، وهذا كاشف عن نوع تردد منه في ذلك وإن كان هذا القول مشهوراً كما يظهر من كلام غيره رحمته، وكيفما كان فالجزم السابق مع التردد اللاحق خير شاهد على أن الإدهان بالدهن الطيب غير داخل في عنوان استعمال الطيب، بل لا ينبغي التأمل فيه لما تقدم من أن الطيب شيء والأجسام المعطرة من المأكولات - كالتفاح والسفرجل والاترج - وغيرها ومنها الدهن في محل الكلام شيء آخر.

إذا فيقع الكلام في وجه التقيد المزبور.

فنقول: إن كان المراد من الطيب ما يصلح استعماله أكلاً أو طلياً ونحو

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (في كليهما). (المصحح).

(١) شرائع الإسلام: ج ١ ص ٢٧٠.

(٢) شرائع الإسلام: ج ١ ص ٢٧٢.

(١٨) إزالة الشعر عن البدن

(مسألة ٢٥٩): لا يجوز للمحرم أن يزيل الشعر عن بدنه^(١)

ذلك كما لا يبعد أن يكون هذا هو المراد من الادهان الطيبة الواردة في صحيحة معاوية بن عمار^(٢) في قبال ما لا يصلح كدهن الخروج ونحوه مما لا يستفاد منه إلا في الإشعال ونحوه، فالأمر ظاهر ولا إشكال حيثئذ.

وإن كان المراد ما له رائحة طيبة فلم يتضح حيثئذ وجه للتقييد، لأن المستند - بعد إن لم يكن المقام من مصاديق استعمال الطيب كما عرفت - إنما هو مقطوعة معاوية بن عمار كما مر، وموردها وإن كان هو دهن البنفسج إلا أن الظاهر أنه لم يكن من الأدهان التي لها رائحة طيبة، ومع التسليم فلم يكن جميع أفرادها كذلك قطعاً فإن العتيق منه كثيره من غالب الادهان حتى المعدة للأكل تتبدل برائحة كريهة بعد مدة طويلة، بل قد يكون العتيق أشد تأثيراً في التداوي كدهن الزيتون، ولم تكن في الرواية أية قرينة على أن المراد من دهن البنفسج المستعمل للتداوي هو القسم المشتمل على الرائحة الطيبة كي يستوجب التقييد.

وعليه: فإن لم تعمل بالمقطوعة فالحكم ساقط من أصله، لعدم الدليل بعد انحصار المدرك فيه كما عرفت.

وإن عملنا بها ولو من باب الاحتياط ولا أقل من أجل غلبة الظن بأن معاوية بن عمار لا يقول إلا قول الإمام عليه السلام، كان المتجه حيثئذ إلغاء التقييد المزبور وإثبات الكفارة مطلقاً كما ذكرناه في المناسك.

(١) بلا فرق بين أنحاء الإزالة من الحلق والنتف والقطع، وبلا فرق بين

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٨.

القليل والكثير، من غير خلاف في ذلك بين الفقهاء، بل قد ادعي عليه الإجماع.

ويدل عليه بالنسبة إلى خلق الرأس قوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾، ويستفاد ذلك من بعض النصوص أيضاً فلاحظ.

وأما بالنسبة إلى الخلق المطلق فتدل عليه جملة من الروايات التي منها صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا، إلا أن لا يجد بداً فليحتجم ولا يخلق مكان المحاجم».

وصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يحتجم المحرم ما لم يخلق أو يقطع الشعر»^(١)، ونحوهما غيرهما.

وأما بالنسبة إلى القطع فيدل عليه ذيل صحيحة حريز المزبورة وصحيحة معاوية بن عمار الواردة في حك المحرم رأسه، قال: «... قلت كيف يحك رأسه؟ قال: بأظافيره ما لم يدم، ولا يقطع الشعر»^(٢).

وصحيحة الهيثم بن عروة التميمي، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان؟ فقال: «ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٣).

فإنها واضحة الدلالة على عدم جواز إسقاط الشعر في نفسه وإنما ساغ لمن يريد الإسباغ، بدليل نفي الحرج نظراً إلى أن مراعاة الإسباغ المندوب مع المحافظة على عدم الإسقاط حرجي، فترتفع حرمة في هذه الحالة، فإن من المعلوم أنه لو كان سائغاً في حد نفسه لم يكن مجال للاستدلال بأية الحرج.

ويؤيده ما سيحيي من ثبوت الكفارة لدى القطع، فإن من غير البعيد الملازمة بينها وبين الحرمة عرفاً، وإن كان ربما يتخلف أحدهما عن الآخر

(١) وسائل الشيعة: باب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٦.

أو بدن غيره المحرم أو المحل^(١)، وتستثنى من ذلك حالات أربع^(٢):

كما مر.

(١) أما المحل فتدل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يأخذ المحرم من شعر الحلال»^(١).

وأما في المحرم فبالأولوية القطعية، ضرورة عدم احتمال كونه أخف حالاً من المحل.

مضافاً إلى إمكان الاستدلال بوجه آخر تعرضنا له في بعض المباحث السابقة، وهو أن المفهوم عرفاً من النهي المتوجه نحو جماعة على سبيل الانحلال أن العمل المنهي عنه كما يحرم صدوره عن كل واحد منهم مباشرة يحرم أيضاً تسبب أحدهم لصدوره من الآخر كما لو قال المولى لعيده: لا يدخل أحد منكم عليّ في هذا اليوم فإن المفهوم من هذا الخطاب عرفاً حرمة الإدخال كالدخول، فلا يجوز لأي واحد منهم التصدي لإدخال الآخر كما لا يجوز له الدخول مباشرة.

ولما كانت حرمة إزالة الشعر عامة لجميع المحرمين فلا يجوز لأي منهم ارتكابها لا مباشرة ولا على سبيل التسبب.

(٢) الثلاث الأول منها واردة في مورد الضرر، والمورد الأخير في غير الضرر.

أما الأخير فهو ما عرفت من انفصال الشعر حالة إسباغ الوضوء، لما تقدم من صحيحة الهيثم، وموردها وإن كان هو الوضوء لكن التعليل فيها بنفي الحرج يستدعي التعدي إلى الغسل، لا سيما بعد ملاحظة وجوب إيصال الماء إلى البشرة نفسها وعدم كفاية الصب على ظاهر الشعر - كما في الوضوء - فإن

(١) وسائل الشيعة: باب ٦٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

ذلك يستدعي انفصال بعض الشعر بطبيعة الحال، فيكون كالوضوء مشمولاً لدليل نفي الحرج.

وأما مورد الضرر فقد يكون الضرر ناشئاً من وجود الشعر كالنابت منه في الجفن، وقد ينشأ من غيره وتكون إزالة الشعر علاجاً له كما لو أوجبت كثرة الشعر تناثر القمل أو صداعاً ونحو ذلك.

ويدل على الجواز حيثئذٍ - مضافاً إلى دليل نفي الضرر ورفع الاضطرار وإلى النص الخاص في بعضها كرواية حريز الواردة فيمن تأذى من تناثر القمل في رأسه^(١) - قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(٢)، غاية الأمر لزوم الكفارة حيثئذٍ وسيجيء البحث عنها إن شاء الله تعالى.

والمتحصل: أن قطع الشعرة حتى الواحدة منها لا يجوز في نفسه بأي وجه كان إلا إذا كان بقاؤها ضرورياً أو التحرز عن قطعها حرجياً حسبما عرفت.

هذا ولا يخفى أن رواية حريز المتقدمة آنفاً وإن كانت صحيحة في طريق الشيخ إلا أن الكافي رواها بعين المتن والسند مرسلأ أي عن حماد عن حريز عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام، وحيث لا يحتمل تعددها بأن سمعها حريز عن الإمام عليه السلام تارة بلا واسطة وأخرى معها ثم نقلها لحماد مرتين كذلك، فلا جرم تكون الرواية مرددة بين المسند والمرسلة، وحيث لا وثوق بالأول حتى - مع الغض عن أن الكافي أضبط - فلا يمكن التعويل عليها إلا تأييداً لتطرق شبهة الإرسال من غير رافع، وقد مرّ نظير ذلك في روايات حريز سابقاً، فالعمدة في الاستدلال ما عرفت من الآية المباركة، مضافاً إلى دليل رفع الاضطرار.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٢) البقرة: الآية ١٩٦.

- (١) أن يتكاثر القمل على جسد المحرم^(*).
- (٢) أن تدعو ضرورة إلى إزالته. كما إذا أوجبت كثرة الشعر صداً أو نحو ذلك.
- (٣) أن يكون الشعر نابتاً في أجفان العين ويتألم المحرم بذلك.
- (٤) أن يفصل الشعر من الجسد من غير قصد حين الوضوء أو الاغتسال.

(مسألة ٢٦٠): إذا حلق المحرم رأسه من دون ضرورة فكفارته شاة، وإذا حلقه لضرورة فكفارته شاة، أو صوم ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين، لكل واحد مدان من الطعام^(١)،

(١) خلافاً للمشهور حيث لم يلتزموا بالتفصيل المزبور، بل أطلقوا القول بالتخيير المذكور في المتن من غير فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار، بل ادعى عليه الإجماع في بعض الكلمات.

استناداً إلى الآية الشريفة: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَغِدْيَةً مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، بعد تفسيرها في روايتي زرارة^(٢) وغيرهما بما هو المذكور في المتن من التخيير بين الأمور الثلاثة، فإن موردها وإن كان هو المضطر إلا أنه يتعدى منه إلى المختار بالأولوية.

ولا يتأفیه الاقتصار على ذكر الشاة في صحيحة زرارة^(٣)، ولا ذكر الدم

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (ويتأذى بذلك). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب الإحصار والصد، ح ١ وح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

وإذا نتف المحرم شعره النابت تحت إبطيه فكفارته شاة^(١)،

في صحيحته الأخرى^(٢) المنزل إطلاقه عليها لو لم يكن منصرفاً إليها، فإن ذلك من باب بيان أحد أطراف التخيير.

أقول: لو كان ثمة إجماع تعدي - ولم يكن جزءاً - فهو وإلا فلم يتضح أي وجه لفتوى المشهور.

فإن الآية الشريفة وكذا الروايات المفسرة كلها واردة في المعذور. وأما صحيحنا زرارة فهما مطلقتان، وحيث إنهما ظاهرتان في تعين الشاة فمقتضى الصناعة ارتكاب التقيد، ونتيجته اختصاص التخيير بالمضطر وتعين الشاة في غيره إذ لا دليل على إجزاء غيرها في غيره.

وملخص الكلام: أنه لولا الآية والروايات الشارحة لالتزمنا بتعين الشاة على الإطلاق أخذاً بظاهر الصحيحتين، ولكن خرجنا عن الإطلاق في المضطر بموجب الآية المباركة الناطقة بالتخيير فيبقى غيره تحت الإطلاق، ونتيجته هو التفصيل الذي أثبتناه في المتن.

ثم إن في رواية عمر بن يزيد^(٣) التصديق على عشرة مساكين بدلاً عن الستة، ولكنها ضعيفة السند بمحمد بن عمر بن يزيد، فلا تنهض لمقاومة ما سبق.

(١) المعروف والمشهور أن في كفارة نتف ما تحت أحد الإبطين التصديق على ثلاثة مساكين وفي الإبطين معاً شاة.

والذي يمكن أن يستدل به لهم أن الأول هو مقتضى رواية عبد الله بن جبلة عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم نتف إبطه قال: «يطعم ثلاثة مساكين»،

(١) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢.

والثاني هو مقتضى صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام - كما في التهذيب والفقهاء - وعن أبي جعفر عليه السلام - كما في الاستبصار - قال: «إذا نفث الرجل إبطيه بعد الإحرام فعليه دم»^(١)، بعد حمل إطلاق الدم على الشاة ولو بقرينة سائر الروايات.

وأما ما في صحيحتي زرارة من وجوب الدم في مطلق نفث الإبط^(٢)، فتحملان على إرادة نفث الإبطين معاً إما لأجل الغلبة لندرة الاختصار على نفث أحدهما كما لا يخفى، أو من أجل مفهوم صحيحة حريز الذي مقتضاه عدم وجوب الشاة لدى عدم نفث الإبطين، سواء لم ينتف أصلاً أو نفث إبطاً واحداً.

ودعوى تقييد المفهوم بالصحيحين المنتج لوجوب الدم في الإبط الواحد وحمل المفهوم على عدم النفث رأساً.

يدفعها: أن تقييد المفهوم وإن كان أمراً سائغاً بل شائعاً في الفقه إلا أن في المقام خصوصية تمنعنا عن ارتكابه، وهي لزوم لغوية العنوان المأخوذ في المنطوق فينهدم ما هو الأساس في انعقاد المفهوم، ضرورة أن الأثر لو ترتب على نفث الإبط الواحد - والثاني لا يقع طبعاً إلا بعد الأول - فيلزم اللغوية في عنوان التثنية المذكور في منطوق الصحيحة إذ لا أثر حينئذٍ لنتف الإبطين معاً، وهو كما ترى.

وحيث لا سبيل إلى ارتكاب التقييد فلا مناص من حمل كلمة (الإبط) في الصحيحين على إرادة الجنس المحمول على الاثنين بقرينة صحيحة حريز. ويندفع بأن مقتضى صحيحتي زرارة وجوب الشاة في الإبط الواحد، كما أن مقتضى رواية ابن جبلة وجوب التصديق على ثلاثة مساكين، وحيث

(١) وسائل الشيعية: باب ١١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢ وح ١.

(٢) وسائل الشيعية: باب ٨ و ١٠ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١ وح ١.

لا نَحْتَمِل وجوب الأمرين معاً فمقتضى الجمع بينهما الحمل على الوجوب التخيري، ولا ينافيه مفهوم صحيحة حريز، لأنَّ منطوقها لما كان هو الوجوب التعيني فمفهومها أيضاً هو نفي الوجوب التعيني في الإبط الواحد ولا نضايق منه، وأما الوجوب التخيري فلا يكاد ينفيه المفهوم بوجه.

إذاً فمقتضى الصناعة الالتزام بالتخير في الإبط الواحد وتعين الشاة في الإبطين عملاً بصحيحة حريز لو كان متنها كما أثبتناه، ولكنه لم يثبت، إذ الصدوق رواها بعين المتن بسنده الصحيح عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام إلا أنه قال (إبطه) بدل (إبطيه).

وبما أننا لا نَحْتَمِل تعدد الرواية فلا جرم يتردد المروي بين الكيفيتين، إذا فلم يثبت أنَّ الصادر عن المعصوم عليه السلام كان بصيغة (الثنية) لتدل الصحيحة بمفهومها على نفي الوجوب التعيني في الإبط الواحد، ونصرف من أجلها في إطلاق صحيحتي زرارة وتحملان على الإبطين كما سبق، لأنَّ ذلك كله مبني على هذه النسخة ولم تثبت. ومن البين أنَّ مجرد الغلبة الخارجية لا تستوجب التقيد المزبور، نعم لا إشكال في تعين الشاة لدى نفي الإبطين معاً فإنه القدر المتيقن من منطوق الصحيحة على التقديرين مضافاً إلى أنه مورد للتسالم، وأما في الإبط الواحد فلا يمكن التمسك بمفهومها بعد التردد المزبور حسبما عرفت.

وبالجملة: فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق صحيحتي زرارة بعد احتمال الصدور بصيغة (المفرد) لا سيما وأنَّ الصدوق أضبط.

إذاً فمقتضى الإطلاق المزبور تعين الشاة في الإبط الواحد، نعم بإزائه رواية ابن جبلة وفي سندها محمد بن عبد الله بن هلال ولم يوثق، عدا أنه من رجال كامل الزيارات، فإن قلنا بانحجار الضعف بالعمل أو بوثاقة رجال الكامل فلا إشكال وإلا فتطرح الرواية ولا مناص من الالتزام بتعين الشاة

حتى في الإبط الواحد عملاً بالإطلاق المزبور.

وحيث إن المختار توثيق رجال الكامل فالرواية عندنا معتبرة، وبما أنها معارضة بصحيتي زرارة ولا نحتمل تعدد الكفارة فمقتضى القاعدة الحمل على التخيير.

أجل لما كان من المحتمل عدم اعتبار الرواية واقعاً إما للتشكيك في رجال الكامل أو في صحة مسلك الجبر والمتعين حينئذ هو الشاة تعييناً عملاً بالصحيتين فلا جرم يندرج المقام في كبرى الدوران بين التعيين والتخيير ومقتضى الاحتياط حينئذ اختيار الشاة، إذ الاجتزاء بالصدقة على ما نسب إلى المشهور غير معلوم، إذاً فالصحيح ما أثبتناه في المتن من لزوم الشاة في نف الإبطين وأنها الأحوط^(١) في الإبط الواحد، هذا.

وقد يقال^(٢) أن صحيتي زرارة واردة في المتعمد ورواية ابن جبلة مطلقة فتحمل على غير العائد بقانون الإطلاق والتقيد، إذاً ففي نف الإبط الواحد عامداً تعين الشاة لا مجرد أنها أحوط لسلامة الصحيتين حينئذ عن المعارض.

ويندفع بامتناع حمل رواية ابن جبلة على غير المتعمد.

أولاً: للإطلاقات الحاكمة على جميع نصوص الكفارات والمتضمنة أنها بالأسر - ما عدا كفارات الصيد - خاصة بالعائد وأن الناسي والجاهل لا شيء عليه.

وثانياً: أن صحيتي زرارة كما أنهما متعرضتان للعائد متعرضتان لغيره أيضاً، حيث قال عليه السلام: «... ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء»،^(١) ومعه كيف يمكن المصير إلى الحمل المزبور، بل هما متعارضتان على كل حال،

(١) لا يخفى أنه بعد البناء على اعتبار رواية ابن جبلة كما يرى سيدنا الأستاذ (دام ظله) فالاختياط

المزبور استجابي مع أن ظاهر عبارة الناسك أنه وجوبي. (المقرر)

(٢) دليل الناسك: ص ١١٥.

وكذا إذا نتف أحد أبطيه على الأحوط، وإذا نتف شيئاً من شعر
لحيته وغيرها فعليه أن يطعم مسكيناً بكف من الطعام^(١)، ولا كفارة
في حلق المحرم رأس غيره محرماً كان أم محلاً^(٢).

والصحيح في وجه الجمع ما عرفت، فلاحظ.

(تنبيهان): أحدهما: ما ذكرناه لحد الآن من وجوب الشاة في حلق
الرأس، وكذا نتف الإبطين، بل الإبط الواحد خاص بما إذا صدق معه حلق
الرأس أو نتف الإبط، وأما إذا لم يصدق ذلك عرفاً كما لو حلق نصف شعر
رأسه أو نتف نصف الإبط فلا تترتب عليه الكفارة المزبورة، وإن وجب حينئذ
شيء آخر ككف من الطعام الثابت في مطلق إزالة الشعر كما ستعرف.

ثانيهما: موضوع الحكم في النصوص حلق الرأس ونتف الإبط، فهل
اللازم مراعاة هذا العنوان فلا يجدي ما لو انعكس كما لو نتف الرأس - ولو
بمعونة النورة - أو حلق الإبط؟

الظاهر أنه لا خصوصية لذلك بل العبرة بمطلق إزالة الشعر على ما
يستفاد من عدة من الأخبار من أن المحرم إزالة الشعر بأي وجه كان، والتقييد
المزبور بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع مبني على ما هو الغالب المتعارف من
كون الإزالة في شعر الرأس على سبيل الخلق، وفي الإبط على سبيل النتف،
فلا موضوعية لهما في الحكم بوجه.

(١) لصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نتف المحرم من شعر
لحيته وغيرها شيئاً فعليه أن يطعم مسكيناً في يده»^(١).

(٢) لظهور دليل الكفارة في حلق رأس نفسه تسيباً كما هو الغالب أو

(مسألة ٢٦١): لا بأس بحك المحرم رأسه ما لم يسقط الشعر عن رأسه وما لم يدمه، وكذلك البدن، وإذا أمر المحرم يده على رأسه أو لحيته عبثاً^(١) فسقطت شعرة أو شعرتان فليصدق بكف من طعام^(٢)،

مباشرةً وهكذا في تنف الإبط، وأما حلق رأس غيره وإن كان محرماً فهو وإن كان حراماً كما مر إلا أن الكفارة تحتاج إلى دليل وحيث لا دليل فالمرجع أصالة البراءة.

(١) فكان الإمرار مقصوداً دون السقوط.

(٢) قد اختلفت ألسنة الروايات في المقام، ففي صحيحة معاوية بن عمار أنه «يطعم شيئاً»، وفي غيرها أنه «يطعم كفاً من طعام أو كفين»، وفي ثالث أنه «بكف من طعام أو كف من سوق»، وفي رواية الصدوق «بكف من كعك أو سوق»، وفي رابع «اشتري بدرهم تمرأ وتصدق به»^(١). ومقتضى الجمع بعد وضوح أن السوق أو الكعك أو التمر أيضاً من مصاديق الطعام هو الإجتزاء بالكف، ويكون الكفان أفضل عدلي التخيير، فلا تنافي بينها بوجه.

نعم بإزائها روايتان:

إحدهما: رواية جعفر بن بشير والمفضل بن عمر قال: دخل الساجي على أبي عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول في محرم مس لحيته فسقط منها شعرتان؟ فقال: أبو عبد الله عليه السلام: «لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان علي شيء»^(٢)، هكذا في الوسائل والتهذيب، ولكن في الاستبصار والوافي

(١) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢ و ١ ح ٥ و ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٧.

(جعفر بن بشير عن المفضل بن عمر).

والمفضل هذا هو صاحب توحيد المفضل المعروف وقد ضعفه جماعة ولكنه ثقة عندنا كما أشرنا إليه في المعجم.

إذا فالرواية معتبرة على كل حال، نعم هي غير معتبرة عند من يرى ضعف المفضل على نسخة الوافي.

والظاهر أن هذه النسخة هي الأصح لأن جعفرأ من أصحاب الرضا عليه السلام، ولم يرو عن أبي عبد الله عليه السلام إلا رواية واحدة مع كونه كثير الرواية، فلو كان مدركاً له عليه السلام لروى عنه - طبعاً - الشيء الكثير، ومن ثم قد يغلب على الظن أن تلك الرواية أيضاً مرسله لأنه مات سنة ٢٠٨ هـ أي بعد وفاة الصادق عليه السلام بستين سنة، وروايته عنه عليه السلام مع هذا الفصل البعيد وإن كان ممكناً بأن يكون قد عاش ثمانين سنة مثلاً ليكون عمره عند وفاته عليه السلام حوالي عشرين سنة إلا أن مقتضى كونه راوية الحديث - كما سمعت - أن يكون رواياته عنه عليه السلام أكثر من تلك الرواية الواحدة، فغير بعيد أن تكون تلك أيضاً مرسله كما عرفت.

وكيفما كان فالرواية عندنا معتبرة على كل حال سواء أكان الراوي عن الصادق عليه السلام هو المفضل وحده أم مع جعفر. هذا من حيث السند.

وأما من حيث الدلالة فيمكن الجمع بينها وبين ما تقدم بارتكاب التقييد، أي ما كان علي شيء إلا كف من الطعام، وكان المراد من الشيء المنفي هو الدم الثابت في سائر الكفارات.

ثانيتهما: رواية ليث المرادي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يتناول لحيته وهو محرم يعبث بها فينتف منها الطاقات يبقين في يده خطأ أو عمدأ؟ فقال: «لا يضره»^(١).

وأما إذا كان في الوضوء ونحوه^(١) فلا شيء عليه^(٢).

(١٩) ستر الرأس للرجال

(مسألة ٢٦٢): لا يجوز للرجل المحرم ستر رأسه^(٣)، ولو جزء

منه^(٤)

وفيه: - مضافاً إلى ضعف السند بالمفضل بن صالح الذي هو أبو جميلة الضعيف جداً - أنها قاصرة الدلالة إذ ظاهرها أن ما ارتكبه لا يضر بصحة حجه فلا ينافي ذلك ثبوت الكفارة عليه لعدم كون جملة «لا يضره» صريحة ولا ظاهرة في نفي الكفارة.

(١) كالغسل والتيمم.

(٢) لصحيفة الهيثم كما تقدم^(١) فلاحظ.

(٣) بلا خلاف فيه بل عن العلامة حكاية الإجماع عليه.

وتدل عليه جملة من النصوص التي منها صحيفة عبد الله بن ميمون عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «المحرمة لا تنتقب لأن إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه».

وصحيفة حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مُحْرَمٍ غَطَّى رَأْسَهُ نَاسِئاً، قَالَ: «يَلْقَى الْقَنَاقَ عَنْ رَأْسِهِ وَيَلْبِي وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ».

وصحيفة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل المحرم يريد أن ينام يغطي وجهه من الذباب؟ قال: «نعم، ولا يخمر رأسه...»^(٢)، ونحوها غيرها.

(٤) فإن المنصرف من النصوص المزبورة وإن كان هو تمام الرأس كما في

(١) لاحظ ص ٢٠٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢ وح ٣ وح ٥.

بأي سائر كان^(١) حتى مثل الطين، بل وبحمل شيء على الرأس على الأحوط^(٢)،

الحلق - على ما مر - إلا أنه يدلنا على التعدي إلى أبعاضه إطلاق صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبي وشكى إليه حرّ الشمس وهو محرم وهو يتأذى به، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟ فقال: «لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك»^(٣).

فإن المنوع إصابة الرأس والمراد به بقرينة المقابلة مع الوجه منبت الشعر الشامل بمقتضى الإطلاق للكل والبعض.

(١) ثوباً كان أو غيره للإطلاق، وإن كان مورد الصحيحة المزبورة هو الثوب فإنه لا يخص الوارد، فالحكم يدور مدار الستر من غير خصوصية للساتر وإلا لأمره بالستر بغيره مما يمنع عنه حرارة الشمس.

(٢) على المشهور بل في الجواهر عدم الخلاف فيه. وهو وجيه فيما لو استوجب الحمل ستر تمام الرأس كما في حمل الحشيش ونحوه لإطلاق النص الشامل لما إذا كان سبب الستر هو الحمل، وإلا - كما هو المتعارف في المحمولات كالطبق ونحوه مما لا يتستر به إلا محل التلاقي - فللمناقشة فيه مجال واسع لعدم إجماع تعدي في البين وعدم إطلاق في نصوص المسألة يشمل ستر البعض كما مر، وإنما تعدينا إليه من أجل صحيحة ابن سنان، ومن البين أن منصرفها ما إذا كان الستر بوصفه العنواني مقصوداً بحيث يقصد ستر رأسه كما قصد ستر وجهه من حرارة الشمس. وأما إذا كان المقصود أمراً آخر كالحمل وإن ترتب عليه الستر فهو غير مشمول للدليل، لا لعدم صدق الستر كيف وهو وجداني، بل لما عرفت من انسباق تعلق القصد بالستر بما هو

نعم لا بأس بستره بجبل القربة^(١)،

ستر ومن ثم لا ينبغي التردد في جواز التوسّد للمحرم لدى المنام، مع أنّه يترتب عليه ستر بعض الرأس، وليس إلا لأجل أنّ المقصود هو النوم دون الستر وإن ترتب عليه، وهكذا الحال في حك الرأس بخشبة ونحوها فإنّ المقصود هو الحك وإن تضمن الستر.

وعليه فممنشأ الاحتياط الذي ذكرناه في المتن إنّما هو التجنب عن مخالفة المشهور، وإلا فمقتضى الصناعة هو الجواز حسبما عرفت، وكيفما كان فيستثنى من ذلك موردان كما ستعرف.

(١) هذا أحد الموردين، ويستدل له برواية محمد بن مسلم أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يضع عصام القربة على رأسه إذا استسقى فقال: «نعم»^(١).

وقد وصفها في الحقائق والجواهر وغيرها بالصحيحة وهو غريب لا سيما من الأول المتدقق في السند فإنّ في طريق الصدوق إلى محمد بن مسلم علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقي ولم يوثق، فالرواية ضعيفة وغير صالحة للاستدلال بها.

ولكننا في غنى عن الاستناد إليها في الحكم بالجواز لقصور المقتضي للمنع أولاً، حيث عرفت عدم الدليل على التعدي إلى الجزء من الرأس عدا صحيحة عبد الله بن سنان المختص موردها بما إذا كان التستر مقصوداً، ومن ثمّ كان الحكم في الحمل مبنياً على الاحتياط رعاية لفتوى المشهور وحيث لا شهرة في المقام على المنع بل المشهور هو الجواز بل لم ينسب الخلاف فيه إلى أحد فلا مقتضى هاهنا للاحتياط بوجه فضلاً عن الحكم بالمنع.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٧ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

وكذلك تعصيه بمنديل ونحوه من جهة الصداع^(١)، وكذلك لا يجوز ستر الأذنين^(٢).

وثانياً: مع الغض عما ذكر فالجواز هنا ينبغي أن يكون مقطوعاً به، ضرورة أن ستر الرأس بجبل القربة أمر شائع متعارف منذ عهد قديم إلى العصور المتأخرة قبل جريان المياه في الأنابيب، وقد أدركناه في العراق وفي مكة المكرمة، فلو كان الستر المزبور حراماً لكان شائعاً ذائعاً وأصبح من الواضحات فكيف لم يفت بالمنع ولا فقيه واحد، بل السيرة القطعية من المسلمين قائمة على الجواز قديماً وحديثاً. إذاً فلا حاجة إلى الاستدلال برواية ابن مسلم ليناقدش في سندها.

(١) هذا هو المورد الثاني، وتدلل عليه صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يعصّب المحرم رأسه من الصداع»^(٣).

(٢) سواء أقلنا بدخولهما في الرأس لأن المراد به ما يقابل الوجه أو بخروجهما عنه لأن المراد به ما فوق منبت الشعر.

وذلك للنص الخاص وهو صحيح عبد الرحمن قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المحرم يجد البرد في أذنيه يغطيها قال: «لا»^(٤).

فإن المسمى بـ (عبد الرحمن) الذي يروي عنه صفوان مشترك بين أربعة أشخاص:

- ١- ابن أبي عبد الله ٢- ابن أعين (أخو زرارة) ٣- الحذاء ٤- ابن الحجّاج.
- أما الأول: فهو ثقة إلا أن روايات صفوان عنه قليلة. وأما الثاني فهو قليل الحديث في نفسه ولم يروي عنه صفوان إلا في مورد واحد رواها الشيخ في

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(مسألة ٢٦٣): يجوز ستر الرأس بشيء من البدن كاليد^(١)،

التهذيبين. وأما الثالث فلم يرو عنه صفوان إلا في موردين فقط.
وأما الرابع فهو أستاذ صفوان ورواياته عنه تزيد على مائة مورد، وقد
روى هو - أي صفوان - وابن أبي عمير كتابه على ما نص عليه الشيخ في
الفهرس.

إذا فلا ينبغي الشك في أن المراد به هو هذا الأخير الشهير المعروف أستاذ
صفوان الراوي لكتابه، فالرواية صحيحة السند كما أنها صريحة الدلالة على
عدم الجواز سواء شملها عنوان الرأس أم لا.

(١) أولاً: لقصور دليل التحريم في ستر بعض الرأس عن الشمول
للمقام، لأن العمدة هي صحيحة عبد الله بن سنان كما تقدم^(١)، وموردها
الستر بالثوب، وغايته التعدي إلى مطلق الساتر مما كان كالثوب في كونه من
الأجسام الخارجية التي يتستر بها البدن، وأما ما كان ملاصقاً لنفس البدن
بحيث يتستر بعضه ببعض فالنص منصرف عنه قطعاً ولا سبيل للتعدي إليه
بوجه.

وثانياً: على تقدير الشمول فلا بد من الخروج عنه بما هو المعلوم من
جواز مسح المحرم رأسه عند الوضوء وما دل على جواز حكّه رأسه بيده غير
المتفكّين عن ستر بعض الرأس باليد.

وثالثاً: قد دلت عليه بوضوح صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله
عليه السلام ((... ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض))^(٢).

(١) لاحظ ص ٢١٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

والأولى تركه^(١).

(مسألة ٢٦٤): لا يجوز للمحرم الارتماس في الماء^(٢).

(١) خروجاً عن شبهة الخلاف حيث حكى عن الدروس أن الأولى المنع.

(تذليل): هل يختص حرمة التغطية بحال اليقظة فلا مانع منها لدى إرادة

النوم أم أنها تعم الحالتين؟

الظاهر أنه لا خلاف في التعميم، غير أن معتبرة زرارة عن أحدهما عليه السلام في المحرم قال: «له أن يغطي رأسه ووجهه إذا أراد أن ينام»^(١) ظاهرة في الجواز، وقد حملها في الجواهر - بعد النقاش في السند بقوله: الذي لم يجمع شرائط الحجية - على حال الضرر بالتكشف أو أنها تطرح^(٢). أقول: لم يظهر وجه للنقاش في السند لأن بعض من وقع فيه وإن كان مخدوشاً كموسى بن الحسن (الحسين) وأحمد بن هلال إلا أنه مقرون بمن لا خدشة فيه كالحسن بن علي في الأول الذي هو ابن فضال الثقة ومحمد بن أبي عمير في الثاني الذي هو فوق الجلالة وعلي بن عطية الذي لا بأس به. وبالجملة: بعد تعدد الراوي فانضمام غير الموثق بالموثق لا يقدح في صحة السند كما هو واضح، فلا ينبغي التشكيك فيه.

فالصحيح أن يقال: إن هذه المعتبرة معارضة بصحيحته الأخرى الواردة في المقام والمصرحة بأنه لا يخمر رأسه^(٣)، والمرجع بعد التساقط مطلقات المنع عن التغطية.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال، وإنما الكلام في أنه هل هو برأسه موضوع

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٨ ص ٣٨٩.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

مستقل في مقابل التغطية أو أنه داخل في عنوانها؟

ظاهر المحقق في الشرائع هو الثاني حيث قال: في باب ترك الإحرام (وفي معناه - أي التغطية - الارتماس) ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الماء وغيره، ومن ثم أطلق الارتماس ولم يقيده بالماء، ولكنه في باب الكفارات قيده به.

وكيفما كان فقد صرح غير واحد - منهم صاحب الجواهر - بأن تحريمه إنما هو من جهة التغطية، ولأجله لم يختص بالماء، بل صرح في الجواهر بالتعميم لبعض الرأس نظراً إلى شمول حرمة التغطية للبعض أيضاً كما مر. كما أن مقتضى كلامهم أيضاً اختصاص الحكم بالرجل لعدم حرمة التغطية على المرأة فإن إحرامها في وجهها، هذا.

ولكن الأظهر هو الأول لعدم صدق التغطية بمفهومها العرفي على مجرد كون الرأس تحت الماء، ولو صدق لكان صب الماء على الرأس أيضاً تغطية، لعدم الفرق في مناط الصدق بين كون الرأس تحت الماء أو الماء فوق الرأس مع أنه جائز بلا خلاف فيه ولا إشكال.

والذي يكشف عنه بوضوح ضم الصائم إلى المحرم في المنع عن الارتماس في غير واحد من الأخبار، مع ضرورة عدم احتمال كون المنع في الصائم من جهة التغطية بل لأجل الارتماس بعنوانه، فكذا في المحرم بمقتضى اتحاد السياق.

وبما أن الموضوع في هذه الأخبار هو الارتماس في الماء^(١) فالتعدي إلى غيره يحتاج إلى الدليل، وإذ ليس فليس.

كما أن منصرفها رمس الرأس بتمامه كما في الصائم، إذا فلو رمس بعض رأسه في الماء فضلاً عن غيره لم يكن به بأس.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٨ من أبواب ترك الإحرام.

وكذلك في غير الماء على الأحوط^(١)، والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة^(٢).

(مسألة ٢٦٥): إذا ستر المحرم رأسه فكفارته شاة على الأحوط^(٣)،

وعلى هذا فلا يختص الحكم بالرجل، بل يعم المرأة إذ الموضوع المحرم والصائم لا الرجل فيشمل المحرمة والصائمة.

هذا ما تقتضيه الصناعة، ولكن الاحتياط بالامتناع عن الارتماس حتى في غير الماء، بل حتى بعض الرأس في محله فإنه حسن على كل حال، وإن ساء تركه.

(١) الأولى كما عرفت.

(٢) لإطلاق الدليل حسبما عرفت.

(٣) على المشهور، بل قيل إنه المتسالم عليه بين الأصحاب، فإن تم الإجماع فهو ولكنه غير تام لأن المنقول منه ليس بحجة والمحصل غير حاصل، كيف وجملة منهم لم يتعرضوا للكفارة أصلاً بحيث يغلب على الظن أنهم لم يلتزموا بها، وإلا لأوعزوا إليها كما أوعزوا في غير المقام من ترك الإحرام كالصيد والجماع ونحوهما.

بل قد خالف في ذلك صريحاً صاحب الوسائل، حيث ذكر في عنوان الباب^(١) أن الكفارة طعام مسكين، وسيأتي الكلام حوله إن شاء الله تعالى. وكيفما كان فقد استدل في الجواهر^(٢) بعد الإجماع بروايتين:

(١) وسائل الشريعة: باب ٥ من أبواب بقية كفارات الإحرام.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٤١٨.

والظاهر عدم وجوب الكفارة في موارد جواز الستر والاضطرار^(١).

إحدهما: رواية علي بن جعفر المتقدمة^(٢)، وقد عرفت أنها ضعيفة سنداً ودلالة.

ثانيتهما: صحيحة زرارة «من نفث إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه» إلى أن قال: «ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة»^(٣). وهذا الاستدلال كما ترى من غرائب الكلام، ضرورة أن اللبس شيء وتغطية الرأس شيء آخر، وبينهما عموم من وجه فقد يتحقق الأول دون الثاني كلبس القميص، وقد ينعكس كما في التغطية بالطين وربما يجتمعان كلبس القلنسوة، ومورد النص هو الأول وعمل الكلام هو الثاني فالاستدلال بأحدهما للآخر من الغرابة بمكان.

ثم استدلل رحمته بمرسلة الشيخ في الخلاف، حيث قال: (روي فيمن غطى رأسه أن عليه الفداء)^(٤) بدعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور.

وفيه: مضافاً إلى منع الانجبار كبروياً عدم احتمال استناد المشهور إلى هذه الرواية، كيف والشيخ بنفسه الراوي لها في الخلاف لم يذكرها في تهذيبه، بل لم يتعرض إليها أحد من الأصحاب فيما نعلم، ولو استندوا إليها لتعرضوا إليها ولا سيما في كتبهم الاستدلالية.

إذاً فلا دليل على وجوب الكفارة في المقام، وإن كان الاحتياط - رعاية لفتوى المشهور بل الإجماع المنقول - في محله.

(١) لو بنينا على ثبوت الكفارة فهل ثبت حتى مع الاضطرار من صداع

(١) لاحظ ص ١٤٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٣) الخلاف: كتاب الحج، المسألة ٨٢ ج ١ ص ٤٣٦.

أو برد ونحوهما مما ترتفع معه الحرمة تكليفاً كما هو الحال في مثل الاستظلال ونحوه أو أنها ساقطة في هذه الحالة؟

صرح في الجواهر وغيره بعدم الفرق بين الحالتين، وقد حكى في الجواهر عن الحلبيين أنَّ على المختار لكل يوم شاة، وعلى المضطر لكل المدة شاة، فاعترض بعدم الموجب لهذه التفرقة وأنَّ الأصل عدم الفرق بينهما، هذا.

ولكن الظاهر هو الاختصاص بحال الاختيار لأنَّ الدليل على وجوب الكفارة في المقام لو تمَّ فإنَّما هو الإجماع فحسب لضعف غيره كما عرفت، وبما أنَّه دليل لبي ولا إطلاق له فلا مناص من الاقتصار على المقدار المتيقن وهو حال الاختيار.

(تبيينه) صرح صاحب الوسائل^(١) بما لفظه: (باب أنَّ المحرم إذا غطى رأسه عمداً لزمه طرح الغطاء وإطعام مسكين) ثمَّ استدلَّ له بما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي قال: «المحرم إذا غطى رأسه فليطعم مسكيناً في يده»^(٢)....

ولا ينبغي الشك في أنَّه تدبر اشتبه عليه الأمر في نقل الرواية لأنها مروية في التهذيب هكذا (غطى وجهه) لا (غطى رأسه)، وقد رواها صاحب الوسائل بنفسه أيضاً كذلك^(٣).

ولا سبيل إلى ما احتمله في الحقائق^(٤) من اختلاف نسخ التهذيب حيث قال: إنه روى في الوسائل (رأسه) وفي الوافي (وجهه)، ولعل نسخ التهذيب مختلفة.

وكأنه تدبر لم يلتفت إلى أنَّ صاحب الوسائل أيضاً نقلها بلفظ (وجهه)

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب بقية كفارات الإحرام.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٤) الحقائق الناضرة: ج ١٥ ص ٤٩٣.

(٢٠) ستر الوجه للنساء

(مسألة ٢٦٦): لا يجوز للمرأة المحرمة أن تستر وجهها بالبرقع أو النقاب أو ما شابه ذلك^(١)، والأحوط أن لا تستر وجهها بأي ساتر كان^(٢)،

في موضع آخر حسبما عرفت.

كما أنه تذكر لم يراجع التهذيب ولا يظهر للمراجع بوضوح أن النسخة هي (وجهه) لا غير لأن المذكور في عنوان مته وهو المقنعة هو جواز تغطية المحرم وجهه اختياراً ويلزمه التكفير بإطعام مسكين بيده، إذاً فما يذكره من الرواية شرح لهذه العبارة ولا موقع حيثئذٍ لذكر تغطية الرأس كما هو واضح. وبالجملية: موضوع كلام الشيخ في التهذيب إنما هو تغطية الوجه لا الرأس، ومعه لا يحتمل أن تكون النسخ مختلفة إذ (الرأس) أجنبي عما هو بصده، فلا شك أن ما في الوسائل من كلمة (رأسه) سهو في عنوان الباب وفي الرواية التي نقلها فيه حسبما عرفت.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال في الجملة، وقد دلت عليه عدة من الأخبار التي منها صحيحة عبد الله بن ميمون عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «المحرمة لا تتقب لأن إحصاء المرأة في وجهها وإحصاء الرجل في رأسه»^(١).

ولما الكلام في جهات:

(٢) الجهة الأولى: هل يختص المنع بالنقاب والقناع والبرقع ونحوها من الثياب أو أنه يعم كل ساتر؟

المذكور في جملة من الروايات التي تتب كالصحيحة المتقدمة وصحيحة

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٨ من أبواب ترك الإحصاء، ح ١.

الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأة متنقبة وهي محرمة، فقال: «أحرمي وأسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك، فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك...»^(١).

وفي بعضها البرقع كرواية يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه كره للمحرمة البرقع والقفازين^(٢).

وإن كانت الأخيرة غير نقية السند لعدم ثبوت وثاقة يحيى بن أبي العلاء، وهو غير يحيى بن العلاء الذي وثقه النجاشي صريحاً كما نبهنا عليه في المعجم، وأوعزنا إلى الخلاف في أن من نقل عنه الكتاب هل هو الأول أو الثاني، وعلى أي حال فهما شخصان وإن اشتبه الأمر على بعضهم فتوهم الاتحاد.

وكيفما كان فلا ينبغي الشك في عدم جواز التستر بأي ثوب كان لعدم احتمال خصوصية للنقاب والقناع.

وهل يتعدى إلى كل ساتر حتى مثل الطين والحناء؟ لم يرد في ذلك نص خاص، إلا أنه يمكن استفادته من مطاوي النصوص - فمن ثم كان التعدي أحوط - مثل ما دلّ على أن إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه، فكما لا يجوز تستر الرجل بمطلق الساتر - على ما مر - فكذلك المرأة.

ويؤكد صحیح البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام قال: «مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأة محرمة قد استترت بمروحة، فأماط المروحة بنفسه عن وجهها»^(٣).

وبعضه التعليل الوارد في ذيل صحيحة الحلبي المتقدمة، فإن المراد من الإسفار المأمور به في الصدر هو عدم التتقب على ما يظهر من الذيل والتعليل بعدم تغيير اللون من دون الإسفار يكشف عن أن الممنوع هو مطلق الساتر المانع عن تغيير اللون، فالعبرة بعدم كون الوجه مستوراً سواء أكان الساتر هو

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٩.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

كما أنّ الأحوط أن لا تستر بعض وجهها أيضاً^(١).

النقاب أو غيره حتى مثل الطين ونحوه.

(١) الجهة الثانية: هل المنع عن الستر يختص بتمام الوجه أو يعم بعضه أيضاً؟

أما بالنسبة إلى النصف الأسفل أعني من طرف الأنف إلى الذقن فلا ينبغي الاستشكال في عدم جوازه - وإن كان النصف فوقاني مكشوفاً - لأنه هو معنى التتقب الممنوع عنه في النصوص.

وأما لو انعكس الأمر أو كان مقدار من طرف الذقن مستوراً بحيث لم يكن نقاباً كاملاً، فهل يكون هذا أيضاً محرماً؟

فيه إشكال، إذ لم يرد في المقام ما يدل على المنع عن ستر بعض الوجه كما ورد مثله في ستر بعض الرأس على ما تقدم من صحيحة عبد الله بن سنان^(٢)، فلا مجال لقياس أحدهما بالآخر.

ومع ذلك فهو أحوط لاحتمال أن يكون المراد من قوله في صحيحة ابن ميمون المتقدمة: «إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»، الاتحاد من جميع الجهات حتى بالنسبة إلى البعض، وإن كان لا يخلو عن الإشكال لقرب قصر النظر على مجرد التفرقة في المحل.

بل ربما يظهر من بعض النصوص جواز ستر البعض من الوجه، ففي ذيل صحيحة الحلبي المتقدمة: قال رجل إلى أين ترخيه؟ قال: «تغطي عينيها» قال قلت: تبلغ فمها؟ قال: «نعم»^(٣).

فإن المراد من الإرخاء ما هو المتعارف من إنزال ما على رأسها حتى

(١) لاحظ ص ٢١٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

نعم يجوز لها أن تغطي وجهها حال النوم^(١)، ولا بأس بستر بعض وجهها مقدمة لستر الرأس في الصلاة^(٢)، والأحوط رفعه عند الفراغ منها.

يغطي العين أو أكثر، فقد دلت على جواز ستر الطرف الأعلى من الوجه. ولكن الأحوط كما عرفت هو الاجتناب، لذهاب جمع من الأعلام إلى عموم المنع للتمام والبعض.

(١) الجهة الثالثة: يستثنى من المنع المذكور حال المنام لقوله ﷺ في صحيحة زرارة: «... والمرأة المحرمة لا بأس بأن تغطي وجهها كله عند النوم»^(١).

وهي كما ترى صحيحة السند صريحة الدلالة سليمة عن المعارضة، فلا وجه لرفع اليد عنها وعدم العمل بها كما عن جماعة منهم شيخنا الأستاذ رحمه الله في مناسكه، حيث قال: (وتغطية المرأة وجهها كلاً أو بعضاً ولو عند النوم). فإنه لم يعرف وجه صحيح لذلك تجاه النص المزبور لا سيما بعد أن لم يظهر راد لها كما في الجواهر، فلاحظ.

(٢) بناء على عدم جواز ستر بعض الوجه أيضاً - كتمامه - فلا ريب أن اللازم عليها بمقتضى المقدمة العلمية كشف مقدار من الرأس كما أن ستر الرأس اللازم عليها حال الصلاة يستدعي من باب المقدمة العلمية أيضاً ستر مقدار من الوجه، وبما أن الجمع بين الأمرين جمع بين المتضادين فلا جرم تقع المزاخمة بينهما فأيهما المقدم؟

اختر في الجواهر التخيير إلا أن يقال بتقديم جانب الصلاة إما للأهمية

(مسألة ٢٦٧): للمرأة المحرمة أن تتحجب من الأجنبي بأن تنزل ما على رأسها من الخمار أو نحوه إلى ما يحاذي أنفها أو ذقنها^(١)، والأحوط أن تجعل القسم النازل بعيداً عن الوجه بواسطة

أو للأسبقية حيث إن وجوب الستر الصلاتي كان ثابتاً قبل انعقاد الإحرام. وفيه: أن السبق الزمني لم يكن من مرجحات باب التزام، بل يقدم الأهم وإن كان غيره أسبق كما تقرر في الأصول.

وأما الأهمية فالصلاة وإن كانت أهم إلا أن المزامعة لم تكن بينها وبين الإحرام، بل بينه وبين الستر الصلاتي، ولا دليل على أن الثاني أهم.

نعم لا ينبغي التأمل في لزوم تقديم الثاني لا لما ذكر بل للقطع الخارجي بأن المحرمة تصلي بنفس الكيفية التي كانت تصلي قبل إحرامها بلا تفاوت بينهما أصلاً، كيف ولو كان لظهر وبان وأشير إليه في الأخبار لوضوح شدة الابتلاء بذلك، وبما أنه يجب عليها ستر بعض الوجه مقدمة للستر الصلاتي في غير حال الإحرام فكذلك حال الإحرام.

ومنه تعرف أنه لا وجه للمصير إلى التخيير بل المتعين هو ما عرفت.

(١) ففي صحيح العيص جواز الاسدال إلى طرف الذقن: «تسدل الثوب على وجهها» قلت: حد ذلك إلى أين؟ قال: «إلى طرف الأنف قدر ما تبصر»^(١).

وفي صحيح الحلبي جوازه إلى طرف الفم، قال: قلت: تبلغ فمها قال: «نعم»^(٢).

وفي صحيح حرير جوازه إلى الذقن قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «المحرمة

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

كيف تتحجب المحرمة عن الأجنبي؟ ٢٣١
اليد أو غيرها^(١).

تسدل الثوب على وجهها إلى الذقن^(٢).
وفي صحيح زرارة جوازه إلى النحر عن أبي عبد الله عليه السلام «إِنَّ المحرمة تسدل ثوبها إلى نحرها»^(٣).
وحيث إن الأول في مقام التحديد فلا جرم تقع المعارضة بينه وبين ما بعده، بحيث لو جمعا في كلام واحد لتهافت الصدر مع الذيل.
إذاً فمقتضى الصناعة سقوطهما بالمعارضة والرجوع إلى عموم ما دل على المنع عن ستر الوجه كقوله عليه السلام: «إحرام المرأة في وجهها» ونحو ذلك.
ولكن قيد الاسدال إلى النحر في صحيحة معاوية بحال الركوب حيث روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت راكبة»^(٤).
وبما أن من المقطوع به عدم خصوصية لحال الركوب، وإنما قيد الحكم به لكونها حينئذ في معرض نظر الأجنبي المستوجب لاضطرارها إلى الستر، فيعلم من ذلك أن جواز الاسدال إلى النحر خاص بحال الاضطرار - ومن مصاديقه التحجب عن الأجنبي - وما دل على جواز الاسدال إلى الأنف أو ما بعده خاص بحال الاختيار، وبذلك يجمع بين الأخبار ويرفع التناقض الموجود في هذا المضمار، فلاحظ.

(١) فقد ذكر جماعة أن جواز الاسدال لا يلزم جواز التغطية، فإن بينهما عموماً من وجه، وهما عنوانان مستقلان قد يجتمعان وقد يفترقان فلا

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٧.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٨.

(مسألة ٢٦٨): كفارة ستر الوجه شاة على الأحوط^(١).

ينافي جواز الأول حرمة الثاني، إذا فمقتضى القاعدة إبعاد الثوب عن الوجه لدى الاسدال حذراً عن التغطية المحرمة يجعل فاصل بينهما حال الإرخاء. وما ذكروه وإن كان مطابقاً للاحتياط إلا أنه لا دليل عليه، فإن الإبعاد المزبور لما كان محتاجاً إلى مؤونة زائدة وعناية خاصة، فلو كان واجباً للزم التنبيه والبيان في مقام البيان، فكيف لم يوعز إليه في شيء من نصوص الباب، فهذا التقيد بعيد في نفسه، ولأجله كانت الروايات ظاهرة في جواز الاسدال من غير فصل، هذا أولاً.

وثانياً: أن الإبعاد المزبور لا يمنع عن صدق عنوان التغطية، إذ لا يعتبر في مفهومها ملاصقة الغطاء مع المحل، ألا ترى أن من وضع على رأسه قدراً مقلوباً أو قلنسوة طويلة المعبر عنها في العرف الدارج بـ (كشيدة) يصدق في حقه أنه ستر وغطى رأسه، مع أن الملاصق لهما لم يكن إلا أطراف الرأس لا نفسه.

وعليه فلا محيص من الإذعان بأن هذه الروايات تسوغ التغطية في صورة خاصة وهي الاسدال، ومقتضاه الالتزام بالتخصيص على التفصيل المتقدم بين صورتَي الاختيار والاضطرار، ولا ضير فيه بعد أن اقتضته الصناعة، ولم يكن عزيزاً في الفقه.

(١) فإن جمعاً من الأصحاب منهم المحقق اقتصروا على التعرض للكفارة في ستر المحرم رأسه، وأهملوها في ستر المحرمة وجهها الكاشف عن عدم التزامهم بها.

ولكن الشهيد نسب الوجوب إلى الشيخ كما نسب ذلك إلى الحلبي أيضاً، وأن على المختار لكل يوم شاة وعلى المضطر لكل المدة شاة.

(٢١) التظليل للرجال

(مسألة ٢٦٩): لا يجوز للرجل المحرم التظليل حال مسيره بمظلة أو غيرها^(١)، ولو كان بسقف المحمل أو السيارة أو الطائرة

وكيفما كان فلم يرد نص في المقام كما لم يثبت الفتوى بها إلا ممن سمعت إذا فدخل المقام فيما لا نص فيه، وقد مر أن الأقوى في مثله عدم الوجوب، ومع ذلك فهو أحوط لرواية علي بن جعفر التي تقدم الكلام حول سندها ومتنها مراراً فلاحظ.

(١) على المعروف والمشهور، بل عن التذكرة والمنتهى أن عليه إجماع علمائنا. ونسب الخلاف إلى ابن الجنيد وأنه أفتى بالاستحباب، وهو مبني على أن يريد به المعنى المصطلح أما لو أراد به معناه اللغوي أعني مطلق المحبوبة غير المتأني للوجوب فلا خلاف حيثئذ في المسألة.

وكيفما كان فلا يعبأ بخلافه - لو كان - بعد ورود النصوص المستفيضة القوية سنداً وكالصريحة دلالة التي أوردها صاحب الوسائل.

ففي بعضها النهي عن ركوب القبة^(٢)، وفي آخر النهي عن ركوب الكنيسة^(٣)، وفي ثالث الأمر بالإضحاء^(٤)، أي جعل النفس في معرض إشراق الشمس، وفي رابع النهي عن التستر من الشمس^(٥) إلى غير ذلك مما دل على المطلوب بألسنة مختلفة كما لا يخفى على المراجع.

يبد أن المحقق السبزواري استدل في الذخيرة للاستحباب المنسوب إلى ابن

(١) وسائل الشريعة: باب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ١١.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٩.

الجنيـد - بعد أن مال إليه - بطائفة من الأخبار.

منها: صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في القبة؟ فقال: «ما يعجبني ذلك إلا أن يكون مريضاً»^(١)، بدعوى ظهور (ما يعجبني) في أولوية الترك ولأجلها تحمل الروايات على الأفضلية. وهو كما ترى بل الكلمة ظاهرة في المبعوضة كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر قال: سألت أخي عليه السلام أظلل وأنا محرم؟ فقال: «نعم وعليك الكفارة» قال: فرأيت علياً^(٢) إذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل^(٣).

وفيه: أنها قضية شخصية ولعله كان مريضاً أو كان يتأذى من الشمس بحيث كان ترك الاستظل حرجياً عليه فلا يتم الاستدلال بها.

ومنها: صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالظلال للنساء، وقد رخص فيه للرجال»^(٤).

وفيه: أنها محمولة على الترخيص الاتفاقي لضرورة ونحوها كما قد يشعر به التعبير بكلمة (قد) لا الترخيص الدائمي وإلا لم يظهر فرق بين الرجال والنساء، ولكان الأحرى حيثنذكر أن يقال هكذا: (لا بأس بالظلال للنساء والرجال) الذي هو أخصر وأفصح، لا ذاك التعبير المتضمن لتفصيل بلا فاصل ومحصول بلا حاصل غير المناسب لمقام الإمام عليه السلام. مع أن نفس التعبير بالترخيص لا يخلو عن الدلالة على المنع لأنه لا يستعمل إلا فيما كان ممنوعاً في نفسه فعرضته الرخصة لجهة خارجية، هذا.

(١) وسائل الشيعة: باب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

(٢) يعني علي بن جعفر لا أبو الحسن الرضا عليه السلام كما زعمه في الوافي والقائل هو موسى بن القاسم كما صرح بذلك كله في الحقائق ج ١٥ ص ٤٨١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ١٠.

ومع الغض عن جميع ما ذكر وتسليم دلالة النصوص المزبورة على الجواز فلا شك في معارضتها مع جملة أخرى من النصوص الظاهرة بل الصريحة في المنع بحيث لا تقبل الحمل على الكراهة كما لا يخفى.

ولا ريب حينئذ أن الترجيح مع الثانية لمخالفتها للعامة، حيث إن جمهورهم ذهبوا إلى الجواز كما يظهر ذلك من نفس نصوص المقام كمحاجة الإمام عليه السلام مع أبي يوسف وغيره^(١). إذن فتحمل الطائفة الأولى على التقية.

ثم إنه لا إشكال في اختصاص الحكم بحال السير لما سيأتي من جواز الاستئصال بعد الوصول والنزول، وقد ورد في جملة من النصوص أن ما زعمه بعض المخالفين من عدم الفرق قياس لا نقول به^(٢).

وإنما الكلام في مركوب يكون جامعاً بين السير والنزول بحيث يكون المركب منزلاً وكأن السائر يسير مع منزله ومسكنه، وهذا كما في السفينة أو مع السكك الحديدية بالنسبة إلى البلاد البعيدة فقد ألحقه شيخنا الأستاذ رحمته بالمنزل في جواز الاستئصال.

ولكنه غير واضح فإن مقتضى إطلاق غير واحد من النصوص حرمة التظليل، خرجنا عن ذلك بما دل على الجواز حال النزول، بحيث لولاه لقلنا بالمنع حتى في هذه الحال عملاً بتلك المطلقات، ولم يرد ما يدل على الجواز في مطلق المنزل ليدعى شمول إطلاقه لمثل السفن باعتبار صدق المنزل عليه ولو بضرب من العناية. إذ فالتبع اتصالات المنع السليمة عن التقييد، نعم لا ريب في الجواز حال الاضطرار كما هو الحال في غير السفينة من غير اختصاص بها، فالأقوى عموم المنع لها.

(١) وسائل الشيعة: باب ٦٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ٢ و ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٦ من أبواب تروك الإحرام.

ونحوها^(٥)، ولا فرق في حرمة التظليل بين الراكب والراجل^(١) على

(١) لإطلاق غير واحد من النصوص حيث أخذ فيها عنوان المحرم الشامل بإطلاقه لكل منهما، نعم ورد بعضها في خصوص الراكب كنصوص القبة أو الكنيسة لكنه مورد للحكم ومثله لا يخصص الوارد كما هو واضح، فليس فيها إشعار بالاختصاص فضلاً عن الدلالة، فدعوى الانصراف إلى الراكب غير قابلة للتصديق.

بل إن التخصيص المزبور بعيد في حد نفسه لكثرة المشاة إلى الحج في عصرهم عليه السلام لا سيما من أهل الحجاز، كما يفصح عنه الأخبار الواردة في الحج ماشياً، فلو كان المنع مختصاً بالراكب لأوعز إليه في شيء من النصوص، ولم يؤخذ في موضوعها عنوان المحرم على سعته وإطلاقه. أجل، قد ادعى الاختصاص جماعة ويمكن أن يستدل لهم بأحد وجهين:

أحدهما: رواية الاحتجاج الصريحة في جواز مشي المحرم تحت الظلال مختاراً^(٢).

ولكنها لضعفها من جهة الإرسال غير صالحة للاستدلال.

ثانيهما: صحيح ابن بزيع قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام هل يجوز للمحرم أن يمشي تحت ظل المحمل؟ فكتب: «نعم»^(٣).

بدعوى عدم خصوصية لذكر المحمل وإنما هو من باب المثال لمطلق الظلال، ولعله لأجله أضاف الشهيد الثاني كلمة (ونحوه) في قوله (ويجوز

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (ولا بأس بالسير في ظل جبل أو جدار أو شجر ونحو ذلك من الأجسام الثابتة، كما لا بأس بالسير تحت السحاب المانعة من شروق الشمس). (المصحح).

(١) وسائل الشيعية: باب ٦٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعية: باب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

الأحوط، والأحوط بل الأظهر حرمة التظليل بما لا يكون فوق رأس المحرم بأن يكون ما يتظلل به على أحد جوانبه^(١)،

مشي المحرم تحت ظل المحمل ونحوه).

وهذه الدعوى وإن لم تكن بعيدة كل البعد إلا أن الجزم بها ليتعدى عن مورد النص إلى مطلق الظل لا سيما - مثل المظلة ونحوها - مشكل جداً، وعهده على مدعيه لا سيما في الأحكام التعبدية التي لا تنال مناطاتها عقولنا الناقصة. إذاً بإطلاق حرمة التظليل إلا للماشي في خصوص ظل المحمل - جموداً على مورد النص - لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط.

(١) خلافاً لجماعة ومنهم شيخنا الأستاذ رحمته حيث خصوا الحكم بما فوق الرأس، بل عن بعضهم دعوى الإجماع عليه، بل عن الشهيد الثاني استظهار اختصاص كلمة (التظليل) بذلك.

ولكنه كما ترى، فإن تم الإجماع التعبدية فهو المستند وإلا فما ذكر من الوجوه للاختصاص غير قابل للاعتماد عليه تجاه المطلقات لا سيما وفي بعضها أن الشمس تغرب بذنوب المحرمين^(٢)، الكاشف عن استمرار الحكم إلى الغروب الملازم للتعميم بطبيعة الحال.

فإن العمدة من تلك الوجوه صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبي وشكى إليه حر الشمس وهو محرم وهو يتأذى به، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟ قال: «لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك»^(٣).

وهي مضافاً إلى ورودها مورد الاضطرار ناظرة إلى التغطية دون التظليل

(١) وسائل الشريعة: باب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ١١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

الذي هو محل الكلام، وبقيّة الوجوه غير قابلة للذكر، إذ فالأقوى تعميم التحريم لأحد الجانبين أيضاً.

(تنبيه): هل يختص التحريم بالظل السائر مع المحرم كالقبة والكنيسة ونحوهما أو يعم الثابت المستقر كظلال الأشجار والجبال وجدران البيوت فيما إذا مر في طريقه بقرية ونحوها؟

اختار جماعة الأول، وهو قريب جداً إذ لو كان ممنوعاً لكان أمراً بيناً وواضحاً بعد كثرة الابتلاء به في الطريق.

على أن المنصرف من النصوص أن الممنوع إنما هو إحداث السائر وإيجاد التظليل لا السير تحت الظل الموجود كما لا يخفى فتأمل^(١)، فلا يكون مثله مشمولاً للروايات.

بل هي لا تكاد تشمل حتى الظل المتحرك بغير حركة السائر كما في السحابة المتحركة فلا مانع من السير تحتها، وإن كانت الشمس مشرقة في الطرف الآخر فلا يجب عليه سلوك الطريق الذي تشرق عليه الشمس لما عرفت.

وعلى الجملة: أن الظاهر أو المنصرف من النصوص هو المنع عن إيجاد السائر بأن يجعل هو ساتراً لنفسه من مظلة ونحوها، فلا تشمل السائر الثابت أو المتحرك بغير حركته، إذ لو كان هذا أيضاً محرماً لكان من الواضحات بعد شدة الابتلاء به لا سيما في مثل السحاب.

بل قد يطبق الغيم السماء كما في فصل الشتاء بحيث لا مناص من السير تحت ظل السحاب، أفهل يمكن القول بوجوب الكفارة عليه حينئذ نظراً إلى أن غاية ما يترتب على الاضطرار إنما هو رفع الحكم التكليفي دون الوضعي؟

(١) هذه الدعوى لم تتحققها إذ ليست العبرة بذات السائر وذات الظل بل بالمنوع إنما هو التستر والتظليل وهذا كما يتحقق بالدخول في القبة والكنيسة كذلك يتحقق بالمشي في الظل الثابت والإعراض عن السير في الشمس. (المقرر).

نعم يجوز للمحرم أن يتستر من الشمس بيديه^(١)،

الظاهر أنه لا يلتزم به أحد، وليس ذلك إلا لما عرفت من انصراف النصوص عن مثل المقام.

وملخص الكلام في المقام: أن المنسب من النصوص أن الممنوع إنما هو الاستغلال الممدود من العوارض المفارقة، بحيث إن المحرم السائر قد يظل وقد لا يظل. وأما غير المفارقة بحيث يعد من لوازم سير القوافل ولو بحسب العادة الجارية - كما لو كان الطريق على سفح الجبال أو التلال أو في ظل الأشجار أو جدران القرى وما شاكل ذلك - فمثله غير مشمول للنصوص فلا يجب عليه الانحراف عن الجادة حذراً عن الظل، إذ كم فرق بين السير في الظل وبين الاستغلال أو التظليل، والممنوع إنما هو الثاني لا الأول، كيف ولو عمه لأشير إليه في النصوص بعد كثرة الابتلاء به في الأسفار كما عرفت.

وبعضه أن القارن أو المفرد الذي يمر بمكة في طريقه إلى عرفات يجوز له العبور تحت ظلال جدران البلد بمقتضى السيرة القطعية، ولا يجب عليه الاستطراق من خارج البلد بلا إشكال، فلو عم المنع لزم اختيار الثاني أو الاجتناب عن ظلال البلد، ولم يقل به أحد.

(١) لصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض»، ونحوها معتبرة المولى بن خنيس^(١).

نعم بإزائها معتبرة سعيد الأعرج أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يستتر من الشمس بعود ويده، قال: «لا إلا من علة»^(٢).

(١) وسائل الشريعة: باب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣ و ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

ولا بأس بالاستظلّال بظل المحمل حال المسير^(١)، وكذلك لا بأس بالإحرام في القسم المستقوف من مسجد الشجرة^(٢).

(مسألة ٢٧٠): المراد من الاستظلّال التستر من الشمس أو البرد أو الحر أو المطر ونحو ذلك^(٣)، فإذا لم يكن شيء من ذلك بحيث

ولكن مقتضى الجمع العرفي هو الحمل^(١) على الكراهة كما ارتكبه صاحب الوسائل.

(١) للنص الخاص المتقدم^(٢).

(٢) إمّا لأنّه منزل للمحرم والتظليل المحرّم خاص بحال السير ولا يشمل المنزل. أو لأنّه من الظل الثابت ومثله لا ضير فيه كما تقدم. أو لاختصاص أدلة التحريم بإحداث الاستظلّال بعد عقد الإحرام فلا تشمل استدامة التظليل وإبقائه، أو لقيام السيرة القطعية عليه من لدن عصر النبي ﷺ من غير رادع ولا وازع فإنّه لو كان ممنوعاً لأشير إليه في الأخبار بطبيعة الحال، ولم يرد من ذلك عين ولا أثر.

(٣) فلا يختص بالأول إذ المستفاد من الروايات بل من مفهوم التظليل لغة أنّه عبارة عن مطلق التستر عن الشيء - كما أنّ الظلّة كصفة تطلق على ما يمنع الحر أو البرد - فيقال تظللّت الشمس بالسحاب أي تسترت، وقد ورد التظلل من المطر في جملة من النصوص^(٣)، فالنص واللغة متفقان على عدم الاختصاص بالتستر عن الشمس.

ويؤكدّه إطلاق المنع عن ركوب القبة أو الكنيسة من غير تقييده بالنهار

(١) فما في بعض المؤلفات من التعارض والتساقت وأنّ المرجع بعد ذلك مطلق المنع كما ترى. (المقرر)

(٢) لاحظ ص ٢٣٦.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب من بقية كفّارات الإحرام.

كان وجود المظلة كعدمها فلا بأس بها^(١).

(مسألة ٢٧١): لا بأس بالتظليل تحت السقوف للمحرم بعد وصوله إلى مكة وإن كان بعد لم يتخذ بيتاً^(٢)، كما لا بأس به حال الذهاب والاياب في المكان الذي ينزل فيه المحرم، وكذلك فيما إذا نزل في الطريق للجلوس أو للملاقة الأصدقاء أو لغير ذلك، والأظهر جواز الاستئصال في هذه الموارد بمظلة ونحوها أيضاً وإن كان الأحوط الاجتناب عنه.

فيشمل الليل أيضاً إذا ترتب عليه التستر من غير الشمس كالحر أو البرد أو المطر أو الريح العاصف، وما شاكل ذلك.

(١) لعدم احتمال المانعية لذات المظلة من غير الاتصاف بالساترية عن شيء مما ذكر، إذ الممنوع هو عنوان التظليل المساوق للتستر فلا يشمل الفاقد لذلك.

وتوهم التمسك بإطلاقات نصوص القبة أو الكنيسة كما ترى، ضرورة عدم انفكاك السير فيهما عن ستر شيء مما ذكر ولا أقل من الهواء أو الرياح العاصفة، للفرق الواضح بين ذات الظل منهما وفاقده من هذه الجهة، فيترتب أثر على الاستئصال فيهما بطبيعة الحال فلا إطلاق ليمسك به.

وعلى الجملة: فالحكم وإن كان عاماً لليل والنهار إلا أنه لا بد في التحريم من تحقق عنوان التظليل المتقدم بفعلية الستر عن شيء ما وترتب الأثر خارجاً. وأما الفاقد لذلك بحيث كان التظليل لغواً وعبثاً أو لغاية عقلانية غير الوقاية والستر فالظاهر جوازه لخروجه عن منصرف النصوص حسبما عرفت.

(٢) أما بناء على اختصاص المنع بالظل المتحرك وعدم شموله للثابت

كما لم نستبعده وفقاً لغير واحد من الفقهاء على ما نسب إليهم - وقد تقدم - فالأمر ظاهر ولا إشكال حيثئذ في المسألة.

وأما بناء على القول بالتعميم فلاستفادة اختصاص المنع بحال السير - في قبال المنزل - من غير واحد من النصوص، فإنها وإن كانت بأجمعها ضعيفة السند ما عدا صحيحة البنظري عن الرضا عليه السلام قال: قال أبو حنيفة: أيش فرق ما بين ظلال المحرم والخباء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إن السنة لا تقاس»^(١).

إلا أن فيها غنى وكفاية نظراً إلى عدم احتمال انقداح خصوصية للخباء في ذهن السائل وإنما هو من باب المثال، والسؤال ناظر إلى ما هو المعلوم من الخارج من اختلاف الشيعة مع أهل السنة والجماعة في مسألة التظليل، حيث أن من المقطوع به أن مورد الخلاف في تلك المسألة إنما هو حالة السير في مقابل المنزل، فإنهم يرون جواز التظليل مطلقاً. أما الشيعة فالتسالم عليه بينهم منعه في الأول، إذا فسؤال أبي حنيفة ناظر - ولو بضميمة القطع الخارجي المؤيد بالنصوص الضعيفة - إلى الفارق بين الحالتين لا مجرد الفرق بين الخباء والمظلة مثلاً الذي هو خارج عن محل الخلاف والنزاع. إذا فالخباء من باب المثال وكناية عن المنزل لا أن الحكم يكون مختصاً به، ولذا لو نصب في منزله ساتراً يظله عن الشمس بدلاً عن الخباء عمه الحكم.

وعليه فإذا وصل المحرم السائر إلى مكة فقد خرج عن حالة السير ودخل منزله، باعتبار أن مجموع البلد منزل له، بل محبسه نظراً إلى عدم جواز خروجه من قبل الفراغ عن أعمال العمرة بل قبل الإهلال للحج - إلا للضرورة - على الأقوى على كلام تقدم تفصيله في كتاب الحج من شرح العروة، وكيفما كان فقد اعتبر مجموع مكة منزله وله أن يسكن في أي موضع شاء من أوله أو وسطه أو آخره. وقد دلت الصحيحة على الفرق بين هذا المنزل وبين ظلال المحرم،

(١) وسائل الشيعة: باب ٦٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

(مسألة ٢٧٢): لا بأس بالتظليل للنساء^(١) والأطفال^(٢)

أي بين حال سيره بجواز الاستئصال في الأول دون الثاني لأن السنة جرت على ذلك ولا قياس فيها.

مع أن السيرة القطعية أيضاً قائمة على ذلك، فإن الحجاج منذ دخولهم مكة لا يتجنبون الظلال في شوارعها.

ومما ذكرنا يظهر عدم اختصاص الحكم بظل الجدران والسقوف بل يعم حتى ظل المظلة ونحوها، لما عرفت من أن البلد منزله ولا بأس بالتظليل في المنزل، وإن كان الأحوط الاقتصار على الظل الثابت لما عن جماعة من المنع عن الظل المتحرك حسبما عرفت.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، بل الحكم متسالم عليه بينهم، وقد دلت عليه جملة من النصوص المعتبرة المصروفة بجواز ركوبهن القبة والكنيسة التي منها صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالقبة على النساء والصبيان وهم محرمون...»^(١).

(٢) كما صرح به في الصحيح المتقدم آنفاً، مضافاً إلى التسالم عليه بين الفقهاء وعدم الخلاف فيه من أحد.

على أن الحكم مطابق لمقتضى القاعدة من غير حاجة إلى ورود دليل على الجواز، وذلك لأن العبادة التي يؤمر بها الصبيان وإن كان الظاهر من الدليل أنها هي نفس العبادة التي يؤمر بها البالغون، وأن الطبيعة هي نفس الطبيعة جزءاً وشرطاً ومانعاً من غير فرق بينهما إلا من ناحية الوجوب والاستحباب ما لم يعم دليل على الخلاف.

إلا أن الأحكام الأخر المتعلقة بها والخارجة عن حقيقتها إنما هي أحكام

(١) وسائل الشريعة: باب ٦٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

وكذلك للرجال عند الضرورة والخوف من الحر أو البرد^(١).
(مسألة ٢٧٣): كفارة التظليل شاة^(٢) ولا فرق في ذلك بين

تكليفية محضة وغير دخيلة في نفس الطبيعة التي منها تترك الإحرام في المقام، حيث إن الإخلال بها - ما عدا الجماع على تفصيل قد تقدم في محله - لا يستوجب فساد العبادة وبطلان الحج أو العمرة. وعليه فهي مرفوعة عن الصبي بمحدث رفع القلم، إذا فلا مانع له من التظليل كما لا يجب على الولي منعه، بل يجوز له أن يظلمه بنفسه.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، وقد دلت عليه جملة وافرة من الأخبار غاية الأمر لزوم الكفارة حينئذ عليه كما سيجيء.

(٢) للتصريح بها في جملة من النصوص التي منها صحيحة ابن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: سأله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس - وأنا أسمع - فأمره أن يفدي شاة ويذبحها بمنى^(٣).

وعليها يحمل إطلاق الدم في رواية علي بن محمد وإطلاق الكفارة في رواية علي بن جعفر^(٤)، عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد.

وأما النحر الذي ارتكبه علي بن جعفر في مقام التكفير على ما نطق به النص المزبور فليس فعله حجة لنا بل لا يمكن الاجتزاء به بدلاً عن الشاة التي ظاهر الصحيحة المتقدمة تعينها، ولعله فهم الاكتفاء بالنحر فأخذ بما فهم. فما عن بعض من حمل ذلك على الاستحباب غير ظاهر الوجه.

وأما ما في رواية أبي بصير من أن الكفارة هي مد لكل يوم^(٥) فلا يعاب به

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح١ وح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح٨.

حالتي الاختيار والاضطرار^(١)، وإذا تكرر التظليل فالأحوط التكفير

بعد ضعف السند بعلي بن أبي حمزة البطائني.

فتحصل أن المتعين هو الشاة للنص الصحيح السليم عن المعارض.
(١) فإن جملة من النصوص وإن وردت في موارد خاصة كالشيخ الكبير أو من به علة أو يتأذى من المطر أو حر الشمس إلا أن الاستفادة من الجميع عدم اختصاص الحكم بمورد خاص وأن التكفير من لوازم التظليل متى تحقق، كما قد يستفاد ذلك من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة: أظلل وأنا محرم فقال: «نعم وعليك الكفارة»^(٢)، حيث لم تقيد الكفارة بحالة دون حالة، ولأجل ذلك يحكم بعمومها لجميع موارد ارتكاب التظليل سواء أكان معذوراً أم مختاراً.

أجل يعتبر صدور الفعل عن المحرم وإسناده إليه عرفاً وإن كان مضطراً في ارتكابه ولو لأجل دفع الضرر كما في موارد التقية، وأما إذا لم يستند إليه بوجه ولم يكن فعلاً اختيارياً له كالأسير ونحوه فلا كفارة حينئذ كما وهو واضح.

وعليه: فتعم الكفارة حتى العامد غير المعذور وإن خلت النصوص عن التصريح به.

بل ربما يظهر من صحيحة عبد الله بن المغيرة: أفاظلل وأكفر قال: «لا»^(٣) مغروسية الملازمة بين التظليل والتكفير في ذهن السائل حتى العمدي منه غير أنه احتمال زوال الإثم بالتكفير، ومن ثم استأذن الإمام في التظليل فأجابه عليه بالنفي وأنه لا يذهب الإثم وإن كفر بعد ذلك، فلا يستوجب

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٤ من أبواب ترك الإحرام، ح ٣.

عن كل يوم^(١)، وإن كان الأظهر كفاية كفارة واحدة في كل إحرام^(٢).

الترخيص.

وكيفما كان: فالمسألة متسالم عليها ظاهراً ولا ينبغي التشكيك فيها بوجه، فما عن بعض من احتمال عدم وجوب الكفارة للعاقد ساقط جزماً.
(١) لذهاب بعضهم كأبي الصلاح وابن زهرة إلى ذلك، ومن ثم كان أحوط حذراً عن شبهة الخلاف.

(٢) لا إشكال كما لا خلاف في تعدد الكفارة بتعدد الإحرام، فلو ظلل في إحرام ثم ظلل في إحرام آخر كمن أفطر في يوم ثم أفطر في يوم آخر تجب عليه الكفارة مرتان بمقتضى القاعدة من غير حاجة إلى النص لعدم الموجب لتوهم التداخل بعد أن كان كل إحرام موضوعاً مستقلاً في مقابل الإحرام الآخر، وهذا واضح، وأما لو كان التكرار في إحرام واحد سواء أكان في يومين أم في يوم واحد كما لو ظلل في عمرة التمتع عن المطر وفي ساعة أخرى ظلل فيها عن حر الشمس فمقتضى إطلاق بعض الأخبار - كأصالة عدم التداخل في الأسباب - لزوم التكرار لأن كل تظليل موضوع مستقل للتكفير، والتداخل على خلاف القاعدة.

ولكن أحداً من الفقهاء لم يذهب إليه بل لعل عدم التكرار والاجتزاء بتكفير واحد هو المتسالم عليه بينهم.

ويمكن الاستدلال له بما ورد من جواز التظليل للعليل وللشيخ الكبير ونحوهما من ذوي الأعذار المستمرة - في قبال غير المستمر كمن يستظل ساعة عن المطر أو عن حرارة الشمس - فإن الاكتفاء بذكر الكفارة من غير إيعاز إلى تكررها وهو **لأنه** في مقام البيان كاشف عن وحدة الكفارة وعدم تكررها وإلا

لزم البيان بعد وضوح حصول التكرار في مثل المقام عادة.
فإذا ثبت ذلك في العذر المستمر ثبت في غير المستمر أيضاً بعدم القول
بالفصل إذ لا يحتمل الفرق بينهما في ذلك بوجه، هذا أولاً.

وثانياً: تدلنا عليه معتبرة أبي علي بن راشد قال: قلت له عليه السلام: جعلت
فذاك إنه يشتد عليّ كشف الظلال في الإحرام لأنني محرور يشتد عليّ حر
الشمس، فقال: «ظلل وأرق دماً» فقلت له: دماً أو دمين؟ قال: «للعمره؟»
قلت: إنا نحرم بالعمره وندخل مكة فنحل ونحرم بالحج قال: «فأرق دمين»^(١).
وهي كما ترى صريحة في المطلوب.

والمناقشة في سندها بمحمد بن عيسى العبيدي الذي ضعفه الشيخ في عدة
من الموارد قد أجبنا عنها في المعجم مستقصى.

وملخصه: أن الشيخ قد استند في تضعيفه - على ما هو صريح كلامه -
إلى استثناء الصدوق تبعاً لشيخه ابن الوليد جماعة من رجال نوادر الحكمة
لمحمد بن أحمد بن يحيى فقال: ما يرويه العبيدي عن يونس منقطعاً - أي أن
يونس يرويه مرسلأ - أو ما يتفرد بروايته عنه لا أعمل به ففهم الشيخ عليه السلام من
هذا الكلام تضعيف ابن الوليد وكذلك الصدوق - الذي من عادته تبعية
شيخه في التصحيح والتضعيف - للعبيدي بنفسه.

مع أنك خير بأن العبارة المزبورة لا دلالة فيها على تضعيف الرجل
بوجه بل غايته أنه لم يعمل بخصوص ما يرويه العبيدي عن يونس في هذا
الكتاب. ومن ثم ترى أن الصدوق لم يرو في الفقيه ولا رواية واحدة عن
العبيدي عن يونس، ومع ذلك تراه يروي عنه عن غير يونس روايات كثيرة
لعلها تبلغ نيّفاً وثلاثين مورداً. إذاً فليست المناقشة في العبيدي نفسه بل في
روايته عن يونس فقط.

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٢٢) إخراج الدم من البدن

لا يجوز للمحرم إخراج الدم من جسده^(١) وإن كان ذلك بحك بل بسواك على الأحوط، ولا بأس به مع الضرورة أو دفع

وعليه فلا يكون معارضاً لتوثيق النجاشي له صريحاً بل عن الفضل بن شاذان أنه ليس في أقرانه مثله، وقد حكى النجاشي عن بعض الأصحاب أنه من مثل العبيدي؟ وقد تعجب ابن نوح من استثناء ابن الوليد مع كونه على ظاهر الوثيقة والعدالة إلى غير ذلك مما ورد في مدحه، فهو إذا ثقة بشهادة هؤلاء السليمة عن معارض يعول عليه.

(١) ذهب جماعة من الأصحاب إلى حرمة الاحتجام خاصة، وآخرون إلى حرمة مطلق الإدماء، وثالث إلى الكراهة فيهما منهم المحقق في الشرائع وصاحب المدارك.

والكلام يقع تارة: في الاحتجام وأخرى: في مطلق الإدماء. أما المقام الأول فقد ورد في جملة من الأخبار عدم جوازه إلا للضرورة. ففي صحيح الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا إلا أن لا يجد بداً فليحتجم، ولا يخلق مكان المحاجم». وفي معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يحتجم المحرم إلا أن يخاف على نفسه أن لا يستطيع الصلاة».

ومعتبرة ذريح أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ فقال: «نعم إذا خشي الدم»، دلت بالمفهوم على المنع مع عدم الخشية^(٢). وبإزائها صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يحتجم

(١) وسائل الشيعة: باب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ وح ٢ وح ٨.

المحرم ما لم يخلق أو يقطع الشعر»^(١).

ورواية يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم قال: «لا أحبه»^(٢)، بدعوى ظهور (لا أحب) في الجواز مع نوع من الحزاة. والنصوص الحاكية عن احتجام النبي ﷺ والحسن وأبي الحسن عليه السلام وهم محرمون^(٣).

هذا، ولكن النصوص المزبورة مضافاً إلى ضعف أسنادها كما لا يخفى أقصاها أنها حكاية فعل مجمل العنوان، ولعلمهم عليه السلام كانوا مضطرين أو كانت ثمة ضرورة تقتضيه، بل لم يكن بد من الحمل على ذلك، كيف وأن الاحتجام لا أقل من أنه مكروه وصدور مثله بعيد عن مقام المعصوم عليه السلام من دون مصلحة راجحة مسوغة للافتحام فيه.

وأما الرواية فمع الغض عن ضعف السند قاصرة الدلالة فإن كلمة (لا أحب) كلفظة (لا يعجبني) غايتها أنها لا تدل على التحريم لا أنها تدل على الجواز، وهي تستعمل في غير لغة العرب أيضاً في مطلق البغوضية، وربما تكون محرمة. وكيفما كان فلو لم تكن ظاهرة في الحرمة فلا ظهور لها في الجواز أيضاً بوجه فتكون مجملة.

فالعمدة إنما هي الصحيحة، ولكنها لما كانت مطلقة من حيث الضرورة وعدمها، والمنع في النصوص المتقدمة خاص بغير الضرورة فلا جرم كان مقتضى الجمع الدلالي حملها على صورة الحاجة والضرورة عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد.

فالنتيجة: أن الاحتجام في نفسه محرم على المحرم ولكنه يجوز مع الضرورة.

(١) وسائل الشريعة: باب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ١٠ و ٧ و ح ٩.

وأما المقام الثاني فمقتضى جملة من النصوص المعتبرة حرمة الإدماء، كصحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحك رأسه؟ قال: «بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر» المؤيدة برواية^(١) عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بحك الرأس واللحية ما لم يلق الشعر، ويحك الجسد ما لم يدمه.

وصحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يستاك قال: «نعم ولا يدمي»^(٢)، ولكن بإزائها روايتان:

إحدهما: صحيحة علي بن جعفر - في كتابه - عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألت عن المحرم هل يصلح له أن يستاك؟ قال: «لا بأس، ولا ينبغي أن يدمي فمه»^(٣).

بدعوى ظهور كلمة (لا ينبغي) في الجواز عن كراهة. وقد تقدم منا غير مرة منعها، وأن الكلمة ظاهرة في الحرمة، ومع التنازل فغايتها أنها ككلمة (لا أحب) و (لا يعجبني) لا تدل على الحرمة لا أنها تدل على الجواز، إذا فلا تصلح لمعارضة ما سبق.

ثانيتهما: وهي العمدة صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام في المحرم يستاك؟ قال: «نعم»، قلت: فإن أدمى يستاك؟ قال: «نعم هو من السنة»^(٤).

وحيث إن مورد هذه الصحيحة هو الاستيأك فيمكن أن يقال إن مقتضى الجمع العرفي بينها وبين النصوص المانعة المتقدمة ارتكاب التخصيص، والالتزام بالجواز في خصوص الاستيأك لأنه من السنة.

(١) فإن محمد بن عمر بن يزيد الواقع في السند لم يوثق. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧٣ من أبواب ترك الإحرام، ح ١ و ح ٢ و ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧٣ من أبواب ترك الإحرام، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٩٢ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

الأذى^(١)، وكفارته شاة على الأحوط الأولى^(٢).

(٢٣) التقلیم

لا يجوز للمحرم تقلیم ظفره ولو بعضه^(٣) إلا أن يتضرر المحرم

ولكن الذي يمنعنا عن الجزم بذلك أن الكليني بعد أن نقل الرواية كما ذكر قال: بلا فصل هكذا: - وروى أيضاً لا يستدمي - فإن كلمة (وروى) في هذه العبارة مرددة بين أن تكون بصيغة المجهول أو المعلوم. فعلى الأول فهي رواية مرسله لا يعاب بها. وأما على الثاني فهي طبعاً رواية أخرى صحيحة للراوي المتقدم أعني معاوية بن عمار، ويكون مقتضى الجمع بينهما التفصيل بين الاستدماء وهو طلب خروج الدم فلا يجوز وبين الادماء أي الخروج الاتفاق من غير سبق الطلب فيجوز. إذا فتكون النتيجة الالتزام بهذا التفصيل لا ارتكاب التخصيص في عمومات المنع لاختصاص الجواز بفرض عدم العلم بالخروج.

وحيث لا جزم بشيء من الاحتمالين كان مقتضى الاحتياط ترك الاستياك مع العلم بخروج الدم، إذا فعدم الجواز في الاستياك في فرض العلم إن لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط. وأما في غيره فلا يجوز بمقتضى النصوص المتقدمة السليمة عن ما يصلح للمعارضة حسبما عرفت.

(١) بمقتضى القاعدة والنصوص الخاصة حسبما تقدم.

(٢) رعاية لبعض النصوص التي قد يتوهم دلالتها على ثبوت الكفارة في مطلق ما لا نص فيه - ومنه المقام - على كلام فيها سنداً ودلالة كما مر غير مرة فلاحظ.

(٣) هذا الحكم متسالم عليه بين الفقهاء، بل في الجواهر دعوى الاجماع

ببقائه، كما إذا انفصل بعض ظفره وتآلم من بقاء الباقي فيجوز له حينئذ قطعه^{(١)(*)}.

عليه بقسميه وتدلنا عليه غير واحدة من الروايات المعتبرة التي:
منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل المحرم تطول أظفاره؟ قال: «لا يقص شيئاً منها إن استطاع، فإن كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام»^(٢).
والمراد بالقص الوارد فيها مطلق الإزالة لا خصوص القطع بالمقص - كما احتمله بعضهم - وذلك لجملة من الروايات الواردة في باب الكفارة حيث عبر فيها بالتقليم المساوق لمطلق القطع.

ولعل أوضحها دلالة موثقة إسحاق بن عمار، سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلّم أظفاره عند إحرامه؟ قال: «يدعها»^(٣).

فإن قوله عليه السلام (يدعها) كالصریح في عدم جواز الأخذ بأي نحو كان، كما أن مقتضى الإطلاق في هذه النصوص عدم الفرق بين الكل والبعض.

(١) للتصريح بالجواز في صحيحة معاوية المتقدمة لدى الأذية، إلا أن الكلام في أن المسوغ للقطع هل هو مطلق الأذية أو شريطة البلوغ حد الضرورة بحيث يضطر المحرم إليه؟

الأظهر هو الأول فإن المنسب إلى الذهن من الاستطاعة المعلق عليها النهي عن القص الواقعة في مقابل الأذية في صحيحة معاوية المتقدمة إنما هي الاستطاعة العرفية لا القدرة العقلية، كيف وهي متحققة حتى مع الأذية فلا

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (ويكفر عن كل ظفر بقبضة من الطعام). (المصحح).

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢.

(مسألة ٢٧٤): كفارة تقلیم كل ظفر مدّ من الطعام^(١)

تصحّ المقابلة بينهما، إذا فالاعتبار بالأذية المستوجبة للضرر أو العسر والخرج، وهذا تعبير دارج بين أبناء العرف والمحاورة فيقال (إن تمكنت من كذا فافعله وإن تأذيت - أي وقعت في المشقة وأوجب سلب الراحة - فاتركه) فلا يلزم البلوغ حد الاضطرار كما لا يخفى.

هذا كله في الحكم التكليفي وستعرف الحال في الحكم الوضعي أعني الكفارة.

(١) على المشهور بين الأصحاب لما رواه الصدوق بسنده الصحيح^(١) عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قص ظفراً من أظافيره وهو محرم؟ قال: «(عليه في كل ظفر قيمة مدّ من طعام...)»^(٢).

وليس بإزائها ما عدا بعض المطلقات الناطقة بأنّ الكفارة دم كما في صحيحة زرارة «(من قلم أظافيره)» إلى أن قال: «(ومن فعله متعمداً فعليه دم)»، أو أنّها شاة كما في صحيحته الأخرى «(من تنف إبطه أو قلم ظفره ... فعليه دم شاة)»^(٣)، القابلة للتقييد بهذه الصحيحة لتكون النتيجة اختصاص الدم بمن قلم تمام أظفاره العشرة أو العشرين - كما ستعرف - وأما من قلم دون ذلك ففي كل ظفر مد من الطعام.

وما عدا صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة الناطقة بأنّ الكفارة هي قبضة من الطعام، إلا أنّها أيضاً غير ناهضة للمعارضة لأنّ موردّها الأذية ولا ضير في الالتزام بكفاية القبضة في هذه الصورة^(٤) فتحمل صحيحة أبي بصير التي

(١) فعا في المصباح من ضعف طريق الصدوق إلى ابن محبوب كما ترى. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٥ وح ٦.

(٤) مقتضى إطلاق كلامه (دام ظله) في المناسك أنّ الكفارة مد حتى في هذه الصورة. (المقرر).

اعتبر فيها المد على غير مورد الأذية جمعاً، وعملاً بصناعة الإطلاق والتقييد. إلا أن الشأن في متن هذه الصحيحة - أي صحيحة أبي بصير - فقد رواها الصدوق كما عرفت، وأما الشيخ فقد رواها في التهذيب هكذا (... قيمة مد من طعام) بدل قوله (... مد من طعام).

ولا ينبغي الشك في عدم احتمال تكرار الواقعة بأن سمعها أبو بصير عن الإمام مرتين بالكيفيتين ونقلها كذلك إلى علي بن رثاب - أو علي بن مهزيار على اختلاف النسخ - وهو إلى الحسن بن محبوب ليعد ذلك من الروايتين المتعارضتين بل الواقعة واحدة. والصادر عن المعصوم عليه السلام لم يكن إلا إحدى صورتين والأخرى اشتباه لا محالة.

والظاهر تقديم نسخة الفقيه المطابقة لفتوى المشهور بل لم تسند القيمة إلا إلى ابن الجنيّد حيث أفتى بالتخيير بينها وبين نفس المد من الطعام في بعض الصور، وذلك لوجهين:

أحدهما: اضطربة الفقيه من التهذيب بل في الحقائق أنه قلما توجد رواية فيه خالية عن الخلل في المتن أو السند، وهذه وإن كانت مبالغة واضحة إلا أنه لا ينبغي الشك في كثرة اشتباهاته وكون الصدوق أدق وأضبط فلا جرم تقدم روايته عند الدوران، ويعضده أن المذكور في المقنعة الذي هو متن التهذيب هو المد^(١) فكيف يذكر الشيخ في شرحه رواية تدل على اعتبار القيمة^(٢).

ثانيهما: أن تحديد الكفارة بالقيمة يستلزم التخيير بين الأقل والأكثر الذي هو ممتنع حسب ما قرر في الأصول ضرورة اختلاف قيم الأطعمة من الحنطة والشعير والأرز والتمر والحمص ونحوها اختلافاً فاحشاً، بل لا يكاد يتفق التساوي بينها في عصر من العصور فلا جرم يكون الواجب أقل القيم

(١) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٣٣١.

(٢) يمكن الخدش فيه بأن المذكور في الاستبصار أيضاً كذلك مع عدم كونه شرحاً للمتن فلا حظ وتأمل. (المقرر).

وكفارة تقلیم أظافیر الید جمیعها فی مجلس واحد شاة، وكذلك الرجل، وإذا كان تقلیم أظافیر الید وأظافیر الرجل فی مجلس واحد فالكفارة أيضاً شاة، وإذا كان تقلیم أظافیر الید فی مجلس وتقلیم أظافیر الرجل فی مجلس آخر فالكفارة شاتان^(١).

والزائد فضل، إذا فلا یصح أن تجعل القيمة على سعتها وإطلاقها بعد فرض دورانها بین الأقل والأكثر ملاكاً للكفارة. وهذا بخلاف المدّ من الطعام ضرورة أنّ الأطعمة فی حد ذاتها متباینة فلا مانع من جعل العبرة فی الكفارة بكمية خاصة منها وهي المدّ مخيراً فی التطبيق على أي منها شاء المكلف فإنه من التخییر بین المتباینين الذي لا ضير فيه دون الأقل والأكثر.

هذا ویظهر من الجواهر أنّ نسخ التهذیب مختلفة، فإن كان كذلك فالأمر أظهر، ولكن الظاهر أنّ نسخ التهذیب كلها وكذا من ينقل عنه كالوافي والوسائل متفقة على ذكر (القيمة) فالاختلاف إنما هو فی الكتب لا فی النسخ. وقد عرفت أنّ الأظهر لزوم تقديم رواية الفقيه على رواية الشيخ إذا فالأقوى أنّ الكفارة مد كما علیه المشهور لا أنها قيمة المد.

(١) كما صرح بكل ذلك فی ذیل صحيحة أبي بصیر المتقدمة^(١) حيث قال رحمه الله: ... «فإن قلم أصابع يديه كلها فعليه دم شاة» قلت: فإن قلم أظافیر يديه ورجليه جميعاً؟ فقال: «إن كان فعل ذلك فی مجلس واحد فعليه دم، وإن كان فعله متفرقاً فی مجلسين فعليه دمان»^(٢).

وتدل على الفقرة الأخيرة صحیحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قلم المحرم أظفار يديه ورجليه فی مكان واحد فعليه دم واحد، وإن كانتا

(١) لاحظ ص ٢٥٣.

(٢) وسائل الشیعة: باب ١٢ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

متفرقتين فعليه دمان»^(١).

وليس بإزائها عدا ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن أبي جعفر عليه السلام في محرم قلم ظفراً قال: «يتصدق بكف من طعام» قلت: ظفرين، قال: «كفين»، قلت: ثلاثة، قال: «ثلاثة أكف»، قلت: أربعة، قال: «أربعة أكف»، قلت: خمسة، قال: «عليه دم يهرقه، فإن قص عشرة أو أكثر من ذلك فليس عليه إلا دم يهرقه»^(٢).

ولكنها لإرسالها غير صالحة للمعارضة، مضافاً إلى أن مضمونها مطابق لفتوى أبي حنيفة كما نقل ذلك عن الشيخ فهي طبعاً محمولة على التقية، إذا فالصحيح ما في صحيح أبي بصير من أن الكفارة لكل ظفر مد لا كف - كما في هذه المرسلة - وأنه إذا قلم الجميع ففيه شاة أو شاتان على التفصيل المتقدم. هذا كله في العالم العامد، وأما الناسي فليس عليه شيء مطلقاً، وتدلنا عليه - مضافاً إلى حديث رفع النسيان، وإلى الإطلاق في بعض روايات الصيد الناطقة بأن الجاهل (الشامل للناسي حيث إنه أيضاً لا يدري فعلاً أن عليه شيئاً) لا شيء عليه إلا في الصيد فإن كفارته تعم العالم والجاهل -: الروايات الخاصة الواردة في المقام والمصرحة بأنه لا شيء مع النسيان التي منها صحيحتنا زرارة وقد جاء فيهما أن «من قلم ظفره ناسياً أو جاهلاً فلا شيء عليه»^(٣).

نعم بإزائها ما رواه الشيخ في الصحيح عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم ينسى فيقلم ظفراً من أظافيره قال: «يتصدق بكف من الطعام»، قلت: فاثنتين؟ قال: «كفين»، قلت: فثلاثة؟ قال: «ثلاث أكف، كل ظفر كف حتى يصير خمسة، فإذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان أو عشرة أو ما

(١) وسائل الشريعة: باب ١٢ من بقية كثرات الإحرام، ح ٦.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٢ من بقية كثرات الإحرام، ح ٥.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١٠ من أبواب بقية كثرات الإحرام، ح ٥ وح ٦.

كان»^(١).

بل إن مقتضاها - بعد وضوح عدم احتمال كون الناسي أشد عقوبة - ثبوت الدم في المرة الخامسة للعادم أيضاً بطريق أولى فتكون معارضة لصحيحة أبي بصير المتقدمة المصرحة بعدم وجوب الدم إلا مع تقلیم الأصابع كلها، هذا.

ولكن التعويل على هذه الرواية مشكل جداً نظراً إلى اتحاد متنها مع ما تقدم^(٢) من رواية الكليني بسنده عن حريز عن أخبره، وحيث إن الراوي أيضاً واحد وهو حريز كالراوي عنه وهو حماد ومن المستبعد جداً بل غير المحتمل عادة أن حريزاً يرويها لحماد تارة مرسله عن أبي جعفر عليه السلام وأخرى مسنده عن أبي عبد الله عليه السلام، وكذلك حماد يرويها تارة مرسله لإبراهيم بن هاشم وأخرى مسنده لعبد الرحمن بن الحجاج فلا جرم يظن بل يطمأن أنها رواية واحدة رواها الكليني مرسلأ عن أبي جعفر والشيخ مسندأ عن أبي عبد الله فتسقط إذاً عن وجه الاعتبار إماً لأن الكليني أضبط أو لا أقل من تساوي الاحتمالين فتلحق بالإرسال لعدم ثبوت رواية حريز مسنده عن أبي عبد الله عليه السلام ليحتج بها.

وقد وقع نظير ذلك في عدة من الروايات، وقد تقدم جملة منها. إذاً فالطائفة الأولى من النصوص الناطقة بأن الناسي لا شيء عليه سليمة عن المعارض.

وعلى تقدير التسليم فيما أن تلك الطائفة صريحة في عدم الوجوب فتحمل هذه على الاستحباب جمعاً كما حملها الشيخ عليه السلام عليه.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٣.

(٢) لاحظ ص ٢٥٦.

(مسألة ٢٧٥): إذا قلّم المحرم أظافيره فأدمى اعتماداً على فتوى من جوزه وجبت الكفارة على المفتي^(١) على الأحوط.

(١) على المشهور ويستدل بروايتين:

إحدهما: ما رواه الشيخ بإسناده عن إسحاق الصيرفي قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: إن رجلاً أحرم فقلّم أظفاره، فكانت له اصبع عليلّة فترك ظفرها لم يقصه، فأفتاه رجل بعد ما أحرم فقصه فأدماه، فقال: «على الذي أفتى شاة»^(١).

ولكنها ضعيفة السند بـ (محمد البزاز) فإنه لم يوثق، هكذا في التهذيب ولو كانت النسخة (محمد الخزاز) كما أشير إليه في الوسائل فالأمر أوضح فإنه غير مذكور لا في الرجال ولا في الروايات^(٢) حيث لم يرد ولا في رواية واحدة فهو مجهول.

وأما زكريا المؤمن الواقع في السند فهو من رجال كامل الزيارات فلا تناقض من ناحيته نعم من لم يعتمد على رجال الكامل فهو أيضاً ضعيف عنده.

ثانيتهما: موثقة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلّم أظفاره عند إحرامه؟ قال: «يدعها»، قلت: فإن رجلاً من أصحابنا أفتاه بأن يقلّم أظفاره ويعيد إحرامه ففعل؟ قال: «عليه دم يهريقه»^(٣).

ولكن الدلالة قاصرة نظراً إلى ابتنائها على رجوع الضمير في قوله (عليه دم) إلى المفتي وهو غير واضح، بل لعل الظاهر رجوعه كسائر الضمائر إلى

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٢) بل هو مذكور فيهما لاحظ معجم رجال الحديث ج ١٨ ص ٨٥. (المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢.

(٢٤) قلع الضرس

(مسألة ٢٧٦): ذهب جمع من الفقهاء^(١) إلى حرمة قلع الضرس على المحرم وإن لم يخرج به الدم، وأوجبوا له كفارة شاة، ولكن في دليله^(٢) تأملاً بل لا يبعد جوازه^(٣).

المستفتي، على أنه لم يذكر الإدماء - الذي خص المشهور الحكم به - في هذه الرواية فلا يمكن الاعتماد عليها، ومن ثم كان الحكم مبنياً على الاحتياط حذراً عن مخالفة المشهور، وإن لم يرد في المسألة دليل يعول عليه لضعف إحدى الروایتين سنداً والأخرى دلالة حسبما عرفت.

(١) نسب ذلك إلى الشيخ رحمه الله وغيره، ويظهر من صاحب الوسائل أيضاً اختياره حيث أخذه في عنوان الباب التاسع عشر من أبواب بقية كفارات الإحرام.

(٢) وهو ما رواه الشيخ بإسناده عن عدة من أصحابنا عن رجل من أهل خراسان أن مسألة وقعت في الموسم لم يكن عند مواليه فيها شيء: محرم قلع ضرسه، فكتب رحمه الله: «يهرق دماً»^(١).

(٣) لضعف الرواية من أجل جهالة الرجل، وعلى تقدير الصحة فيما أن القلع ملازم عادة للإدماء بل لا يمكن التفكيك إلا في غاية الندرة، ولا سبيل لحمل الرواية على الفرد النادر فلا جرم تكون محمولة على ما هو الغالب المتعارف من خروج الدم، فلا يكون للقلع بما هو خصوصية في الحكم، وإنما الكفارة لأجل الإدماء الذي هو بنفسه من تروك الإحرام كما مر، فالقلع المجرد لا دليل على حرمة ومقتضى الأصل البراءة عنها.

(١) وسائل الشريعة: باب ١٩ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

(٢٥) حمل السلاح

(مسألة ٢٧٧): لا يجوز للمحرم حمل السلاح كالسيف والرمح وغيرهما مما يصدق عليه السلاح عرفاً^(١)،

(١) كما هو المشهور خلافاً لجماعة منهم المحقق في الشرائع وصاحب المدارك حيث ذهبوا إلى الكراهة.

وتدل على المشهور المنصور صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أن يحمل السلاح المحرم فقال: «إذا خاف المحرم عدواً أو سرقاً فليلبس السلاح»^(٢)، دلت بالمفهوم على عدم جواز لبس السلاح مع عدم الخوف.

وهي صحيحة السند كما وصفناها إذ المراد (بأبي جعفر) هو أحمد بن محمد بن عيسى وأبوه هو محمد بن عيسى الأشعري، الذي كان وجهاً من الأشاعرة كما ذكره النجاشي، وليس هو محمد بن عيسى العبيدي^(٣)، فالسند صحيح بلا إشكال.

وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم إذا خاف لبس السلاح»^(٤)، والدلالة كسابقتهما.

وأما الحمل على الكراهة المزعوم في المقام فهو مبني على أحد أمرين، إما إنكار حجية مفهوم الشرط وهو خلاف ما تقرر في الأصول.

أو دعوى أن الشرط مسوق لبيان تحقيق الموضوع حيث إن لبس السلاح

(١) وسائل الشريعة: باب ٥٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) كما توهمه في مصباح الناسك. (المقرر).

(٣) وسائل الشريعة: باب ٥٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

وزهد بعض الفقهاء إلى عموم الحكم لآلات التحفظ أيضاً كالدرع والمغفر وهذا القول أحوط^(١).

(مسألة ٢٧٨): لا بأس بوجود السلاح عند المحرم إذا لم يكن حاملاً له^(٢). ومع ذلك فالترك أحوط.

لا يكون إلا بداعي الخوف، ومن ثم لم ينعقد له المفهوم. وهو أيضاً كما ترى لجواز فرض داع آخر من إبراز الشخص أو أنه اشترى سلاحاً في طريقه فلبسه ليأخذه إلى بيته ونحو ذلك، إذا فما عليه المشهور هو المتعين.

وهل تختص الحرمة باللبس أو إنها تعم مطلق الحمل؟ الظاهر هو الثاني، إذ السؤال في الصحيحة الأولى لابن سنان إنما هو عن الحمل فلا جرم كان المراد من اللبس المذكور في الجواب هو ذلك رعاية لمطابقة الجواب مع السؤال، إذ لو أريد به خصوص اللبس بقى بعض مصاديق السؤال بلا جواب وهو خلاف الظاهر، وإنما عبر عن الحمل باللبس نظراً إلى أنه الغالب من حمل السلاح.

(١) حذراً عن شبهة الخلاف وإن كان الأقوى جواز لبسها لأن موضوع الحكم في النصوص إنما هو حمل السلاح غير المنطبق على الآلات المزبورة، إذ هي من وسائل الوقاية والدفاع ولا تعد من الأسلحة في شيء، ومقتضى الأصل هو الجواز بعد عدم نهوض دليل على الحرمة.

(٢) كما لو ألقاه على دابته أو وضعه في وعاء - كالخورجين - وأخذه معه ونحو ذلك بحيث يكون مصاحباً له من غير أن يكون حاملاً ولا لابساً، والوجه في الجواز عدم نهوض دليل على الحرمة بعد أن كان موضوع الحكم في الأدلة هو اللبس أو الحمل لا مطلق المصاحبة والمعية، فيرجع حيثنذ إلى أصالة البراءة.

(مسألة ٢٧٩): تختص حرمة حمل السلاح بحال الاختيار، ولا بأس به عند الاضطرار.

(مسألة ٢٨٠): كفارة حمل السلاح شاة على الأحوط^(١).

إلى هنا انتهت الأمور التي تحرم على المحرم.

وربما يستدل للحرمة بالروايات الواردة في عدم جواز دخول المحرم في الحرم أو في مكة - على اختلاف ألسنتها - ومعه سلاح بارز.

وفيه: ما لا يخفى إذ على تقدير القول بالحرمة فهو من أحكام الحرم كالصيد أو خصوص مكة لا من تروك الإحرام الذي هو محل الكلام في المقام.

(١) فإن مقتضى مفهوم صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «إن المحرم إذا خاف العدو يلبس السلاح فلا كفارة عليه»^(٢)، ثبوت الكفارة لدى اللبس من غير خوف، ولكن لم يذكر فيها نوعية الكفارة ولعلها الاستغفار أو كف أو مد من الطعام.

نعم ربما يستفاد أنها شاة من صحيحة زرارة «من نتف إبطه أو قلّم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه، إلى أن قال: فعليه دم شاة»^(٣)، بدعوى شمول اللبس للسلاح.

وهو جيد لو لم يكن مقيداً بالثوب، أما معه فتبني الاستفادة على أن يراد بالثوب مطلق الملبوس وأنى لنا بإثباته بل لا ينبغي الشك في أنه لباس خاص في قبال السلاح والخاتم وما تتزين به النساء ونحوها من الملبوسات.

إذا فلم يثبت وجوب التكفير بالشاة في المقام وإن كان أحوط، بل لم يثبت أصل الكفارة وإن أشير إليها في صحيحة الحلبي المتقدمة نظراً إلى عدم

(١) وسائل الشيعية: باب ٥٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعية: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١.

حرمة حمل السلاح على المحرم ٢٦٣

وجود عامل بها فتكون مهجورة ومعرضاً عنها من هذه الجهة على ما هو المشهور من سقوط الصحيح بالإعراض عن الحجية، وأما على المختار من عدم السقوط فثبوت الكفارة في الجملة لا يخلو عن الوجه.

الصيد في الحرم وقلع شجره أو نبتة

وهناك ما تعم حرمة الحرم والمحله وهو أمران:
أحدهما: الصيد في الحرم، فإنه يحرم على المحله والمحرم كما تقدم.
ثانيهما: قلع كل شيء نبت في الحرم أو قطعه من شجر وغيره^(١)،

(١) لعدة من الروايات المستفيضة وجملتها منها صحيحة، ومقتضى الإطلاق في بعضها وإن كان هو تحريم عامة التصرفات كصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين»، وصحيحته الأخرى عنه عليه السلام قال: «كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين، إلا ما أنبت أنت وغرسته»^(١).

إلا أن المستفاد من غير واحدة منها أن المحرم إنما هو القطع فقط لا كل فعل متعلق بالشجر أو النبت قبل القطع أو بعده.

ففي صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينزع من شجر مكة شيء إلا النخل وشجر الفاكهة».

وفي موثقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «حرم الله حرمه يريد أن يبردا أن يختلى خلاه أو يعضد شجره إلا الأذخر»^(٢).

المؤيدتان بمرسلة عبد الكريم^(٣) وغيرها فإن (الاختلاء) هو القطع وهكذا (العضد).

فلا بأس إذا بغيره من سائر التصرفات ولا سيما بعد القطع كالإحراق،

(١) وسائل الشريعة: باب ٨٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٨٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ح ٤.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٨٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٩.

ولا بأس بما يقطع عند المشي على النحو المتعارف^(١)، كما لا بأس بأن تترك الدواب في الحرم لتأكل من حشيشه^(٢)، ويستثنى من حرمة القلع أو القطع موارد:
(١) الأذخر^(٣) وهو نبت معروف.

إذ هو حيثئذ حطب وليس بشجر.

(١) لانصراف النصوص إلى ما إذا تعلق القصد بالقطع، فلا تشمل ما إذا كان المقصود شيئاً آخر كالسير راجلاً أو راكباً الملازم عادة لقطع ما ينبت من العشب في الطريق لا سيما في فصل الربيع.

ومع الغض عن الانصراف فلا شك أن المسألة في الأزمنة السابقة - التي كان السير فيها على الدواب والقوافل - مما تعم بها البلوى ولم تكن من الفروض النادرة ولا سيما في فصل الربيع، فلو كان ممنوعاً لظهر وبان وأشير إليه في الأخبار بطبيعة الحال، وليس منه فيها عين ولا أثر.

(٢) إذ الممنوع إنما هو عنوان القطع والنزع غير المنطبق على ما ذكر بعد إن كانت الدابة تأكل بطبعها لا بفعل من صاحبها، ولا دليل على وجوب منع الحيوان عن ذلك.

بل في صحيحة حرز التصريح بجوازه في البعير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يُخْلَى عن البعير في الحرم يأكل ما شاء»^(١).

(٣) للتصريح باستثنائه في غير واحد من النصوص التي منها موثقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «حرم الله حرمة بريداً في بريد أن يختلئ خلاه أو يعضد شجره إلا الأذخر»^(٢).

(١) وسائل الشريعة: باب ٨٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٨٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٢) النخل وشجر الفاكهة^(١).

(٣) الأعشاب التي تجعل علوفة للإبل^(٢).

(١) لصحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا ينزع من شجر مكة شيء إلا النخل وشجر الفاكهة»^(١).

وعن المدارك النقاش في السند بالطاطري لأنه واقفي بناء على مسلكه من اختصاص الحجية بالصحيح الإعلائي وعدم العمل بالموثقات.

وفيه: أن الرواية وردت بطريق الصدوق أيضاً بأدنى تفاوت وهو خال عن الطاطري، وعليه فهي صحيحة بلا إشكال، ويؤيدها مرسله عبد الكريم^(٢)، وفي طريقها سهل بن زياد.

(٢) لمعتبرة محمد بن حمران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبت الذي في أرض الحرم، أينزع؟ فقال: «أما شيء تأكله الإبل فليس به بأس أن تنزعه»^(٣)، فيخصص بها عمومات المنع عن النزاع.

وقد يتوهم معارضتها برواية عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام المحرم ينحر بعيه أو يذبح شاته؟ قال: «نعم»، قلت: له أن يحتش لدابته وبعيه؟ قال: «نعم»، ويقطع ما شاء من الشجر حتى يدخل الحرم، فإذا دخل الحرم فلا^(٤)، والمرجع بعد التساقط عمومات المنع.

وفيه أولاً: أن مقتضى الجمع العرفي بعد صراحة الأولى في الجواز هو الحمل على الكراهة على ما هو الشأن في نظائر المقام، لاسيما على المختار من عدم كون الوجوب والتحريم من المداليل اللفظية، وإنما هو بحكومة العقل

(١) وسائل الشريعة: باب ٨٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٨٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٩.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٨٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٨٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٤) الأشجار أو الأعشاب التي تنمو في دار نفس الشخص أو في ملكه^(١)،

بمقتضى قانون العبودية والمولوية، ويتزعمان من الاقتران بعدم الترخيص في الفعل أو الترك، كما أن الاستحباب والكراهة يتزعمان من الاقتران بأحد الترخيصين، وبما أن النهي في الثانية مقرون بالترخيص في الفعل في الأولى فلا جرم يتزعم منهما الكراهة.

وثانياً: أن الرواية غير نقية السند من أجل عبد الله بن القاسم إذ الظاهر أن المراد به بقرينة الراوي والمروي عنه هو الحضرمي الذي صرح النجاشي بأنه كذاب. ومع التنازل فهو مجهول، وعلى التقديرين فالرواية ضعيفة ولا تصلح للمعارضة مع المعتمدة.

(١) بحيث تكون ملكية الأرض سابقة على النبت، والنبات وارداً على الملك دون العكس، وتدل عليه جملة من النصوص:

كصحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم؟ قال: «إن بنى المنزل والشجرة فيه فليس له أن يقلعها، وإن كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها».

وما رواه الشيخ بإسناده عنه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقلع الشجرة من مضربه أو داره في الحرم فقال: «إن كانت الشجرة لم تزل قبل أن يبنى الدار أو يتخذ المضرب فليس له أن يقلعها، وإن كانت طرية عليه فله قلعها»^(١)، وغيرهما.

والوارد في الروايات وإن كان هو عنوان الدار والمنزل والمضرب - وهو الفسطاط العظيم - إلا أنه لا خصوصية لها جزماً، والمراد مطلق الملك كما

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٨ و ح ٢.

أو يكون الشخص هو الذي غرس ذلك الشجر أو زرع العشب^(١)،
وأما الشجرة التي كانت موجودة في الدار قبل تملكها فحكمها حكم
سائر الأشجار.

(مسألة ٢٨١): الشجرة التي يكون أصلها في الحرم وفرعها في
خارجة أو بالعكس حكمها حكم الشجرة التي يكون جميعها في
الحرم^(٢).

يكشف عنه ما رواه الصدوق بإسناده عن إسحاق بن يزيد أنه سأل أبا جعفر
عليه السلام عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها؟ قال: «اقطع ما كان داخلا
عليك، ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك»^(١).

فإن في طريقه إليه وإن كان علي بن الحسين السعد آبادي إلا أنه ثقة على
الأظهر، فالرواية معتبرة وقد دلت على عموم الحكم لمطلق الداخل.

(١) لصحيفة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل شيء ينبت في
الحرم فهو حرام على الناس أجمعين، إلا ما أنبت أنت وغرسته»^(٢)، وقد
سقطت أداة الاستثناء عن نسخة الوسائل من الطبعة الجديدة، هذا.

ويظهر من الحقائق أن المشهور لم يذكروا هذا الاستثناء، ولا وجه له بعد
صحة السند ووضوح الدلالة من غير معارض، فلا مناص من الالتزام به
سواء ذكره المشهور أم لا.

(٢) لجملة من الروايات التي منها صحيفة معاوية بن عمار قال: سألت
أبا عبد الله عليه السلام عن شجرة أصلها في الحرم وفرعها في الحل؟ فقال: «حرم

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(مسألة ٢٨٢): كفارة قلع الشجرة قيمة تلك الشجرة^(١) (*)،

فرعها لمكان أصلها» قال: قلت فإن أصلها في الحل وفرعها في الحرم؟ فقال «حرم أصلها لمكان فرعها»^(٢)، ونحوها غيرها.

(١) المعروف والمشهور وجوب الكفارة في قلع الشجرة، وعن بعضهم إنكارها.

والمشهور أنها في الشجرة الكبيرة بقرة، وفي الصغيرة شاة، وفي الأغصان قيمة ذلك الغصن، ولكن الذي ذكره لا يمكن استفادته من الروايات بوجه. فإن الروايات الواردة في المقام ثلاث:

الأولى: ما رواه الصدوق بإسناده عن منصور بن حازم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الأراك يكون في الحرم فأقطعه، قال: «عليك فداؤه».

الثانية: ما رواه بإسناده عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يقطع من الأراك الذي بمكة؟ قال: «عليه ثمنه يتصدق به، ولا ينزع من شجر مكة شيئاً إلا النخل وشجر الفواكه».

الثالثة: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم قال: روى أصحابنا عن أحدهما عليه السلام أنه قال: «إذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع، فإن أراد نزعها كفر بذبح بقرة يتصدق بلحمها على المساكين»^(٣).

وقد جمع المشهور بينها بحمل الأولى على الشجرة الصغيرة بعد إرادة الشاة من الفداء، والأخيرة على الكبيرة - كما أشار إليه في الوسائل أيضاً - والثانية على الأغصان.

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (وفي القطع منها قيمة المقطوع). (المصحح).

(١) وسائل الشريعة: باب ٩٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ١ وح ٢ وح ٣.

وأنت خبير بأن ذلك كله جمع تبرعي عري عن الشاهد وخلاف مقتضى الصناعة بعد إطلاق الشجرة وصدقها على الكبيرة والصغيرة، كما أنه لم يكن ذكر من الغصن في رواية سليمان لو لم تكن ظاهرة في إرادة الشجرة نفسها. ومن البين أنه إذا لم يكن في المسألة إجماع تعبدى ليعول عليه، ولا يطالب بالدليل. إذاً فلا بد لنا من النظر إلى الروايات فنقول:

أما رواية منصور فهي ضعيفة السند لأن في طريق الصدوق إليه شيخه محمد بن علي ماجيلويه ولم يوثق، بعد وضوح أن مجرد الشيخوخة لا تستوجب الوثاقة، فما عن الأردبيلي في جامعه من تصحيح الطريق تبعاً للعلامة في الخلاصة في غير محله، على أنها جملة إذ لا تدل إلا على وجوب الفدية في الجملة من غير تعيين مصداقها فهذه الرواية ساقطة.

وأما رواية موسى بن القاسم فهي مخدوشة سنداً ودلالة.

أما السند فلأجل الإرسال نظراً إلى عدم اقتضاء طبقة الرجل لأن يروي عن أصحاب الصادقين (عليه السلام) بلا واسطة كما هو ظاهر قوله: (روى عن أصحابنا عن أحدهما (عليه السلام)) حيث إنه من أصحاب الجواد (عليه السلام)، وقد أدرك الرضا (عليه السلام) ولم يرو عنه فكيف يمكن أن يروي من في هذه الطبقة عن ذكر، فلا جرم كانت بينهما واسطة، وبما أنها مجهولة فتصبح الرواية مرسلة.

وبما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الجواهر من عدم استبعاد كون الرواية بحكم الصحيحة نظراً إلى أنه لم يرو عن شخص معين بل عن جماعة كما يكشف عنه التعبير بقوله: (روى أصحابنا) الكاشف عن أن الرواية معروفة بينهم، فهو نظير قول الكليني: (روى عدة من أصحابنا) حيث أوعزنا غير مرة إلى أنه لا يعامل معه معاملة المرسل لنقله عن جماعة يبعد جداً أن يكونوا كلهم من الضعفاء، وكان الرواية مفروغ عنها فكانت بحكم الصحيح.

وجه النظر: وضوح الفرق بين المقامين، إذ لا مانع من رواية الكليني عن

الأصحاب مباشرة وبلا واسطة. أما في المقام فلا يمكن أن يروي موسى بن القاسم عن أصحاب الباقر عليه السلام بعد ذلك الفصل البعيد من الزمن، نعم قد توجد له رواية عن واحد من أصحاب الصادق عليه السلام أو اثنين. أما روايته عن أصحاب أحدهما فلا تكاد تتحقق لا في الباقر عليه السلام^(١) ولا الصادق عليه السلام إلا مع الواسطة، فتكون الرواية مرسلة كما عرفت.

أضف إلى ذلك أن هذا التعبير أعني قوله: (روى أصحابنا) لعله في نفسه ظاهر في الإرسال، وإلا لكان الأولى أن يعبر هكذا (عن عدة من أصحابنا) كما في نظائر المقام.

وأما الدلالة ففيها أولاً: أن ظاهرها وجوب البقرة في مطلق قطع الشجرة من غير اختصاص بالكبيرة، فالتخصيص بها كما عن المشهور بلا مخصص، وهذا الظاهر مما لم يفت به أحد منا، فهي بظاهرها معرض عنها ولا عامل بها، فضلاً عن أن يدعى أنها منجبرة بعمل المشهور.

وثانياً: أن ظاهرها وجوب الكفارة قبل القطع لمن أرادته، بحيث يكون التكفير مسوغاً للقطع كما هو الحال في كفارة الظهار، حيث يحرم الوطء على المظاهر حتى يكفر، وبإداء الكفارة ترتفع الحرمة، كما أن أدائها يجوز النزاع في المقام، وهذا مما لم يقل به أحد منا بل هو مقطوع البطلان.

وبالجملة: محل الكلام كفارة القطع لا الكفارة التي بها يجوز القطع فهي على تقدير صحتها والعمل بها خارجة عن محل الكلام.

أجل إن هذا الإشكال أعني سبق التكفير على النزاع كما في الظهار إنما يتجه لو كانت الرواية على النحو الذي أوردها في الوسائل كما في الطبعة

(١) بل قد روى عن جماعة من أصحاب الباقر عليه السلام فضلاً عن الصادق عليه السلام منهم عبد الله بن بكير وعبد الله بن سنان وجده معاوية بن وهب لاحظ المعجم ج ١٩ ص ٨٠، ثم لاحظ ترجمة هؤلاء تجد أنهم من أصحاب الباقر عليه السلام. وهذا والمسمى بموسى بن القاسم وإن كان جماعة إلا أن الكل يرجع إلى شخصين البجلي والحضرمي والمعروف منهما هو الأول فيصرف اللفظ إليه. (المقرر).

الحديث، ولكنها غلط جزماً، والصحيح كما في التهذيب وكل من نقل عنه كالوافي والجواهر والحدائق هكذا - فإن أراد نزْعُها نزْعُها وكفّر - وعليه فيكون التكفير بعد النزع لا قبله.

نعم يرد عليها ما عرفت من أن ظاهرها بمقتضى التعليق على الإرادة جواز النزع مع الكفارة، وأنها رافعة للحرمة ولم يقل به أحد، بل هو مقطوع البطلان.

وأما رواية سليمان بن خالد فهي صحيحة السند، ومناقشة صاحب المدارك في غير محلها كما تقدم^(١).

وإنما الكلام في دلالتها نظراً إلى أن موردها شجر الأراك، ومن الجائز اختصاص الحكم به فيحتاج التعدي إلى دليل ولا دليل، فلا مناص من الجمود على مورد النص.

وهذه المناقشة وجيهة لو كانت الرواية منتهية عند قوله: (يتصدق به) كما وردت كذلك في بعض الكتب، ولكنها مذيبة بقوله^(٢): (ولا ينزع من شجر مكة شيئاً) الكاشف عن أن الأراك الواقع مورد السؤال إنما هو من باب المثال ولا يختص الحكم به، وإلا لم يكن وجه لذكر هذه الزيادة. إذاً فالحكم بوجود الصدقة في قطع مطلق الشجرة كلاً أو بعضاً صغيرة أو كبيرة على ما اختاره بعضهم هو الصحيح. وأما الحكم بلزوم البقرة أو الشاة فلا دليل عليه وإن اشتهر.

كما أن ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه من جعل ذلك أحوط غير واضح، لأنه إن قام الدليل عليه من إجماع ونحوه فهو المتعين وإلا فكيف يكون أحوط مع صراحة صحيحة سليمان في وجوب الصدقة الظاهر في تعيينها

(١) لاحظ ص ٢٦٦.

(٢) المذكور في التهذيب قبل هذه الكلمة (وقال) المشعر بالفصل والإستئناف، ولعل القرينة تضعف بذلك فلا حظ. (المقرر).

وعدم إجزاء غيرها عنها.

ثم إن سيدنا الأستاذ (دام ظله) أعاد النظر حول هذه المسألة فقال ما حاصله:

إن روايات المقام ثلاث:

أما رواية موسى بن القاسم فظاهرها وجوب البقرة في مطلق الشجرة، وكذا جواز القلع مع التكفير كالوطء معه في باب الظهار، غايته سبق التكفير هناك ولحوقه في المقام. ولا قاتل بشيء منهما لحرمة القلع وإن كفر بمقتضى النصوص المستفيضة، كما أن المشهور تخصيص البقرة بالشجرة الكبيرة، هذا من حيث الدلالة.

وأما السند فموسى بن القاسم وإن روى عن بعض أصحاب الباقر عليه السلام أحياناً كعبد الله بن بكير وكذا الصادق عليه السلام إلا أن ظاهر قوله روى أصحابنا هو الإرسال، وإلا لقال الشيخ هكذا (عن موسى بن القاسم عن عدة أو جمع من أصحابنا) كما في نظائر المقام.

وأما رواية سليمان بن خالد فهي وإن صح سندها كما تقدم إلا أن الصدوق رواها بصورة «... يقطع من الأراك» والشيخ في التهذيب بصيغة «... يقطع»، والفرق بينهما ظاهر فإن القلع هو القلع من الأصل فلا يشمل قطع الأغصان، كما أن القطع ظاهر في أخذ شيء مع بقاء الباقي.

وعليه فإن كانت النسخة يقطع ثبتت الكفارة في صورة القلع أيضاً بالأولوية القطعية، وأما لو كانت (يقلع) كما قد يساعده التعبير بالترع بعد ذلك فلا دلالة لها حيثئذ على ثبوت الكفارة لدى قطع غصن من الأغصان.

وأما رواية منصور بن حازم فقد تقدم ضعفها لضعف طريق الصدوق إليه بشيخه ماجيلويه، إلا أنه يمكن تصحيحها من وجه آخر صححنا به جملة من روايات الفقيه الضعيفة، وهو وجود طريق صحيح للشيخ إلى ذلك

الراوي وفي الطريق نفس الصدوق كما في المقام^(١)، حيث إن للشيخ الطوسي طريقاً صحيحاً إلى كتاب منصور مشتملاً على أبي جعفر ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، هو - أي منصور - وإن كان له كتب كما ذكره النجاشي إلا أن الظاهر أن الكتاب الذي أشار إليه الشيخ كان كتاب رواية يروي عنه الشيخ والصدوق معاً، والظاهر أنه كتاب الحج - كما أشار النجاشي إلى هذا الكتاب - وقد روى الشيخ عن منصور روايات عديدة في كتاب الحج، فيعلم من ذلك كله أن لهذا الكتاب طريقين أحدهما ما في نسخة الفقيه وهو ضعيف، وثانيهما ما تعرض له الشيخ في التهذيب وهو صحيح فتصبح الرواية صحيحة.

هذا من حيث السند وأما من ناحية الدلالة فالظاهر أن المراد بالفداء كما تشهد به موارد استعماله في القرآن وفي اللغة هو مطلق العوض والبدل - لا خصوص الشاة -.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أَسَارَى تَفَادَوْهُمْ﴾^(٢)، و﴿لِفَتْدَاؤِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾^(٣)، و﴿يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بَيْنِهِ﴾^(٤) ونحوها غيرها، فإن المراد به في الجميع إنما هو البدل كما لا يخفى.

وحيث إنه - أي البدل - هو المثل في المثليات والقيمة في القيميات فتدل الرواية حينئذ على أن الكفارة هي القيمة في القطع وكذا في القلع بالأولوية، فيطابق مفادها مع مفاد رواية سليمان بن خالد فتأمل^(٥).

(١) معجم رجال الحديث: ج ١٨ ص ٣٩٤.

(٢) البقرة: الآية ٨٥.

(٣) المائدة: الآية ٣٦.

(٤) المعارج: الآية ١١.

(٥) فإنه لو سلم كل ذلك فمورد الرواية إنما هو الأراك، ولعل فيه خصوصية ولو لأجل استحباب السواك، وقد اعترف به دام ظله في رواية سليمان غير أنه جعل ذيلها قرينة على التعدي لمطلق الخبر وهذه الرواية فاقدة لمثل هذه القرينة، فلا مناص من الجمود على موردها. (المقرر).

ولا كفارة في قلع الأعشاب(*)^(١).

(١) لعدم الدليل فيرجع إلى أصالة البراءة.

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (وقطعها). (المصحح).

أين تذبح الكفّارة وما مصرفها؟

(مسألة ٢٨٣): إذا وجبت على المحرم كفّارة لأجل الصيد في العمرة فمحل ذبحها مكّة المكرمة، وإذا كان الصيد في إحرام الحجّ فمحل ذبح الكفّارة منى^(١).

(١) يقع الكلام تارة: في كفّارة الصيد وأخرى: في كفّارة غيره من تروك الإحرام مما في كفّارته دم، فهذا هنا مقامان:

أما المقام الأول: فالمعروف والمشهور هو التفصيل المذكور في المتن، بل لا خلاف فيه ظاهراً، وأما التأخير عن مكّة أو منى فلا يجوز اتفاقاً، فلو كان إطلاق لبعض النصوص الآتية لابدّ من رفع اليد عنه وحمله على غير الصيد وهذا مما لا خلاف ولا إشكال فيه. كما أنّ المشهور أيضاً عدم جواز التقديم كالذبح في مكان الارتكاب قبل أن يدخل مكّة خلافاً لما نسب إلى المحقق الأردبيلي من جواز ذلك، بل ربما يقال باستحبابه من باب الاستباق إلى الخير. ويدلّ على المشهور طائفة من الروايات:

كصحيحة عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «من وجب عليه فداء صيد أصابه وهو محرم فإن كان حاجاً نحر هديه الذي يجب عليه بمنى وإن كان معتمراً نحره بمكّة قبالة الكعبة».

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في المحرم إذا أصاب صيداً فوجب عليه الفداء فعليه أن ينحره إن كان في الحجّ بمنى حيث ينحر الناس فإن كان في عمرة نحره بمكّة...»، ونحوهما غيرهما^(٢).

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب كفّارات الصيد، ح ١ و ح ٢.

كما ويدل عليه قبل ذلك الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾^(١).

وعليه فلو كانت ثمة روايات عارضت النصوص المتقدمة لا بد من تقديم تلك عليها لموافقة الكتاب التي هي أول المرجحين في باب التعارض حسبما أوضحناه في مباحث التعادل والتراجيح من الأصول لا سيما وأن في بعض تلك النصوص الاستشهاد بالآية الشريفة.

هذا ويستدل للمحقق الأردبيلي القائل بجواز التقديم بعدة من الروايات: منها: مقطوعة معاوية بن عمار قال: «يفدي المحرم فداء الصيد من حيث أصابه»^(٢)، حيث دلت على جواز الفدية في محل الإصابة.

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند بالقطع - حيث لم يسندها إلى المعصوم، ومن الجائز أن يكون ذلك فتوى معاوية نفسه - أنها قاصرة الدلالة إذ الفداء لم يكن ملازماً للذبح بل معناه - كما عرفت - هو التعويض وجعل البدل، ويكون حاصل المعنى أنه يشتري البدل من حيث أصاب ويأخذه معه إلى مكة كما قد يساعده ظاهر الآية المباركة ﴿هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾، إذا فليس في الرواية دلالة على الذبح في محل الإصابة، بل غايته الشراء من ذاك المكان المحمول على الاستحباب.

وقد أشار إلى هذا الشيخ رحمه الله أيضاً في التهذيب مستشهداً عليه بصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في المحرم إذا أصاب صيداً فوجب عليه الفداء: «فعليه أن ينحره إن كان في الحج بمنى حيث ينحر الناس، وإن كان في عمرة نحره بمكة وإن شاء تركه إلى أن يقدم مكة ويشتريه فإنه يجزي عنه»^(٣).

(١) المائدة: الآية ٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب كفارات الصيد، ح ٢.

فإنها صريحة الدلالة في أن الأفضل الشراء من محل الإصابة، وإن أجزأ التأخير إلى مكة وأما محل الذبح فليس إلا مكة أو منى.

ومنها: صحيحة أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أصاب المحرم الصيد ولم يجد ما يكفر من موضعه الذي أصاب فيه الصيد قوم جزاءه من النعم دراهم، ثم قومت الدراهم طعاماً ثم جعل لكل مسكين نصف صاع...»^(١).

وفيه: أن ظاهرها تعلق الظرف بعدم الوجدان لا بالتكفير، ويكون حاصل المعنى - بعد ملاحظة أن الأفضل الشراء من محل الإصابة وإن ساغ التأخير إلى مكة كما عرفت آنفاً - أنه إذا لم يجد في موضع الإصابة ما يكفر واستمر هذا العجز إلى الآخر انتقل وقتئذٍ إلى البدل، إذا فموضع الإصابة تعيين لمبدأ عدم الوجدان لا أنه قيد للتكفير الخارجي، فلا تعرض فيها أبداً لمحل الذبح كما لا إشعار فيها إلى أنه محل الإصابة فضلاً عن الدلالة، هذا.

وقد وقع تحريف عند نقل هذه الصحيحة في الجواهر^(٢) فذكرت هكذا «ولم يكفر» بدل قوله «ولم يجد ما يكفر» وهو إما سهو من قلمه الشريف أو من غلط النساخ، والصواب ما عرفت كما في الوسائل وغيره.

ومنها: مرسله المفيد قال: وقال عليه السلام: «المحرم يهدي فداء الصيد من حيث صاده»^(٣).

وفيه: مضافاً إلى الإرسال أنه يجري فيها ما عرفت في المقطوعة، وعلى تقدير أن تكون النسخة (يهدي) بدل (يفدي) كما أشار إليه معلق الوسائل أي يأخذ الهدى معه في ذلك المكان كما أشير إليه في قوله تعالى ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ فهي حينئذٍ على خلاف المطلوب أدل.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٣٤٥.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب كفارات الصيد، ح ٤.

(مسألة ٢٨٤): إذا وجبت الكفارة على المحرم بسبب غير الصيد^(١)، فالأظهر جواز تأخيرها إلى عودته من الحج، فيذبحها أين

هذا واستدل في الجواهر^(٢) للمحقق الأردبيلي - زيادة على ما ذكر - بصحيفة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أهدي إليه حمام أهلي جيء به وهو في الحرم محل، قال: «إن أصاب منه شيئاً فليصدق مكانه بنحو من ثمنه»^(٣).

ولكنها كما ترى أجنبية عن محل الكلام رأساً. أما أولاً: فلأنها ناظرة إلى أحكام الحرم وإن كان المرتكب محلاً لا إلى أحكام الإحرام المبحوث عنها في المقام. وثانياً: أنها ناظرة إلى ما إذا كانت الكفارة الصدقة لا الدم وتعين محل الذبح الذي هو محل الكلام.

وثالثاً: أن الظاهر إن مرجع الضمير في (مكانه) بمقتضى اتحاد السياق هو المأكول لا الأكل لعود الضمائر كلها إليه، والمراد بالمكان هو العوض والبدل لا الظرفية ويكون حاصل المعنى أنه يتصدق بدلاً عن المأكول بثمنه. وكيفما كان فالظاهر أن المسألة متسالم عليها فلا يعتد بخلاف المحقق الأردبيلي لا سيما بعد ضعف مستنده حسبما عرفت.

(١) وأما المقام الثاني أعني الكفارات المستندة إلى غير الصيد فلم يرد فيما عثرنا عليه من الروايات في شيء منها تعيين محل الذبح ما عدا التظليل، فقد ورد في صحيحتين لمحمد بن إسماعيل بن بزيع أنه يذبحها بمنى. قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظل للمحرم من أذى مطر أو شمس،

(١) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٣٤٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد، ح ١٠.

فقال: «أرى أن يفديه بشاة ويدبجها بمنى»، ونحوها صحيحته الأخرى^(١). ولا يعارضهما ما عن علي بن جعفر في الصحيح من أنه إذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل^(٢)، إذ لا حجية في فعل علي بن جعفر، لا سيما وأن الكفارة شاة لا بدنة كما تقدم كل ذلك في محله، فلو كنا نحن والصحيحين لحكمنا بلزوم الذبح بمنى في كفارة التظليل من غير فرق بين وقوعه في إحرام العمرة أو الحج بمقتضى الإطلاق.

لكن يعارضهما بالنسبة إلى إحرام الحج ما دلّ على أن ما يوجب الدم في الحج يجوز ذبحه حيثما شاء كموثقة اسحاق بن عمار الآتية، وبما أن النسبة بينهما عموم من وجه، إذ الأول عام من حيث الإحرام خاص من حيث موجب الكفارة وهو التظليل، عكس الثاني حيث إنه مختص بإحرام الحج سواء أكان الموجب هو التظليل أم غيره، فيتعارضان في مادة الاجتماع وهو التظليل في إحرام الحج، حيث إن مقتضى إطلاق الأول لزوم الذبح بمنى ومقتضى الثاني عدمه، فيرجع بعد التساقط إلى أصالة البراءة عن تعيين محل الذبح.

كما ويعارضهما أيضاً بالنسبة إلى إحرام العمرة ما دلّ على التخيير بين الذبح بمكة أو بمنى وإن كان الأول أفضل كصحيحة منصور^(٣)، وصحيحة معاوية بن عمار^(٤)، بالعموم من وجه فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي التظليل في العمرة حيث إن مقتضى الأولى تعيين منى ومقتضى الثانية التخيير بينه وبين مكة وبعد التساقط يرجع إلى أصالة البراءة عن التعيين لدى الدوران بينه وبين التخيير.

(١) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٣ و ٦.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٤٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ٤.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب الذبح، ح ٤.

إذا فالصحيحان من أجل معارضتهما بما ورد في إحرامي الحج والعمرة تسقطان وكأنهما لم تكونا، وعليه فيكون حكم التظليل حكم سائر الكفارات التي عرفت أنها عارية عن تعيين المحل.

فيقع الكلام حيثئذ في مطلق ما يوجب الدم سواء أكان من جهة التظليل أم من جهة غيره.

فنقول: قد يفرض ذلك في إحرام الحج وأخرى في إحرام العمرة المفردة أو المتمتع بها.

أما الأول فلا ينبغي الشك في جواز التأخير حتى يرجع إلى أهله، لما رواه الشيخ في الموثق عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يخرج من حجّه وعليه شيء يلزمه فيه دم يجزّيه أن يذبح إذا رجع إلى أهله؟ فقال: «نعم، وقال - فيما أعلم - يتصدق به»^(١)، بعد وضوح خروج الصيد عنها بمقتضى النصوص المتقدمة.

ورواها الكليني أيضاً بسند معتبر إلا أنه قال (يجترح) بدل (يخرج)^(٢)، وهو من الجرح بمعنى الكسب أي يكتسب ويرتكب في حجّه ما يوجب الدم، وقد صرح في الوافي أن هذه النسخة هي الصواب وأن ما في التهذيب من غلط النسخ، وكيفما كان فهي تدل على المطلوب سواء أكانت النسخة بهذه الصيغة أم بتلك. وتؤيدها رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام المروية في قرب الاسناد قال «لكل شيء خرجت من حجّك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت»^(٣)، وإن كانت ضعيفة من أجل عبد الله بن الحسن.

وكيفما كان فلا ينبغي الاستشكال في جواز التأخير حيثما شاء للنص

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٠ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب الذبح، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٥.

الصحيح الصريح في ذلك من غير معارض، إذا فما عليه المشهور بل في المدارك لا أعلم فيه خلافاً من تعين الذبح بمنى لم يتضح وجهه، وإن كان ذلك أفضل على ما يستفاد من الروايات.

وبالجملة: لا نص هنا على التعيين بل النص على خلافه، فما اختاره في المدارك من جواز التأخير هو الصحيح وإن لم يلتزم به المشهور.

وأما الثاني: فمقتضى صحيحة منصور بن حازم التخيير في العمرة المفردة بين الذبح بمكة أو بمنى وإن كان الأول أفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كفارة العمرة المفردة أين تكون؟ فقال: «بمكة إلا أن يشاء صاحبها أن يؤخرها إلى منى، ويجعلها بمكة أحب إلي وأفضل»^(١).

كما أن مقتضى صحيحة معاوية بن عمار هو التخيير المزبور في عمرة التمتع أيضاً، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من ساق هدياً في عمرة - إلى أن قال - وسأله عن كفارة المعتمر أين تكون؟ قال: بمكة إلا أن يؤخرها إلى الحج فتكون بمنى، وتعجلها أفضل وأحب إلي»^(٢).

فإن موضوعها وإن كان مطلق المعتمر إلا أن الاستثناء خير شاهد على أن المراد هو عمرة التمتع، ضرورة أنها هي التي تتعقب بالحج، وأما العمرة المفردة، فلا حج بعدها، إذا فما معنى قوله: «إلا أن يؤخرها إلى الحج».

وعليه فالتخيير المزبور ثابت لطبيعي العمرة بمقتضى هاتين الصحيحتين من غير خصوصية للمفردة، غير أن المشهور لم يعملوا بهما فلم يلتزموا بالتخيير بل حكموا بتعين الذبح بمكة كما في كفارة الصيد، فلم يفرقوا بين الصيد وغيره من هذه الجهة بالرغم من وجود النص الصحيح، ولكنه غير واضح إذ لا موجب لإسقاطه عن الحجية وإن لم يلتزم به المشهور.

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب الذبح، ح ٤.

فإن قلت: النسبة بين هاتين الصحيحتين وبين موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة نسبة الخاص إلى العام إذ الموضوع فيهما خصوص المعتمر، وأما الموثقة فموضوعها مطلق المرتكب لموجب الكفارة سواء أتى به في إحرام الحج أو العمرة، إذ لا ينبغي الشك في عدم نظر السائل عند قوله (الرجل يخرج من حجه) إلى خصوص الحج في مقابل العمرة، بل المقصود خروجه عن فريضة الحج وفراغه عن هذه الوظيفة وهو مطلوب بدم سواء أكان سبب الطلب واقعاً في إحرام العمرة أم في إحرام الحج، لا سيما أن الحج أهم، فإذا ثبت الحكم فيه ثبت في العمرة - حتى المفردة - بالأولوية.

وكيفما كان فالحكم في الموثقة مطلق وفي الصحيحتين مقيد بالعمرة، فيجب تقيدها بهما عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد، ونتيجة ذلك حمل الموثقة على ما إذا كان الموجب في إحرام الحج خاصة.

قلت: نعم ولكن التعبير بالاجزاء الوارد في الموثقة كاشف عن أن السائل ناظر إلى ما تدل عليه الصحيحتان من كون المأمور به هو الذبح بمكة أو بمنى، فهو يعلم بهذا الحكم غير أنه يسأل عن أنه هل يجزي عنه الذبح في الأهل أيضاً؟

إذا فالموثقة حاکمة على الصحيحتين لا محالة لما عرفت من كونها ناظرة إليهما، ومن البين لزوم تقديم الحاكم وإن كان أعم من المحكوم، فلا جرم يؤخذ بإطلاقها ويحكم بجواز التأخير حتى في العمرة من غير فرق بين المفردة أو المتمتع بها لما عرفت من ثبوت التخيير لطبيعي العمرة من غير خصوصية للمفردة.

إذا فما اختاره في المدارك من جواز تأخير الذبح - في غير كفارة الصيد - على الإطلاق وعدم اختصاصه بمكان معين هو الصحيح المطابق لمقتضى الصناعة.

وتؤيده رسالة أحمد بن محمد عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من وجب عليه هدي في إحرامه فله أن ينحره حيث شاء، إلا فداء الصيد فإن الله عز وجل يقول: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾»^(١).

وإن كانت ضعيفة السند بالإرسال وبسهل بن زياد فلم تصلح إلا للتأييد. هذا، ومما يؤكد الحكومة المزبورة ما في ذيل موثقة إسحاق بن عمار على رواية الكليني قال: قال إسحاق: وقلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يخرج من حجته ما يجب عليه الدم ولا يهرقه حتى يرجع إلى أهله، قال: «يهرقه في أهله»^(٢)، حيث إن قوله «ولا يهرقه حتى» مما يورث الاطمئنان بأن السائل وهو إسحاق في سؤاله الأول المذكور في صدر هذه الرواية كان يعلم أنه مأمور بالذبح بمكة أو بمنى وأنه لم يهرق ثمة فيسأل عن أنه هل ترك واجباً فلا بد من تداركه هناك أو مستحباً فيجزى عنه الذبح في أهله وحيث أجاب عليه بالاجزاء فلا جرم تحمل الصحيحتان المتقدمتان على الاستحباب.

هذا كله بناء على رواية الموثقة على نسخة الشيخ، وأما الكافي فالموجود في بعض نسخه (بمخرج) بدل (بمخرج) وعليه فتختص الموثقة بالإخلال الحادث في إحرام الحج ولا يشمل العمرة إلا بمفهوم الأولوية حيث إنه أهم منها، فإذا ساغ التأخير فيه ساغ فيها بطريق أولى، أو بدعوى أن المراد بالحج ما يشمل العمرة لا ما يقابلها، حيث إن له إطلاقين، وبما أنه لا يحتمل أن تكون للحج خصوصية منقذحة في ذهن السائل في مقابل العمرة فلا جرم يراد به الإطلاق الأول، وكلتا الدعويين غير بعيدة.

وكيفما كان فقد ذكر في الوافي أن نسخة (بمخرج) غلط وأن الصواب (بمخرج) من الجرح بمعنى الكسب أي يكسب من حجه ما يلزمه فيه الدم.

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب كثرات الصيد، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب الذبح، ح ١.

ولكن الظاهر أن هذا اجتهد منه بل مجرد دعوى لا شاهد عليها، وليس معنى الجرح مطلق الكسب وإنما هو كسب خاص وهو المشتمل على نوع من الحزازة والمنقصة التي هي كجراحة نفسانية تشبيهاً بمعناه الحقيقي أعني الجراحة البدنية كقولهم بئسما جرحت يداك، وقوله تعالى: ﴿اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ﴾ وقوله تعالى: ﴿مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾، ولا يكاد يستعمل فيما لا نقص فيه، فلا يقال اجترح خيراً، ومن البين أن ارتكاب ترك الإحرام ليس بأجمعها من هذا القليل، فقد لا تكون أية منقصة في الارتكاب كما لو قتل الصيد خطأ أو أنه اضطر إلى التظليل ونحو ذلك، فكيف يصح إطلاق القول بأنه اجترح في حجه شيئاً يوجب الدم كما جاء في الموثقة، وقد أشار إلى هذا المعنى المجازي للجرح الزمخشري في أساس البلاغة.

وكيفما كان فلم يثبت أن نسخة الكافي (يجترح) أو (يجرح) حتى يعارض بها ما في نسخة الشيخ من كلمة (يخرج)، بل إن كلمة (من حجه) خير شاهد على ترجيح هذه النسخة، وإلا لكان الأولى بل المتعين أن يذكر حرف الجر (في) بدلاً عن (من) كما لا يخفى.

إذا فالمعتمد هي تلك النسخة الصريحة في المدعى والسليمة عن معارض قاطع، هذا.

ومع التنازل عن جميع ما مر فيكفي في دفع ما ذهب إليه المشهور - من لزوم ذبح الكفارات مطلقاً بمكة إن كان الموجب في العمرة وبمنى إن كان في الحج - مفهوم بعض الصحاح الواردة في فداء الصيد:

كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في المحرم إذا أصاب صيداً فوجب عليه الفداء فعليه أن ينحره إن كان في الحج بمنى حيث ينحر الناس، فإن كان في عمرة نحره بمكة»^(١)، ونحوها غيرها، فإن مقتضى مفهوم القضية

شاء، والأفضل إنجاز ذلك في حَجَّه^(١)،

الشرطية عدم تعين النحر بمكة في العمرة وبمنى في الحج إذا لم يكن الفداء الواجب مستنداً إلى الصيد، ومقتضى إطلاق هذا المفهوم جواز الذبح حيثما شاء وإن كان هو الأهل فليتأمل^(٢).

(بقي شيء): وهو أنه قد جاء في صحيحة منصور بن حازم هكذا قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كفارة العمرة المفردة أين تكون؟ فقال: «بمكة إلا أن يشاء صاحبها أن يؤخرها إلى منى»^(٣).

وهذا المتن كما ترى لا يخلو عن نوع من الاضطراب، ضرورة أن الذي يتعقب بالذهاب إلى منى إنما هي عمرة التمتع، أما المفردة فلا ارتباط لها بمنى، فما معنى قوله عليه السلام «أن يؤخرها إلى منى»، ولو كان المقصود جواز الذبح هناك أيضاً لكان الأولى أن يعبر هكذا «ويجوز الذبح بمنى»، لا أن يعبر بالتأخير الظاهر في لزوم المصير إلى تلك المنطقة كما لا يخفى.

ولا يبعد أن تكون كلمة (المفردة) إما سهواً من قلم الشيخ أو من غلط النسخ.

وقد اتضح من جميع ما مر أن الأظهر جواز التأخير في جميع الكفارات ما عدا الصيد حسب التفصيل المتقدم.

(١) لصحيحتي منصور بن حازم ومعاوية بن عمار المتقدمين فلاحظ^(٣).

(١) فإن هذا الإطلاق قابل للتقييد بالصحيحين المتقدمين الظاهرتين في لزوم الذبح مخيراً بين مكة ومنى وإن كان الأول أفضل فلاحظ. وهذا المقدار وإن كان كافياً في دفع مقالة المشهور إلا أنه لا يفي بإثبات مرام الأستاذ (دام ظله) من جواز التأخير حيثما شاء إلا أن يكون المقصود هو الأول فقط. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ٤.

(٣) لاحظ ص ٢٨٢.

ومصرفها الفقراء^(١)(*)).

(١) للأمر بالتصدق بها في كثير من الروايات الواردة في الموارد المتفرقة التي منها صحيحة الحلبي عن فداء الصيد يأكل من لحمه؟ فقال: «يأكل من أضحيته، ويتصدق بالفداء»^(٢).

وقد ورد الأمر بالصدقة في مطلق الكفارة في موثقة إسحاق بن عمار حيث قال: «... وقال فيما أعلم يتصدق به»^(٣).

ومن البين أن مصرف الصدقة هو الفقراء، فإن هذه الكلمة في نفسها ظاهرة في ذلك مضافاً إلى قوله تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ»، وقد ورد التصريح بذلك في بعض النصوص المعتبرة حيث سئل الإمام عليه السلام عن مصرف الكفارة، فقال: «هو للمساكين»^(٤).

وبالجملة فالروايات الواردة في المقام كثيرة ولا إشكال في المسألة.

وإنما الكلام في جواز الأكل، وأن من عليه الكفارة هل يسوغ له الأكل منها؟ فإن الروايات الواردة في المقام مختلفة.

فقد دلت جملة منها على عدم الجواز، ففي صحيحة عبد الرحمن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل هدي من نقصان الحج فلا تأكل منه، وكل هدي من تمام الحج فكل»^(٥).

فإن الأول إشارة إلى الكفارات حيث إنها لجبر النقص الوارد على الحج، والثاني إشارة إلى الهدي الذي هو من أجزاء الحج ومتمماته.

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (ولا بأس بالأكل منها قليلاً مع الضمان ودفع قيمته). (المصحح).

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٠ من أبواب الذبح، ح ١٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٥ من أبواب الذبح، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٤٠ من أبواب الذبح، ح ١٦.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٤٠ من أبواب الذبح، ح ٤.

وفي معتبرة أبي بصير التفصيل بين المضمون - وهو الذي كان عن جزاء ونحوه - فلا يؤكل منه إنما هو للمساكين، وبين غيره فيؤكل^(١)، ونحوهما غيرهما. وبإزائها طائفة أخرى دلت على جواز الأكل مطلقاً، بل في معتبرة الكاهلي التصريح بجواز الأكل من المضمون وغير المضمون^(٢).

ولا يبعد الجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الأكل الكثير، والثانية على الشيء اليسير بشهادة موثقة إسحاق التي رواها الكليني - وقد تقدمت^(٣) - ، حيث ذكر في صدرها أنه يتصدق به وفي ذيلها أنه يأكل منه الشيء. فإن المراد بعد ضم الصدر بالذيل جواز أكل المقدار اليسير من الذبيحة، فيكون ذلك شاهد جمع بين النصوص النافية والمثبتة حسبما عرفت.

نعم في معتبرة السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «إذا أكل الرجل من الهدي تطوعاً فلا شيء، عليه، وإن كان واجباً فعليه قيمة ما أكل»^(٤).

ومقتضاها ضمان ما أكل وإن كان جائزاً، ولا ضير في الالتزام به حيث أنه مال المسكين، ولا مانع من أن يرخص الشارع في صرف مقدار يسير منه مع الضمان الراجع إلى جعل ولاية التبديل له في هذا المقدار.

وعليه فيكون التحصل من مجموع الروايات بعد ضم بعضها إلى بعض عدم جواز الأكل إلا بالمقدار اليسير مع ضمان قيمته، هذا.

وعن الشيخ حمل الطائفة الثانية على حال الضرورة وهو كما ترى بعيد غايته، فإن ظاهرها السؤال عن حال الاختيار لا سيما الموثقة المتعرضة للأكل اليسير كما عرفت. والله سبحانه أعلم.

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٠ من أبواب الذبيح، ح ١٦.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٠ من أبواب الذبيح، ح ٦.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٥ من أبواب الذبيح، ح ١.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٤٠ من أبواب الذبيح، ح ٥.

شرائط الطواف

الطواف هو الواجب الثاني في عمرة التمتع^(١) ويفسد الحج بتركه عمداً سواء أكان عالماً بالحكم أو كان جاهلاً به أو بالموضوع^(٢)،

(١) هذا من القطعيات بل الضروريات الغنية عن تجشم الاستدلال، فإنه لا إشكال بل لا خلاف بين المسلمين في كون الطواف من أفعال الحج وأجزائه الواجبة.

ويدلنا عليه قبل الإجماع قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ وكذا النصوص البيانية المستفيضة الواردة في كيفية الحج، وما ورد من لزوم إعادة الطواف لدى الشك في عدد الأشواط الكاشف - طبعاً - عن الوجوب، وكذا لدى حدوث الحدث في الأثناء حيث يستأنف في بعض الصور ويستكمل بعد تحصيل الطهارة في بعض الصور الأخرى، وكذا فيما لو حاضت المرأة أثناء الطواف.

وبالجملة: فالنصوص الواردة في الأبواب المتفرقة الكاشفة عن وجوب الطواف بل جزئيتها للحج كثيرة جداً ولا إشكال في المسألة.

ونتيجة ذلك: ما ذكرناه في المتن من بطلان الحج بترك الطواف عالماً عامداً، لأنه بعد أن كان مركباً من الطواف وغيره بمقتضى افتراض الجزئية فلا جرم ينتهي المركب بانتفاء أحد أجزائه، فنفس افتراض الجزئية مساوق للبطلان مع الإخلال من غير حاجة إلى إقامة برهان فالحكم مطابق لمقتضى القاعدة.

(٢) كما لو طاف حول شيء آخر بزعم أنه المطاف، وكيفما كان فغاية ما

ويتحقق الترك بالتأخير إلى زمان لا يمكنه إدراك الركن من الوقوف بعرفات^(١)،

يترتب على الجهل إنما هو العذر وأما الصحة والإجتزاء بالناقص بدلاً عن الكامل فيحتاج إلى دليل، وبدونه كان مقتضى القاعدة هو البطلان والعلم والجهل في ذلك شرع سواء.

وعليه فتارك الطواف إن أمكنه التدارك على نحو لا يفوته الوقوف بعرفات فلا كلام بل لم يتحقق الترك حيثئذ لعدم كونه مؤقتاً بوقت خاص، وإنما العبرة بدرك عرفة بعد ذلك كما عرفت، وأما إذا لم يمكنه فقد بطل حجّه مطلقاً من غير حاجة إلى التماس دليل خاص.

مع أن صحيحة علي بن يقطين صريحة في البطلان لدى الجهل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل جهل أن يطوف بالبيت طواف الفريضة، قال: «إن كان على وجه جهالة في الحج أعاد وعليه بدنة»، المؤيدة برواية علي بن أبي حمزة^(٢).

ويثبت الحكم في صورة العمد بالأولوية القطعية إذ لا يحتمل أن يكون الجاهل أشد عقوبة من العالم العاقد. نعم موردها طواف الحج فلا تشمل طواف العمرة المفردة أو المتمتع بها.

وكيفما كان فيكفي ما عرفت من مقتضى القاعدة بعد كون الطواف جزءاً بالكتاب والسنة المتواترة إجمالاً بل بالضرورة فلا ينبغي الشك ولم يستشكل أحد في البطلان سواء أكان عن علم أو جهل. نعم الترك عن نسيان لا يستوجب البطلان كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(١) كما عرفت.

ثم إنه إذا بطلت العمرة بطل إحرامه أيضاً على الأظهر^(١)،

(١) فلا يحتاج إلى المحلل، والوجه فيه أن أجزاء الحج كسائر المركبات الاعتبارية مثل الصلاة ونحوها أمور ارتباطية، ومقتضاها عدم اتصاف شيء منها بالجزئية إلا شريطة الاتصاف بالمسبوقية أو الملحقية بما تقدمها أو تأخرها من سائر الأجزاء، فكما أن جزء الصلاة لم يكن هو مطلق تكبيرة الافتتاح بل حصة خاصة منها وهي المتعقبه بالقراءة والركوع والسجود إلى نهاية الأجزاء فكذا الإحرام الذي هو من أحد أجزاء النسك فإنه ليس مطلق التلبية محققاً لعقد الإحرام، بل خصوص المتعقب بالطواف والسعي والتقصير على سبيل الشرط المتأخر، إذا فترك الطواف عامداً عالماً كان أم جاهلاً يكشف عن عدم انعقاد الإحرام من الأول وعدم اتصاف التلبية بالجزئية، فلم يكن محرماً ليجتاز إلى المحلل.

وهذا مضافاً إلى مطابقته لمقتضى القاعدة - حسبما عرفت - تدل عليه صحيحة علي بن يقطين المتقدمة^(٢)، حيث تضمنت الأمر بإعادة الحج من قابل الكاشف طبعاً عن إلغاء الإحرام الأول وفساده.

ومنه تعرف ضعف ما نسب إلى المحقق الكركي^(٣) من البقاء على الإحرام وعدم حصول التحلل إلا بإتمام أفعال العمرة في السنة القادمة. على أننا نسأل القائل بالبقاء أن الحج في السنة الآتية هل يكون بالإحرام الأول أم بإحرام جديد؟ فإن اختار الأول فهو مناف لما تقرر في محله من لزوم إيقاع حج التمتع بتمام أجزائه - ومنها الإحرام - في سنة واحدة.

(١) لاحظ ص ٢٩٠.

(٢) كما في مصباح الناسك، وأما دليل الناسك فقد نسب إليه التحلل بعمرة مفردة ونسب ما في المتن إلى ما احتمله في الجواهر، لاحظ دليل الناسك ص ١٢٤ والجواهر ج ١٩ ص ٣٧٣ والحدائق ج ١٦ ص ١٦٥. (المقرر).

والأحوط الأولى حيثُذِّ العُدُول إلى حجِّ الأفراد^(١)، وعلى التقديرين^(٢) تجب إعادة الحجِّ في العام القابل^(٣).

ويعتبر في الطواف أمور:

الأول: النية^(٤)، فيبطل الطواف إذا لم يقترن بقصد القرية.

وإن اختار الثاني - وهو الصواب - فحيث لا معنى للإحرام عقيب الإحرام فلا مناص من إذعانه بفساد الأول وهو المطلوب.

(١) لعدة من الروايات الناطقة بأنَّ من ضاق عليه الوقت فلم يتمكن من إدراك عمرة التمتع عدل إلى حجِّ الأفراد، وقد تقدم التعرض لذلك في كتاب الحجِّ من العروة، وذكرنا حدَّ الضيق وهو عدم إدراك المسمى من اختياري عرفة.

لكن مورد تلك الروايات إنما هو ضيق الوقت وعدم الإدراك فلا تشمل التأخير العمدي - وإن كان عن جهل - كما في المقام، إذْ فلا يسعنا التعدي عن مورد تلك النصوص، ومن ثمَّ كان الاحتياط في العُدُول المزبور في محل الكلام استحيابياً^(٥) لمجرد احتمال وجوب العُدُول واقعاً ولو ضعيفاً.

(٢) أي سواء عدل أم لا.

(٣) لفرض فساد حجه وعدم إمكان تداركه فلا مناص من الإعادة في القابل.

(٤) قد تطلق النية ويراد بها قصد عنوان العمل في مقابل المأثني به لا عن قصد واختيار، وهذا لا ينبغي الشك في اعتباره من غير فرق بين التعبدية والتوصلي بداهة امتناع وقوع الحصة غير الاختيارية تحت حيز الطلب لتتصف

(١) تقدم في شرح كتاب الحجِّ من العروة (مستند العروة الوثقى ج ٢ ص ٣٠٧) ما يقتضي كون الاحتياط المذكور وجوبياً، وقد عرضت ذلك على السيد الأستاذ (دام ظلّه) فأمر بإصلاح ما مر. (المقرر).

الثاني: الطهارة من الحدثين الأكبر والأصغر، فلو طاف المحدث عمداً أو جهلاً أو نسياناً لم يصح طوافه^(١).

بكونها مصداقاً للواجب. نعم لا نضايق من سقوط الأمر بها أحياناً فيما لو علم من الخارج حصول الغرض بها أيضاً كما في غسل الثوب ونحوه، وتمام الكلام في الأصول.

وقد تطلق ويراد بها قصد القرية، وهذا هو الذي ذكره الفقهاء في المقام وحكموا ببطلان الطواف لو لم يقصد به التقرب.

والوجه فيه ظاهر، بداهة أن الحج بأجزائه التي منها الطواف عبادي على ما يقتضيه ارتكاز التشريع بل ضرورة المسلمين.

ويقتضيه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، حيث يستفاد منه أن الحج المأمور به لا بد وأن يكون لله فتأمل^(٢).

وقوله تعالى: ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾، حيث لا يحتمل أن يؤمر نبي الله ﷺ بتطهير البيت لمجرد أشواط حوله ولو لعباً ومن دون قصد وجه الله، لا سيما مع اقترانه بما هو ضروري العبادية من الركوع والسجود والعكوف.

ويقتضيه أيضاً عدّه من أحد الخمسة في حديث مباني الإسلام، إذ لا يحتمل ابتناء أساس الإسلام على مجرد أفعال وحركات كالمشي حول الكعبة سبعة أشواط عارية عن الاتصاف بالعبادية، والعمدة ما عرفت من الارتكاز والضرورة.

(١) إجماعاً كما نقله في الحقائق عن العلامة في المنتهى، وتدللنا عليه

(١) فإن الآية الكريمة وزانها قول الناذر (لله عليّ كذا) في عدم النظر في شيء منهما إلى عبادة المتعلق بوجه كما لا يخفى. (المقرر).

(مسألة ٢٨٥): إذا أحدث المحرم أثناء طوافه فللمسألة صور:

الأولى: أن يكون ذلك قبل بلوغه النصف، ففي هذه الصورة يبطل طوافه وتلزمه إعادته بعد الطهارة^(١).

جملة من الروايات وفيها المعتبرة:

كصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أحدهما عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور؟ قال: «يتوضأ ويعيد طوافه وإن كان تطوعاً توضأ وصلى ركعتين».

وصحيحة علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف؟ قال: «يقطع الطواف ولا يعتد بشيء مما طاف»، وسألته عن رجل طاف ثم ذكر أنه على غير وضوء؟ قال: «يقطع طوافه ولا يعتد به»، ونحوهما غيرهما^(٢).

ويظهر من صحيحة ابن مسلم المقدمة وغيرها اختصاص الحكم بطواف الفريضة فلا يسري إلى النافلة، نعم تعتبر الطهارة في صلاتها إذ لا صلاة إلا بطهور فلو طاف تطوعاً بغير وضوء ثم توضأ لصلاته أجزأ.

ومنه يظهر أن إطلاق رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طاف بالبيت على غير وضوء، قال: «لا بأس»^(٣)، محمول على طواف النافلة بقرينة ما عرفت.

على أنها ضعيفة السند لأن في طريق الشيخ إلى الشحام أبا جميلة المفضل بن صالح وهو ضعيف.

(١) على المشهور بين الأصحاب بل لم ينقل الخلاف فيه عن أحد، وعن

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٨ من أبواب الطواف، ح ٣ و ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٨ من أبواب الطواف، ح ١٠.

المدارك أنه مقطوع به بينهم بل عن العلامة دعوى الإجماع عليه صريحاً، وأنه يفصل بين الحدوث قبل تجاوز النصف فيعيد الطواف وبين حدوثه بعده فيكمله من حيث قطع بعد تحصيل الطهارة.

نعم عن الصدوق أن الطائفة لو حاضت بعد ثلاثة أشواط خرجت، وبعد الانقطاع والاعتسال أتمت طوافها.

ولكنه لا يعد خلافاً في المسألة، ضرورة أن محل الكلام بطلان الطواف بحدوث الحدث في الأثناء بما هو حدث مع غرض النظر عن اقتراحه بموانع آخر تستوجب البطلان كحدث الحيض، حيث إن أقله ثلاثة أيام - والغالب أنه أكثر من ذلك - فلا جرم يستوجب الفصل الطويل بين أشواط الطواف المستلزم لفوات الموالاة المعتبرة بينها، ومثله خارج عن محل الكلام، ومنه تعرف أن الروايات الواردة في باب الحيض نفياً وإثباتاً صحةً وفساداً كلها أجنبية عن محل الكلام ولا ربط لها بصميم البحث.

وبالجملة: للحيض في باب الحج أحكام خاصة تقدم شطر منها في كتاب العروة، وسيأتي التعرض للباقي قريباً إن شاء الله تعالى، فلا موقع لخلطها بما هو المبحوث عنه في المقام.

إذا فهذه المسألة لم يفت فيها حتى الصدوق بما يخالف القوم، فالحكم متسالم عليه بينهم، وإنما الكلام في مستنده.

فقد يستدل له (تارة) بما دل على شرطية الطهارة في الطواف، بدعوى أن مقتضاها بطلانه بحدوث الحدث في الأثناء لأن المشروط ينتهي بانتفاء شرطه، فالبطلان مطابق لمقتضى القاعدة من غير فرق بين عروض الحدث قبل تجاوز النصف أم بعده وإنما التزمنا بالصحة في الثاني لقيام الدليل عليها المفقود فيما نحن فيه فيبقى طبعاً تحت مقتضى القاعدة.

وهذا الاستدلال من الضعف بمكان، لما ذكرناه في بحث الصلاة مستوفى

من أن الممانعة شيء والقاطعية شيء آخر، فإننا لو كنا نحن وما دل على اشتراط الصلاة بالطهارة كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» لم يكد يستفاد منه إلا لزوم إيقاع أجزائها من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود ونحوها مع الطهارة، وأما الأكوان المتخللة بينها فلا مقتضي لمراعاة الطهارة فيها، فإن المكلف وإن كان بعد في الصلاة ومتشاعلاً بها ولم يخرج عنها إلا بالتسليم إلا أن تلك الأكوان بأنفسها ليست من الصلاة، إذ هي كسائر المركبات ليست نفس الأجزاء بالأسر لا غيرها. وعليه فلا مانع لمن أحدث في الأثناء أن يحدد الوضوء - ما لم يستلزم محذوراً آخر من الفصل الطويل ونحوه - ثم يكمل من حيث أحدث لعدم استيجابه قدحاً في حصول الإجزاء بالأسر مع الطهارة، غايته أن بعضها بالطهارة السابقة وبعضها الآخر بالطهارة اللاحقة، ولا ضرر فيه بالضرورة.

إلا أن الذي يمنعنا عن الالتزام بذلك ما دل من النصوص على قاطعية الحدث - زائداً على شرطية الطهارة - الكاشفة عن اعتبار الطهارة حتى في الأكوان المتخللة، ومن ثم لو خلا كون منها انقطعت البيئة الاتصالية وسقطت الأجزاء اللاحقة عن صلاحية الانضمام بالأجزاء السابقة.

ومن الضروري عدم ورود مثل هذا الدليل في باب الطواف، بعد وضوح عدم تأليف حقيقته إلا من مجرد السير حول الكعبة المشتمل على الأشواط السبعة، وأما الأكوان المتخللة ما بين الأشواط فلا ارتباط لها بالطواف، وعليه فلا مانع لمن أحدث أن يمكث أو يخرج عن المطاف من حيث أحدث ويعود بعدما جدد الوضوء إلى مكانه ويستمر في سيره، بحيث لا تخلو أية قطعة من سيره عن الطهارة، غاية الأمر أن بعضها بطهارة سابقة والبعض الآخر بطهارة لاحقة غير قادح في الصحة بالضرورة، وقد عرفت عدم اعتبار القاطعية في المقام فلا مناص إذاً من الحكم بالصحة بمقتضى القاعدة، ولا يكاد

يتنافى ذلك مع شرطية الطهارة بوجه حسبما عرفت.

ويستدل له (أخرى) بصحيفة حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه خمسة أشواط، ثم غمزه بطنه فخاف أن ييدره فخرج إلى منزله فنقض ثم غشي جاريته، قال: «يغتسل، ثم يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان قد بقي عليه من طوافه، ويستغفر الله ولا يعود، وإن كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثم خرج فغشي فقد أفسد حجّه وعليه بدنة ويغتسل، ثم يعود فيطوف أسبوعاً»^(١).

قوله عليه السلام: «فقد أفسد حجّه» أي (طوافه)، ضرورة عدم بطلان الحجّ بالإخلال بطواف النساء جزماً، وكيفما كان فهي صريحة في البطلان لو كان الحدث قبل تجاوز النصف من الطواف، وموردها وإن كان هو طواف النساء إلا أنه يتعدى منه إلى طواف الحجّ وطواف العمرة بالأولوية القطعية، ضرورة أن الحدث المزبور لو أخل بطواف النساء مع كونه خارجاً عن أفعال الحجّ فقيماً هو من أفعاله وأجزائه - كالأخيرين - بطريق أولى.

ويندفع: بأن التعدي المزبور وإن كان وجيهاً كما ذكر، إلا أن مورده إنما هو الجماع وكم له من أحكام خاصة في باب الحجّ تقدم شطر منها ويأتي الباقي في محلها، فكيف يمكن التعدي منه إلى مطلق الحدث بعد جواز اختصاص الحكم بمورده كسائر ما له من الأحكام الخاصة.

وبالجملة: فهذه الصحيحة أجنبية عن محل الكلام، كما أن النصوص الواردة في باب الحيض كانت أجنبية أيضاً عن المقام حسبما سمعت فيما مر. إذاً فلم يبق لدينا ما يمكن الاستدلال به على مقالة المشهور ما عدا مرسلة جميل على رواية الشيخ ومرسلة ابن أبي عمير على رواية الكليني - وكلتاها

رواية واحدة - عن أحدهما عليه السلام في الرجل يحدث في طواف الفريضة وقد طاف بعضه، قال: «يخرج ويتوضأ فإن كان جاز النصف بنى على طوافه، وإن كان أقل من النصف أعاد الطواف»^(١).

فإنها كما ترى صريحة في مقالة المشهور، ولكن المراسيل لا حجة لها من غير فرق بين مرسلة ابن أبي عمير أو غيره كما مر غير مرة، ولم يوجد نص آخر ضعيف أو قوي يدل على الحكم المذكور.

ولكنه مع ذلك لم يكن بد من المصير إلى ما عليه المشهور، نظراً إلى أن صدور الحدث أثناء الطواف بغير الاختيار ولا سيما بالإضافة إلى المرضى والشية والمتعبين في ذاك الحشد العظيم والزحام الكثير مما تعم به البلوى ويكثر الابتلاء به وليس من الفروض النادرة كالحيض الذي قد لا يتفق إلا في بعض السنين لنفر يسير، فمثل هذه المسألة ينبغي أن يكون حكمها واضحاً بطبيعة الحال وهو كذلك إذ لم يستشكل أحد في البطلان قديماً وحديثاً.

إذا فالتسالم في مثل هذه المسألة كاشف طبيعي عن إصابة الواقع وإلا لوقع الخلاف فيها ولو في الجملة، مع أنه لم يخالف فيها أحد حتى الصدوق حسبما سمعت، فلا جرم يطمأن بصدور مضمون المرسلة عن المعصوم عليه السلام سواء أصحّت نفس هذه المرسلة أم لا، إذ لا يكاد يحتمل عدم تعرضهم عليهم السلام لحكمها، كيف وقد تعرضوا لحكم الحدث أثناء الصلاة التي هي أقل مدة من الطواف، كما وتعرضوا لمفاجأة الحيض أثناء الطواف في روايات عديدة وهو نادر التحقق كما عرفت، فما ظنك بالحدث أثناءه الذي هو أكثر ابتلاء والطواف أطول مدة فإنه أولى بالتعرض جداً كما لا يخفى.

وعليه فلا مناص من الالتزام بالبطلان بحدوث الحدث قبل تجاوز النصف كما عليه المشهور بل من غير مخالف صريح حسبما عرفت.

(١) وسائل الشيعية: باب ٤٠ من أبواب الطواف، ح ١.

الثانية: أن يكون الحدث بعد إتمامه الشوط الرابع ومن دون اختياره، ففي هذه الصورة يقطع طوافه ويتطهر ويتمه من حيث قطعه^(١).

(١) الحدث العارض أثناء الطواف قد يفرض عروضه قبل تجاوز النصف من الشوط الرابع، وأخرى بعده قبل استكمال، وثالثة بعد الاستكمال. وهاهنا قد يكون الحدث اختيارياً وأخرى غير اختياري، فالصور أربع: أما الصورة الأولى فقد تقدم حكمها. وأما الصورة الثانية فالمحتمل فيها أمران: البطلان أو الإتمام من حيث قطعه بعد تحصيل الطهارة.

ومنشأ الاحتمالين التردد في المراد من النصف الوارد في مرسلة جميل أو ابن أبي عمير وكذا في كلمات الفقهاء بعد وضوح أن الطواف بأشواطه السبعة لا يتضمن النصف من العدد الصحيح.

فهل المراد هو النصف الواقعي وإن تضمن الكسر لينطبق على ثلاثة أشواط ونصف أو أن المراد تجاوز نصف الأشواط بما هي أشواط أي بلحاظ ما هي عليه من العدد الصحيح ليكون تجاوز النصف منطبقاً على استكمال الشوط الرابع وعدم تجاوزه مساوفاً لعدم استكمال، فكان ثلاثة منها في طرف وقد أتى بها وثلاثة أخرى في جانب آخر لم يأت بها والشوط المتوسط إن جيء به بكامله فهو ملحق بالطرف الأول وبه تتحقق الزيادة على نصف الأشواط بما هي أشواط والتجاوز عنه وإلا فبالثاني.

فعلى الاحتمال الأول كان الحدث في مفروض الكلام عارضاً بعد تجاوز النصف المحكوم بالبطلان، وعلى الاحتمال الثاني كان عارضاً قبل تجاوزه المحكوم بصحة ما مضى وإتمام ما بقي بعد تحصيل الطهارة.

ويمكن تضعيف الاحتمال الأول بأنه لو أريد ذلك لكان الأخرى أن يعبر بدلاً عن النصف بالركن الثالث ضرورة أن سعة المطاف وضيقه يختلف حسب اختلاف قرب دائرته من الكعبة المقدسة وبعدها عنها، وبما أن ابتداء الطواف إنما يكون من محاذي الحجر الأسود فلا يكاد يحرز النصف إلا لدى البلوغ إلى محاذي الركن الثالث من الأركان الأربعة للبيت الشريف فلو عبر بتجاوز الركن الثالث من الشوط الرابع لكان أوضح في تفهيم النصف الواقعي كما لا يخفى.

كما يمكن تأييد الاحتمال الثاني برواية إبراهيم بن إسحاق عن سأل أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة ثم طمشت، قال: «تتم طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامة، ولها أن تطوف بين الصفا والمروة لأنها زادت على النصف وقد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج، وإن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج»^(١).

حيث جعل فيها الاعتبار في الزيادة على النصف والنقيصة عنه بالعدد الصحيح أعني الإتيان بأربعة أشواط أو ثلاثة فجعل مقابل الأربعة ثلاثة ولم يقل أقل من ثلاثة ونصف إيعازاً إلى أنه ما لم يستكمل الشوط الرابع فهو ملحق بما قبل تجاوز النصف لعدم الاعتبار بالكسور.

ولكن الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها.

وكيفما كان فحيث لا سبيل لترجيح أحد الاحتمالين بحجة قاطعة فلا مناص من مراعاة الاحتياط بالجمع بين الأمرين بأن يتم - بعد تحصيل الطهارة - من حيث قطع ثم يستأنف، ويتأتى الاحتياط بالإتيان بطواف كامل بقصد الأعم مما عليه من التمام والإتمام.

وأما الصورة الثالثة أعني حدوث الحدث بعد استكمال الشوط الرابع

(١) وسائل الشريعة: باب ٨٥ من أبواب الطواف، ح ٤.

الثالثة: أن يكون الحدث بعد النصف وقبل تمام الشوط الرابع، أو يكون بعد تمامه مع صدور الحدث عنه بالاختيار^(١)،

من غير الاختيار فلا ينبغي الإشكال في عدم البطلان، والاكتفاء بالإتمام من حيث قطع.

ويدلنا عليه - مضافاً إلى التسالم ومرسلة جميل أو ابن أبي عمير وما عرفت من أن الصحة هي المطابق لمقتضى القاعدة فيما لم تعتبر فيه القاطعية - جملة من النصوص الواردة في باب الحيض المصرحة بعدم البطلان في مفروض المسألة، بدهاءة أن الحيض لو لم يكن قادحاً في الصحة ولم يكن مانعاً عن الإتمام والانضمام مع ذلك الفصل الطويل الذي أقله ثلاثة أيام، فغيره مما خلا عن هذا الفصل أولى بعدم القدح.

(١) وأما الصورة الرابعة وهي عين الثالثة مع كون الحدث اختيارياً فيحتمل فيها الصحة أخذاً بإطلاق المرسلة المتقدمة المتضمنة للإتمام فيما لو صدر الحدث بعد تجاوز النصف، فإن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الحدث الاختياري وغيره.

ويحتمل البطلان نظراً إلى أن الحدث الاختياري يستوجب الخروج عن المطاف اختياراً ولو لتحصيل الطهارة للأشواط اللاحقة، والخروج الاختياري سواء كان لدخول الكعبة أم للخروج عن المسجد مبطل للطواف إلا ما خرج بالدليل كقضاء الحاجة ونحوه.

فلأجل هذين الاحتمالين من دون ترجيح في البين كان مقتضى الاحتياط الوجوبي الجمع بين الأمرين المذكورين في المتن.

نعم يمكن النقاش في إطلاق المرسل للحدث الاختياري ببعده في نفسه نظراً إلى أن تلويث المسجد اختياراً يبول أو غائط موجب للتعزيز بل تلويث

والأحوط في هذين الفرضين أن يتم طوافه بعد الطهارة من حيث قطع ثم يعيده^(١)، ويجزئ عن الاحتياط المذكور أن يأتي بعد الطهارة بطواف كامل يقصد به الأعم من التمام والإتمام. ومعنى ذلك أن يقصد الإتيان بما تعلق بذمته، سواء أكان هو مجموع الطواف، أم هو الجزء المتمم للطواف الأول، ويكون الزائد لغواً.

الكعبة موجب للقتل فمن المستبعد جداً شمول سؤال السائل لهذه الصورة، إلا أن يكون ناظراً لمثل النوم أو إخراج الريح ونحوهما مما لا يستوجب التلوّث.

وكيفما كان: فمقتضى الاحتياط ما عرفت وإن ذهب جماعة منهم صاحب الجواهر رحمته إلى التفصيل بين الاختياري وغيره فحكموا بالبطلان في الأول لما عرفت من كونه قطعاً اختيارياً للطواف.

(١) لا يخفى أن مورد هذا الاحتياط - بناءً على ما يراه سيدنا الأستاذ دام ظله من توسعة المطاف واستيعابه لتمام المسجد - هو ما لو توقف تحصيل الطهارة على قطع الطواف والخروج عن المسجد، وأما لو لم يتوقف بأن أمكن تجديد الوضوء في نفس المسجد فلا موضوع حينئذ للقطع، بعد وضوح عدم لزوم تساوي الأشواط من حيث سعة الدائرة وضيقها، بل يكمل الطواف من غير حاجة إلى الاستئناف، لتوقف الحاجة على تحقق القطع والخروج عن المسجد ليحتمل اندراجه تحت دليل مبطلية القطع الاختياري المستوجب للاحتياط حسبما سبق، وفي التعبير في المتن بالقطع إيعاز إلى ذلك - كما صرح دام ظله بذلك بعد الدرس - وإن كانت العبارة غير واضحة الدلالة على ذلك فلاحظ.

(مسألة ٢٨٦): إذا شك في الطهارة قبل الشروع في الطواف أو في أثنائه، فإن علم أن الحالة السابقة كانت هي الطهارة وكان الشك في صدور الحدث بعدها لم يعتن بالشك^(١)، وإلا^(٢) وجبت عليه الطهارة والطواف أو استئنافه بعدها.

(١) بلا إشكال لاستصحاب الطهارة المنصوص على جريانها بالخصوص في صحيحة زرارة: «... لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت»^(١)، سواء أكان الشك قبل الشروع في العمل أم أثنائه أم بعده.

(٢) سواء أكان مسبوقاً بالحدث أم بحاليتين متضادتين شك في المتقدم منهما والمتأخر، فإن كان ذلك بعد الفراغ من الطواف فلا ينبغي الشك في الصحة لقاعدة الفراغ مع احتمال الالتفات حين العمل كما هو الحال في الصلاة، وما عن كاشف اللثام من الحكم بالبطلان استناداً إلى استصحاب الحدث كما نقله عنه في الجواهر غير ظاهر الوجه، ولعله غفلة منه وإلا فكيف تخفى على محقق مثله حكومة القاعدة على الاستصحاب، وعلى أي حال فهو أعرف بما قال.

وإن كان قبل الشروع فيه فلا مناص له من تحصيل الطهارة سواء أكان استصحاب الحدث جازياً من غير معارض أو مع المعارضة كما في الحاليتين المتعاقبتين المجهول تقدم إحداهما على الأخرى على المختار، أو لم يكن جازياً أصلاً كما يراه صاحب الكفاية في مجهولي التاريخ، فإنه على جميع التقادير لا بد من إحراز شرط الصحة بالتصدي لتحصيل الطهارة، وهذا أيضاً واضح ومما لا ينبغي الإشكال فيه.

وإنما الكلام فيما لو عرض الشك المزبور أثناء الطواف فالمعروف والمشهور - وهو الصحيح - هو البطلان لما عرفت من لزوم إحراز الطهارة غير المتيسر في المقام إلا بالإعادة.

ولكن صاحب الجواهر رحمته احتمل الصحة استناداً إلى قاعدة التجاوز الجارية في الأشواط السابقة بعد التصدي لتحصيل الطهارة للأشواط اللاحقة قياساً على من شك في الطهارة بعد صلاة الظهر، فكما أنه يبنى على صحتها بقاعدة الفراغ وإن وجب عليه تحصيلها لصلاة العصر فكذا في المقام بمناف واحد، غير أنه رحمته قال بعد ذلك ما لفظه: (ولكن لم أجد من احتمله في المقام)^(١).

أقول: قد أشرنا إلى الاحتمال المزبور في باب الصلاة ودفعناه بمنافاته لمراعاة الطهارة المعتبرة حتى في الآتات المتخللة بمقتضى دليل القاطعية، ولكن هذا الدفع لا يجري في المقام لعدم اعتبار القاطعية للحدث في باب الطواف وإن اعتبرت في باب الصلاة حسبما مرت الإشارة إليه قريباً، فبين البابين فرق من هذه الجهة.

إلا أن الظاهر - مع ذلك - بطلان القياس المذكور، للفرق الواضح بين المقام وبين المقيس عليه، ضرورة أن صحة صلاة العصر لا تتوقف على صحة الظهر واقعاً بل تكفي الصحة الظاهرية وإن تخلفت عن الواقع، إذ الترتيب المعتبر بينهما ذكرى لا واقعي، ومن ثم لو انكشف فساد الظهر صحَّ العصر ولم يجب إلا إعادة الظهر فقط، فلا مانع إذاً من بطلان الظهر واقعاً وصحة العصر واقعاً أيضاً.

وأما في باب الطواف فبين الأشواط تلازم وارتباط في الصحة والفساد حتى في صقع الواقع بمقتضى الارتباطية الملحوظة بين أشواط الطواف التي

(مسألة ٢٨٧): إذا شك في الطهارة بعد الفراغ من الطواف لم يعتن بالشك^(١)، وإن كانت الإعادة أحوط^(٢)، ولكن تجب الطهارة لصلاة الطواف^(٣).

هي كأجزاء لعمل واحد، فلا يمكن تصحيح الأشواط اللاحقة إلا لدى تصحيح السابقة حتى واقعاً.

وعليه فنقول لا سبيل للطائف المزبور لتحصيل الطهارة للأشواط الآتية للقطع بعدم النفع وأنه لغو محض لا يترتب عليه أي أثر، بداهة أنه إن كان متطهراً فلا أثر للتطهير ثانياً فإنه من تحصيل الحاصل، وإن كان محدثاً فالأشواط السابقة فاسدة فلا تنضم اللاحقة بها ليتشكل من ذلك طواف صحيح، فعلى التقديرين يقطع بعدم الأمر بتحصيل الطهارة للأشواط اللاحقة^(١)، ومعه لا سبيل لتصحيح مثل هذا الطواف، فلا مناص من الاستئناف والإعادة بعد تحصيل الطهارة فتدبر جيداً.

(١) سواء أكانت الحالة السابقة هي الطهارة أم الحدث أم كانت مجهولة لقاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب كما تقدم، وقد عرفت ضعف مناقشة كاشف اللثام في ذلك.

(٢) استحباباً لمجرد إدراك الواقع.

(٣) فيما إذا لم تكن الحالة السابقة هي الطهارة، وذلك لوضوح أن قاعدة الفراغ لا يثبت بها ما عدا صحة العمل السابق فقط ولا يترتب عليها

(١) هكذا أفاد في دليل الناسك أيضاً ص ١٢٩، ولكن لقائل أن يقول: إنه لا مانع من التوضي لغاية أخرى - غير الأشواط الأخيرة - كالكون على الطهارة ونحو ذلك فيكون محرراً للطهارة للأشواط اللاحقة بمحرز وجداني وللسابقة بمحرز تعبدى - المستند إلى قاعدة التجاوز - فيلشم المركب بضم الوجدان إلى الأصل فلاحظ. (المقرر).

لوازمها، وبما أن الصلاة مشروطة بالطهارة فلا مناص من إحرازها والتصدي لتحصيلها فليتأمل^(١).

ثم إن هذا كله فيما إذا كان المشكوك هو الطهارة عن الحدث الأصغر، فينبى على صحة الطواف بقاعدة الفراغ ويتوضأ لصلاته أو الطهارة عن الحدث الأكبر، ولم يصدر منه حدث أصغر بعد الطواف فيحكم بصحة الطواف لتلك القاعدة وبوجوب الغسل لصلاته استناداً إلى استصحاب الجنابة إذ لا معارضة بين هذا الاستصحاب وبين قاعدة الفراغ الجارية في الطواف بعد أن لم تلزم من جريانها مخالفة عملية كما هو واضح.

وأما إذا صدر منه الحدث الأصغر فلا محالة تقع المعارضة بينهما للعلم الإجمالي^(٢) حيث إن بطلان الطواف لو كان جنباً واقعاً أو بطلان الصلاة لو كان قد اغتسل لطوافه بداهة لزوم تحصيل الوضوء حيث إن لصلاته، ولم يفعل حسب الفرض، وبعد التساقط يكون المرجع قاعدة الاشتغال المقتضية للجمع بين الوضوء والغسل وإعادة الطواف ثم الإتيان بصلاته، إذ المصحح للطواف وهو قاعدة الفراغ قد سقط بالمعارضة كما أن معين الغسل وهو استصحاب الجنابة - الذي كان جارياً في الفرض السابق - قد سقط بها أيضاً ونتيجة ذلك بعد تعيين الرجوع حيث إن إلى قاعدة الاشتغال هو ما عرفت.

وعلى الجملة: فليس لمن كان جنباً وشك بعد طوافه في الغسل وقد صدر

(١) لا يخفى أنه بناء على ما تقدم منه (دام ظله) في حكم الأشواط ينبى أن يقال في المقام أيضاً بالقطع بعدم الأمر بالوضوء لصلاة الطواف، لأنه إن كان متطهراً فلا أمر بالوضوء بعد الوضوء، وإلا كان طوافه فاسداً ولا أمر بالصلاة بعد الطواف الفاسد، فلاحظ. (المقرر).

(٢) يمكن انحلال هذا العلم بأن نعلم تفصيلاً بطلان الصلاة إما لعدم الوضوء أو لبطلان الطواف، ومعه لا مانع من إجراء قاعدة الفراغ في الطواف لسلامتها حيث إن المعارض فلاحظ. وقد أجاب (دام ظله) عن هذه التعليق وسابقتها بأن الترتيب المعتبر بين الطواف وصلاته ذكرى كالظهيرين لا واقعي لحديث (لا تعاد) أولاً، ولصحيحة محمد بن حمران (وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٢) الواردة في مطلق أعمال الحج ثانياً فلاحظ وتدبر. (المقرر).

(مسألة ٢٨٨): إذا لم يتمكن المكلف من الوضوء يتيمم ويأتي بالطواف^(١)، وإذا لم يتمكن من التيمم أيضاً جرى عليه حكم من لم يتمكن من أصل الطواف^(٢)، فإذا حصل له اليأس من التمكن لزمته الاستنابة للطواف^(٣)، والأحوط الأولى أن يأتي هو أيضاً

منه الحدث الأصغر أن يغتسل لصلاة الطواف اعتماداً على استصحاب الجنابة، ويبنى على صحة طوافه بقاعدة الفراغ، للقطع بأن أحد الأمرين من القاعدة أو الاستصحاب غير مصيب للواقع، وأن طوافه أو صلاة طوافه باطل جزماً، ومقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاحتياط على النحو الذي عرفت فتأمل^(٤)، فهذا الفرض مستثنى من عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، وهذه نكتة دقيقة لم نر من تنبه لها في المقام.

- (١) إذ الطواف مشروط بالطهارة والتيمم أحد الطهورين.
- (٢) إذ هو حينئذٍ فاقد للطهورين فهو عاجز طبعاً عن تحصيل شرط الطواف أعني الطهارة، ومن البين أن العجز عن الشرط في قوة العجز عن المشروط، فلا جرم كان بمثابة العاجز عن أصل الطواف.
- (٣) لما سيجيء في محله إن شاء الله تعالى من أن العاجز عن مباشرة الطواف بنفسه يطاف به وإلا فيطاف عنه، كما صرح بهذه المراتب الثلاث في صحيحة معاوية بن عمار وغيرها، وبما أن العاجز عن تحصيل الطهارة المائية والتراية معاً داخل في غير المستطيع من الطواف حسبما عرفت فلا جرم تشمله أدلة الاستنابة عنه.

(١) يمكن أن يقال بالاكفاء بإعادة الطواف مع الغسل ولا حاجة إلى ضم الوضوء للقطع بصدور طواف صحيح منه مردد بين الأول والثاني، نعم لا مناص من الضم بالإضافة إلى صلاة الطواف إلا أن يناقش من حيث فوات الموالاة فتدبر. (المقرر).

بالطواف من غير طهارة^(١).

(مسألة ٢٨٩): يجب على الحائض والنفساء بعد انقضاء أيامهما وعلى المجنب الاغتسال للطواف، ومع تعذر الاغتسال واليأس من التمكن منه يجب الطواف مع التيمم^(٢)، والأحوط الأولى حينئذ الاستنابة أيضاً^(٣)، ومع تعذر التيمم تتعين الاستنابة^(٤).

(مسألة ٢٩٠): إذا حاضت المرأة في عمرة التمتع حال الإحرام أو بعده وقد وسع الوقت لأداء أعمالها صبرت إلى أن تطهر فتغتسل

(١) لاحتمال سقوط شرطية الطهارة حينئذ كما احتمله بعضهم في فاقد الطهورين في باب الصلاة وأن شرطية الطهارة مختصة بحال الاختيار. ولكنه بعيد جداً لمخالفته مع ظواهر الأدلة القاضية بإطلاق الشرطية من غير اختصاص بحال التمكن، ومن ثم كان الاحتياط المزبور استجباً.

(٢) لأنه أحد الطهورين.

(٣) لما ذكره بعضهم من عدم الدليل على مشروعية التيمم لدخول المسجد، وبما أنه حرام على الجنب فلا مناص من الاستنابة. ويندفع: بأن التيمم في مفروض الكلام لم يكن لدخول المسجد لكي يستشكل في مشروعيته، وإنما هو للطواف المشروط بالطهارة وبعد وقوعه صحيحاً يستباح سائر الغايات التي منها دخول المسجد، نظير تيمم الجنب لأجل الصلاة الذي يستباح معه دخول المسجد بلا إشكال.

(٤) ولا يجري هنا الاحتياط المتقدم في العاجز عن الطهورين لرفع الحدث الأصغر في الطواف من غير طهارة، لوضوح عدم جواز دخول الجنب أو الحائض في المسجد فلا جرم تتعين الاستنابة.

وتأتي بأعمالها^(١)، وإن لم يسع الوقت^(٢) فللمسألة صورتان:

(١) كغيرها ممن فرضه التمتع وهذا واضح ولا إشكال فيه.
(٢) فالمعروف والمشهور حينئذ هو العدول إلى حجّ الأفراد والإتيان بعده بعمره مفردة، وقد تقدمت هذه المسألة في كتاب الحجّ من العروة، وقلنا إنّ ما عليه المشهور وجيه في الجملة لا بالجملة، فيتم فيما إذا كانت حائضاً عند الإحرام ولا يتم في الحيض الطارئ بل هي مخيرة حينئذ بين العدول وبين الإتمام وتأخير الطواف مع صلاته إلى ما قبل طواف الحجّ فتقضيها حينئذ. ومخلص ما ذكرناه في وجهه أنّ الروايات المعتبرة الواردة في المقام على طوائف:

الأولى: ما دلّ على العدول مطلقاً من غير فرق بين الحيض السابق واللاحق كصحيحة جميل^(٣).

الثانية: ما دلّ على العدول أيضاً مع اختصاص موردها بما إذا كانت حائضاً أو نفساء حال الإحرام، وهي صحيحة معاوية بن عمار^(٢)، وصحيحة زرارة^(٣).

وحيث لا معارض لهاتين الطائفتين حتى رواية ضعيفة فلا مناص من العمل بهما، كما أنه لا موجب لتقييد الإطلاق في صحيح جميل.
الطائفة الثالثة: ما وردت في الحيض الطارئ بعد عقد الإحرام، والروايات هاهنا مختلفة:

فقد دلّ بعضها على لزوم العدول أيضاً كمصحح إسحاق بن عمار^(٤).

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩١ من أبواب الطواف، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١٣.

وبإزائها جملة من الروايات قد دلت على أنها تسعى وتقصّر وتؤخر طوافها إلى ما قبل طواف الحج كصحيحة العلاء بن صبيح وعجلان وغيرهما^(١).

فلا بد إذاً من العلاج بأن يقال: إن بنيينا في أمثال هذه الموارد - مما ورد أمر بشيء وأمر بشيء آخر وعلمنا بأن الواجب أحدهما لا غير كما في موارد القصر والتمام - على وجود الجمع العرفي بالحمل على الوجوب التخيري - نظراً إلى أن التنافي إنما نشأ من ظهور الأمر في الوجوب التعيني المستند إلى الإطلاق فيرفع اليد عنه بنصوصية الدليل الآخر في الاجتزاء به أيضاً وتكون النتيجة تقييد إطلاق الأمر في كل منهما بعدم الإتيان بالعدل الآخر - فلا معارضة حينئذ من أصلها ليتصدى للعلاج فيكون كل من العدول والقضاء في المقام واجباً بالوجوب التخيري وهذا هو الصحيح.

وأما لو أنكرنا هذا المبنى والتزمنا باستقرار المعارضة فلا محالة تسقط الطائفتان، ويكون المرجع حينئذ إطلاق الطائفة الأولى أعني صحيحة جميل الدالة على لزوم العدول مطلقاً، فيكون هذا هو المتعين ولا يكفي القضاء.

ثم إن محل الكلام من كان متمكناً من إتمام العمرة ولو بالإتيان بالسعي والتقصير فقط، وأما من لم يتمكن من هذا أيضاً لضيق الوقت بحيث لو تصدى له فاته الحج، فالتعين في حقه العدول جزماً من غير فرق بين الحائض وغيرها وهو خارج عن محل الكلام، وقد دلت على ذلك عدة من الروايات.

ففي صحيحة جميل بن دراج: فوات المتعة بزوال الشمس من يوم عرفة وفي صحيحة مرازم: التحديد بليلة عرفة^(٢)، وفي بعضها التحديد بيوم التروية كصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع^(٣).

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٤ من أبواب الطواف، ح ١ و ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج، ح ١٥ و ح ١٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحج، ح ١٤.

الأولى: أن يكون حيضها عند إحرامها أو قبل أن تحرّم، ففي هذه الصورة ينقلب حجها إلى الإفراد، وبعد الفراغ من الحج تجب عليها العمرة المفردة إذا تمكنت منها.

الثانية: أن يكون حيضها بعد الإحرام، ففي هذه الصورة تتخير بين الإتيان بحجّ الإفراد كما في الصورة الأولى، وبين أن تأتي بأعمال عمرة التمتع من دون طواف، فتسعى وتقصر ثم تحرّم للحجّ وبعد ما ترجع إلى مكّة بعد الفراغ من أعمال منى تقضي طواف العمرة قبل طواف الحجّ، وفيما إذا تيقنت ببقاء حيضها وعدم تمكنها من الطواف حتى بعد رجوعها من منى^(١) استنابت لطوافها، ثم أتت بالسعي بنفسها^(٢)، ثم إن اليوم الذي يجب عليها الاستظهار فيه

وذكرنا في محله أن مقتضى الجمع بين هذه الأخبار كون الاعتبار بعدم إدراك الموقف الاختياري لعرفة ولو في الجملة، والتحديد بيوم التروية أو ليلة عرفة محمول على ما هو المتعارف في ذلك العصر - الذي لم تتداول فيه المراكب الفعلية - من استلزام ذلك لفوات الموقف الاختياري لعرفة بطبيعة الحال، وتمام الكلام في محله.

(١) كما لو دخلت مكّة يوم السابع من ذي الحجة فحاضت، وكانت عاداتها عشرة أيام والقافلة لا تبقى في مكّة إلى يوم السابع عشر من الشهر.

(٢) فليس لها إتمام العمرة مع قضاء الطواف ولا العدول إلى حجّ الإفراد، أما الأول فظاهر لوضوح أن مورد نصوصه من رواية عجلان وعلاء بن صبيح وغيرهما هو المتمكن من الإتيان بالطوافين - طواف العمرة وطواف الحجّ - بعد العودة إلى مكّة، فلا تكاد تشمل مثل المقام المفروض عجز المرأة

بحكم أيام الحيض^(١)، فيجري عليه حكمها^(٢).
(مسألة ٢٩١): إذا حاضت المحرمة أثناء طوافها^(٣)،

عن ذلك.

وكذا الثاني لأنَّ مورد دليله كصحيحة جميل هو المتمكن من الإتيان بعمره مفردة بعد ذلك، فغير المتمكن كالمقام غير مشمول لتلك الأدلة أيضاً، فإذا لم تكن مشمولة بشيء من الطائفتين فلا جرم تندرج تحت نصوص العاجز عن الطواف المحكوم بالاستتابة عنه، وبعد ما استتابت أت السعي بنفسها لتمكُّنها من منه فتم عمرتها وهكذا حجها.

(١) وإن كان الحيض ظاهرياً - لاستعلام الحال - لا واقعياً.

(٢) لأنها بعد أن كانت محكومة بالحيضية في ظاهر الشرع فلا جرم يجري عليه أحكامها، لعدم الفرق فيما بين الحيض الواقعي والظاهري.

(٣) قد يتفق الحيض قبل الطواف وأخرى أثناءه وثالثة بعده.

أما الأول فقد تقدم في المسألة السابقة، وأما الثالث فسيجيء إن شاء الله تعالى في المسألة الآتية.

وأما الثاني فالمشهور هو التفصيل بين عروضه قبل إتمام الشوط الرابع فيظل ويجب الاستئناف مع التمكن، وبين عروضه بعده فيجب عليها الإتمام بعد الطهر والاعتسار.

وذهب الشيخ الصدوق رحمته الله إلى الاعتداد بالإتمام مطلقاً، حتى إذا كان قبل تجاوز النصف.

ولتنقيح المقام نقول: إنَّ للمسألة صوراً ثلاثاً، إذ تارة: يفرض عروض الحيض قبل إتمام الأربعة أشواط مع تمكُّنها بعد الطهر من الاستئناف أو الإتمام. وأخرى: مع عدم تمكُّنها، وثالثة: فيما إذا حاضت بعد استكمال

الأربعة أشواط.

أما الصورة الأولى فالمشهور فيها البطلان خلافاً للصدوق حسبما عرفت. ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في المقام، فقد روى الصدوق بإسناده عن ابن مسكان عن إبراهيم بن إسحاق عن عمن سأل أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة ثم طمشت، قال: تتم طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامة، ولها أن تطوف بين الصفا والمروة لأنها زادت على النصف وقد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج، وإن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج، فإن أقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر^(١).

وقد رواها الشيخ بتفاوت يسير عن (إبراهيم بن أبي إسحاق) لا (إبراهيم بن إسحاق كما في الفقيه)^(٢).

وعلى أي حال فهي ضعيفة السند، لأن إبراهيم المزبور إن كان هو النهاوندي المعروف بالأحمر فهو ضعيف، وإن كان غيره فهو مجهول، على أنها بطريق الصدوق مرسله وبطريق الشيخ فيه محمد بن سنان.

ثم إن الشيخ روى رواية أخرى بهذا المضمون تقريباً عن (أبي إسحاق صاحب اللؤلؤ) والكليني عن (إسحاق بياع اللؤلؤ)^(٣)، لكنها مرسله على كلا الطريقين على أن إسحاق المزبور ضعيف.

مضافاً إلى أن مورد هذه الرواية وكذا الرواية السابقة ما إذا لم تتمكن الحائض من الاستئذان أو الإتمام لأنه عليه السلام حكم بالإتيان ببقية الطواف بعد الحج فيما إذا طافت أربعة أشواط وبالعِدول إلى حج الأفراد لو حاضت قبل ذلك، الكاشف عن عدم سعة الوقت للإتمام أو الاستئذان ومحل كلامنا فعلاً

(١) وسائل الشريعة: باب ٨٥ من أبواب الطواف، ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٨٦ من أبواب الطواف، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٨٦ من أبواب الطواف، ح ٢.

صورة التمكن منهما التي هي مورد نزاع الصدوق مع المشهور، هذا.
وهناك روايتان أخريتان صريحتان في مذهب المشهور من التفصيل المزبور
وموردهما التمكن من الاستئناف أو الإتمام.
وهما روايتا أبي بصير وأحمد بن عمر الحلال^(١)، ولكن الأولى ضعيفة
بسلمة بن الخطاب والثانية بالإرسال.

إذا فروايات الباب المطابقة لفتوى المشهور كلها ضعيفة السند، والشيخ
الصدوق لم يتعرض في الفقيه من هذه الروايات ما عدا الرواية الأولى. ثم
ذكر رواية أخرى صحيحة السند عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله
عليه السلام عن امرأة طافت ثلاثة أطواف أو أقل من ذلك ثم رأت دماً؟ قال: «تحفظ
مكانها، فإذا ظهرت طافت واعتدت بما مضى»، ورواها الشيخ أيضاً إلا أنه
قال: (ثلاثة أشواط) بدل (ثلاثة أطواف)^(٢).

ثم قال الصدوق: وبهذا أفني لأنه رخصة ورحمة، وأما الأولى فهي
حديث منقطع أي مرسل، وبذلك خالف المشهور في تجويزه الإتمام على سبيل
الإطلاق استناداً إلى هذه الصحيحة.

قال الشيخ رحمه الله في التهذيب بعد نقل هذه الصحيحة ما لفظه: ((فمحمول
على طواف النافلة لأننا قد بينا فيما مضى أن طواف الفريضة متى نقص عن
النصف يجب على صاحبه استئنافه من أوله ويجوز له في النافلة البناء عليه وفيه
غنى إن شاء الله تعالى))^(٣). أقول ما ذكره رحمه الله هو الصحيح.

وتوضيحه: أنه قد تقدم سابقاً أن الطائف إذا أحدث بالحدث الأصغر
أثناء الطواف فإن كان في النافلة قطعها وأتم - بعد تجديد الوضوء - من حيث
قطع مطلقاً، وإن كان في طواف الفريضة فكذلك إن كان بعد تجاوز النصف

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٥ من أبواب الطواف، ح ١ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٥ من أبواب الطواف، ح ٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٣٩٧.

وإن كان قبله بطل واستأنف.

وقد دلّ على التفصيل المزبور في الفريضة جملة وافرة من النصوص، وهي وإن كانت برمتها ضعافاً عندنا إلا أن المسألة لما كانت كثيرة الدوران ومحل الابتلاء وقد تسالم الأصحاب عليها من غير خلاف، فالتسالم في مثل هذه المسألة كاشف لا محالة عن ثبوت الحكم في الشريعة المقدسة.

وعلى أي حال فإذا ثبت هذا الحكم في الحدث الأصغر إما من أجل تلك الأخبار أو للتسالم الذي ذكرناه، ثبت في الحيض أيضاً بطريق أولى لعدم احتمال كونه أهون وأقل خطباً من الحدث الأصغر، فيكون ذلك قرينة قاطعة على حمل الإطلاق في صحيحة محمد بن مسلم على طواف النافلة، بعد وضوح عدم ورودها في خصوص الفريضة.

أضف إلى ذلك أن الحائض لا تخلو خلال أيام حيضها التي أقلها ثلاثة عن الحدث الأصغر من بول أو نوم ونحوهما، فهي مندرجة في تلك النصوص بالأولوية القطعية.

ومع الغض عن كل ذلك وتسليم المعارضة بين الصحيحة وبين تلكم النصوص فيكفينا في الحكم بالبطلان اعتبار التوالي بين أشواط الطواف، فإنه وإن لم يختل في الحدث الأصغر بمقدار الخروج من المطاف للتوضؤ، وأما في الحيض المستلزم للفصل بما أقله ثلاثة أيام فالموالة مختلفة حينئذ بلا كلام، ولا بدّ من مراعاتها ما لم يدل دليل على التخصيص وإلغائها، وحيث إنها غير معتبرة في النافلة فلا مانع من حمل الصحيحة عليها.

فتحصل: أن ما ذكره الشيخ هو الصحيح، فلا يسعنا المصير إلى ما ذهب إليه الصدوق بل الأقوى ما عليه المشهور.

وأما الصورة الثانية: فهي بعد وضوح فساد الأشواط السابقة مندرجة فيمن حاضت قبل الطواف، ولم تتمكن منه إلى أن ضاق الوقت الذي تكلمنا

حوله في المسألة السابقة، واخترنا فيها التخيير بين العدول والقضاء، وهذا ظاهر.

غير أن المترائي من ظاهر كلام الصدوق رحمته الله أنه يرى الاعتداد بالأشواط السابقة حتى في هذه الصورة، نظراً إلى أنه رحمته الله بعد أن نقل رواية إبراهيم بن إسحاق الواردة في هذه الصورة - أي عدم التمكن من استكمال الطواف لضيق الوقت - والمتضمنة للتفصيل بين تجاوز النصف وعدمه أعرض عنها وذكر صحيحة محمد بن مسلم واعتمد عليها، فإن هذه المقابلة ظاهرة في أنه رحمته الله يعمل بالصحيحة حتى في مورد الرواية، فيعتد بما مضى من الأشواط ويتمها وإن وقع التتميم بعد الوقوفين.

ولكنك خير بعدم إمكان المساعدة عليه بوجه، إذ هب أنا عملنا بالصحيحة أو فرضناها صريحة في طواف الفريضة، إلا أن الاستتاج المزبور إنما يستقيم لو كان موردها طواف عمرة التمتع خاصة ليكون التتميم ملازماً للتأخير عن الوقوف في صورة الضيق، وليس كذلك بل موردها مطلق الطواف، وحينئذ فأقصى مفادها عدم مانعية تخلل الحيض عن انضمام الأشواط اللاحقة بالسابقة، وأما تأخير الطواف - ولو ببعض أشواطه - عن الوقوفين فهذا أمر آخر يحتاج إلى دليل آخر، ولا تكاد تتكفل الصحيحة بإثباته بوجه.

وبعبارة أخرى: هاهنا أمران: أحدهما: مانعية الحيض عن اتصال لاحق للأشواط بسابقتها، فليفرض عدم المانعية وصلاحيية الانضمام مطلقاً كما يدعيه الصدوق.

ثانيهما: التبعض في أشواط الطواف الواحد بوقوع بعضها قبل الوقوفين وبعضها بعدهما، وهذا كما ترى يحتاج إلى دليل آخر غير صحيحة محمد بن مسلم المزبورة، فإنها غير مشعرة بذلك فضلاً عن الدلالة عليه، فلو فرضنا أننا

فالمشهور على أن طروء الحيض إذا كان قبل أن تتجاوز النصف بطل طوافها، وإذا كان بعده صح ما أتت به ووجب عليها إتمامه بعد الطهر والاغتسال، والأحوط في كلتا صورتين أن تأتي بطواف كامل تنوي به الأعم من التمام والإتمام، هذا فيما إذا وسع الوقت، وإلا سعت وقصرت وأحرمت للحج، ولزمها الإتيان بقضاء طوافها بعد الرجوع من منى وقبل طواف الحج على النحو الذي ذكرناه.

وافقنا الشيخ الصدوق رحمته الله في الصورة الأولى فلا نكاد نوافقه في هذه الصورة بوجه، بل المتعين فيها ما عرفت من التخيير المزبور.

وأما الصورة الثالثة: أعني ما إذا حاضت بعد تجاوز النصف واستكمال الأربعة أشواط، فالمشهور والمعروف بل المتسالم عليه بينهم أن عمرتها تامة، لأنها تجاوزت النصف على ما علل به في بعض النصوص، وتأتي بباقي الأشواط بعد الطهر والاغتسال - بعدما سعت وقصرت - إما قبل الإهلال للحج إن وسع الوقت أو بعده.

واستدلوا له بالروايات المتقدمة المتضمنة للتفصيل بين تجاوز النصف وعدمه، ولكنك عرفت أنها بأسرها ضعيفة السند، وحيث إن بنينا على الانحجار بعمل المشهور فهو، وإلا - كما هو الصحيح عندنا - كان حكمها حكم من حاضت قبل تجاوز النصف الذي عرفته في صورتين المتقدمتين من بطلان الطواف، فتستأنفه بعد الاغتسال إن وسع الوقت، لعدم الدليل على الصحة والإتمام بعد فوات الموالاة بين أشواط الطواف - الذي هو عمل واحد - بما أقله ثلاثة أيام. نعم بما أن المشهور ذهبوا إليه كان الأحوط الجمع بينهما بالإتيان بطواف كامل بقصد الأعم بما عليها من التمام أو الإتمام.

(مسألة ٢٩٢): إذا حاضت المرأة بعد الفراغ من الطواف وقبل الإتيان بصلاة الطواف صح طوافها^(١) وأتت بالصلاة بعد طهرها واغتسالها، وإن ضاق الوقت سعت وقصرت وقضت الصلاة قبل طواف الحج^(٢).

وإن لم يسع اندرج المقام في المسألة السابقة أعني من حاضت ولم تتمكن من الطواف إلى أن ضاق الوقت، وقد عرفت تخييرها بين العدول إلى حج الأفراد وبين إتمام العمرة وقضاء الطواف، وهنا أيضاً يجري ما عرفت من الاحتياط المزبور.

(١) لعدم المقتضي لبطلانه بعد أن كان المعتر هو الطهارة حال الطواف لا بعده، فالحيض المتأخر لا يستوجب فساد الطواف الصادر حال الطهارة، فتأتي بصلاة الطواف بعد الطهر والاعتسال، ولا ضير بهذا الانفصال بعد أن كان خارجاً عن الاختيار لعدم الدليل على اعتبار التوالي بينهما حتى في هذا الحال، ومن ثم لو طاف ثم ابتلي بما منعه عن البدار إلى صلاة الطواف من وجع في رأسه أو في بطنه أو كسر في رجله أو أخذ وجبس ونحو ذلك من الأمور الخارجة عن الاختيار لم يقدح ذلك في صحة طوافه بلا إشكال، فالحكم بالصحة مطابق لمقتضى القاعدة. على أن لو بنينا على مقالة المشهور من إتمام الطواف في الحيض العارض أثناءه بعد تجاوز النصف وعدم بطلانه بذلك ففي المقام بطريق أولى، ضرورة أن الحائض المزبور كما لا تتمكن عند حيضها من إتمام الطواف لم تتمكن من الصلاة أيضاً، فإذا ثبت الحكم ثمة ثبت في المقام بالأولية القطعية.

(٢) لأن ما دل على القضاء في الحيض العارض قبل الطواف - كما تقدم - يدل عليه في العارض بعده بالأولية القطعية، ضرورة أن الأول عاجز

(مسألة ٢٩٣): إذا طافت المرأة وصلت ثم شعرت بالحيض ولم

عن الطواف والصلاة معاً، فإذا ساغ قضاؤهما ساغ قضاء الصلاة وحدها بطريق أولى.

وأما احتمال العدول إلى حجّ الأفراد - الذي كانت الحائض مخيرة بينه وبين القضاء في الفرض الأول كما تقدم - فهو ساقط هنا جزماً، لأن موضوعه العاجز عن الطواف، فلا يشمل العاجز عن صلاته فقط كما هو ظاهر.

والمتحصل مما ذكرناه: أنها إن تمكنت بعد الاغتسال من الصلاة صلت وسعت وقصرت وعمرتها تامة، وإلا تسعى وتقصر وتقضي صلاتها بعد الوقوفين، هذا ما تقتضيه القاعدة.

ومع الغض عنها فتكفيها النصوص الخاصة المعاضدة لها.

منها: صحيحة زرارة قال: سألت عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل أن تصلي الركعتين، فقال: «ليس عليها إذا طهرت إلا الركعتين وقد قضت الطواف»، المؤيدة برواية أبي الصباح الكناني^(١).

فإن جملة «ليس عليها» لعلها ظاهرة في إرادة طواف الفريضة ولا أقل من أنها القدر المتيقن، ضرورة عدم وجوب الصلاة في الطواف المستحب.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن المرأة تطوف بالبيت، ثم تحيض قبل أن تسعى بين الصفا والمروة، قال: «فإذا طهرت فلتسع بين الصفا والمروة»^(٢)، فإن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين عروض الحيض قبل صلاة الطواف أو بعده، وأنه على التقديرين صح طوافها ولا يجب إعادته.

(١) وسائل الشريعة: باب ٨٨ من أبواب الطواف، ح ١ و ح ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٨٩ من أبواب الطواف، ح ٤.

تدر أنه كان قبل الطواف أو قبل الصلاة أو في أثنائها أو أنه حدث بعد الصلاة، بنت على صحة الطواف والصلاة^(١)، وإذا علمت أن حدوثه كان قبل الصلاة وضاق الوقت سعت وقصرت وأخرت الصلاة إلى أن تطهر وقد تمت عمرتها^(٢).

(مسألة ٢٩٤): إذا دخلت المرأة مكة وكانت متمكنة من أعمال العمرة ولكنها أخرتها إلى أن حاضت حتى ضاق الوقت مع العلم والعمد^(٣)، فالظاهر فساد عمرتها^(٤)، والأحوط أن تعدل إلى حج

(١) لقاعدة الفراغ الجارية في كل منهما، إلا أن يمنع عنها لانحفاظ صورة العمل بعد عدم احتمال الالتفات حينه، فلم يكن أذكر فيرجع حينئذٍ إلى استصحاب الطهارة وعدم عروض الحيض إلى زمان الانتهاء منهما، فيحرز الامتثال بضم الوجدان إلى الأصل، فإن ذات العمل محرز بالوجدان وشرطه وهو الطهارة ببركة التعبد.

ولا يعارض باستصحاب عدم الطواف، وكذا الصلاة إلى زمان حصول الحيض، إذ لا يترتب عليه وقوعهما بعد الحيض ليحكم عليهما بالبطان إلا على القول بالأصل المثبت كما أشبعنا البحث حول ذلك في الحادثين المتعاقبين في المباحث الأصولية.

(٢) كما تقدم في المسألة السابقة.

(٣) وكذا غير الحائض ممن تعمد التأخير من غير عذر حتى ضاق الوقت.

(٤) على ما تقتضيه القاعدة بعد قصور أدلة العدول إلى حج الأفراد عن الشمول لمثل المقام لاختصاصها بالعجز الطبيعي، فلا يشمل التأخير العمدي والتعجيز الاختياري، فلا مناص من الإعادة في السنة القادمة فيما لو كان

الإفراد، ولا بدّ لها من إعادة الحجّ في السنة القادمة.

(مسألة ٢٩٥): الطّواف المندوب لا تعتبر فيه الطهارة، فيصحّ

بغير طهارة، ولكن صلاته لا تصحّ إلا عن طهارة^(١).

(مسألة ٢٩٦): المعذور يكتفي بطهارته العذرية كالمجبور

والمسلوس^(٢)، أما المبطون فالأحوط أن يجمع مع التمكن بين

الحجّ واجباً عليه، وإن كان الاحتياط بالجمع بينها وبين العدول المزبور حسناً، بل لا ينبغي تركه.

(١) للتصريح بذلك في غير واحد من النصوص التي منها موثقة عبيد بن

زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا بأس أن يطوف الرجل النافلة على

غير وضوء ثم يتوضأ ويصلي»^(١)، ونحوها غيرها مما هو صريح في اختصاص

اعتبار الطهارة بطواف الفريضة، وأما الصلاة فلا فرق في اعتبارها فيها بين

الفريضة والنافلة.

بل لا تعتبر الطهارة حتى عن الحدث الأكبر في طواف النافلة فضلاً عن

الحدث الأصغر، فلا مانع من صدوره عن الجنب والحائض إلا من ناحية المنع

عن دخول المسجد الحرام، فلو فرض ارتفاع المنع كما لو كانا محبوسين أو

خافا على نفسيهما كما لو هددتا بالقتل ونحو ذلك بحيث اضطرا إلى المكث فيه

ساغ لهما الطواف المزبور حيثئذٍ، لعدم الدليل على اعتبار الطهارة في النافلة

بوجه حسبما عرفت.

(٢) إذ المعتبر في الصحة مطلق الطهارة، وبعد فرض قيام الطهارة

العذرية مقام الاختيارية لا مناص بمقتضى عموم البدلية من الإجتزاء بها

الطواف بنفسه والاستئابة^(١)،

في المقام وفي كل ما هو مشروط بالطهارة.

(١) فإنَّ المبطلون وإنَّ صحت صلاته بالطهارة العذرية إلا أنَّ في صحَّة طوافه كلاماً، فقد حكى في الجواهر عن كاشف اللثام أنَّ الأصحاب قاطعون بوجوب الاستئابة عنه، ثمَّ قال رحمته: ولعلَّ الفارق النصَّ وإلاَّ فالتجّه بمقتضى القاعدة هو الجواز.

وكيفما كان فقد ورد في غير واحدة من الروايات المعتبرة وأكثرها عن معاوية بن عمار: أنَّ المبطلون والكسير يطاف عنهما ويرمى عنهما، وفي بعضها: أنَّ المبطلون يصلى عنه^(٢).

هذا ولا شك أنَّ مقتضى الاحتياط هو الجمع كما في المتن، إلا أنَّ الأقوى كفاية الطواف بنفسه من دون حاجة إلى الاستئابة، فلا خصوصية للمبطلون عما سواه من ذوي الأعذار.

والوجه فيه ظهور الروايات في عدم إرادة مطلق المبطلون، بل خصوص من لم يتمكن من الطواف بنفسه، ولو بأنَّ يطاف به - الذي هو حكم عام لجميع المعذورين - وذلك بقرينة عطف الكسير على المبطلون، أفهل يحتمل أنَّ مطلق الكسير حتى يتمكن من الطواف يستتيب لمجرد كسر في يده مثلاً؟! وأوضح من ذلك عطف الرمي على الطواف، إذ من الضروري أنَّ المبطلونية لا تستوجب الاستئابة في الرمي بعد عدم اعتبار الطهارة فيه.

وأوضح منهما عطف الصلاة عليه، ضرورة أنَّ المبطلون يصلي بنفسه مع طهارته العذرية لا أنه يصلى عنه.

فهذا كله خير شاهد على أنَّ المراد من المبطلون في هذه النصوص - بعد

(١) وسائل الشيعة: باب ٩؛ من أبواب الطواف، ح ٣ و ٦.

وأما المستحاضة فالأحوط لها أن تتوضأ لكل من الطواف وصلاته إن كانت الاستحاضة قليلة^(١)، وأن تغتسل غسلا واحداً لهما وتتوضأ لكل منهما إن كانت الاستحاضة متوسطة، وأما الكثيرة فتغتسل لكل منهما من دون حاجة إلى الوضوء إن لم تكن محدثة بالأصغر، وإلا فالأحوط ضم الوضوء إلى الغسل.

ضم بعضها إلى بعض - صنف خاص وهو الذي لا يتمكن من مباشرة الرمي بنفسه، ولا دخول المسجد ليتصدى للطواف أو الصلاة لفرط خروج الكثافات عنه، ولربما تستوجب تلويث المسجد الشريف فمثله تتعين فيه الاستتابة، وأما دونه ولو بأن يطاف به فلا تصل التوبة إلى الطواف عنه، هذا.

وشيخنا الأستاذ رحمته الله قد عطف في مناسكه المسلوس على المبطن، ولم يظهر وجهه بعد خلو النصوص عنه، وهو أعرف بما قال فتأمل^(٢).

(١) لا ريب في وجوب الطواف على المستحاضة بأقسامها بعد أن لم تكن ممنوعة - كالحائض - عن دخول المسجد، إذا فما هي وظيفتها تجاه مراعاة الطهارة بعد أن كانت الاستحاضة حدثاً من الأحداث بلا إشكال؟

يظهر من صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضة أبطؤها زوجها؟ وهل تطوف بالبيت - إلى أن قال: - قال: «تصلي كل صلاتين بغسل واحد، وكل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت»^(٣)، مشاركة الطواف مع الصلاة في كيفية الطهارة، وأن ما تستحل به الصلاة هو الذي يستحل به الطواف، فتأمل.

(١) لعل وجهه ملاحظة اشتراكهما في جل الأحكام لولا الكل في النص والفتوى، وكفى ذلك وجهاً للاحتياط. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩١ من أبواب الطواف، ح ٣.

الثالث: من الأمور المعتمدة في الطواف: الطهارة من الخبث، فلا يصح الطواف مع نجاسة البدن أو اللباس^(١)،

ومقتضى ذلك مراعاة الأحكام المذكورة لأقسامها المشار إليها في المتن والمتقدم تفصيلها في كتاب الطهارة.

وقد ذكرنا ثمة أن الأقوى إغناء الغسل عن الوضوء في غير الاستحاضة المتوسطة، وعليه فغسل الكثيرة يغني عن وضوئها لو كانت محدثة بالحدث الأصغر، وإن كان الأحوط ضمه إليه - كما أوعزنا إليه في المتن - رعاية لما عليه المشهور من عدم الإغناء.

هذا، والظاهر أن الأمر كذلك حتى مع الغض عن هذه الصحيحة، نظراً إلى كثرة ابتلاء النساء بالاستحاضة في الحج وغيره، فالمسألة إذاً عامة البلوى في صنف النساء ومحل للابتلاء، ولا شك أن الاستحاضة حدث كما لا شك أيضاً في اشتراط الطواف بالطهارة، ومن البين عدم ورود نص في البين ما عدا الصحيحة المزبورة مع ورود نصوص كثيرة في باب الحيض، إذاً يطمنن الفقيه - بعد ملاحظة هذه الأمور وضم بعضها ببعض - باشتراك الطواف مع الصلاة في كيفية الطهارة، إذ لو كان المقرر في الشريعة المقدسة كيفية أخرى لأشير إليها في الأخبار ولوصل إلينا منها ولو رواية واحدة بطبيعة الحال، فعدم البيان كاشف عن المشاركة المزبورة لا محالة، وعلى كل حال ففي الصحيحة المذكورة غنى وكفاية.

(١) على ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، ونسب إلى ابن الجنيد القول بالكراهة وعن صاحب المدارك ترجيحه، نظراً إلى ضعف ما عول عليه المشهور من نصوص المقام، مضافاً إلى معارضتها بما دل على عدم الاعتبار صريحاً، فيرجح الثاني لمطابقة الأصل.

وهو وجيه لو تم الضعف المزبور وليس كذلك.

وبيانه: أن الروايات الواردة في المقام ثلاث:

الأولى: ما رواه الصدوق بإسناده عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رأيت في ثوبي شيئاً من دم وأنا أطوف، قال: «فاعرف الموضع، ثم اخرج فاغسله، ثم عد فابن على طوافك».

الثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عنه أيضاً، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف؟ قال: «ينظر الموضع الذي رأى فيه الدم فيعرفه، ثم يخرج ويغسله، ثم يعود فيتم طوافه».

وهاتان الروايتان هما مستند المشهور غير أن بإزائهما:

الرواية الثالثة: وهي مرسلة البنظي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له رجل في ثوبه دم مما لا تجوز الصلاة في مثله، فطاف في ثوبه، فقال: «أجزأه الطواف، ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر»^(١).

وحيث إن الروايتين ضعيفتان عند صاحب المدارك بل عند القوم أيضاً، أما الأولى فلضعف طريق الصدوق إلى يونس بن يعقوب بالحكم بن مسكين، وأما الثانية فبمحسن بن أحمد الواقع في السند، فمن ثم لم يعتمد عليهما.

لكن الظاهر اعتبار الأولى منهما لوقوع الحكم بن مسكين في أسناد كامل الزيارات وإن كانت الثانية ضعيفة لما ذكر - لا لأجل بنان بن محمد - فإنه أيضاً من رجال كامل الزيارات فتصبح الرواية بطريق الصدوق موثقة^(٢).

إذا فالتعين ما عليه المشهور للنص الصحيح سنداً والصريح دلالة والسليم عن المعارض بعد وضوح عدم نهوض المرسلة لمكان ضعفها للمعارضة.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٢ من أبواب الطواف، ح ١ و ٢ وح ٣.

(٢) وقد عبر عنها في الحداثق الناضرة أيضاً بالموثقة ج ١٦ ص ٨٧ ولكنه غير ظاهر الوجه عن لا يعتمد على

رجال الكامل. (المقرر).

والنجاسة المعفو عنها في الصلاة كالدم الأقل من الدرهم^(١) لا تكون معفواً عنها في الطواف على الأحوط^(٢).

(مسألة ٢٩٧): لا بأس بدم القروح والجروح فيما يشق الاجتناب عنه، ولا تجب إزالته عن الثوب والبدن في الطواف^(٣)، كما لا بأس بالمحمول المتنجس^(٤)، وكذلك نجاسة ما لا تتم الصلاة فيه^(٥).

وأما الاستدلال لذلك بالنبوي المعروف: ((الطواف بالبيت صلاة))، فكما ترى لعدم ثبوته من طرفنا فلا يمكن التعويل عليه والعمدة ما عرفت.

(١) أو دم القروح والجروح في غير موارد المشقة والخرج الشخصي التي يأتي التعرض إليها في المسألة الآتية.

(٢) لعدم الدليل هنا على العفو، بل مقتضى إطلاق الوثيقة عدم الفرق في المانعية بين المعفو عنه في الصلاة وغيره، وقد عرفت عدم ثبوت أن (الطواف بالبيت صلاة) ليسري الحكم إلى المقام.

(٣) بلا إشكال فيه لدليل نفي الحرج، فيصح الطواف فيه كالصلاة.

(٤) حتى على القول بممانعته في الصلاة لاختصاص الوثيقة بالملبوس وهو الثوب فلا يعم المحمول، وحيث لا دليل فيرجع إلى أصالة العدم.

(٥) لانصراف النص عنه فإن كلمة (الثياب) وإن شمل مثل الجوارب والقلنسوة ونحوهما تغلياً عند الإطلاق، ولكن كلمة (الثوب) مفردة كما في الوثيقة منصرفة عن ذلك جزماً، ولا تكاد تطلق عليه من غير قرينة، ولا أقل من الشك في الشمول فيرجع حينئذٍ إلى أصالة العدم، فما عن بعض من شمول المنع له غير ظاهر.

حكم من لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثوبه في الطواف ٣٢٧

(مسألة ٢٩٨): إذا لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثيابه ثم علم بها بعد الفراغ من الطواف صح طوافه، فلا حاجة إلى إعادته، وكذلك تصح صلاة الطواف إذا لم يعلم بالنجاسة إلى أن فرغ منها^(١).

(مسألة ٢٩٩): إذا نسي نجاسة بدنه أو ثيابه ثم تذكرها بعد طوافه صح طوافه، على الأظهر^(٢)، وإن كانت إعادته أحوط، وإذا

(١) أما صحة الصلاة فلحديث لا تعاد مضافاً إلى النصوص الكثيرة المفصلة بين نسيان النجاسة والجهل بها، وأن الصلاة تعاد في الصورة الأولى دون الثانية على ما تقدم في محله من كتاب الصلاة، بعد وضوح عدم الفرق بين أنواعها في مثل هذه الأحكام.

وأما صحة الطواف فلصراحة الموثقة في صحة الأشواط السابقة الواقعة حال النجاسة الكاشفة عن عدم كون النجاسة الواقعية بمجرد ما لم يعلم بها - مائة، ومن الضروري عدم الفرق بينها وبين الأشواط اللاحقة فيما إذا شاركتها في الجهل لعدم احتمال خصوصية لها من هذه الجهة، ونتيجة ذلك أنه إذا استمر الجهل إلى ما بعد الفراغ من الأشواط حكم بصحة الجميع.

ومع الغض عن ذلك والجمود على ظاهرها من صحة الأشواط السابقة خاصة فيكفيها قصور المقتضي وعدم الدليل على البطلان، إذ غاية ما يستفاد من الموثقة مانعية النجاسة لدى العلم بها في الأثناء، وأما مع عدمه فلا دليل على اعتبار المانعية، فيرجع حيثئذ إلى أصالة عدم.

(٢) لعين ما تقدم آنفاً في صورة الجهل من عدم الدليل على البطلان بعد قصور الموثقة عن الدلالة عليه في غير صورة العلم.

بل يمكن أن يقال إنها تدل بالإطلاق الناشئ من ترك الاستفصال

تذكرها بعد صلاة الطواف أعادها^(١).

(مسألة ٣٠٠): إذا لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثيابه وعلم بها أثناء الطواف أو طرأت النجاسة عليه قبل فراغه من الطواف فإن كان معه ثوب طاهر مكانه طرح الثوب النجس وأتم طوافه في ثوب طاهر^(٢)، وإن لم يكن معه ثوب طاهر^(٣)، فإن كان ذلك بعد إتمام

على عدم الفرق بين الجهل والنسيان في الحكم بالصحة ما لم يكن عالماً، حيث إنه عليه السلام لم يسأل عن أن الذي رأى الدم في ثوبه أثناء الطواف هل كان عالماً به سابقاً فنسي أم كان جاهلاً به، فهي بمقتضى ترك الاستفصال تدل على الصحة في الأشواط السابقة الخالية عن العلم في كلتا صورتين.

وكيفما كان فتكفي ما عرفت من أصالة العدم بعد الشك في المانعة وعدم الدليل عليها.

فما نسب إلى جماعة من البطالان مع النسيان بل عن الشهيد الجزم به غير واضح، ولم يثبت أن «الطواف بالبيت صلاة» ليتعدى منها إليه كما تقدم.

(١) بلا إشكال للنصوص المصرحة ببطالان الصلاة مع نسيان النجاسة دون الجهل بها كما تقدم.

(٢) سواء اتفق ذلك قبل تجاوز النصف أم بعده، للقطع بصحة الطواف مع هذا التبديل لما تقدم من أن المانع عن الصحة إنما هي الحالة المعلوم لا الواقعية، ولم يقع حينئذ شيء من الطواف مع العلم، وهذا واضح، ونحوه ما لو كان الثوب متعدداً فألقى النجس بعد العلم أو التذكر واقتصر على الطاهر.

(٣) وإنما الإشكال فيما إذا لم يتمكن من التبديل، حيث لم يكن معه ثوب طاهر بحيث اضطر إلى الخروج والعود. فعن الشهيد وكذلك شيخنا

حكم من لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثوبه في الطواف ٣٢٩

الشوط الرابع من الطواف قطع طوافه ولزمه الإتيان بما بقي منه بعد إزالة النجاسة، وإن كان العلم بالنجاسة أو طروها عليه قبل إكمال الشوط الرابع قطع طوافه وأزال النجاسة ويأتي بطواف كامل بقصد الأعم من التمام والإتمام على الأحوط.

الأستاذ رحمته في مناسكه التفصيل بين ما كان ذلك قبل تجاوز النصف أو بعده، فحكموا بالبطلان في الأول والإتمام بعد التطهير في الثاني، ولم يرد عليه نص في المقام، وإنما أستفيد ذلك من الروايات المتقدمة الواردة في الحدث الأصغر وفي الحيض معللاً في بعض نصوص الأخير بأنها زادت على النصف، وهي رواية إبراهيم بن إسحاق المتقدمة^(١)، وتقدم الكلام ثمة حول هذا التعليل، وأنها لا تدل على بطلان الطواف فيما إذا لم تتجاوز النصف، بل على بطلان العمرة ولزوم العدول إلى حج الإفراد، لعدم التمكن من الإتمام نظراً لضيق الوقت.

وكيفما كان فقد عرفت فيما تقدم أن هذه الروايات بأسرها ضعيفة السند. نعم قد التزمنا مع ذلك بهذا التفصيل في الحدث الأصغر لوجه آخر كما مر إلا أن التعدي منه إلى المقام أي من الحدث إلى الخبث قياس محض ولا نقول به.

إذا فالتبع في المقام إطلاق موثقة يونس بن يعقوب الدالة على الإتمام بعد التطهير من غير فرق بين تجاوز النصف وعدمه، وإن كان الأحوط الإتيان بطواف كامل بقصد الأعم مما عليه من التمام والإتمام كما ذكرناه في المتن حذراً عن شبهة الخلاف.

الرابع: الختان للرجال^(١)، والأحوط بل الأظهر اعتباره في الصبي المميز أيضاً إذا أحرم بنفسه^(٢). وأما إذا كان الصبي غير مميز

(١) نسه في الحدائق^(١) إلى قطع الأصحاب، وحكى عن المنتهى أنه موضع وفاق بينهم، وتدل عليه جملة من النصوص:
منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الأغلف لا يطوف بالبيت، ولا بأس أن تطوف المرأة».

وصحيحة حريز عنه عليه السلام قال: «لا بأس أن تطوف المرأة غير المخفوضة، فأما الرجل فلا يطوف إلا وهو مختن».

ومعتبرة حنان بن سدير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نصراني أسلم وحضر الحج ولم يكن اختن أيحج قبل أن يختن؟ قال: «لا ولكن يبدأ بالسنة»، وبمضمونها رواية إبراهيم بن ميمون^(٢).

وقد دلت هذه الروايات بوضوح على اعتبار الختان في صحة طواف الرجال، فلو طاف الأغلف قبل أن يختن فسد طوافه وجرى عليه حكم تارك الطواف الذي سيجيء إن شاء الله تعالى التعرض له في محله، ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، فالطواف بلا ختان كالصلاة بلا طهارة في عدم ترتب أي أثر عليه.

(٢) لا ريب في اعتبار الختان بالنسبة إلى الرجال وهل يعتبر في الصبيان أيضاً فيه خلاف فائتبه قوم وأنكره آخرون.

والحق هو التفصيل بين المميز الذي يطوف بنفسه وبين غيره الذي يطاف به ويتصدى الولي لاحجائه، فيعتبر في الأول نظراً إلى أن ظاهر المقابلة بين

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٦ ص ٨٩.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب مقدمات الطواف، ح ١ وح ٣ وح ٤ وح ٢.

اشتراط الختان في طواف الرجل ٣٣١

أو كان إحرامه من وليه فاعتبار الختان في طوافه غير ظاهر، وإن كان الاعتبار أحوط.

(مسألة ٣٠١): إذا طاف المحرم غير محتون بالغاً كان أو صبيّاً مميّزاً فلا يجتزئ بطوافه، فإن لم يعده محتوناً فهو كتارك الطواف^(١) يجري فيه ما له من الأحكام الآتية.

(مسألة ٣٠٢): إذا استطاع المكلف وهو غير محتون، فإن أمكنه الختان والحجّ في سنة الاستطاعة وجب ذلك^(٢)، وإلا أحرّج الحجّ إلى السنة القادمة^(٣)، فإن لم يمكنه الختان أصلاً لضرر أو حرج أو نحو

الرجل والمرأة في النصوص المتقدمة أنّ العبرة بمطلق الذكورية والأنوثة ولا خصوصية للرجولية في تعلق هذا الحكم.

ومع الغض عن ذلك فيكفي الإطلاق في صحيحة ابن عمار، ضرورة صدق الأغلف على البالغ وغيره.

ولا يعتبر في الثاني لعدم شمول النصوص له، فإن موضوع المنع فيها هو من يطوف بنفسه كما هو الظاهر من مثل قوله ﷺ في صحيحة معاوية: «الأغلف لا يطوف»، فلا تشمل من يطاف به، ويكون التكليف متوجّهاً إلى الولي لا إلى الطائف، ومع فقد الدليل على الاعتبار كان المرجع أصالة عدمه. (١) كما تقدم.

(٢) إذ الختان مقدمة لأداء الطواف الواجب، فيجب عقلاً كسائر المقدمات الواجب تحصيلها بعد استقرار الحجّ لفرض سعة الوقت والتمكن من ذلك في سنة الاستطاعة.

(٣) لعجزه عنه في هذه السنة بالعجز عن جزئه وهو الطواف، فيندرج

ذلك فاللازم عليه الحج^(١)، لكن الأحوط أن يطوف بنفسه في عمرته وحجّه ويستتيب أيضاً من يطوف عنه ويصلي هو صلاة الطواف بعد طواف النائب.

طبعاً في غير المستطيع، ولا دليل على الاستتابة في مثل المقام مما كان عاجزاً عن الطواف من أول الأمر، فالحكم مطابق لمقتضى القاعدة.
مضافاً إلى إمكان استفادته من معتبرة حنّان بن سدير، ضرورة أن الوقت لو كان واسعاً وأمكنه الاختتان والحجّ معاً في هذه السنة لم يكن عندئذ أي وجه للسؤال بقوله: (أيجحّ قبل أن يختتن) لعدم الموجب لتوهم الإخلال بشرطية الاختتان بعد التمكن من مراعاته، وإنما يتجه السؤال المزبور في صورة العجز، بحيث دار الأمر بين أن يجحّ هذه السنة من غير اختتان أو يؤخره إلى السنة القادمة مع الاختتان فجوابه **يجحّ** بقوله: «لا ولكن يبدأ بالسنة» لا يبعد أن يكون ظاهراً في لزوم التأخير في مفروض الكلام أعني العجز لضيق الوقت.

(١) جزماً ولا وجه لما احتمله بعضهم من سقوطه بدعوى أنه غير مستطيع، ضرورة أن الاستطاعة المالية كافية في وجوب الحجّ، غايته أنه مع الاستطاعة البدنية أيضاً يباشر الحجّ بنفسه، وإلا فيستتيب على ما تقدم تفصيله في محله.

وعليه فيدور الأمر في المقام بين أن يجحّ ويباشر الطواف بنفسه وتسقط حينئذ شرطية الاختتان لمكان العجز وبين أن يستتيب لطوافه على ما هو المقرر في محله من أن من لا يطوف بنفسه ولا يطاف به فإنه يطاف عنه، هذا.
ولا ريب أن مقتضى الاحتياط هو الجمع بين الأمرين مع مباشرته بنفسه لصلاة الطواف لتمكّنه منها بعد وضوح عدم اشتراطها بالاختتان.

الخامس: ستر العورة حال الطواف^(١) على الأحوط،

ولكن الظاهر تعين الثاني لظهور دليل الاشتراط في كون الشرطية مطلقة وغير مختصة بحال التمكن، فلا جرم يندرج المقام تحت النصوص المتضمنة أن العاجز عن الطواف يستتيب كما في المبطلون والكسير ونحوهما.

(١) على المشهور وخالف بعضهم فأنكر الاشتراط.

وقد استدل العلامة للمشهور بالنبوي المعروف: ((الطواف بالبيت صلاة))، فكما يعتبر الستر في الصلاة يعتبر في الطواف الذي هو صلاة تنزيلاً. ولكنك عرفت عدم ثبوت هذا الحديث من طرقنا، بل لم يعرف استناد المشهور إليه إلا تأييداً.

فالعمدة إذاً الروايات الخاصة الواردة في المقام الدالة على النهي عن الطواف بالبيت عرياناً، والتي منها ما أورده الصدوق في العلل بإسناده عن ابن عباس في حديث: «أن رسول الله ﷺ بعث علياً عليه السلام ينادي: لا يحج بعد هذا العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان...»^(١)، ونحوه غيره مما ورد من طرقنا وطرق العامة.

وهي وإن كانت بأجمعها ضعيفة السند إلا أنها كثيرة متظافرة، وأكثرها من تفسير العياشي.

وفيه: - مضافاً إلى ضعف أسنادها ولم تكن بحمد يطمئن بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام لتعد من التواتر الإجمالي كما لا يخفى - أن دلالتها أيضاً قاصرة، فإن العاري مقابل اللابس للثوب، والنسبة بينه وبين كشف العورة عموم من وجه، فقد يتحقق الأول دون الثاني كمن كان مجرداً عن اللباس وقد ستر عورته بحشيش ونحوه، وقد ينعكس كمن كان في ثوبه ثقب تظهر منه

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٣ من أبواب الطواف، ح ١.

ويعتبر في الساتر الإباحة^(١).

عورته.

وقد ادعي الإجماع - كما في الجواهر - على جواز الطواف عارياً إذا كان ساتراً لعورته فلا يعتبر اللباس في صحة الطواف جزءاً، وأما الصلاة فيعتبر فيها أن يكون الساتر لباساً ولا يكتفى عند الاختيار بمطلق الستر ولو بمثل الحشيش.

ومنه تعرف عدم صحة الاستدلال للمقام بحديث: ((الطواف بالبيت صلاة))، حتى لو صحّ السند، لما عرفت من عدم اعتبار اللباس في الطواف إجماعاً بخلاف الصلاة، فلا جرم تحمل هذه الروايات على الكراهة.

وعلى الجملة ما تضمنته هذه الروايات وكذا الحديث المزبور من اعتبار اللباس وعدم جواز الطواف عارياً مخالف للإجماع، وما ذهب إليه المشهور من اعتبار ستر العورة لم يدل عليه أي دليل معتبر، ومن ثمّ كان الحكم مبنياً على الاحتياط، وإلا فالأظهر عدم اعتبار الستر حال الطواف لعدم الدليل عليه والمتبع حينئذ أصالة البراءة.

(١) فيبطل الطواف في الساتر المغصوب - بناءً على اعتبار الإباحة فيه - كالصلاة، نظراً إلى أن الستر المأمور به لا يمكن أن يشمل بإطلاقه للفرد المحرم فإذا كان التصرف في المغصوب بشئ أنحائه التي منها الستر حراماً فلا جرم يخرج ذلك عن إطلاق دليل الستر، لامتناع كون الحرام مصداقاً للمأمور به وهو مساوق للبطلان.

وهل يحكم بالبطلان في غير الساتر أيضاً أو فيه على القول بعدم الاعتبار، من أجل كونه تصرفاً في المغصوب؟ اختاره بعضهم.

وتبتي هذه المسألة على كبرى أصولية مقررة في بحث اجتماع الأمر

والنهي وبحث مقدمة الواجب.

وتوضيح المقام: أنه لا شبهة ولا كلام في أن المأمور به والمنهي عنه إذا كانا متحدين بحسب الوجود الخارجي، بحيث كان الواجب بعينه مصداقاً للحرام بطل بطبيعة الحال لامتناع التقرب بالمنهي عنه، فهو خارج عن إطلاق دليل المأمور به لا محالة وهذا واضح.

وأما إذا تعددا فإن لم يكن بينهما ارتباط ما عدا مجرد الاقتران زماناً والمصاحبة وجوداً كلبس المغصوب - غير الساتر - حال الصلاة، حيث لا علاقة ولا ارتباط بين اللبس المنهي عنه وبين حقيقة الصلاة المؤلفة من الأذكار والبهائات إلا التقارن الزماني، وإلا فمتعلق الأمر أجنبى عن متعلق النهي، ومعه لا مقتضي لسراية النهي إليه بوجه - ومن ثم استشكلنا في بطلان الصلاة في اللباس المغصوب - فلا إشكال أيضاً لعدم المانع من كون قرين الحرام مصداقاً للواجب بعد عدم الارتباط بينهما فضلاً عن الاتحاد كما هو المقروض.

وإنما الكلام فيما إذا كان أحدهما مقدمة للآخر بل علة تامة له، فهل تسري الحرمة حيثئذ من ذي المقدمة إليها؟

قد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب أن الأفعال الاختيارية على ضربين: أحدهما: ما يسمى بالتوليدية وهي الأفعال الصادرة عن المكلف التي تكون سبباً لتولد عنوان آخر منها كما في القتل والتطهير والتنجيس ونحوها، حيث إن الصادر من الفاعل إنما هو السبب كالذبح - مثلاً - وأما عنوان القتل فهو بنفسه لم يكن فعلاً آخر صادراً منه، وإنما هو متولد من هذه العملية، ففي مثله متى تعلق النهي بالعنوان التوليدي فهو بحسب الفهم العرفي ثابت لما يتولد منه فيكون المفهوم عرفاً من حرمة القتل هو حرمة الذبح إذ الذي يصدر من المكلف هو ذلك كما عرفت.

والأحوط اعتبار جميع شرائط لباس المصلي فيه^(١).

ثانيهما: ما لا يكون كذلك بل هما موجودان مستقلان وكلاهما صادران منه، وإن كان أحدهما علة لوجود الآخر، وهذا كما في الطواف في الثوب المغصوب - غير الساتر - الذي هو محل الكلام، حيث إنه يتضمن حركتين تقوم إحداهما بالثوب ويتنزع منها الغصب والأخرى بالبدن، فهذه الحركة الدورية القائمة بالبدن المعبر عنها بالطواف وإن كانت علة لتحريك الثوب المحكوم بالحرمة إلا أنه لا مقتضي لسراية النهي منه إلى العلة ليحكم بفساد الطواف بعد أن كان كل منهما وجوداً مستقلاً منحاذاً عن الآخر، ولا موجب للالتزام بحرمة المقدمة وإن كانت علة تامة، وتام الكلام في الأصول.

(١) كعدم كونه من الميتة أو غير المأكول أو الذهب، بل وغير ذلك من الشرائط أو الموانع المعتبرة في الصلاة كحمل الميتة ونحوه مما يحتمل دخله في صفة الطواف، دون ما لا يحتمل كالتكلم والضحك والطمأنينة، وذلك رعاية للنبي المتقدم: «الطواف بالبيت صلاة»، وإن كان الأقوى عدم الاعتبار لضعف النبي وفقد دليل آخر، ومن ثم لم يذكر المشهور شيئاً من ذلك، ولا ريب أن الاحتياط سبيل النجاة.

واجبات الطواف

تعتبر في الطواف أمور سبعة^(*):

الأول: الابتداء من الحجر الأسود^(١)، والأحوط الأولى أن يمر بجميع بدنه على جميع الحجر^(٢)، ويكفي في الاحتياط أن يقف دون الحجر بقليل فينوي الطواف من الموضع الذي تتحقق فيه المحاذاة واقعاً على أن تكون الزيادة من باب المقدمة العلمية.

(١) باتفاق المسلمين قاطبة بل وسيرتهم القطعية المتصلة بزمن المعصومين عليه السلام، بحيث لو ساغ الابتداء من غير الحجر لوقع ولو مرة ونقل إلينا بطبيعة الحال، ولم ينقل ولا في رواية ضعيفة، فلا جرم يقطع من ذلك باعتباره في صحة الطواف، فلا حاجة في مثل المقام لورود نص بالخصوص، ومع ذلك فقد دلت عليه جملة من الروايات المعتبرة التي:

منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اختصر في الحجر (في الطواف) فليعد طوافه من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود»^(٣).

(٢) وإن كان الأظهر على ما يظهر من الصحيحة المزبورة ومن السيرة كفاية الصديق العرفي، بحيث يصح القول بأنه ابتداء من الحجر واختتم به، المتحقق بوقوف الطائف محاذياً له، ولا يعتبر أن يكون تمام بدنه ماراً على تمام

(*) هكذا في مطبوعة المناسك والصحيح (سنة)، ومنشأ الخطأ أن السيد رحمته الله كان يرى سابقاً أن أداء الطواف فيما بين الكعبة ومقام إبراهيم شرط في صحته ولذلك كانت واجبات الطواف عنده سبعة وذكرها كذلك في بعض الطبقات القديمة من المناسك ثم تغير رأيه واحتاط في المسألة فحذف الأمر السابع وتعرض له في المسألة (٣٠٣)، ولكن فاته تبديل (سبعة) إلى (سنة) في أول الفصل. (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ٣١ من أبواب الطواف، ح ٣.

الثاني: الانتهاء في كل شوط بالحجر الأسود^(١) ويحتاط في الشوط الأخير بتجاوزه عن الحجر بقليل على أن تكون الزيادة من باب المقدمة العلمية.

الثالث: جعل الكعبة على يساره في جميع أحوال الطواف^(٢)، فإذا استقبل الطائف الكعبة لتقيل الأركان أو غيره أو ألجأه الزحام الى استقبال الكعبة أو استدبارها أو جعلها على اليمين فذلك المقدار لا يعد من الطواف، والظاهر أن العبرة في جعل الكعبة على

الحجر ليلزم الوقوف خارجه تحقيقاً لمحاذاة أول جزء من بدنه للحجر على الخلاف بينهم في أن أول البدن هل هو البطن أو الأنف أو أنه يختلف حسب اختلاف الأشخاص من حيث إن أيهما فيه أكبر، فإن هذا شيء لا دليل عليه، بل ربما يظهر خلافه وعدم لزوم مراعاة هذا النوع من التدقيق مما ورد في طواف النبي ﷺ وهو على ناقته، الظاهر في أنه ﷺ طاف على الحالة المتعارفة التي يكتفى فيها بالصدق العرفي المتحقق - كما عرفت - بكون الطائف محاذياً للحجر بل قريباً من آخره، نعم لا ريب أن ما في المتن هو الأوفق بالاحتياط وإن كان عارياً عن الدليل.

(١) كما ظهر مما مر.

(٢) هذا الحكم وإن لم يصرح به في شيء من نصوص الباب إلا أنه لا خلاف فيه بين المسلمين قاطبة، بل قامت عليه سيرتهم تبعاً للنبي الأعظم ﷺ بمثابة يعد خلافه من المنكر، فلو كان سائغاً لوقع ولو مرة واحدة، ونقل ولو في رواية ضعيفة، فهذا الإطباق المقرون بذاك الاستبشاع خير دليل على الوجوب.

اليسار بالصدق العرفي كما يظهر ذلك من طواف النبي ﷺ ركباً، والأولى المداقة في ذلك ولا سيما عند فتحي حجر إسماعيل وعند الأركان.

الرابع: إدخال حجر إسماعيل في المطاف بمعنى أن يطوف حول الحجر من دون أن يدخل فيه^(١).

الخامس: خروج الطائف عن الكعبة^(٢) وعن الصفة التي في

ويؤكد ما ورد في بعض النصوص المعتبرة من الدعاء في الشوط الأخير عند بلوغ مؤخر الكعبة حذاء الباب (المستجار) ثم استلام الركن اليماني ثم الختم بالحجر الأسود^(٣)، فإنه ملازم لجعل الكعبة على اليسار بطبيعة الحال.

(١) للروايات الناطقة بذلك على اختلاف ألسنتها من حيث لزوم إعادة الشوط أو الطواف من أصله، بحيث يظهر منها القطع بعدم جواز الإتمام من حيث دخل فضلاً عن الاعتداد بما دخل^(٢)، وسيأتي التعرض لتلك النصوص قريباً إن شاء الله.

(٢) لأن الأمر بالطواف بالبيت في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، وكذا الروايات المتضاربة ظاهر في الطواف حول البيت، بحيث يكون البيت مطافاً فلا يشرع الطواف داخله ولا الدخول فيه أثناء الطواف، بل قد تطابقت النصوص على أن الدخول فيه يستلزم بطلان الطواف من أصله وأنه على خلاف السنة وسيأتي التعرض إليها إن شاء الله تعالى، فالحكم بالنسبة إلى الكعبة نفسها واضح.

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٦ من أبواب الطواف، ح ١ و ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣١ من أبواب الطواف.

أطرافها المسماة بشاذروان^(١).

(١) فيجب إدخاله في المطاف، لأنه أساس البيت، وعند تعميره ثانياً بقى الأساس خارجه، فإن تمت هذه الدعوى فلا إشكال، وإن لم تتم واحتملنا خروجه فما هو مقتضى الأصل العملي حيث؟
الظاهر أن مقتضاه هو الإدخال أيضاً لأننا وإن شككنا في وجوب إدخاله في المطاف، ومقتضى الأصل هو البراءة عنه.

إلا أنه لا يحرز بذلك امتثال الأمر بالطواف بالبيت الذي هو فعل واحد تعلق به أمر واحد، فالطواف من مكان يحتمل أنه من البيت لا يكفي في سقوطه بعد أن لم يكن الأصل المزبور مجدياً لإثباته ومحزراً لعنوان المأمور به وهو الطواف بالبيت.

وبعبارة واضحة: الواجب على الطائف إنما هو الطواف خارج البيت بهذا العنوان، بحيث يكون البيت مطافاً له، ضرورة أن هذا هو معنى الطواف بالبيت الذي تعلق به الأمر في الكتاب والسنة، فلا بد من إحراز هذا العنوان لدى التصدي للامتنال، وعليه فإذا شككنا في مكان أنه من البيت أو من خارجه لا بد من إدخاله في المطاف مقدمة لإحراز الامتنال، ومن ثم لو فرضنا - لا سامح الله - انهدام البيت الشريف بحيث أصبح المحل عرصة محضنة لم يكن بد حيثن من إدخال كل جزء يشك كونه من البيت في المطاف - على تقدير الشك فيه - إذ بدون ذلك لا يحرز عنوان الطواف حول البيت الذي لا بد من إحرازه بمقتضى قاعدة الاشتغال فلا مناص من الاحتياط في مثل المقام، ولا سبيل للتمسك بأصالة البراءة كما لا يخفى.

فتحصل أن اللازم إدخال الشاذروان في المطاف سواء أثبت كونه من البيت - كما هو الأظهر - أم لا. نعم في بطلان الطواف لو خالف كلام سيأتي

السادس: أن يطوف بالبيت سبع مرات^(١) متواليات عرفاً^(٢)، ولا يجزئ الأقل من السبع^(٣)، ويبطل الطواف بالزيادة على السبع عمداً كما سيأتي.

(مسألة ٣٠٣): اعتبر المشهور في الطواف أن يكون بين الكعبة ومقام إبراهيم عليه السلام، ويقدر هذا الفاصل بستة وعشرين ذراعاً

التعرض له إن شاء الله تعالى.

(١) يمكن استفادة ذلك من عدة من الروايات الواردة في الموارد المتفرقة والأبواب المختلفة التي لا يعد بلوغها حد التواتر كالروايات البيانية الواردة في كيفية الحج، والواردة في الشك في عدد الأشواط وفي القران بين اسبعين ونحو ذلك مما لا يخفى على من لاحظها، فالحكم إذاً مقطوع به نصاً كما هو مقطوع به فتوى.

(٢) كما هو الحال في سائر الأعمال مما عدّ المجموع عرفاً عملاً واحداً مركباً من أجزاء متماثلة كالطواف أو متخالفة كالصلاة، وكذا الأذان والإقامة بل العقود المركبة من الإيجاب والقبول كما استظهره الشهيد واستقر به شيخنا الأنصاري، فإن الوحدة الملحوظة عرفاً بين أجزاء العمل الواحد يستدعي التوالي وعدم الفصل بمقدار يمنع عن الانضمام وينتظم به الاتحاد.

وبالجملة: بعد أن كان مجموع الأشواط عملاً واحداً يعبر عنه بالطواف أعملاً متفرقة، فالفرقة بين الأجزاء على خلاف المتفاهم العرفي فلا سبيل للمصير إليها ما لم يتم عليها دليل بالخصوص كما في الغسل.

(٣) رعاية لمفهوم العدد وكذا فيما بعده.

ونصف ذراع^(١)، وبما أن حجر إسماعيل داخل في المطاف فمحل الطواف من الحجر لا يتجاوز ستة أذرع ونصف ذراع^(٢)، ولكن الظاهر كفاية الطواف في الزائد على هذا المقدار أيضاً^(٣)، ولا سيما لمن لا يقدر على الطواف في الحد المذكور، أو أنه حرج عليه، ورعاية الاحتياط مع التمكن أولى.

(١) في تمام الدور فلو خالف وتجاوز عن هذا الحد وجب تدارك ما خالف من غير أن يبطل الشوط فضلاً عن الطواف.

(٢) فيتضيق المطاف في هذا المكان وربما يقع الطائف في الحرج، بل قد لا يمكن تحقيقه في مثل هذه الأزمنة التي كثر فيها الحجاج والطائفون - زاد الله البيت العظيم عزاً وشرفاً -.

(٣) تبعاً للشيخ الصدوق رحمته الله حيث نسب إليه توسعة المطاف وشموله لما خلف المقام، بل لتمام المسجد الحرام أخذاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾، فكما تجوز الصلاة والاعتكاف في تمام المسجد فكذلك الطواف.

مضافاً إلى صحيحة محمد بن علي الحلبي الصريحة في ذلك، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطواف خلف المقام، قال: «ما أحب ذلك وما أرى به بأساً فلا تفعله إلا أن لا تجد منه بداً»^(١).

فإنها صريحة في جواز الطواف خلف المقام اختياراً مع نوع من المرجوحية المرتفعة هي أيضاً عند الضرورة.

وأما مستند المشهور في التحديد المزبور فهي مضمرة محمد بن مسلم قال:

سألته عن حد الطواف بالبيت (إلى أن قال): «والحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي البيت كلها»^(١).
وحيث إنها ضعيفة السند بـ (ياسين الضرير)، ولا نرى مسلك الانجبار بعمل المشهور، فلا سبيل للتعويل عليها، بل المتعين هو الأخذ بصحيفة الحلبي حسبما عرفت، ورعاية الاحتياط الذي هو طريق النجاة حسن على كل حال.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٨ من أبواب الطواف، ح ١.

الخروج عن المطاف إلى الداخل أو الخارج

(مسألة ٣٠٤): إذا خرج الطائف عن المطاف^(١) فدخل الكعبة بطل طوافه ولزمته الإعادة^(٢)، والأولى إتمام الطواف ثم إعادته إذا كان الخروج بعد تجاوز النصف.

(١) الخروج عن المطاف تارة يكون بدخول البيت الشريف وأخرى بالمرور على الشاذروان وثالثة بدخول الحجر ورابعة بالخروج عن المسجد، ويقع الكلام في كل واحد من هذه العناوين الأربعة في ضمن مسائل حسبما تقرر في المتن.

(٢) لا إشكال كما لا خلاف في أن دخول البيت مستوجب بطلان الطواف، وإنما الكلام في أنه هل يستوجبه مطلقاً أو شريطة عدم تجاوز النصف، أما بعده فبم من حيث دخل.

المشهور - كما في الحقائق - هو الثاني حيث نسب إليهم التفصيل بين تجاوز النصف وعدمه، غير أن ذلك لم يرد في شيء من الروايات.

بل مقتضى إطلاق صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن كان يطوف بالبيت فيعرض له دخول الكعبة فدخلها، قال: «يستقبل طوافه»^(٣)، هو البطلان في كلتا الصورتين.

نعم، مورد صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل طاف بالبيت ثلاثة أشواط ثم وجد من البيت خلوة فدخله، كيف يصنع؟

(١) وسائل الشريعة: باب ٤١ من أبواب الطواف، ح ١.

(مسألة ٣٠٥): إذا تجاوز عن مطافه إلى الشاذروان بطل طوافه بالنسبة إلى المقدار الخارج عن المطاف^(١)، والأحوط إتمام الطواف

قال: «يعيد طوافه، وخالف السنة» المؤيدة بمرسلة ابن مسكان^(٢)، هو البطلان قبل تجاوز النصف، فلو كنا نحن وهاتين الروايتين لاتبجّه التفصيل المزبور، نظراً إلى عدم الدليل على البطلان فيما بعد التجاوز والمتبع حينئذ أصالة العدم، ولكن إطلاق صحيحة حفص لما كان سليماً عن التقيد لوضوح سكوت الروايتين عن حكم ما بعد التجاوز فلا جرم كان هو المحكم إذاً، فالأقوى ما عن المدارك من الحكم بالبطلان مطلقاً، وإن كان مراعاة الاحتياط بالإتمام ثمّ الإعادة حذراً عن مخالفة المشهور أولى وأحسن، ويتأتى الاحتياط بالإتيان بطواف كامل بقصد الأعم مما عليه من التمام أو الإتمام كما تقدم في نظائر المقام.

(١) أما بناء على كونه من البيت كما لعله المتسالم عليه فواضح، وأما بناء على عدم ثبوته، والشك في ذلك فكذلك - حسبما مر - للزوم إحراز عنوان الطواف بالبيت في سقوط أمره، ومن البين أن أصالة عدم كونه من البيت لا تثبت العنوان المزبور.

أجل لا سبيل إلى الجزم ببطلان الطواف بذلك كما يبطل بدخول البيت، أما بناء على عدم كونه منه فواضح، وأما بناء على كونه منه فلانصراف النصوص إلى دخول نفس البيت الذي كان - ولا يزال - في زمانهم عليهم السلام ويكون دخول الشاذروان خارجاً عن منصرفها، وإن كان الاحتياط رعاية لاحتمال عدم الانصراف أولى وأحسن.

بعد تدارك ذلك المقدار ثم إعادته، والأحوط أن لا يمد يده حال طوافه^(١) من جانب الشاذروان إلى جدار الكعبة لاستلام الأركان أو غيره^(٢).

(مسألة ٣٠٦): إذا دخل الطائف حجر إسماعيل بطل الشوط الذي وقع ذلك فيه فلا بد من إعادته^(٣)، والأولى إعادة الطواف بعد إتمامه، هذا مع بقاء الموالاة، وأما مع عدمها فالطواف محكوم بالبطلان وإن كان ذلك عن جهل أو نسيان، وفي حكم دخول الحجر

(١) أما لو فعل ذلك حال المكث فلا إشكال فيه كما هو واضح.

(٢) فقد اختلفت فيه كلماتهم، بل نسب إلى العلامة الجواز في بعض كتبه والمنع في البعض الآخر.

ومنشأ الإشكال بعد عدم ورود نص خاص في المقام التريديد في أن الاعتبار في الطواف هل هو بتمام البدن أو بمعظمه؟ فلا يجوز على الأول لاستلزام كون مقدار من البدن داخل البيت ويجوز على الثاني، وحيث إن أظهر هو الثاني لكفاية الصدق العرفي، فالأقوى هو الجواز وإن كان مقتضى الاحتياط الذي هو سبيل النجاة عدمه.

(٣) فإن الظاهر من صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اختصر في الحجر (في الطواف) فليعد طوافه من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود»^(١)، وإن كان هو بطلان الطواف بكامله لكنها محمولة على بطلان الشوط بقرينة صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: رجل طاف بالبيت فاختصر شوطاً واحداً في الحجر، قال: «يعيد ذلك الشوط»،

حكم الدخول في الحجر في أثناء الطواف ٣٤٧

التسلق على حائطه^(١) على الأحوط، بل الأحوط أن لا يضع الطائف يده على حائط الحجر أيضاً^(٢).

ونحوها صحيحة حفص بن البختري^(١)، وقد أطلق الطواف على الشوط في غير واحد من النصوص فتأمل^(٢).

(١) الذي يظهر من كلماتهم أن ذلك كالتسالم عليه بينهم، وأن التسلق المزبور بمثابة دخول الحجر وهو وجيه جداً لو كان الوارد في النصوص جعل الحجر مطافاً كالبيت، ضرورة أن الحائط حينئذ داخل في المطاف فلا يجتمع ذلك مع الصعود عليه.

لكن لم يذكر ذلك في شيء من النصوص وإنما الوارد فيها المنع عن دخول الحجر غير الصادق على التسلق المزبور فإن الظاهر من دليل المنع هو دخول ما أحاط به الحائط، فلا يشمل الصعود عليه فعليه يشكل الحكم بالإلحاق.

أجل لما كان من المحتمل بناء الحائط في فضاء الحجر، وكان الصعود عليه دخولاً - طبعاً - في فضائه فلا جرم كان مقتضى الاحتياط الامتناع عن التسلق المزبور حذراً عن احتمال صدق الدخول فيه.

(٢) هذا وإن كان مذكوراً في كلمات جماعة ومن ثم كان مطابقاً للاحتياط إلا أنه لا دليل عليه، ولا يقاس ذلك بمد اليد حال الطواف من جانب الشاذروان إلى جدار الكعبة الذي تقدم أن الأحوط تركه، لأن اللازم

(١) وسائل الشريعة: باب ٣١ من أبواب الطواف، ح ١ و ح ٢.

(٢) فإن الظاهر من هذه النصوص الاختصار في الشوط بأن يطوف حول البيت مختصراً أي باستثناء الحجر لا مجرد دخول الحجر والرجوع ثم إتمام الطواف من حيث دخل الذي هو محل الكلام، فإن هذا مضافاً إلى عدم عنوانه في كلمات القوم فيما تتبع يدل على جوازه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج (وسائل الشريعة: باب ٤٤ من أبواب الطواف، ح ١). (المقرر).

(مسألة ٣٠٧): إذا خرج الطائف من المطاف الى الخارج قبل تجاوزه النصف من دون عذر^(١) فإن فاتته الموالاة العرفية بطل طوافه ولزمته اعادته، وإن لم تفت الموالاة أو كان خروجه بعد تجاوزه النصف فالأحوط إتمام الطواف ثم إعادته.

هناك الطواف بالبيت وبناء على أن يرد الطواف بتمام البدن لا - بمعظمه - يكون جزءاً من البدن داخلاً في المطاف عند المس المزبور كما تقدم.

وأما في المقام فلم يرد الطواف بالحجر وإنما الوارد المنع عن دخوله ومن الواضح عدم صدق الدخول على مجرد وضع اليد على حائطه.

وأوضح إشكالاً ما ذكره غير واحد من المنع عن مس جدار الحجر لدى الطواف، لما عرفت من أن الممنوع إنما هو الدخول غير الصادق على المقام حتى لو فرضنا بناء الحائط في نفس الحجر وكون أعلاه أقل عرضاً من أسفله على خلاف ما هو المتعارف في البنيان من تساوي السطحين، فإنه مضافاً إلى عدم ثبوته في نفسه أنه مع التسليم فالتفاوت يسير جداً ولا يدرك نوعاً إلا بالآلات الهندسية ومعه لا يصدق الدخول عرفاً حتى ببعض أجزاء البدن كما لا يخفى.

وأوضح إشكالاً من الكل ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته الله في مناسكه من أن الأولى أن لا تصل أصابع قدمه بأساس الحجر، فإنه لم يظهر له أي وجه حتى لو كان السطح الأعلى أقل عرضاً فإن الجانب الأسفل خارج عن المطاف يقيناً بل لم يعرف أي وجه للمنع عن مسه حتى لو كان الحجر مطافاً أيضاً لا مجرد المنع عن الدخول فيه وبنينا على الطواف بتمام البدن لا بمعظمه، وهو رحمته الله أعرف بما قال.

(١) أي اختياراً لغرض شخصي، أما المضطر والمعدور فسيأتي الكلام فيه

إن شاء الله تعالى. وقد نسب إلى المشهور حيثئذ كما في الحدائق وغيره التفصيل بين الخروج قبل تجاوز النصف فيطل الطواف وبين الخروج بعده فيني على ما أتى به ويتم بعد ما رجع. وإنما الكلام في مستنده.

وتفصيل المقام يستدعي البحث في ضمن مسائل ثلاث:

الأولى: ما إذا خرج قبل تجاوز النصف مع فوات الموالاة، ولا ينبغي الشك في البطلان حيثئذ كما عليه المشهور للإخلال بالموالاة العرفية المعتبرة بين أشواط الطواف الواحد كما تقدم، فيكون كل منهما طوافاً ناقصاً بعد عدم صلاحية انضمام اللاحق بالسابق وهذا واضح.

ويدل عليه - مضافاً إلى مطابقته لمقتضى القاعدة - صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طاف شوطاً أو شوطين ثم خرج مع رجل في حاجته، قال: «إن كان طواف نافلة بنى عليه، وإن كان طواف فريضة لم يبن»^(١).

بعد القطع بعدم الفرق بين الشوطين والثلاث وأنه لو كان ثمة فرق فإنما هو ما بين تجاوز النصف وعدمه ولو بمعونة سائر الأخبار، إذا فيتعدى إلى الشوط الثالث دون الرابع لما عرفت من القطع بعدم الفرق بين أشواط ما قبل النصف ولا قطع فيما زاد عليه.

الثانية: ما لو خرج قبل تجاوز النصف مع عدم فوات الموالاة، والحكم ببطلان الطواف حيثئذ مشكل بعد إمكان الإتمام وعدم الإخلال بما يعتبر فيه إلا أن يقال: إن إطلاق صحيحة أبان المتقدمة غير قاصر الشمول له حيث لم يفصل فيها بين فوات الموالاة وعدمه وهو غير بعيد، ومن ثم كان مقتضى الاحتياط إلحاق هذه المسألة بالمسألة السابقة في الحكم بالبطلان.

الثالثة: ما إذا خرج بعد تجاوز النصف، أما مع عدم فوات الموالاة فلا

ينبغي الشك في الصحة لعدم الدليل على البطلان بمطلق الخروج، وهذا واضح وأما مع فواتها فالمشهور هو الصحة أيضاً، ولا بأس بذلك بعد ملاحظة التخصيص في دليل اعتبار الموالة في أمثال المقام مما تجاوز النصف إذا ساعد الدليل فيما نحن فيه.

فإنه ربما يستدل لذلك بما ورد في غير المقام - كمن حاضت أو أحدث في أثناء الطواف فاضطر إلى الخروج لتحصيل الطهارة - من التفصيل بين ما إذا كان ذلك قبل تجاوز النصف فيبطل وبعده فيتم من حيث قطع، فإن تلك النصوص وإن كانت ضعيفة السند إلا أنه قد تقدم أنه لم يكن بد من الالتزام بهذا التفصيل فيدعى التعدي إلى المقام لوحدة المناط.

ولكنه كما ترى، فإن مورد تلك النصوص هو الاضطرار إلى الخروج فكيف يقاس عليه المقام مما لم يفرض فيه الاضطرار.

نعم قد ورد في بعض روايات الحيض تعليل جواز الخروج بتجاوز النصف فرمما يستفاد من التعليل جواز التعدي إلى المقام.

وفيه: - مضافاً إلى ما عرفت من أن مورد التعليل إنما هو الخروج الاضطراري فكيف يتعدى إلى الاختياري - أن الرواية ضعيفة السند كما تقدم في محله.

نعم يمكن التمسك في المقام بإطلاق صحيحة صفوان الجمال قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يأتي أخاه وهو في الطواف، فقال: «يخرج معه في حاجته ثم يرجع ويبنى على طوافه»^(١)، الصريحة في صحة الطواف.

فإنها صحيحة السند لصحة طريق الصدوق إلى صفوان، ومطلقة من حيث كون الطواف طواف فريضة أو نافلة والخروج قبل تجاوز النصف أو بعده، خرج عنها بمقتضى صحيحة أبان المتقدمة صورة واحدة وهي الخروج

في طواف الفريضة قبل تجاوز النصف فإنها محكومة بالبطلان كما تقدم فيبقى الباقي وهو طواف النافلة مطلقاً، والفريضة بعد تجاوز النصف تحت الإطلاق، فتحصل أن ما عليه المشهور من التفصيل هو الصحيح.

ثم إنه قد ورد في المقام عدة روايات أخرى أعرضنا عن ذكرها لضعف أسنادها من جهة الإرسال أو غيره، والعمدة ما عرفت من صحيحتي صفوان وأبان.

وملخص الكلام في المقام: أن مقتضى الجمع بين صحيحتي أبان وصفوان هو الالتزام بالتفصيل المزبور.

فإن قلت: يمكن النقاش في رواية صفوان دلالة وسنداً.

فأما الدلالة، فلأن موردها الحاجة فكيف يتعدى إلى مطلق الخروج الاختياري لغير ضرورة الذي هو محل الكلام، فهي إذاً أخص في المدعى. وأما السند فمن وجهين: أحدهما أن في طريق الصدوق إلى صفوان موسى بن عمر ولم يوثق، ثانيهما: أن الصدوق نقلها في الفقيه هكذا: (وروي عن صفوان الجمال) بصيغة المجهول الظاهر في كونها مرسلة، حيث لم يسندها بنفسه إلى صفوان بمثل قوله روى صفوان ليشمله الطريق الذي ذكره إليه في المشيخة.

قلت: نعم إن مورد الصحيحة وإن كان هو الحاجة لكننا لا نكاد نحتمل انقذاح خصوصية لها في ذهن السائل، بل المتفاهم العرفي هو السؤال عن مطلق الخروج لغير ضرورة الذي يكون السعي لقضاء حاجة الأخ من أحد مصاديقه من غير خصوصية فيه فلا جرم يتعدى لكل غاية غير ضرورة فليتأمل.

وأما موسى بن عمر فهو ثقة عندنا لكونه من رجال كامل الزيارات، وأما التعبير بصيغة المجهول فلا فرق بينه وبين التعبير بصيغة المعلوم في المشمولية للطريق المذكور في المشيخة، وما أكثر الأول في روايات الفقيه، كما لا قصور

(مسألة ٣٠٨): إذا أحدث أثناء طوافه جاز له أن يخرج ويتطهر ثم يرجع ويتم طوافه^(١) على ما تقدم، وكذلك الخروج لإزالة النجاسة من بدنه أو ثيابه، ولو حاضت المرأة أثناء طوافها وجب عليها قطعه والخروج من المسجد الحرام فوراً، وقد مرّ حكم طواف هؤلاء في شرائط الطواف.

(مسألة ٣٠٩): إذا التجأ الطائف إلى قطع طوافه وخروجه عن

في عبارة المشيخة للشمول لهما والحكم عليها - وهي كثيرة جداً - بالإرسال كما ترى^(١).

فالإنصاف أن الرواية صحيحة السند تامة الدلالة فلا مناص من الأخذ بمقتضاها حسبما عرفت.

(١) الخروج عن المطاف إلى الخارج قد يكون اختياراً ومن دون أي عذر، وأخرى لعذر شرعي، وثالثة لعذر تكويني، والأول تقدم في المسألة السابقة وسيأتي الثالث في المسألة اللاحقة، وهذه المسألة عقدت للثاني غير أن الكلام حول هذه الأعذار الشرعية من تحصيل الطهارة الخبئية أو الحديثة أصغرها أو أكبرها كالحيض قد تقدم في مطاوي المسائل السابقة فلا نعيد.

نعم فاتنا التعرض - عند البحث حول الخروج لتحصيل الطهارة الخبئية - لرواية واحدة وهي رواية حبيب بن مظاهر قال: ابتدأت في طواف الفريضة فظفت شوطاً واحداً، فإذا إنسان قد أصاب أنفي فأدماه، فخرجت فغسلته، ثم جئت فابتدأت الطواف، فذكرت ذلك لأبي عبد الله الحسين عليه السلام فقال:

(١) هذا مناف لما أفاده (دام ظله) في ج ٢ من كتاب الصوم من المستند ص ٢٠٢ وكأنه عدول عنه فراجع ولا حظ. (المقرر).

«بئس ما صنعت، كان ينبغي لك أن تبني على ما طفت، ثم قال: أما إنه ليس عليك شيء»^(١).

وهذه الرواية تتطابق مضموناً مع معتبرة يونس بن يعقوب المتقدمة ولا فرق^(٢) إلا من حيث كون النجاسة المفروضة هناك في الثوب وهنا في البدن. إلا أن الكلام في سندها فقد رواها في الفقيه عن أبي عبد الله عليه السلام الظاهر في إرادة الصادق عليه السلام كما هو الشائع عند الإطلاق في لسان الأخبار غير أن صاحب الوسائل استظهر أن المراد به الإمام الحسين عليه السلام بمثابة جعله كجزء من الرواية، حيث عبر بقوله: «... لأبي عبد الله الحسين عليه السلام»، فأضاف كلمة (الحسين) وكلمة (عليه السلام) مع خلو عبارة المصدر أعني الفقيه عن كل ذلك، حيث اقتصر على كلمة (أبي عبد الله) كما عرفت، وكأنه بقرينة ذكر حبيب بن مظاهر.

وكيفما كان فإن تم ما استظهره في الوسائل فالرواية مرسلة ضرورة عدم إمكان رواية حماد بن عثمان عن حبيب بن مظاهر الذي هو من أصحاب الحسين عليه السلام لاختلاف الطبقة كما هو واضح، فيبينهما واسطة لا محالة، وبما أنها مجهولة فالرواية مرسلة.

وإن لم يتم وكان المراد به شخصاً آخر من أصحاب الصادق عليه السلام كما هو ظاهر عبارة الفقيه - لإمكان رواية حماد عن أصحاب الصادق عليه السلام بل وقوعه - فبما أنه مجهول بل لم يرو عنه في مجموع الكتب الأربعة ما عدا هذه الرواية فالرواية ضعيفة، وعلى أي حال فالرواية غير صالحة للاستدلال لسقوطها عن درجة الاعتبار، إما للإرسال أو لجهالة الراوي.

(١) وسائل الشيعة: باب ٤١ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٢) بل بينهما فرق من حيث أن معتبرة يونس تدل على وجوب الخروج الكاشف عن اعتبار الطهارة الخبئية في صحة الطواف وهذه لا تدل عليه لعدم الأمر بذلك، نعم هي تدل على عدم لزوم الإعادة وكفاية البناء وذاك أمر آخر. (المقرر).

المطاف لصداع أو وجع في البطن أو نحو ذلك، فإن كان ذلك قبل إتمامه الشوط الرابع بطل طوافه ولزمته إعادته^(١)، وإن كان بعده فالأحوط أن يستتيب للمقدار الباقي، ويحتاط بالإتمام والإعادة بعد زوال العذر.

(١) التفصيل المذكورة في المتن هو المعروف والمشهور.

ويدل على البطلان فيما قبل تجاوز النصف صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طاف الرجل بالبيت ثلاثة أشواط ثم اشتكى أعاد الطواف - يعني الفريضة -»^(٢)، وهذا مما لا ينبغي الشك فيه.

كما ويمكن الاستدلال على الصحة فيما بعد النصف مع فوات الموالاة - وإن لم يرد فيه نص بالخصوص - بمفهوم هذه الصحيحة لا من ناحية الشرط ضرورة أن مفهوم القضية الشرطية عدم الإعادة لدى عدم الطواف الذي هو سالبة بانتفاء الموضوع فلا يكون لمثل هذا الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع مفهوم مصطلح.

بل من ناحية مفهوم القيد أعني تقييد الطواف بثلاثة أشواط بناءً على ما هو التحقيق عندنا من دلالة الوصف على المفهوم، لا بمعناه المصطلح أعني الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء على غرار الجملة الشرطية، بل بمعنى الدلالة على عدم تعلق الحكم بالطبيعي على إطلاقه وسريانه، وإلا لأصبح التقييد لغواً محضاً يسان عنه كلام الحكماء حسبما أوضحناه في المباحث الأصولية.

وفي ضوء هذا يدل التقييد المزبور في الصحيحة على عدم وجوب الإعادة مطلقاً وإلا لكان التقييد بالثلاثة لغواً فلا جرم يكون الخروج بعد الثلاثة غير

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الطواف، ح ١.

محكوم بالإعادة وهو مساوق للصحة.

غير أن هذا كله مبني على ورود الرواية بالصورة التي نقلناها المطابقة لما في الوسائل، ولكنه تتبع اشتبه في النقل جزماً فإن الموجود في مصدر الحديث أعني الكافي وكذا الحدائق نقلاً عنه هكذا (أشواطاً) بدل (ثلاثة أشواط). وعليه فمقتضى إطلاقها عدم الفرق في البطلان بين تجاوز النصف وعدمه كما اختاره في المدارك على ما حكى عنه، هذا.

وقد استدل في الحدائق للمشهور برواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على إتمام الطواف، فقال: «إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تم طوافه، وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه، فلا بأس بأن يؤخر الطواف يوماً ويومين، فإن خلته العلة عاد فطاف أسبوعاً، وإن طالت علته أمر من يطوف عنه أسبوعاً ويصلي هو ركعتين، ويسعى عنه، وقد خرج من إحرامه وكذلك يفعل في السعي، وفي رمي الجمار»^(١).

وفيه: أن مفادها الاستتابة فيما إذا كانت العلة بعد تجاوز النصف وهو أجنبي عما عليه المشهور من البناء والإتمام، فكيف يمكن الاستدلال بها لتلك الدعوى، مضافاً إلى ضعف سندها بسهل بن زياد.

نعم يمكن الاستدلال لهم بصحيفة صفوان المتقدمة^(٢) الواردة في الحاجة بعد تخصيصها فيما قبل النصف بصحيفة أبان كما تقدم، حيث دلت حيثئذ على جواز البناء فيما إذا خرج بعد النصف لحاجة، فإن مقتضى ذلك جوازه فيما إذا خرج للضرورة بالأولوية القطعية، بدهاء أنه إذا لم يكن الخروج

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٥ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٢) لاحظ ص ٣٥٠.

الاختياري مستوجباً للبطلان فالخروج الاضطراري بطريق أولى، وبذلك يرفع اليد عن إطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة.

أجل تختص هذه الأولوية بما إذا كان زمان الخروج للضرورة بمقدار الخروج للحاجة أعني بضع ساعات قليلة التي هي المنسب والمنصرف إليه من الحاجة العرفية دون ما إذا طال كميت ليالي عديدة في المستشفى مثلاً للمعالجة فإنه لا أولوية حيثئذ كما لا يخفى، بل المتبع حيثئذ إطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة^(١) الدالة على البطلان مطلقاً سواء أكان قبل النصف أم بعده حسبما عرفت.

فإن قلت: هذا الاستدلال إنما يتجه لو كانت صحيحة صفوان مختصة بالفريضة - كصحيحة الحلبي - فتقيد هي أي صحيحة الحلبي حيثئذ بها كما ذكر، ولكنها مطلقة تعمها والنافلة، إذا فدالتها على جواز الخروج بعد تجاوز النصف في الفريضة إنما هي بالإطلاق على العكس من صحيحة الحلبي حيث إنها مختصة بالفريضة ومطلقة من حيث كون الخروج قبل تجاوز النصف أو بعده - وقد عرفت أن صحيحة صفوان وإن كانت مطلقة من هذه الجهة أيضاً لكنها محمولة على ما بعد التجاوز بمقتضى صحيحة أبان - إذا فتعارضان في مادة الاجتماع، وهي الخروج بعد تجاوز النصف في الفريضة فإن مقتضى صحيحة صفوان الصحة ومقتضى صحيحة الحلبي هو البطلان، وكما أن مقتضى مفهوم الأولوية في الأولى هو الصحة في الضرورة كما ذكر فكذا مقتضى مفهوم الأولوية في الثانية هو البطلان في الحاجة، فيتساوى الإطلاقان من الجانبين منطقاً ومفهوماً ويتسايطان لا محالة، إذا يشكل الحكم بالصحة في الخروج حتى للحاجة فضلاً عن الضرورة.

قلت: نعم، ولكن الصحيح مع ذلك هو الحكم بالصحة في كلا الفرضين

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الطواف، ح ١.

(مسألة ٣١٠): يجوز للطائف أن يخرج من المطاف لعبادة

مريض أو لقضاء حاجة لنفسه أو لأحد إخوانه المؤمنين^(١)، ولكن تلتزمه الإعادة إذا كان الطواف فريضة وكان ما أتى به شوطاً أو

كما عليه المشهور، وذلك للزوم رفع اليد عن إطلاق صحيح الحلبي وحملها على ما قبل تجاوز النصف بمقتضى مفهوم الأولوية في النصوص الناطقة بجواز الخروج - بعد تجاوز النصف - للحاجة الشرعية من رفع الحدث أو الخبث ونحوهما حسبما تقدم، فإنَّ الضرورة الشرعية التي هي ملحقة بالحقيقية - حيث إنَّ المانع الشرعي كالعقلي - إذا كانت مسوغة للخروج وغير قاطعة للطواف فالخارجية منها بطريق أولى. إذا فتبقى صحيحة صفوان الدالة على الصحة في كلا الفرضين بمقتضى الدلالة المنطوقية والمفهومية حسبما عرفت سليمة عن المعارض.

فتحصل: أنَّ الأظهر ما عليه المشهور من البناء أخذاً بصحيحة صفوان وإن كان الأحوط الجمع بينه وبين الاستنباط عملاً برواية إسحاق وبين الإعادة رعاية لإطلاق صحيحة الحلبي حسبما ذكرناه في المتن.

(١) قد وردت في المقام طوائف من الأخبار:

منها: ما إذا كان الخروج بعد خمسة أشواط - أي بعد تجاوز النصف - كرواية أبي الفرج، قال: طفت مع أبي عبد الله عليه السلام خمسة أشواط، ثم قلت: إنني أريد أن أعود مريضاً، فقال: «احفظ مكانك ثم اذهب فعده، ثم ارجع فأتهم طوافك»^(٢)، ونحوها غيرها مما دل على البناء فيما بعد تجاوز النصف. ومنها: ما دل على جواز البناء حتى في الفريضة مطلقاً، أي من غير فرق

بين ما بعد النصف أو ما قبله كرواية أبان بن تغلب، قال: كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في الطواف فجاء رجل من إخواني فسألني أن أمشي معه في حاجته، ففطن بي أبو عبد الله عليه السلام فقال: يا أبان من هذا الرجل؟ قلت: رجل من مواليك سألتني أن اذهب معه في حاجته، قال: «يا أبان اقطع طوافك، وانطلق معه في حاجته فاقضها له»، فقلت: إني لم أتم طوافي، قال: «أحصى ما طفت وانطلق معه في حاجته»، فقلت: وإن كان طواف فريضة؟ فقال: «نعم وإن كان طواف فريضة»^(١)، ونحوها غيرها مما تتطابق مضموناً مع صحيحة صفوان المتقدمة بعد لزوم تقييدها بما قبل النصف من الفريضة، بمقتضى صحيحة أبان الناطقة حينئذ بالبطلان كما تقدم^(٢).

ومنها: ما دلّ على جواز الخروج مطلقاً، أي بلا فرق بين النافلة والفريضة قبل النصف أو بعده كرواية أبي أحمد، قال: كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في الطواف ويده في يدي إذ عرض لي رجل إليّ حاجة فأومأت إليه بيدي، فقلت له: كما أنت حتى أفرغ من طوافي، فقال: أبو عبد الله عليه السلام: ما هذا؟ فقلت: أصلحك الله رجل جاءني في حاجة، فقال لي: «(أمسلم هو؟) قلت: نعم، فقال لي: «اذهب معه في حاجته»، فقلت له: أصلحك الله فأقطع الطواف؟ قال: «نعم»، قلت: وإن كنت في المفروض؟ قال: «نعم وإن كنت في المفروض»^(٣)، ونحوها غيرها.

ولكن هذه الطائفة أجنبية عما نحن بصدد، إذ لا دلالة فيها لا على البناء ولا على البطلان، بل أقصى مفادها جواز قطع الطواف اختياراً ولو كان طواف الفريضة، الذي هو ثابت بمقتضى القاعدة حتى مع الغض عن أي نص، بعد وضوح عدم الدليل على حرمة قطع الطواف من إجماع ونحوه كما

(١) وسائل الشيعة: باب ٤١ من أبواب الطواف، ح ٧.

(٢) لاحظ ص ٣٤٩.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٢ من أبواب الطواف، ح ٣.

شوطين، وأما إذا كان خروجه بعد ثلاثة أشواط فالأحوط أن يأتي بعد رجوعه بطواف كامل يقصد به الأعم من التمام والإتمام.
(مسألة ٣١١): يجوز الجلوس أثناء الطواف للاستراحة^(١)، ولكن لا بد أن يكون مقداره بحيث لا تفوت به الموالاة العرفية، فإن زاد على ذلك بطل طوافه ولزمه الاستئناف.

ثبت مثله في الصلاة عند المشهور.

وكيفما كان: فهذه النصوص برمتها وبطوائفها ضعيفة السند إما للإرسال أو لغيره فلا تصلح للاستدلال بوجه.

والعمدة في المقام صحيحتا صفوان وأبان المتقدمتان اللتان مفادهما بعد ضم إحداهما إلى الأخرى هو التفصيل في الفريضة بين ما قبل تجاوز النصف فيسطل وما بعده فينني، وإن كان الاحتياط في الثاني بالإتيان بطواف كامل بقصد الأعم من التمام والإتمام مما لا ينبغي تركه.

(١) لعدم الدليل على المنع عن ذلك بعد المحافظة على الموالاة كما هو المفروض، فالحكم مطابق لمقتضى القاعدة، مضافاً إلى صحة علي بن رثاب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعنى في الطواف أنه أن يستريح؟ قال: «نعم يستريح، ثم يقوم فينني على طوافه في فريضة أو غيرها، ويفعل ذلك في سعيه وجميع مناسكه».

ومعتبرة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يستريح في طوافه؟ فقال: «نعم، أنا قد كانت توضع لي مرفقة فأجلس عليها»^(٢)، المؤيدتان بمرسلة جميل^(٣).

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب الطواف، ح ١ وح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤١ من أبواب الطواف، ح ٨.

النقصان في الطواف

(مسألة ٣١٢): إذا نقص من طوافه عمداً، فإن فاتت الموالاة بطل طوافه، وإلا جاز له الإتمام ما لم يخرج من المطاف^(١)، وقد تقدم حكم الخروج من المطاف متممداً.

(مسألة ٣١٣): إذا نقص من طوافه سهواً، فإن تذكره قبل فوات الموالاة ولم يخرج بعد من المطاف، أتى بالباقي وصح طوافه^(٢)، وأما إذا كان تذكره بعد فوات الموالاة أو بعد خروجه من المطاف^(٣)، فإن كان المنسي شوطاً واحداً أتى به وصح طوافه أيضاً،

(١) الإخلال في الطواف قد يكون بالنقص وأخرى بالزيادة، وعلى التقديرين فقد يكون عن عمدٍ وأخرى عن سهو.

والكلام فعلاً في الإخلال من حيث النقص عامداً، فإن كان بالخروج عن المطاف أو بمقدار تفوت معه الموالاة فقد بطل طوافه في الثاني، ومرّ التفصيل في الأول في مطاوي المسائل السابقة فلا نعيد.

وأما لو لم يكن شيء من الأمرين أتم طوافه ولا شيء عليه لعدم حدوث أي موجب للبطلان كما هو واضح، وسيأتي حكم الساهي في الفرع الآتي.

(٢) لعدم الموجب للبطلان في هذه الصورة حتى في فرض العمد كما تقدم آنفاً فضلاً عن السهو.

(٣) فقد يكون المنسي حيثنّذ شوطاً واحداً وأخرى أكثر.

أما الأول: فلا ينبغي الإشكال في الصحة وأنه يأتي به بنفسه إن أمكن، وإلا فيستتيب من يطوف عنه الشوط المنسي، بل هو المتسالم عليه، وقد دلّ

وإن لم يتمكن من الإتيان به بنفسه ولو لأجل أن تذكره كان بعد إيايه إلى بلده استناب غيره، وإن كان المنسي أكثر^(١) من شوط واحد وأقل من أربعة رجع وأتم ما نقص، والأولى إعادة الطواف بعد الإتمام، وإن كان المنسي أربعة أو أكثر فالأحوط الإتمام ثم إعادة.

على كلا الحكمين معتبرة الحسن بن عطية، قال: سأله سليمان بن خالد وأنا معه عن رجل طاف بالبيت ستة أشواط، قال أبو عبد الله عليه السلام: «وكيف طاف ستة أشواط»، قال: استقبل الحجر، وقال: الله أكبر وعقد واحداً، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «يطوف شوطاً»، فقال سليمان: فإنه فات ذلك حتى أتى أهله، قال: «يأمر من يطوف عنه»^(٢).

(١) وأما الثاني فقد يكون الذي أتى به من الأشواط أكثر من النصف بحيث يعرضه النسيان بعد تجاوز النصف وأخرى قبله.

أما في الصورة الأولى فلا ينبغي الشك أيضاً في الصحة فيأتي بالباقي ولا شيء عليه، لموثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل طاف بالبيت ثم خرج إلى الصفا فطاف بين الصفا والمروة فبينما هو يطوف إذ ذكر أنه قد ترك بعض طوافه بالبيت، قال: «يرجع إلى البيت فيتم طوافه ثم يرجع إلى الصفا والمروة فيتم ما بقي»^(٣).

دلت على الصحة وتدارك المنسي مطلقاً وإن خرج عن المطاف وفات الموالاة - الذي هو محل الكلام - أما الخروج عن المطاف فهو وجداني بعد فرض كون التذكر حال السعي، وأما فوات الموالاة فهو مقتضى الإطلاق بعد وضوح عدم اعتبار التوالي بين الطواف والسعي، بل يجوز الطواف أول

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٢ من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣٢ من أبواب الطواف، ح ٢.

النهار والسعي آخره بل في الليل - وفي الغد كلام - وكيفما كان فلو لم يكن الغالب فوات الموالة فلا ريب أنه كثير شائع فيشملة الإطلاق.

فما ذكره في المدارك من اختصاص الحكم بنسيان الشوط الواحد والاستشكال في الأزيد عنه كأنه مبني على الغفلة^(١) عن هذه الموثقة، وإلا فإطلاقها غير قاصر الشمول حسبما عرفت، وكيفما كان فرعاية لمخالفته ذكرنا في المتن أن الأحوط الإعادة بعد الإتمام، وإلا فالأقوى ما عليه المشهور من كفاية الإتمام وعدم الحاجة إلى الإعادة.

وأما في الصورة الثانية فمقتضى إطلاق الموثقة المزبورة هو الإتمام أيضاً، ولكن المشهور ذهبوا حيثئذ إلى البطلان عطفاً له على سائر موارد الخروج عن المطاف قبل النصف من أجل الحدث أو الحيض أو الاضطراب ونحوها كما تقدم، وكأنهم يرون أن مجرد الخروج قبل النصف لأمر ما يكون مبطلاً.

لكنك عرفت فيما مرّ عدم الدليل على هذه الكلية بنطاق عام ليعم المقام، بل المتبع في كل مورد هو الدليل الوارد فيه، ولم يرد دليل على البطلان في النسيان، بل مقتضى إطلاق الموثقة هو الصحة كما عرفت.

وعليه فالأقوى بحسب الصناعة هو الإتمام، وإن كان الأحوط حذراً عن مخالفة المشهور هو الإعادة بعد ذلك، وقد مرّ غير مرة في نظائر المقام أنه يتحقق الاحتياط بالإتيان بطواف كامل بقصد الأعم من التمام والإتمام.

وبالجملة: فالذي منعنا عن الفتوى في المقام هو التجنب عن مخالفة المشهور، ولولاه لكان الأقوى هو الإتمام حسبما عرفت.

(١) بل على ما يراه من اختصاص الحجية بالصحيح الإعلاني وعدم العمل بالموثقات. (المقرر).

الزيادة في الطواف

للزيادة في الطواف خمس صور^(١):

(١) المشهور بل المتسالم عليه بين الأصحاب بطلان الطواف بالزيادة العمدية ولو شوطاً واحداً، فلو طاف ثمانية أشواط أعاد طوافه. ويستدل له بروايتين إحداهما: ما رواه الشيخ والكليني بسندهما عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط المفروض؟ قال: «يعيد حتى يثبته - كما في الكافي - أو حتى يستتمه - كما في التهذيب -».

ثانيتها: ما رواه الشيخ بإسناده عن عبد الله بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها، فعليك الإعادة وكذلك السعي»^(٢).

وقد ناقش في سندهما صاحب المدارك نظراً إلى تردد أبي بصير وكذا عبد الله بن محمد بين الثقة وغيره، مضافاً إلى أن الأولى أخص من المدعى لاختصاصها بما إذا كان الزائد شوطاً كاملاً بحيث كان المجموع ثمانية أشواط، فلا تشمل الزيادة بنصف الشوط مثلاً.

وقد أقره صاحب الحقائق في المناقشة السنية غير أنه أجاب بعدم الضير بعد البناء على ما يرتأيه من العمل بكل ما في الكتب الأربعة وإن لم يكن من الموثق بعد انجبار ضعفه بعمل الأصحاب.

(أقول): أما الأخضية من المدعى فلا نضايق منها، غير أنها لا تقدح بعد انعقاد الإطلاق في الرواية الثانية وفيها غنى وكفاية.

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ١ و ح ١١.

وأما النقاش في السند فالظاهر أنه في غير محله.

فإننا قد ذكرنا في المعجم أن المراد بـ (أبي بصير) متى أطلق هو يحيى بن القاسم الثقة المعروف والمشهور بهذه الكنية، وربما يطلق ويراد به ليث المرادي لكن مع التقيد غالباً بكلمة (يعني)، فيقال (أبو بصير يعني ليث المرادي)، وهو أيضاً ثقة، وكيفما كان فاللفظ إمّا منصرف عند الإطلاق إلى الأول أو غايته التردد بين شخصين كل منهما موثق. نعم ربما يكتنى غيرهما أيضاً بذلك ولكنه غير معروف بل لم توجد ولا رواية واحدة أريد فيها من أبي بصير غير هذين الرجلين ولو بقرينة خارجية، فالتشكيك في سند هذه الرواية في غير محله.

وهكذا الحال في الرواية الثانية فإن عبد الله بن محمد - الراوي عن أبي الحسن عليه السلام تارة وعن الرضا عليه السلام أخرى، والذي هو في هذه الطبقة - مردد بين الحجال وبين الحضيبي وكلاهما ثقة ومشهور وله كتاب، وليس في هذه الطبقة من يكون كذلك غيرهما.

أجل ذكر النجاشي أن عبد الله بن محمد بن علي بن العباس له مسائل عن الرضا عليه السلام، وحيث لم يرد فيه توثيق فلعل صاحب المدارك ينظر إليه فيما يدعيه من التردد.

ويندفع بعدم كونه مشهوراً بين الرواة، بل لم توجد له ولا رواية واحدة في الكتب الأربعة، فمن الجائز أنه كانت له مسائل معينة من دون أن يرويهما كسائر الرواة، وعلى أي حال فلم يكن معروفاً بحيث يعبر عنه بعبد الله بن محمد من غير قرينة، بل اللفظ مردد بين الرجلين المزبورين، فالرواية صحيحة السند.

إذاً فما عليه المشهور من البطلان بالزيادة استناداً إلى متن الروایتين المعتبرتين هو الصحيح.

الأولى: أن لا يقصد الطائف جزئية الزائد للطواف الذي بيده أو لطواف آخر^(١)، ففي هذه الصورة لا يبطل الطواف بالزيادة^(٢).
الثانية: أن يقصد حين شروعه في الطواف أو في أثنائه الإتيان بالزائد على أن يكون جزءاً من طوافه الذي بيده^(٣)،

وأيدته في الحدائق بالنصوص الآتية الواردة فيمن شك بين الست والسبع، وأنه يعيد الطواف، فإنه لولا البطلان بالزيادة كما في الصلاة لم يكن وجه للإعادة، لا سيما مع سهولة الشريعة لجواز البناء على الأقل، فإن أصاب الواقع وإلا فغايبته زيادة شوط لم يكن مبطلاً حسب الفرض.

وهذا وجيه تأييداً - كما ذكره رحمه الله - لا استدلالاً، إذ يمكن أن يقال إن حال أشواط الطواف حال ركعات الصلاة في عدم جواز المضي عليها مع الشك، وإن أحرز الصحة بعد ذلك، فكما أن الشاك بين الثنتين والثلاث قبل الإكمال ليس له إضافة ركعة ليتبدل إلى الشك بين الثلاث والأربع لأن نفس المضي على الشك غير سائغ فكذاك الطواف، كما يفصح عن هذا التنزيل معتبرة عبد الله بن محمد المتقدمة.

(١) كما لو استمر بعد إكمال السبع في مشيه لغرض آخر كملاقة صديقه.

(٢) لعدم كونها زيادة في الطواف - المأخوذ موضوعاً للبطلان في النص - بعد عدم الإتيان بها بهذا العنوان بل لغاية أخرى، فهذه الزيادة المتأخرة كالزيادة المتقدمة المأتمى بها بعنوان المقدمة العلمية في عدم صدق الزيادة القادحة في شيء منهما، وهذا واضح جداً بل لم يستشكل فيه أحد.

(٣) وقد أتى بذلك الزائد خارجاً.

ولا إشكال في بطلان طوافه حينئذٍ ولزوم إعادته^(١).
الثالثة: أن يأتي بالزائد على أن يكون جزءاً من طوافه الذي
فرغ منه بمعنى أن يكون قصد الجزئية بعد فراغه من الطواف^(٢)،
والأظهر في هذه الصورة أيضاً البطلان^(٣).

- (١) فإنه القدر المتيقن مما دلّ على البطلان بالزيادة.
- (٢) فبدا له بعد استكمال السبع في الزيادة من غير سبق نيتها، فهل تلحق هذه الصورة بسابقتها في البطلان أو لا؟ قد يقال بالثاني نظراً إلى أن حال هذه الزيادة حال الزيادة الواقعة بعد الفراغ من الصلاة، فكما أن من سلم فأتى بركعة ولو بقصد الجزئية للصلاة التي فرغ منها لا تكون قاذحة إذ لم تكن زيادة فيها جزءاً فكذلك في المقام، ولكنه غير واضح بل ممنوع كما ستعرف.
- (٣) أما أولاً: فلبطلان القياس المزبور، إذ التسليم يستوجب الخروج عن الصلاة بمقتضى ما دلّ على أن تحريمها التكبير وتحليلها التسليم أو افتتاحها التكبير واختتامها التسليم، ومعنى ذلك أن ما كان مبطلاً حال الصلاة كالحديث والاستدبار ونحوهما ومنه الزيادة العمدية لا تتصف بالمبطلية بعد تحقق التسليم خارجاً، إذا فلا أثر للركعة الزائدة بعد الانتهاء من الصلاة بالتسليم المخرج عنها.
- وأما الطواف فلم يعتبر له مخرج معين وإنما خروجه بالفراغ عن العمل والانتهاء منه، فمتى فرغ فقد خرج ولا يتصف بعد ذلك شيء بالزيادة فيه وحينئذٍ فإن كان الشوط السابع الذي هو الجزء الأخير من العمل ملحوظاً على سبيل الإطلاق أي بنحو اللا بشرط بالنسبة إلى الزيادة بحيث كان المأمور به هو طبعي السبعة أشواط كيفما كان فمن الواضح عدم صدق الزيادة لتحقيق الخروج بمجرد الفراغ من سابع الأشواط.

الرابعة: أن يقصد جزئية الزائد لطواف آخر ويتم الطواف الثاني، والزيادة في هذه الصورة وإن لم تكن متحققة^(١) حقيقة إلا أن الأحوط بل الأظهر فيها البطلان، وذلك من جهة القران بين الطوافين في الفريضة^(٢).

ولكنه ليس كذلك قطعاً، بل هو ملحوظ بنحو بشرط لا والمتصف بالمرجعية والمفرغية إنما هو السابع المقيد بعدم الزيادة عليه كما يكشف عنه صحيحة عبد الله بن محمد المتقدمة، فإذا زاد فقد انتفى القيد ولم يتحقق الخروج فلا جرم يكون الزائد واقعاً حال العمل وقبل الخروج عنه، فتشملة صحيحة عبد الله بن محمد المتقدمة الدالة على البطلان ولزوم الإعادة لدى الزيادة.

وأما ثانياً: فمع التنازل والغض عما ذكر يكفي في البطلان ترك الاستفصال في صحيحة أبي بصير، حيث لم يستفسر الإمام عليه السلام أن الشوط الثامن هل كان مقصوداً من ذي قبل أم طراً قصده بعد الشوط السابع، فمقتضى الإطلاق الناشيء من ترك الاستفصال شمول البطلان لكلا صورتين.

- (١) لعدم قصد كون الزائد جزءاً من الطواف الأول كما هو المفروض.
 - (٢) وهو غير جائز بل مبطل للطواف على المشهور، حيث حكموا بلزوم الفصل بين الطوافين بالصلاة في طواف الفريضة.
- نعم ناقش فيه جماعة فحكموا بالكراهة كالقران بين السورتين في الصلاة على ما هو المشهور أيضاً من كراهته.
- والأقوى ما عليه المشهور فيعتبر في صحة الطواف أن لا يسبقه ولا يلحقه طواف آخر وإلا فمع القران بطلاً معاً.

وتفصيل الكلام أن الروايات الواردة في المقام على طوائف:
فمنها: ما دلّ على عدم جواز القران مطلقاً، أي من غير فرق بين
الفريضة والنافلة، والعمدة منها روايتان:

إحدهما: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت رجل أبا
الحسن عليه السلام عن الرجل يطوف الأسبوع جميعاً فيقرن؟ فقال: «لا، إلا أسبوع
وركعتان، وإنما قرن أبو الحسن عليه السلام لأنه كان يطوف مع محمد بن إبراهيم
لحال التقية»^(١).

هكذا رواها في التهذيب^(٢)، ولكنها مروية في الخدائق^(٣) عن صفوان عن
أحمد بن محمد بن أبي نصر، وهو إما من سهو القلم أو غلط النسخ لعدم
وجود صفوان في سلسلة السند.

ثانيتها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي
بن أحمد بن أشيم، عن صفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر،
قالا: سألناه عن قران الطواف السبوعين والثلاثة قال: «لا، إنما هو سبوع
وركعتان» وقال: «كان أبي يطوف مع محمد بن إبراهيم فيقرن وإنما كان ذلك
منه لحال التقية»^(٤).

وهي كالأولى في الدلالة على عدم الجواز مطلقاً إلا للتقية، كما أن السند
أيضاً معتبر عندنا لكون ابن أشيم من رجال كامل الزيارات، نعم هي ضعيفة
عند القوم، وكيفما كان ففي الأولى غنى وكفاية.

ويؤيدها ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز عن
زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «ولا قران بين أسبوعين في

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب الطواف، ح ٧.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ١١٦.

(٣) الخدائق الناضرة: ج ١٦ ص ١٩٤.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب الطواف، ح ٦.

فريضة ونافلة»^(١).

وحيث إن طريق ابن إدريس إلى كتاب حريز - الذي كان عنده - مجهول فمن ثم لا يمكن التعويل على الرواية ولا تصلح إلا للتأييد.

وصاحب الحقائق حيث يرى صحة الرواية ناقش في الدلالة بأن مفادها المنع عن الجمع بين طواف الفريضة وطواف النافلة لا القران في طواف الفريضة أو في طواف النافلة فلا تدل على عدم الجواز في النافلة.

وفيه: أنه لو أريد ذلك لكان اللازم أن يعبر هكذا (لا قران بين فريضة وناافلة) بدل قوله (في فريضة وناافلة) إذ لا يقال زيد قرن في أمرين بل يقال قرن بين أمرين، فلا ينبغي التأمل في أن الرواية واضحة الدلالة على نفي القران في النافلة كالفريضة.

وكيفما كان فالصحيحة الأولى كافية ووافية فلو كنا نحن وهذه الرواية لحكمنا بعدم مشروعية القران مطلقاً إلا في حال التقية.

ولكن بإزائها صحيحتان لزارة:

إحداهما: أنه قال: ربما طفت مع أبي جعفر عليه السلام وهو ممسك بيدي الطوافين والثلاثة ثم ينصرف ويصلي الركعات ستاً^(٢).

وهي لمكان التعبير بكلمة (ربما) الكاشفة عن أنه أمر اتفاقي لعلها ظاهرة الدلالة في إرادة النافلة كما لا يخفى، فهي إذا تدل على جواز القران في النافلة، غاية الأمر أنه يستفاد من صحيحة البزنطي المتقدمة أنه أمر مرجوح، ولذا أتى به أبو الحسن عليه السلام للتقية التي هي رافعة للمرجوحية.

وأما طواف أبي جعفر عليه السلام في هذه الصحيحة فهل كان للتقية أيضاً أو لأمر آخر كالسعي والاسراع لقضاء حاجة أو غير ذلك فلا علم لنا به، فإن

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب الطواف، ح ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب الطواف، ح ٢.

الصادر منه **لَيْسَ** فعل مجهول العنوان.

وكيفما كان فقد عرفت أن هذه الصحيحة دالة على الجواز في النافلة مع نوع من المرجوحية، وأما في الفريضة فمحرم بمقتضى الصحيحة المتقدمة. ثانيتهما: صحيحته الأخرى قال: طفت مع أبي جعفر **لَيْسَ** ثلاثة عشر أسبوعاً قرنها جميعاً وهو آخذ بيدي، ثم خرج ففتح ناحية فصلى ستاً وعشرين ركعة وصليت معه^(١).

والدلالة كالسابقة وأما السند ففي طريق الشيخ إلى يعقوب بن يزيد وإن كان ابن أبي جيد إلا أنه من مشايخ النجاشي وقد صرح بتوثيقهم. ومن جميع ما ذكرناه يظهر الحال في صحيحة زرارة، قال: قال أبو عبد الله **لَيْسَ**: «إنما يكره أن يجمع الرجل بين الأسبوعين والطوافين في الفريضة، فأما في النافلة فلا بأس»^(٢).

فإن كلمة (الكراهة) في مساق الأخبار يراد بها معناها اللغوي أعني المبعوضية المساوقة للحرمة - ومنه ما ورد من أن علياً **لَيْسَ** كان يكره الربا - لا الكراهة المصطلحة.

ومع الغض وتسليم كونها أعم فلا مناص من إرادة الأول في خصوص المقام، وذلك بقرينة المقابلة بين الكراهة في الفريضة ونفي البأس في النافلة، إذ لو أريد بالثاني الجواز من غير المرجوحية فهو مناف لما استفدناه من النصوص من ثبوت المرجوحية وارتفاعها بالتقية حسبما تقدم، فلا جرم يراد به نفي البأس مع نوع من المرجوحية المساوق للكراهة المصطلحة، إذاً فمقتضى المقابلة وقاطعية التفصيل للشركة لإرادة الحرمة من الكراهة في الفريضة، أي المبعوضية الشديدة في مقابل الخفيفة الثابتة في النافلة.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب الطواف، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب الطواف، ح ١.

والحاصل: أن لفظ الكراهة في نفسه ظاهر في الحرمة، ولا بد في الحمل على الكراهة المصطلحة من نصب قرينة، وعليه فالصحيحة ظاهرة في الحرمة في الفريضة والجواز في النافلة. ومع الإغماض عن ذلك فالمراد بها في خصوص المقام هو الحرمة بقرينة ترخيصه في النافلة، بعد وضوح أن هذا ليس ترخيصاً على الإطلاق بل مع نوع من المرجوحية حسبما عرفت.

فاتضح أن ما عليه المشهور من الحرمة في الفريضة هو الصحيح، ولا وجه لما عن بعضهم من حمل الكراهة في الصحيحة على المصطلحة، هذا. ومثل الصحيحة المزبورة في الدلالة على التفصيل معتبرة عمر بن يزيد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنما يكره القرآن في الفريضة، فأما النافلة فلا والله ما به بأس»^(١).

ولا وجه لما في الحقائق من التعبير عنها بكلمة (ما رواه)^(٢)، المشعر بالضعف حسب عاداته من التعبير عن الضعيف بمثل ذلك، إذ ليس في السند من يغمز فيه عدا محمد بن أحمد النهدي ومحمد بن الوليد، حيث نصّ النجاشي في الأول أنه مضطرب، كما أنه احتمل أن المراد بالثاني هو الشباب الصيرفي الضعيف، وقد ذكر الأردبيلي في جامع الرواة جملة من الروايات التي فيها محمد بن الوليد في ذيل ترجمة هذا الرجل.

لكننا ذكرنا في كتاب المعجم أن الأظهر وثاقة كل منهما، أما الأخير فلأن المراد به من هو المعروف والمشهور في هذه الطبقة الذي له كتاب وهو الخزاز البجلي الثقة، فإن اللفظ ينصرف إليه عند الإطلاق دون الشباب الصيرفي الذي هو غير معروف.

وأما النهدي فهو الملقب بالقلانسي وهو أيضاً ثقة لكونه من رجال كامل

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٦ من أبواب الطواف، ح ٤.

(٢) الحقائق الناضرة: ج ١٦ ص ١٩٣.

الزيارات، مضافاً إلى تصريح العياشي بوثاقته على ما ذكره الكشي.

وأما الاضطراب الذي ذكره النجاشي فلا ينافي الوثاقة، إذ المراد به عدم الاستقامة في الحديث فتارة يروي عن الضعيف وأخرى عن القوي وطوراً على سبيل الإرسال، فلم تكن رواياته على نمط واحد لأنه يحدث بكل ما سمع فمن ثم وصفها بالاضطراب، فهو وصف لروايته، ولا يكشف عن ضعف في الرجل نفسه بوجه.

ثم إن من الواضح أن حرمة القرآن في طواف الفريضة التي نطقت به هذه الأخبار تستلزم فساداً لدلالة النهي في العبادة على الفساد.

(تنبيه): لا يخفى أن التقية في القرآن إنما يمكن فرضها في طواف النافلة، لأن الإنسان ربما يريد بحسب طبعه أن يطوف طواف النافلة عدة مرات، وحينئذ فلو ألحق بكل طواف صلاة لظهر تشيعه فيكون ذلك على خلاف التقية، فلا جرم يضطر إلى القرآن وقد كان أبو الحسن عليه السلام يفعل كذلك تقية من محمد بن إبراهيم كما نطق به النص حسبما مر، وعرفت أن هذه التقية رافعة لكرهية القرآن في النافلة.

وأما في طواف الفريضة فلا موضوع للتقية، إذ الطائف فريضة غير ملزم بالإتيان بطواف آخر حتى يقارن بينهما تقية، بل له الاكتفاء به ثم الانصراف حيثما شاء، فلا اضطراب - والمفروض أنه لا يريد إلا طواف الفريضة - إلى القرآن لتصور فيه التقية.

ولو تنازلنا وفرضنا الاضطراب لعلّة ما، فهو غير مضطر في نية الطواف التي هي أمر باطني بالضرورة، فله أن يدور حول البيت تمشياً ومن غير قصد الطواف، إذ القرآن الممنوع مختص بما بين طوافين حقيقيين لا بين الحقيقي والصوري كما هو واضح فليتأمل.

الخامسة: أن يقصد جزئية الزائد لطواف آخر ولا يتم الطواف الثاني من باب الاتفاق، فلا زيادة^(١) ولا قران^(٢) إلا أنه قد يبطل الطواف فيها^(٣) لعدم تأتي قصد القرية، وذلك فيما إذا قصد المكلف الزيادة عند ابتدائه بالطواف أو في أثناؤه مع علمه بحرمة القران وبطلان الطواف به، فإنه لا يتحقق قصد القرية حينئذٍ وإن لم يتحقق القران خارجاً من باب الاتفاق.

(مسألة ٣١٤): إذا زاد في طوافه سهواً، فإن كان الزائد أقل من

(١) لتقومها بقصد الجزئية للطواف الذي بيده والمفروض عدمه.

(٢) لفرض عدم استكمال الطواف الثاني.

(٣) فإن هذه الصورة تنقسم إلى قسمين فتارة يفرض القصد المزبور بعد الانتهاء من الطواف الأول، وأخرى أثناؤه أو قبله، ففي الأول يصح الطواف الأول لعدم الموجب للبطلان لا من ناحية النية ولا الزيادة ولا القران حسبما عرفت.

وأما في الثاني فيبطل لا للأخيرين لفرض انتفائهما بل من أجل الإخلال بالنية إذ كيف يتمشى قصد القرية ممن يعلم ببطلان القران حتى إذا لم يتحقق خارجاً من باب الاتفاق، فإنه نظير قصد الصلاة ذات الخمس ركعات فإنه يبطل وإن لم يتحقق خارجاً إلا أربع ركعات من باب الصدقة والاتفاق، وذلك لا من جهة عدم الإتيان بذات المأمور به وهي الأربع ركعات بل من أجل عدم قصد الأمر الواقعي، فإن ما أتى به لم يكن مقصوداً وما كان مقصوداً لم يكن مأموراً به فيبطل لا محالة.

شوط قطعه وصح طوافه^(١)،

(١) كما صرح به بعضهم ومنهم شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه لأصالة عدم المانعية بعد عدم نهوض دليل على قدح زيادة الأقل من الشوط سهواً. نعم مقتضى إطلاق صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل في الثامن فليتم أربعة عشر شوطاً، ثم ليصل ركعتين»^(٢)، أن مجرد الدخول في الشوط الثامن سهواً يستوجب إتمام الطواف سواء أتم الشوط أم لا، فلا فرق بين الشوط الناقص والكامل في هذا الحكم.

ولكنه معارض بغير واحد من الروايات الدالة بمفهومها على اختصاص الحكم المزبور بزيادة الشوط الكامل مع وجود القضية الشرطية في كلام الإمام عليه السلام نفسه، التي منها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: إن في كتاب علي عليه السلام: «إذا طاف الرجل بالبيت ثمانية أشواط الفريضة فاستيقن ثمانية أضاف إليها ستاً»^(٣)، فإن مرجع القضية الشرطية إلى أنه إذا طاف وزاد سهواً وكان الزائد شوطاً فليتم، وهي باعتبار الجملة الأولى والثانية وإن لم يكن لها مفهوم لأنه إذا لم يطف أو طاف ولم يسه فهو سالب بانتفاء الموضوع، ولكنها باعتبار الجملة الأخيرة أعني كون الزائد شوطاً كاملاً تدل على المفهوم، وهو عدم وجوب الإتمام في الشوط الناقص.

ومع الغض عن القضية الشرطية فيكفيها مفهوم القيد بناءً على المختار من دلالاته على عدم اشتراك الفاقد مع الواجد في الحكم وإلا لأصبح ذكر القيد - وهو في كلام الإمام عليه السلام - من اللغو الواضح، فتقيده عليه السلام بالثمانية يدل على

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ١٠.

وإن كان شوطاً واحداً أو أكثر^(١) فالأحوط أن يتم الزائد ويجعله

عدم مساواة الأقل معها في هذا الحكم، وعليه فتحمل صحيحة ابن سنان على إرادة الدخول الكامل المساق لإنهاء الشوط الثامن وإتمامه بقرينة هذه الروايات.

ومع تسليم المعارضة فيرجع بعد التساقط إلى أصالة البراءة عن وجوب الإتمام.

وتؤيد ما ذكرناه رواية أبي كهمس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي فطاف ثمانية أشواط، قال: «إن ذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه»^(٢).

فإنها صريحة فيما ذكرناه من القطع وعدم الاعتناء فيما لو كان الزائد سهواً أقل من الشوط، ولكنها لمكان الضعف لا تصلح إلا للتأييد.

(١) فالمشهور وجوب الإتمام، ويظهر من الصدوق التخيير بينه وبين القطع والإعادة، حيث إنه عليه السلام بعد أن حكم أولاً بالإعادة قال: «وروي أنه يأتي بست ويتم، وحيث إنه عليه السلام بنى على العمل بكل ما يروي فنتيجته التخيير لا محالة.

وكيفما كان فالروايات الواردة في المقام مختلفة جداً.

فقد دلت طائفة بإطلاقها على البطلان، التي منها صحيحة أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط المقروض؟ قال: «يعيد حتى يشبه» كما في الكافي أو «حتى يستمه» كما في التهذيب^(٣)، فإن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الزيادة العمدية أو السهوية.

وبإزائها صحيحتان دلتا على وجوب الإتمام من غير فرق أيضاً بين العمد

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ١.

والسهو بمقتضى الإطلاق^(١).

إحدهما: صحيحة رفاعة قال: كان علي عليه السلام يقول: «إذا طاف ثمانية فليتم أربعة عشر»، قلت: يصلي أربع ركعات، قال: «يصلي ركعتين». ثانيتهما: صحيحة أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط طواف الفريضة قال: «فليضم إليها ستاً ثم يصلي أربع ركعات»^(٢)، فتعارض الطائفتان بالتباين.

لكن إطلاق الثانية يقيد بصحيحة عبد الله بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها، فعليك الإعادة وكذلك السعي»^(٣).

فإنها واردة في خصوص العامد - بقرينة التشبيه بالصلاة - فتختص الطائفة الثانية - بعد التقييد - بالساهي، إذا تقلب النسبة بينها وبين الطائفة الأولى من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فيخصص بها إطلاق تلك الطائفة وتحمل على العامد بناءً على ما هو الصحيح من انقلاب النسبة في العامين المتعارضين بالتباين إذا ورد التخصيص على أحدهما كما في المقام، ونتيجة ذلك اختصاص الإعادة بالعامد والإتمام بالساهي.

وقد دلت على ذلك - أي على وجوب الإتمام على الساهي - روايات أخرى كثيرة، وجملة منها صحاح كصحيحة محمد بن مسلم^(٤) وغيرها. إلا أن بإزائها رواية واحدة دلت صريحاً على وجوب الإعادة في الناسي، وهي رواية أبي بصير قال: قلت له: فإنه طاف وهو متطوع ثمانى مرات، وهو ناس، قال: «فليتمه طوافين ثم يصلي أربع ركعات، فأما الفريضة فليعد حتى

(١) الروايات المعتبرة الواردة بهذا المضمون أكثر من ذلك. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ٩ و ح ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ١١.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ١٠.

طوافاً كاملاً^(١) بقصد القرية المطلقة^(٢).

يتم سبعة أشواط^(٣).

غير أن في سندها إسماعيل بن مرار فإن بنينا على عدم وثاقته كما عليه القوم فالأمر حينئذٍ لتلك النصوص حيثئذٍ عن المعارض.

وأما إذا بنينا على وثاقته كما هو الأظهر من أجل وقوعه في أسناد تفسير القمي فلا جرم تقع المعارضة، ومقتضى الصناعة في نظائر المقام مما كانت الوظيفة شيئاً واحداً ووردت في تعيينها كيفيتان قد تعلق الأمر بكل منهما هو الالتزام بالتخير برفع اليد عن ظهور كل منهما في التعيين بصراحة الآخر في ثبوت العدل كما في القصر والتمام، فإن هذه القاعدة منطبقة على المقام أيضاً، ونتيجتها هو المصير إلى التخير بين الإتمام وبين الإعادة الذي اختاره الصدوق تتأمل^(٤).

إذا فتوى الصدوق هي الأوفق بالقاعدة والأقرب بمقتضى الصناعة، غير أن المشهور حيث حكموا بتعين الإتمام في المقام فحذراً عن مخالفتهم يكون مقتضى الاحتياط هو اختيار الإتمام، لاندرج المقام حيثئذٍ في كبرى الدوران بين التعيين والتخير، فإن الإتمام إما أنه واجب معيناً كما عليه المشهور أو مخيراً كما عليه الصدوق، فهو مبرئ للذمة على كل حال، وأما أجزاء الإعادة فغير معلوم، فمن ثم كان الإتمام هو الأحوط.

(١) تقدم وجه الاحتياط آنفاً فلاحظ.

(٢) إذا اختار الطائف الإتمام في مفروض المسألة فأتى بطوافين كاملين فلا شبهة في عدم وجوبهما معاً بل أحدهما فرض والآخر نفل لا محالة،

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٢) فإن الأمر بالإعادة إرشاد إلى الفساد، ولا معنى للتخير بينها وبين الإتمام. (المقرر).

وحينئذٍ فهل الفريضة هو الطواف الأول والثاني نافلة فله قطعه ورفع اليد عنه كما صرح به العلامة في المنتهى، أو أَنَّ الأمر بالعكس كما ذكره الصدوق، حيث قال: وفي رواية أخرى أَنَّ الفريضة هو الثاني، ولعله يشير بها إلى الفقه الرضوي، حيث قد صرح فيه بذلك.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: إنَّ الأمر بالإتمام في تلكم النصوص الكثيرة ليس للوجوب جزماً، ضرورة عدم وجوب الإتمام حتى في طواف الفريضة في غير المقام لعدم نهوض أي دليل على حرمة قطعه بعد الشروع فيه حتى ما قبل تجاوز النصف، أجل قام الدليل على الحرمة في بعض الموارد كالْحَجِّ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، وكالصلاة على المشهور، للإجماع المدعى قيامه عليها، وأما في الطواف فلا دليل بتأتا، فلو فرضنا أَنَّ الفريضة هو الثاني كما عليه الصدوق جاز قطعه ورفع اليد عنه يقيناً.

إذاً فالأمر بالإتمام في تلك النصوص لا يدل إلا على الجواز لكونه وارداً موقع توهم الخطر، حيث قد تخيل السائل بطلان الطواف بالزيادة، وأنَّ هذه الزيادة لفسادها الناشئ من مفسديتها لا تصلح للإتمام، إذ لا معنى لإتمام الطواف الفاسد، فدفعا لهذا التوهم أمر بالإتمام إيعازاً إلى قبوله للتصحيح وأنَّ المضي فيه لا محذور فيه.

وعليه فغاية ما يظهر من الروايات صحّة كلا الطوافين، ولا سيما بقرينة الإتيان بأربع ركعات كما في بعض الروايات، وأما أَنَّ الفريضة هل هي الأول والثاني نافلة أو بالعكس فلا يظهر ذلك من شيء منها فلا بدّ في إثبات ذلك من التماس دليل آخر، هذا.

ومقتضى أصالة عدم انقلاب الطواف الأول من الفريضة إلى النافلة كأصالة عدم اشتراط صحتها بإتمام الطواف الثاني هو اختيار القول الأول المنسوب إلى العلامة في المنتهى، فحال الزيادة السهوية في الطواف حالها في

الصلاة - في غير الركن - من حيث عدم القدح بمقتضى الأصل.

غير أن بإزائها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّ عَلِيَّ عليه السلام طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة وبنى على واحد وأضاف إليه ستاً، ثم صلى ركعتين خلف المقام، ثم خرج إلى الصفا والمروة، فلما فرغ من السعي بينهما رجع فصلى الركعتين اللتين ترك في المقام الأول»^(١).

فإنها كالصريح فيما اختاره الصدوق من أن الفريضة هي الثاني لقوله عليه السلام: «فترك سبعة»، إذ لا معنى لتركها إلا إلغائها وفرضها كالعدم واستثاف العمل الذي أراد - وهو طواف الفريضة - من الآن، ولولا ذلك لم يتضح أي معنى للترك، بل هي باقية على حالها غاية الأمر أنه قد أتى بطواف مستحب بعد تلك الفريضة.

ويؤيد ما ذكرناه أنه لو كان الأول فريضة لزم من ضم الستة القران المنوع في الفريضة، بخلاف ما لو كان نافلة فإنه لا يلزم من الضم إلا القران في النافلة، ولا بأس به كما تقدم إذ المراد بالقران فيها الإتيان بطواف آخر بعدها ولو كان فريضة.

نعم تتضمن الصحيحة ما لا يساعده المذهب من نسبة السهو ولو في الموضوعات - لا الأحكام - إلى المعصوم عليه السلام، ولعلها مبنية على التقية من هذه الجهة غير المانع من الاستدلال بها في أصل الحكم.

وكيفما كان فرعاية الاحتياط تستدعي ما ذكرناه من الإتيان بالطواف الثاني بقصد القرية المطلقة، أي على ما هو عليه بحسب الواقع من غير نية الفريضة ولا النافلة.

هذا وما يؤيد مقالة الصدوق الأمر في بعض الروايات - كما ستعرف - بالإتيان بركعتين بعد الطواف، ثم بركعتين آخرين بعد السعي ويجعلهما

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ٧.

لِلنَافِلَةِ.

فإنَّ من الواضح لزوم الاتصال العرفي بين طواف الفريضة وصلاته، وأمَّا طواف النافلة فيجوز الفصل بينه وبين صلاته حتى اختياراً. وعليه فلو كان الفرض هو الطواف الثاني فقد روعي الاتصال المزبور، بخلاف ما لو كان هو الأول لاستلزام الفصل الممنوع.

(تذليل) قد ورد في بعض الروايات كصحيفة أبي أيوب^(١) الأمر بالإتيان بأربع ركعات بعد هذين الطوافين مطلقاً من غير تقييد بالاتصال أو الانفصال. وبإزائها صحيفة زرارة المتقدمة وروايتا علي بن أبي حمزة وجميل^(٢) الصريحة في التفكيك والإتيان بركعتين منها بعد الطواف والركعتين الآخرين بعد السعي، فهل يعتبر التفكيك ويرتكب التقييد في الإطلاق المزبور أم لا؟ الظاهر هو الثاني لعدم الموجب له، أمَّا الصحيفة الحاكية لفعل علي عليه السلام فأقصاها الدلالة على الرجحان دون الوجوب كما لا يخفى.

وأما الروايتان فكلتاهما ضعيفة، أمَّا الأولى فبعلي بن أبي حمزة الذي هو البطائني الكذاب. وأمَّا الثانية فلجهالة طريق ابن إدريس إلى كتاب البرنظي فلا تصلحان لتقييد الإطلاق بهما.

بل الأمر كذلك حتى مع الغض وتسليم صحة السند، إذ الأمر بأربع ركعات استحبابي بالضرورة، ولا تقييد في باب المستحبات، بل القيد محمول على أفضل الأفراد إلا إذا كان بصورة النهي كانهي عن الإقامة قاعداً بعد الأمر بها مطلقاً حسبما هو موضح في بحث المطلق والمقيد من الأصول.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا معارضة بين ما ورد من الأمر بأربع ركعات كما عرفت وبين ما ورد في صحيفة رفاعة من الأمر بركعتين، قال: كان علي عليه السلام

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ٧ وح ١٥ وح ١٦.

يقول: إذا طاف ثمانية فليتم أربعة عشر، قلت: يصلي أربع ركعات، قال: «يصلي ركعتين»^(١)، فإن الثانية محمولة على بيان الوظيفة المفروضة، فلا تنافي الأولى المراد بها الاستحباب كما عرفت، فليتأمل.

الشك في عدد الأشواط^(١)

(مسألة ٣١٥): إذا شك في عدد الأشواط بعد الفراغ من الطواف والتجاوز من محله^(٢) لم يعتن بالشك، كما إذا كان شكه بعد دخوله في صلاة الطواف^(٣).

(مسألة ٣١٦): إذا تيقن بالسبعة وشك في الزائد كما إذا احتمل أن يكون الشوط الأخير^(٤) هو الثامن لم يعتن بالشك وصح طوافه^(٥).

(١) الشك المتعلق بالأشواط قد يكون في صحتها وأخرى في عددها، وعلى الثاني فقد يتمحض الشك في الزيادة وأخرى في النقيصة، وثالثة فيهما معاً وسيتضح حال هذه الصور في مطاوي المسائل الآتية إن شاء الله تعالى.

(٢) سواء أكان شكه في الزيادة أو النقيصة أو فيهما معاً.

(٣) لقاعدة الفراغ، ومثله ما لو تعلق الشك بصحتها من غير ناحية العدد، كما إذا شك أنها كانت مستجمعة للشرائط أم لا.

بل الحال كذلك لو كان الشك في الأثناء، كما لو شك وهو في الشوط الثالث أن شوطه السابق هل كان صحيحاً أم فاسداً لعدم مراعاة التيسر فيه مثلاً، فإنه يبنى على الصحة لقاعدة التجاوز.

(٤) الذي انتهى وفرغ منه وإن لم يدخل بعد في العمل المترتب.

(٥) لأصالة عدم الزيادة فإنه حافظ للسبع على الفرض وشاك في الزائد والأصل عدمه.

مضافاً إلى صحيحة الحلبي المصرحة بهذا المضمون، قال: سألت أبا عبد

إلا أن يكون شكه هذا قبل تمام الشوط الأخير^(١)، فإن أظهر حينئذ بطلان الطواف. والأحوط إتمامه رجاءً وإعادة.

الله ﷻ عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر أسبعة طاف أم ثمانية، فقال: «أما السبعة فقد استيقن، وإنما وقع وهمه على الثامن فليصل ركعتين»^(٢).

(١) فشك أثناء الشوط الأخير أن ما بيده هل هو الشوط السابع ليجب إكماله أو أنه الشوط الثامن ليتصف بالزيادة، فهل يحكم هنا أيضاً بالصحة تمسكاً بأصالة عدم الزيادة كما في الصورة السابقة أو أنه يحكم بالفساد.

اختار الثاني في المسالك نظراً إلى قصور الصحيحة المزبورة عن الشمول للمقام، لأن موضوعها من استيقن السبع فلا يعم ما نحن فيه، وعليه فحيث يحتمل الزيادة لو أتم والنقيصة لو رفض فلا جرم يندرج في الدوران بين المحذورين ومعه لا مناص من الإعادة، وقد استحسنته صاحب الجواهر.

ولكن صاحب المدارك اعترض عليه بناء على ما يرتأيه من عدم قاذية الزيادة العمدية بعدم الضير في تلك الزيادة فإنها إما لازمة أو غير ضائرة فيتم ما بيده من الشوط ويحكم معه بصحة الطواف على التقديرين، وهذا الاعتراض وجيه على مبناه، وأما على المشهور المتصور من قدح الزيادة - كما تقدم - ففي غير محله.

نعم يرد عليه: أن الدوران المزبور إنما يستقيم مع الغض عن الاستصحاب، وأما بلحاظه فلا دوران، ضرورة أن النقصان وكذا عدم الزيادة على السبع كل منهما مطابق للاستصحاب، فلا مانع من الاعتماد عليه ومعه ينتفي موضوع الدوران.

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٥ من أبواب الطواف، ح ١.

فما استدل به صاحب المسالك لما ذهب إليه من البطلان غير وجيه، نعم يمكن الاستدلال له بوجوه أخرى:

الأول: أن المستفاد مما ورد في صحيحة الحلبي المتقدمة من قوله: «أما السبعة فقد استيقن» اعتبار اليقين بالسبع وعدم المضي فيه على الشك، والذي لا يقدح إنما هو الشك في الزائد عليه، ومن الواضح أن السبع غير متيقن في المقام، إذ لا علم بتحقيق الشوط السابع بتمامه، لجواز أن يكون ما بيده هو السابع فكيف يمضي فيه مع الشك؟!

وبعبارة أخرى: يستفاد منها ما يستفاد من نصوص البناء على الأكثر في باب الصلاة من إلغاء حجية الاستصحاب في هذا الباب، فكما أن الشاك بين الثلاث والأربع ليس له البناء على الأقل استناداً إلى الأصل فكذلك الحال في أشواط الطواف المفروض بمناط واحد.

الثاني: أنه يستفاد من معتبرة أبي بصير، قال: قلت له: رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة أم ثمانية، قال: «يعيد طوافه حتى يحفظ»^(١) لزوم كون الطائف حافظاً للسبع وضابطاً له على حد اعتبار الحفظ في الركعتين الأوليين من الصلاة، وهو غير حاصل في المقام للشك في أنه هل أتى بالسابع أو أن ما بيده هو السابع؟

نعم في سند الرواية إسماعيل بن مرار ولا بأس به عندنا بعد وروده في أسناد تفسير القمي كما تقدم.

الثالث: إطلاق النصوص الآتية الدالة على البطلان لدى الشك بين الست والسبع، إذ هي كما تصدق على من عرض له مثل هذا الشك عند بلوغ الحجر الأسود فلم يدر أنه هل طاف ستاً أو سبعة كذلك تشمل من عرضه بعد التجاوز عنه حتى بلغ النصف مثلاً فإنه أيضاً شاك في أنه هل طاف

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ١١.

(مسألة ٣١٧): إذا شك في عدد الأشواط كما إذا شك بين السادس والسابع أو بين الخامس والسادس وكذلك الأعداد السابقة حكم ببطلان طوافه^(١)،

الست وهذا سابع أو طاف السبع وهذا زائد بل إن التخصيص بالأول تخصيص بالفرد النادر كما لا يخفى.

وبالجملة: الطواف اسم لمجموع الشوط لا لأبعاضه فإذا تجاوز عن الحجر خطوات يصدق أيضاً الشك في أنه هل طاف ستاً أو سبعاً، بل الغالب عروض الشك بعد التجاوز كما عرفت، فلا قصور في شمول إطلاق النصوص المزبورة للمقام التي مقتضاها الحكم بالبطلان.

فتحصل: أن ما ذكره في المسالك من الحكم بالبطلان هو الصحيح وإن كان دليله ضعيفاً حسبما عرفت.

(١) على المشهور من زمن الشيخ ومن تأخر عنه خلافاً لصاحب المدارك حيث حكم بالبناء على الأقل ونسب ذلك إلى الشيخ المفيد وبعض المتقدمين، والصحيح ما عليه المشهور، وتدلل عليه جملة وافرة من النصوص التي منها: صحيحة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني طفت فلم أدر أسته طفت أم سبعة، فطفت طوافاً آخر، فقال: «هلا استأنفت؟» قلت: طفت وذهبت، قال: «ليس عليك شيء».

ونحوها صحيحته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة، قال: «فليعد طوافه»، قلت: ففاته، قال: «ما أرى عليه شيئاً والإعادة أحب إلي وأفضل»^(٢).

فإنهما تدلان على وجوب الإعادة قبل الفوات.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار - التي رواها الشيخ في التهذيب - عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل لم يدر أسته طاف أو سبعة؟ قال: «يستقبل»^(١).

وناقش فيها صاحب المدارك بأن في سندها النخعي وهو مشترك، ويندفع بأن الظاهر أن المراد به من هو المعروف بهذا اللقب أعني أبا الحسين أيوب بن نوح بن دراج النخعي، الذي يروي الشيخ عن موسى بن القاسم عنه في غير هذه الرواية أيضاً وهو ثقة جزماً.

على أن الكليني روى نفس هذه الرواية بسند آخر عن الحلبي، وليس فيه النخعي^(٢).

فلا ينبغي الاستشكال في صحة الرواية، ونحوها روايات أخرى صحيحة السند صريحة الدلالة لا داعي لذكرها ما عدا رواية واحدة.

وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن بن سيابة، عن حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أسته طاف أو سبعة طواف فريضة؟ قال: «فليعد طوافه»، قيل: إنه قد خرج وفاته ذلك، قال: «ليس عليه شيء»^(٣).

فقد ناقش فيها صاحب المدارك بأنها ضعيفة السند لجهالة عبد الرحمن بن سيابة.

والظاهر أن المناقشة في محلها غير أن صاحبي الوسائل والحدائق^(٤) تبعاً لصاحب المعالم في كتاب منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ذكروا أن هذا من غلط النسخة أو سهو القلم، وصحيحه عبد الرحمن بن أبي

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ١.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ١٦ ص ٢٣٥.

نجران لا عبد الرحمن بن سيابة وإن كانت نسخ التهذيب كذلك وهو ثقة.
قال في الوسائل بعد نقل الرواية ما لفظه: ((أقول: عبد الرحمن الذي يروي عنه موسى بن القاسم هو ابن أبي نجران، وتفسيره هنا بابن سيابة غلط كما حققه صاحب المنتقى وغيره)).

وملخص ما ذكره في المنتقى استظهار إرادة ابن أبي نجران بقربة الراوي والمروي عنه، حيث إن رواية موسى بن القاسم عنه وروايته عن حماد كثيرة. وأما ابن سيابة فهو من أصحاب الصادق عليه السلام، ولعله مات في حياته عليه السلام إذ لم يذكر بقاءه بعد وفاته عليه السلام، إذاً فكيف يمكن أن يروي عنه موسى بن القاسم الذي هو من أصحاب الرضا والجواد عليه السلام. نعم يمكن روايته عن أصحاب الصادق عليه السلام الذين عاشوا بعد وفاته عليه السلام كابن سنان وغيره، بل قد روى عن غير واحد منهم، وأما ابن سيابة فلم يذكر بقاءه بعده عليه السلام، فلا جرم يكون المراد هو عبد الرحمن بن أبي نجران فتصبح الرواية معتبرة.

أقول: الظاهر أن الأمر ليس كما ذكره وإن تبعه في ذلك صاحب الوسائل والحدائق كما عرفت.

والوجه فيه: أن رواية موسى بن القاسم عن ابن سيابة وروايته عن حماد وإن كانت منحصرة في هذه الرواية ولم يوجد غيرها إلا أن ذلك لا يستوجب الجزم بالغلط، إذ لا غرابة في رواية موسى بن القاسم عن ابن سيابة فقد روى البرقي الذي هو في طبقة عنه في الكافي والتهذيب، فإذا أمكن للبرقي روايته عنه أمكن لمن في طبقة - وهو موسى - ذلك بمناط واحد.

ولا يقدح عدم ذكرهم بقاءه بعد وفاته عليه السلام إذ لم يذكروا عدمه أيضاً، فغايتة أن التاريخ ساكت من هذه الجهة، وما أكثر ما سكت عنه، فلا دافع لاحتمال روايته عنه لا سيما بعد وجود نظيره كما عرفت، هذا أولاً.

وثانياً هب أنا سلمنا ذلك واعترفنا بأن قلم الشيخ أو النسخ قد سهأ في

المقام إلا أنه لا سبيل للجزم بأن المراد هو عبد الرحمن بن أبي نجران، ومن الجائز أن يكون المراد شخصاً آخر، ضرورة أن (عبد الرحمن بن سيابة) بمجموعها اسم لشخص واحد فهذا المركب في حكم المفرد، فإذا فرض فيها الغلط فأنى لنا العلم بما هو الصحيح، وباب الاحتمال واسع فلا موجب للتفكيك، بأن يعترف بالصحة في نصف تلك الكلمة وبالغلط في النصف الآخر، فإنه تخرص بالغيب لجواز استيعاب الغلط لتمام الكلمة ومجرد رواية موسى بن القاسم عن عبد الرحمن بن أبي نجران، وروايته عن حماد لا يستوجب الجزم بإرادته في المقام كما لا يخفى فليتأمل^(١).

إذا فالظاهر أن هذه رواية ساقطة عن درجة الاعتبار وغير صالحة للاستدلال، لأن النسخة إن كانت صحيحة فعبد الرحمن بن سيابة مجهول، وإن كانت مغلوطة فلا علم بما هو الصحيح، فإن الذين يروي موسى بن القاسم عنهم وهم يروون عن حماد كثيرون يبلغ عددهم عشرة، بعضهم ثقة كصفوان وابن أبي عمير وابن أبي نجران وغيرهم، وبعضهم ضعيف كمحمد بن سنان وعلي بن أبي حمزة البطائني الكذاب، فمن أين يعلم أن المراد به في المقام هو ابن أبي نجران مع كثرة هذه الوسائط.

على أنه قد يتطرق في المقام احتمال ثالث لعله أقرب من ذينك الاحتمالين أعني كون الواسطة (عبد الرحمن بن سيابة) أو كونها (عبد الرحمن بن أبي نجران)، وكان على صاحب المنتقى التعرض له وهو احتمال زيادة هذه الكلمة من أصلها، بأن يروي موسى بن القاسم عن حماد^(٢)

(١) فإن هذا من الظنون الرجالية التي يعمل عليها في كثير من المقامات، بل إن معجم الأستاذ (دام ظلّه) مشحون بنظائر هذه الاستظهارات، ولعلّ الجمود على تحصيل الجزم يستوجب سدّ باب علم الرجال بمصراعيه. (المقرر).

(٢) هذا إما يستقيم لو كان المراد حماد بن عيسى، أما لو أريد به حماد بن عثمان فلا يصح لعدم رواية موسى بن القاسم عنه كما يتضح بمراجعة المعجم ج ١٩ ص ٨٠، وأنى لنا بإثبات الأول في

مباشرة من غير أن تكون بينهما واسطة أبداً لأنه يروي عنه بلا واسطة في غير واحد من الأخبار.

هذا كله بناء على ما يراه القوم من جهالة ابن سيابة، وأما على المختار من وثاقته لكونه من رجال كامل الزيارات فتصبح الرواية معتبرة سواء أكانت الواسطة ابن سيابة أو ابن أبي نجران أو لم تكن واسطة أبداً مع الغض عن احتمال كونها شخصاً آخر، وكيفما كان ففيما عداها من الروايات غنى وكفاية.

ولعل من أصحها سنداً وأوضحها دلالة صحيحة صفوان التي رواها الشيخ بسنده عنه قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن ثلاثة دخلوا في الطواف، فقال واحد منهم: إحتفظوا الطواف فلما ظنوا أنهم قد فرغوا، قال واحد منهم: معي سبعة أشواط وقال الآخر معي ستة أشواط، وقال الثالث: معي خمسة أشواط قال: «إن شكوا كلهم فليستأنفوا، وإن لم يشكوا وعلم كل واحد منهم ما في يديه فليبنوا»^(١)، فإنها صريحة في أن الشك في عدد الأشواط ما لم يحرز السبع محكوم بالبطلان، هذا.

ولكن صاحب المدارك أنكر البطلان - كما مر - وحكم بلزوم البناء على الأقل وحمل هذه الروايات على الاستحباب. وقد استشهد لذلك بروايات:

منها: صحيحة منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة، قال: «فليعد طوافه»، قلت: ففاته، قال: «ما أرى عليه شيئاً والإعادة أحب إليّ وأفضل».

ونحوها صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت عن رجل طاف بالبيت

المقام بعد كون الوارد في الرواية كلمة (حماد) مطلقاً ومن غير تقييد. (المقرر).

(١) وسائل الشيعة: باب ٦٦ من أبواب الطواف، ح ٢.

طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة؟ قال: «(يستقبل)»، قلت: ففاته ذلك، قال: «(ليس عليه شيء)»^(١).

وقد قيل: إن هاتين الصحيحتين صريحتان فيما يدعيه صاحب المدارك من عدم وجوب الإعادة.

وفيه: أن الجمود على ظاهرهما من المضي على الشك من غير الإتيان بشوط آخر - حيث لم يفرض ذلك فيهما لا سؤالاً ولا جواباً - وهو في المحل ولم يتجاوز عنه، مقطوع البطلان ولم يلتزم به أحد حتى صاحب المدارك بنفسه، حيث إنه رحمه الله يرى حيتنئذ لزوم البناء على الأقل والإتيان بشوط آخر، فالحكم بالصحة في هذه الصورة من غير الإتيان بالشوط المشكوك كما هو ظاهر الصحيحتين لعله مخالف لضرورة الفقه.

فلا مناص إذا من حملهما على ما إذا عرض الشك بعد الفراغ كما إذا كان ذلك حالة اشتغاله بصلاة الطواف مثلاً فيتجه الحكم بالصحة حيتنئذ وإن كانت الإعادة أفضل وأحوط استحباباً - كما هو الشأن في جميع موارد قاعدة الفراغ لرجاء إدراك الواقع -.

وعليه فتخرج الصحيحتان عن محل الكلام من كون الشك في الأثناء وقبل الفراغ في الطواف، هذا.

ومع الاغماض عما ذكرناه ورفع اليد عن ظهورهما في الإطلاق بمحملهما على ما إذا كان المضي بعد الإتيان بالشوط المشكوك فيكون حالهما حيتنئذ حال الصحيحة الأخرى لمنصور بن حازم المصراحة بذلك، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني طفت فلم أدر أسته طفت أم سبعة، فطفت طوافاً آخر، فقال: «(هلا استأنفت؟)» قلت: طفت وذهبت، قال: «(ليس عليك شيء)»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ٨ و ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ٣.

فإنها واضحة الدلالة على كون الشك حال العمل، ولذا ألحق به طوفاً أي شوطاً آخر فلا تقبل الحمل على الشك ما بعد الفراغ كما لا تقبل الحمل على الطواف المندوب إذ لا استئناف فيه بل يني على الأقل كما نطقت به عدة من الروايات، فلا يجتمع مع قوله لَيْسَ: «هلا استأنفت؟»، فهذان الحملان بعيدان غايته وإن احتملهما في الجواهر. فالصحيحة إذا صريحة في عدم وجوب الإعادة إذا فات ذهاب إلى أهله إلا أنها مع ذلك لا تصلح للاستدلال بها على الصحة في محل الكلام، فإن هاهنا مسألتين قد اختلطت إحداهما بالأخرى:

الأولى: أن الطواف هل يطل بالشك بين الست والسبع كما عليه المشهور، أو أنه يني على الأقل كما ذهب إليه المفيد واختاره في المدارك ولا ريب أن ظاهر الصحيحة المقدمة هو الأول لقوله لَيْسَ معترضاً «هلا استأنفت؟» الكاشف عن وجوب الإعادة الملازمة للبطلان.

الثانية: أن من ترك الطواف عامداً - في مقابل الناسي - سواء أ كان عالماً أم كان جاهلاً ثم فاته بحيث لا تمكنه الإعادة إما لذهابه إلى أهله أو لانتضاء شهر ذي الحجة.

فالمعروف والمشهور حينئذ هو بطلان الحج بل لا خلاف فيه بين الأصحاب، وإنما الكلام في شمول الحكم لمطلق الجاهل أو أنه يستثنى منه خصوص ما نحن فيه أعني الشاك بين الست والسبع، وقد أتى بشوط آخر بدلاً عن الإعادة جهلاً منه بالمسألة بحيث دار الأمر بين زيادة الشوط وعدمها، وقد ترك التدارك إلى أن فات الوقت.

فقد ادعى في الحدائق عدم الخلاف في الصحة في هذه الصورة، بل اعترف به في المدارك أيضاً، وقال إن حجه صحيح بلا إشكال حتى لو قلنا ببطلان طوافه في ظرفه فلا يلحق هذا الجاهل بغيره ممن ترك الطواف جهلاً

وقد صرح بمثله المجلسي رحمه الله أيضاً.

نعم خالف في ذلك صاحب الجواهر رحمه الله بل ادعى الإجماع على البطلان حتى في هذه الصورة، فإنه متى بطل طوافه بطل حجّه، فإن تمت هذه الدعوى لم يكن بد من طرح هذه الصحيحة لأن قوله رحمه الله في الذيل: «ليس عليك شيء» مخالف للإجماع حسب الفرض، وإن لم تتم - ولا تتم جزماً إذ كيف يمكن دعوى الإجماع في مسألة قلّ التعرض لها لا سيما بعد تصريح الحقائق بأن الصحة متسالم عليها - فيلتزم بالتفكيك بين المسألتين ويحكم بالبطلان في الأولى وبالصحة في الثانية، ونتيجة ذلك أن الشاك في محل الكلام يبطل طوافه في ظرفه، ولكنه مع ذلك لو لم يستأنف طوافه في وقته جهلاً منه بالحكم فهو ملحق بالناسي في صحة الحج فيكون البطلان المزبور مراعى بعدم إمكان التدارك.

وعلى الجملة: قد خلط صاحب المدارك بين هاتين المسألتين، فإن الكلام تارة في وظيفة الطائف المزبور حينما هو في مكة ومتمكن من الإعادة، وحكمه حينئذ وجوب الإعادة كما صرح بها في هذه الصحيحة حيث قال رحمه الله: «هلا استأنفت؟».

وأخرى: فيمن ذهب وفاته ولم يتمكن منها، فإن أظهر حينئذ صحة الحج بمقتضى نفس هذه الصحيحة كما أفتى بها المجلسي وصاحب المدارك والحدائق، بل في الحدائق دعوى التسالم عليها كما عرفت، فالاستدلال للمسألة الأولى التي هي محل الكلام بما دل على الصحة في المسألة الثانية مبني على الخلط والاشتباه حسبما بيناه.

ومنها: - أي مما استدل به في المدارك - صحيحة رفاعة عن أبي عبد الله رحمه الله أنه قال: في رجل لا يدري ستة طواف أو سبعة، قال: «يبنى على يقينه»^(١).

وفيه أولاً: أن مبنى الاستدلال على إرادة المتيقن من اليقين لتدل على لزوم البناء على الأقل الذي هو المتيقن، وهو غير واضح لجواز إرادة البناء على نفس اليقين بأن يعمل عملاً يحصل معه اليقين بالبراءة وفراغ الذمة وهو الإعادة في المقام المساوق للبطلان ولا بدع في هذا الاحتمال^(١) فقد ورد نظيره في باب الشك في الركعات من الأمر بالبناء على اليقين غاية الأمر أنه فسر هناك بالإتيان بالركعة المفصولة حيث يتيقن معها بسلامة الصلاة عن الزيادة والنقصان لأنها جابرة على تقدير ونافلة على التقدير الآخر، وفي المقام لم يفسر فيتعين مصداقه في الإعادة حسبما عرفت.

وثانياً: أنها مطلقة من حيث الفريضة والنافلة، فتحمل على الثانية جمعاً بينها وبين النصوص المتقدمة الناطقة بالبطلان في الفريضة، فإنها تقيد هذا الإطلاق لا محالة.

وقد تحصل من جميع ما تقدم أن ما عليه المشهور من بطلان الطواف بالشك بين الست والسبع هو الصحيح للنصوص الصحيحة الصريحة في ذلك السليمة عن المعارض حسبما عرفت بما لا مزيد عليه، وعرفت أيضاً أن ذيل صحيحة منصور ناظرة إلى مسألة أخرى أجنبية عما نحن فيه، هذا كله في الشك بين الست والسبع.

وأما الشك في النقيصة فيما عدا ذلك من الأعداد السابقة كالشك بين الثلاث والأربع أو الأربع والخمس وهكذا، فيدل على البطلان أولاً معتبرة حنان بن سدير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل طاف فأوهم، قال: طفت أربعة أو طفت ثلاثة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أي الطوافين كان

(١) هذا الاحتمال قد ذكره صاحب المستند أيضاً ولكن يمكن أن يقال إن الوارد في المقام هكذا (يني على يقينه) لا (يني على اليقين) كما جاء في نصوص الشك في ركعات الصلاة ولعل بينهما فرقاً واضحاً بحسب الفهم العربي فإن المتبادر من الأول يقين المكلف نفسه الحاصل له بالفعل المطبق طبعاً على الأقل ولا يساعد الحمل على إرادة اليقين بالبراءة كما يساعده التعبير الثاني كما لا يخفى. (المقرر).

طواف نافلة أم طواف فريضة؟ قال: إن كان طواف فريضة فليلق ما في يديه وليستأنف، وإن كان طواف نافلة فاستيقن ثلاثة وهو في شك من الرابع أنه طاف فليبن على الثلاثة فإنه يجوز له^(١).

والمراد بـ (محمد بن إسماعيل) الواقع في السند هو محمد بن إسماعيل بن بزيع بقرينة الراوي والمروي عنه، إذ الذي يروي كثيراً عن حنان بن سدير ويروي عنه أحمد بن محمد بن خالد البرقي هو ابن بزيع الثقة، فتلك الروايات قرينة على المراد في المقام فلا مجال للنقاش في السند، كما أنها ظاهرة الدلالة على البطلان.

وثانياً: مع الغض عن المعتمدة فجميع تلك الشكوك ترجع بقاء إلى الشك بين الست والسبع فالشك مثلاً بين الأربع والخمس إذا زيد عليها شوطان يندرج في الشك بين الست والسبع وهكذا، فيشملة ما دل على البطلان بهذا الشك كما تقدم فلا سبيل لمعالجة هذا الشك بالبناء على الأقل لأوله بقاء إلى الشك المزبور المحكوم بالبطلان^(٢).

ويؤيد ذلك بروايتين إحداهما: رواية أحمد بن عمر المراهبي عن أبي الحسن الثاني عليه السلام قال: قلت: رجل شك في طوافه فلم يدرك ستة طاف أم سبعة؟ قال: «إن كان في فريضة أعاد كل ما شك فيه، وإن كان في نافلة بنى على ما هو أقل».

ثانيتها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك في طواف الفريضة؟ قال: «يعيد كلما شك»، قلت جعلت فداك: شك في طواف نافلة، قال: «يبني على الأقل»^(٣)، فإنهما صريحتان في بطلان طواف الفريضة

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ٧.

(٢) لا تبعد دعوى انصراف تلك النصوص إلى الشك الابتدائي لا المتقلب من شك آخر كما صرح جمع ومنهم سيدنا الأستاذ (دام ظله) بنظير ذلك في الشك المتعلق بركعات الصلاة فلاحظ. (المقرر)

(٣) وسائل الشريعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ٤ و ١٢.

حكم الشك في أشواط الطواف ٣٩٥

وكذلك إذا شك في الزيادة والنقصان معاً كما إذا شك في أن شوطه الأخير هو السادس أو الثامن^(١).

(مسألة ٣١٨): إذا شك بين السادس والسابع وبنى على السادس جهلاً منه بالحكم وأتم طوافه لزمه الاستئناف^(٢)،

بمطلق الشك لكنهما من أجل ضعف السند لا تصلحان إلا للتأيد، حيث إن الثانية ضعيفة بابن أبي حمزة الذي هو البطائي الكذاب، والأولى بالمرهبي فإنه لم يوثق.

(١) تدل عليه بالخصوص معتبرة أبي بصير قال: قلت له: رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة أم ثمانية، قال: «يعيد طوافه حتى يحفظ...»^(١).

فإن السند وإن اشتمل على إسماعيل بن مرار لكنه موثق عندنا لوجوده في أسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي.

ويمكن الاستدلال أيضاً بصحیحة الحلبي المتقدمة^(٢)، حيث دلت على لزوم إحراز السبع واليقين به، وإن الوهم إنما لا يقدر فيما إذا تعلق بالزائد عليه، وأما إذا عم الوهم له وللناقص كما في المقام المستلزم لعدم إحراز السبع فيقدح، ومعه تجب الإعادة.

بل يمكن الاستدلال بكل رواية دلت على البطلان في الشك بين الست والسبع حيث إنها مطلقة من حيث الاقتران باحتمال الثمان أيضاً وعدمه.

(٢) كما ظهر الحال فيه وفيما بعده مما تقدم فلاحظ ولا نعيد.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٥ من أبواب الطواف، ح ١.

وإن استمر جهله إلى أن فاته زمان التدارك لم تبعد صحة طوافه.
(مسألة ٣١٩): يجوز للطائف أن يتكل على إحصاء صاحبه في حفظ عدد أشواطه إذا كان صاحبه على يقين من عددها^(١).
(مسألة ٣٢٠): إذا شك في الطواف المندوب يبني على الأقل وصح طوافه^(٢).

(١) فإن مقتضى القاعدة وإن كان عدم الجواز لما دل على اعتبار الحفظ واليقين إلا أنه يدل على الجواز صحيح سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطواف أيكفي الرجل بإحصاء صاحبه؟ فقال: «نعم»^(٣).
فكان طواف شخصين متصاحبين بمثابة صلاة الإمام مع المأموم في جواز رجوع كل منهما إلى الآخر.

بل قد صرح بهذا التشبيه في رواية الهذيل عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتكل على عدد صاحبه في الطواف أيجزيه عنها وعن الصبي؟ فقال: «نعم، ألا ترى أنك تأتم بالإمام إذا صليت خلفه فهو مثله»^(٤).

وقد أوردها صاحب الوسائل^(٥) غير أن المذكور هناك (أبو الهذيل)، بدلاً عن (الهذيل) والصحيح ما أثبتته في المقام المطابق لما في الفقيه، وكيفما كان فالرواية ضعيفة على التقديرين لعدم ثبوت وثاقة الرجل، والعمدة إنما هي الصحيحة.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال كما نطقت به طائفة من الأخبار وفيها المعتبرة وقد تقدم بعضها فلاحظ.

(١) وسائل الشريعة: باب ٦٦ من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٦٦ من أبواب الطواف، ح ٣.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٢٤ من أبواب الخلل، ح ٩.

حكم ترك الطواف في عمرة التمتع عمداً أو جهلاً ٣٩٧

(مسألة ٣٢١): إذا ترك الطواف في عمرة التمتع عمداً مع العلم بالحكم أو مع الجهل به ولم يتمكن من التدارك قبل الوقوف بعرفات بطلت عمرته وعليه إعادة الحج من قابل، وقد مر أن الأظهر بطلان إحرامه أيضاً^(١)، لكن الأحوط أن يعدل إلى حج الأفراد ويتمه بقصد الأعم من الحج والعمرة المفردة^(٢)، وإذا ترك الطواف في الحج متعمداً^(٣) ولم يمكنه التدارك بطل حجّه ولزمته الإعادة من قابل، وإذا كان ذلك من جهة الجهل بالحكم لزمته كفارة بدنة أيضاً^(٤).

(مسألة ٣٢٢): إذا ترك الطواف نسياناً وجب تداركه بعد

(١) لأنه إنما أحرم بالتلبية لأفعال الحج أي شريطة الالتحاق بها فإذا لم تتعقب بها وقع لغواً كما تقدم توضيح ذلك كله في أول فصل شرائط الطواف.

(٢) على ما تقدم.

(٣) سواء أكان حجّ قران أو أفراد أو حجّ تمتع، وإن كان قد أتى به في عمرته.

(٤) لصحيفة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل جهل أن يطوف بالبيت طواف الفريضة، قال: «إن كان على وجه جهالة في الحج أعاد وعليه بدنة»، المؤيدة برواية علي بن أبي حمزة^(٥).

التذكر^(١)، فإن تذكره بعد فوات محله قضاء وصحّ حجّه، والأحوط إعادة السعي بعد قضاء الطواف، وإذا تذكره في وقت لا يتمكن من القضاء أيضاً كما إذا تذكره بعد رجوعه إلى بلده وجبت عليه الاستنابة، والأحوط أن يأتي النائب بالسعي أيضاً بعد الطواف.

(١) مع بقاء المحل كما إذا كان في عمرة التمتع والوقت باق أو كان في الحجّ ولم يخرج من مكّة ولا من شهر ذي الحجة، والحكم حينئذٍ مطابق لمقتضى القاعدة بعد فرض لزوم الامتثال وإمكان التدارك ولا إشكال فيه. مضافاً إلى عدة روايات دلّت عليه في من تذكر ترك الطواف وهو في السعي التي منها:

معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل طاف بالكعبة ثم خرج فطاف بين الصفا والمروة، فبينما هو يطوف إذ ذكر أنه قد ترك من طوافه بالبيت قال: «يرجع إلى البيت فيتم طوافه، ثم يرجع إلى الصفا والمروة فيتم ما بقي». قلت: فإنه بدأ بالصفا والمروة قبل أن يبدأ بالبيت، فقال: «يأتي البيت فيطوف به ثم يستأنف طوافه بين الصفا والمروة»، قلت: فما فرق بين هذين؟ قال: «لأن هذا قد دخل في شيء من الطواف، وهذا لم يدخل في شيء منه»^(١).

وهي صريحة الدلالة في أن من دخل في السعي ولم يأت بشيء من الطواف يرجع ويأتي به ثم يستأنف السعي. وبمضمونها روايتان أخريان:

إحدهما: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن محمد، عن

سيف بن عميرة عن منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بدأ بالسعي بين الصفا والمروة؟ قال: «يرجع فيطوف بالبيت، ثم يستأنف السعي...»^(١).

وقد ورد هذا السند بعينه في غير مورد من التهذيب والاستبصار غير أن في بعضها هكذا: (عن محمد بن سيف بن عميرة) بدلاً عن قوله: (عن محمد بن سيف بن عميرة)، والظاهر أن النسخة مغلوطة إذ لا وجود لمحمد بن سيف بن عميرة في كتب الرجال بل الصحيح عن محمد بن سيف كما عرفت. وكيفما كان فالرواية غير معتبرة إذ المسمى بـ (محمد) الذي يروي عنه موسى بن القاسم مشترك بين جماعة كثيرين، لعله يبلغ عددهم عشرة وهم يروون أيضاً عن سيف بن عميرة، وحيث لم يعلم المراد فلا تصلح الرواية إلا للتأييد.

ثانيهما: ما رواه الكليني عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل أن يطوف بالبيت؟ قال: «يطوف بالبيت، ثم يعود إلى الصفا والمروة فيطوف بينهما»^(٢).

والظاهر أن هذه الرواية معتبرة فإن من الواضح أن المراد من محمد بن إسماعيل الذي هو شيخ الكليني ليس هو ابن بزيع الذي هو من أصحاب الرضا عليه السلام جزءاً، ولا البرمكي لاختلاف الطبقة، وإنما هو النيسابوري الذي يروي عنه الكشي أيضاً بلا واسطة. وقد أكثر الكليني الرواية عنه في الكافي حتى بلغ ما يقارب سبعمائة مورد.

وهو ثقة لوجوده في أسناد كامل الزيارات، مضافاً إلى أن إكثار الكليني

(١) وسائل الشريعة: باب ٦٣ من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٦٣ من أبواب الطواف، ح ٢.

الرواية عنه ربما يورث الاطمئنان الشخصي بتوثيقه إياه وهذا مؤيد للمطلوب والعمدة ما عرفت من وجوده في أسناد الكامل، وكيفما كان ففي الرواية الأولى أعني معتبرة إسحاق بن عمار غنى وكفاية.
هذا كله مع بقاء المحل وإمكان التدارك.

وأما مع فواته وعدم التمكن من تداركه في ظرفه - كما لو تذكر ترك طواف العمرة عند الوقوفين أو طواف الحج بعد الفراغ من الأعمال سواء تمكن من القضاء أم لم يتمكن منه أيضاً كما لو كان تذكره بعد رجوعه إلى بلده أو بعد انقضاء ذي الحجة - فالمشهور حينئذ صحة الحج بل في المدارك عدم الخلاف في المسألة وفي الجواهر: بلا خلاف معتد به، الكاشف عن ثبوت نوع من الخلاف.

وكيفما كان فظاهر الشيخ في التهذيب هو البطلان كما استظهره في الحقائق ونسبه إليه ونعم ما استظهره.

فإنه - أي الشيخ - بعد أن ذكر حكم الجاهل وأنه الإعادة من قابل لروايته علي بن يقطين وعلي بن أبي حمزة كما تقدم تعرض لحكم الناسي فذكر صحيحة علي بن جعفر التي ظاهرها الصحة، قال: سأله عن رجل نسي طواف الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع؟ قال: «يبعث بهدي، إن كان تركه في حج بعث به في حج، وإن كان تركه في عمرة بعث به في عمرة، ووكل من يطوف عنه ما تركه من طوافه»^(١)، فحملها على إرادة طواف النساء بقرينة سائر الروايات^(٢)، وحيث لم تكن لدينا رواية أخرى تدل على الصحة في نسيان طواف الحج فلا جرم يكون النسيان ملحقاً عنده بالجهل في البطلان.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) لصاحب الحقائق (ج ١٦ ص ١٧٣) في المقام كلمات يحمل بها على الشيخ لا ينبغي صدورها من مثله فلتلاحظ. (المقرر).

وكيفما كان فالصحيح ما عليه المشهور لا لحديث رفع النسيان - كما في الجواهر - لما ذكرناه في الأصول من أن الحديث ناظر إلى الرفع لا إلى الإثبات والوضع، فغايتة أن الناسي لا يؤاخذ بتركه لا أنه يحكم بصحة عمله وفعله ليكون مجزياً عما في ذمته ومسقطاً للتكليف، فإن ذلك موقوف على التماس دليل آخر ولا يكاد يمكن إثباته بنفس الحديث وتام الكلام في الأصول.

بل لصحيفة علي بن جعفر المتقدمة آنفاً، فإن حملها على طواف النساء - كما صنعه الشيخ رحمه الله - بعيد غايته لمنافاته مع توصيفه بالفريضة أي ما فرضه الله عز وجل في مقابل ما سنه النبي ﷺ فإن مصداقه إنما هو طواف الحج أو العمرة، فإنه الذي فرضه الله تعالى بمقتضى قوله سبحانه: ﴿وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، وأما طواف النساء فهو واجب مستقل يؤتى به بعد الحج وليس معدوداً من أجزائه، بل تركه العمدي أيضاً لا يستوجب البطلان فهو عمل أجنبى عنه قد سنه النبي ﷺ لغاية استحلال النساء، فلا يطلق عليه طواف الفريضة فكيف يمكن إرادته من الصحيحة.

أضف إلى ذلك أن تفصيل الإمام رحمه الله بين الحج والعمرة خير شاهد على أن المسؤول عنه إنما هو طواف الحج وطواف العمرة ضرورة أن الحمل على طواف النساء يستلزم حمل العمرة على العمرة المفردة لعدم وجوبه في عمرة التمتع، وهو بعيد غاية البعد لظهورها في أنها ناظرة إلى الحج المتعارف المشتمل عليه وعلى العمرة.

إذا فتدل الصحيحة بوضوح على أن نسيان الطواف لا يستوجب البطلان بل يوكل من ينوب عنه.

ويظهر منها بوضوح أيضاً أنه لو كان متمكناً من القضاء بنفسه كما لو لم يخرج بعد من مكة ولم ينته بعد شهر ذي الحجة، كان عليه مباشرة الطواف بنفسه لعدم احتمال وجوب التوكيل حتى في هذه الحالة.

وملخص الكلام في المقام أن الشيخ رحمه الله مع أنه ادعى في كتاب الخلاف - كابن زهرة في الغنية - الإجماع على صحة حج ناسي الطواف أفتى في التهذيب^(١) بطلانه مستدلاً عليه بروايته علي بن أبي حمزة وعلي بن يقطين المتقدمين الواردين في الجاهل، فكأنه أسرى الحكم من الجاهل إلى الناسي، وهذا من غرائب الكلام لما بين الكتابين من التدافع الواضح وبين الموردين من القياس الظاهر.

ثم تعرض لصحيحة^(٢) علي بن جعفر المتقدمة وحملها على طواف النساء بقرينة صحيحة معاوية بن عمار^(٣).

وهذا أيضاً من الغرائب، لأن ورود مثل هذا الحكم في طواف النساء لا يمنع عن وروده في طواف الحج أيضاً لكي يكون قرينة على الحمل المزبور، لا سيما مع توصيف الطواف فيها بالفريضة الظاهر كما سمعت فيما افترضه الله في مقابل ما سنه النبي ﷺ المنطبق على طواف الحج أو العمرة دون النساء، فإنه لم يذكر في القرآن وإنما سنه النبي ﷺ.

أجل أطلقت الفريضة على طواف النساء في صحيحة معاوية بن عمار^(٤)، لكنه مبني على المسامحة^(٥) جزماً، لما عرفت من أنه عمل مستقل أجنبى عن الحج لا يقدح تركه العمدي في الصحة فضلاً عن السهوي، ولم يذكره الله تعالى في كتابه ليصح توصيفه بالفريضة، إذاً فلا ينبغي التأمل في أن المراد من الطواف فيها - أي في صحيحة علي بن جعفر - هو طواف الحج أو العمرة الصالح للتوصيف بالفريضة دون طواف النساء، وقد عرفت أن

(١) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ١٢٧.

(٢) رواها في التهذيب مرسلة. (المقرر).

(٣) وسائل الشريعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٦.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٥) الأولى رد علم الصحيحة إلى أهله لعدم كون المقام مقام المسامحة بعد كونه يجب بصدد بيان الفارق الذي سأله

الراوي بين الطواف وبين الجمار فلاحظ. (المقرر).

حكم من نسي الطواف وتمكن من قضائه ٤٠٣

التفصيل الوارد فيه خير شاهد على ذلك.

نعم رواها المجلسي في البحار^(١) على ما أشار إليه معلق الوسائل بهذه الصورة: (رجل ترك طوافه حتى قدم بلده) ، من غير التوصيف بالفريضة، ونحوه رواية الحميري في قرب الإسناد.

إلا أن روايته عن علي بن جعفر إنما هي عن طريق الشيخ فلا يعتنى بها - على تقدير صحة النسخة - تجاه رواية الشيخ لها بنفسه في التهذيب بالصورة التي عرفت.

مع أنها لو تمت أيضاً وكانت النسخة خالية عن التوصيف المزبور لم يكن أي موجب للحمل المذكور بعدما عرفت من عدم التنافي وإمكان ثبوت الحكم لكلا الطوافين، فلا يكون ثبوته في طواف النساء قرينة على حمل الإطلاق في صحيحة ابن جعفر عليه كما تقدم. وأما رواية الحميري فضعيفة بعبد الله بن الحسن.

فتحصل: أن الصحيحة واضحة الدلالة على الصحة غاية مع لزوم الاستتابة الكاشف عن اشتغال ذمته بالقضاء، وحيث لا يحتمل لزومها حتى مع إمكان مباشرته والتصدي له بنفسه بحيث تكون الاستتابة واجباً تعيينياً تعبداً فلا جرم تكون النتيجة أن الناسي إذا تمكن من التصدي للقضاء بنفسه باشره، وإن لم يتمكن كما هو الغالب فيمن رجع إلى بلده لا سيما في الأزمنة السابقة وكل من يطوف عنه.

هذا، وما تدل على الصحة أيضاً صحيحة هشام بن سالم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نسي زيارة البيت حتى رجع إلى أهله؟ فقال: «لا يضره إذا كان قد قضى مناسكه»^(٢)، وهي كما ترى واضحة الدلالة على المطلوب.

(١) بحار الأنوار: ج ١٠ ص ٢٥٠.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١ من أبواب زيارة البيت، ح ٤ عن الصدوق، وفي باب ١٩ من أبواب

(مسألة ٣٢٣): إذا نسي الطواف حتى رجع إلى بلده وواقع أهله لزمه بعث هدي^(١) إلى منى إن كان المنسي طواف الحج، وإلى مكة إن كان المنسي طواف العمرة، ويكفي في الهدي أن يكون شاة^(٢).

غير أن الشيخ رحمته الله في التهذيب^(١) حملها على الطواف الأخير، أعني طواف الوداع المحكوم بالاستحباب كما أشار إليه في الجواهر^(٢)، وتبعه صاحب الوسائل.

ولكنه غير واضح لظهور طواف الزيارة في الطواف الواجب في الحج أو العمرة لزيارة البيت فإنه الذي يسمى بطواف الزيارة، أما الأخير فيسمى بطواف الوداع.

(١) لصحيحة علي بن جعفر كما تقدم.

(٢) وإن كان المنسوب إلى كثير من الفقهاء أنها بدنة.

وذهب جماعة منهم المحقق وتبعه في الجواهر إلى أنه لا كفارة عليه أصلاً، واحتمل المحقق أن القائلين بالكفارة إنما قالوا بها فيما إذا واقع بعد التذكر لا حال النسيان فيرتفع الخلاف.

وكيفما كان فقد استدل لوجوب البدنة بإطلاق النصوص المتقدمة في كفارة الجماع المتضمنة أن المحرم إذا واقع قبل طواف البيت عليه بدنة وفي بعضها عليه جزور وفي آخر عليه دم.

وأجيب بلزوم رفع اليد عن إطلاقها بالنصوص الأخر الناطقة بأن

العود إلى منى، ح ١ عن الشيخ. (المقرر).

(١) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٢٨٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٣٧٤.

(مسألة ٣٢٤): إذا نسي الطواف وتذكره في زمان يمكنه القضاء^(١) قضاء بإحرامه الأول من دون حاجة إلى تجديد الإحرام،

الجاهل أو الناسي لا شيء عليه، مضافاً إلى حديث الرفع والمفروض حصول الوقاع في المقام حال النسيان، إلا أن يراد حصوله بعده فيرتفع الخلاف كما تقدم. إذاً فلا يجب شيء على الناسي في محل الكلام، هذا.

والظاهر عدم تمامية شيء من القولين، أما وجوب البدنة فيما عرفت آنفاً من لزوم حمل دليلها على العالم العائد بعد ورود التقييد المزبور.

وأما عدم وجوب الكفارة أصلاً فلمنافاته مع صحيحة علي بن جعفر المتقدمة المصرحة بوجوب الهدي في مفروض المسألة أعني حصول الوقاع في حالة النسيان كما هو الظاهر من كلمة (حتى) في قوله: «نسى طواف الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء»، فإن ظاهرها استمرار النسيان إلى زمان تحقق الوقاع، فلا جرم تكون مخصصة لحديث الرفع والروايات الخاصة بالدالة على عدم ثبوت شيء حال النسيان، وحيث ليس لها معارض فلا مناص من الالتزام بوجوب الهدي، وإن لم يجب عليه خصوص البدنة تعييناً.

نعم في رواية الحميري وكذلك المجلسي في البحار وردت كلمة (البدنة) بدلاً عن (الهدي)، لكنك عرفت ضعف الأولى وأن الثانية ينتهي طريقها إلى الشيخ فلا تقاوم ما رواه الشيخ بنفسه في التهذيب.

ومع فرض الشك وتردد النسخة بينهما فحيث يتردد الواجب بين أن يكون خصوص البدنة أو مطلق الهدي الصادق على الشاة أيضاً كان المرجع أصالة البراءة عن الخصوصية كما هو الشأن في كل مورد دار الأمر فيه بين التعيين والتخيير الراجع إلى الشك بين الأقل والأكثر كما لا يخفى.

(١) أما إذا كان التذكر في زمان يمكنه التدارك في الوقت من غير أن

يفوته شيء - كما لو تذكر نسيان طواف العمرة قبل الوقوف أو طواف الحج قبل خروج الشهر - فلا إشكال في عدم الحاجة إلى تجديد الإحرام حتى إذا كان قد خرج عن مكة وأمكنه الرجوع والتدارك في نفس الشهر لعدم مقتضي للتجديد، وهذا واضح.

وأما إذا كان التذكر في زمان لا يمكنه التدارك في الوقت لخروج الشهر، بحيث فاته الطواف المنسي واتصف بعنوان القضاء - كما هو المنصرف من صحيحتي علي بن جعفر وهشام بن سالم المتقدمتين - فلا إشكال أيضاً في عدم الحاجة فيما إذا كان رجوعه إلى مكة في نفس الشهر وإن كان القضاء في خارجه كما لو دخل مكة قبل الغروب بساعة - مثلاً - من اليوم الأخير من شهر ذي الحجة ولم يتسع الوقت لإتيان الطواف إلا بعد الغروب الملازم لخروج الشهر واتصاف المنسي بالقضاء، وذلك لأن من يرجع إلى مكة في نفس الشهر الذي دخله محرماً لا يحتاج إلى تجديد الإحرام.

وأما إذا كان الرجوع كنفس القضاء في شهر آخر بحيث افتقر دخول مكة إلى الإحرام فهل يجب على الراجع في محل الكلام أيضاً تجديد الإحرام أو أنه يكتفي بالإحرام السابق؟ فيه كلام بين الأعلام.

وقد اختار الثاني في الجواهر^(١) مستدلاً عليه بأنه ما لم يأت بالطواف فهو باق على إحرامه الأول - وإن حل له بعض تروك الإحرام قبل ذلك - ومن المعلوم أن المحرم لا يحرم ثانياً. وزاد في المستند استصحاب بقاءه على الإحرام السابق لو شك في خروجه عنه.

أقول: قدمنا في محله لدى تفسير حقيقة الإحرام أنه عبارة عن نفس التلبية - أو الإشعار أو التقليد في حجّ القرآن - مقدمة للأعمال من الطواف وغيره وأما المحرمات فهي أحكام للمحرم لا أنها مقومة للإحرام، فشان التلبية

حكم من نسي الطواف وتمكن من قضائه ٤٠٧

بالإضافة إلى الحجّ كشأن التكبيرة بالنسبة إلى الدخول في الصلاة بمقتضى قوله ﷺ: (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم).

وعليه: فكما أنّ من أتمّ صلاته أو أبطلها لم يكن معنى بعدئذٍ لبقاء التحريم، نظراً لارتفاع الموضوع وانتفائه فكذلك من فرغ عن حجّه صحيحاً أو أبطله - ولو بمثل ترك الطواف عامداً حتى خرج الوقت ولم يمكنه التدارك - فإنه لم يكن معنى بعد هذا لبقاء الإحرام، لما عرفت من أنّ حقيقته الإتيان بما هو مقدمة لهذه الأعمال، فإذا لم يبق موضوع لها لسقوط أمرها إمّا للامتنال أو للإبطال على نحو لا يمكن التدارك فما معنى بقاء الإحرام على حاله؟ إذا فسواء أقلنا بصحة الحجّ في ناسي الطواف كما هو المختار أم بطلانه كما عليه الشيخ رحمه الله لا موضوع للإحرام ليدعى بقاءه، ولا منافاة بين ذلك وبين بقاء بعض المحرمات على حالها لإطلاق أدلتها الشامل لما بعد الفراغ أيضاً ما لم يؤت بالعمل الكذائي ولو قضاءً، كالطواف الذي دلّ الدليل على أنّه ما لم يؤت به لا يحل الطيب والنساء - وإن تحقق التحليل عن سائر التروك قبل ذلك -.

فحال الطواف المزبور حال طواف النساء فكما أنّ حرمة النساء باقية على حالها ما لم يؤت به وإن تحقق الفراغ من الحجّ فكذلك الطواف المنسي في محل الكلام.

وعلى الجملة: فبقاء التحريم لبعض المحرمات لا ينافي الخروج عن الإحرام بل لا معنى لبقائه سواء أقلنا بصحة الحجّ في محل الكلام أم بطلانه، ضرورة أنّه بعد أن لم يكن مكلفاً بشيء من أعمال الحجّ - أداء - إمّا للصحة أو للبطلان لم يبق موضوع للإحرام.

ومنه تعرف أنّه لا مجال للاستصحاب، إذ مضافاً إلى عدم جريانه في الأحكام الكلية لا موضوع له بعد القطع بسقوط الأمر وأنّ الطواف المأتي به

نعم إذا كان قد خرج من مكة ومضى عليه شهر أو أكثر لزمه الإحرام لدخول مكة كما مرّ.

(مسألة ٣٢٥): لا يحل لناسي الطواف ما كان حله متوقفاً عليه حتى يقضيه بنفسه أو بنائبه^(١).

(مسألة ٣٢٦): إذا لم يتمكن من الطواف بنفسه لمرض أو كسر وأشباه ذلك لزمته الاستعانة بالغير في طوافه، ولو بأن يطوف راكباً على متن رجل آخر^(٢)، وإذا لم يتمكن من ذلك أيضاً وجبت

إنما هو قضاء قد تعلق به أمر جديد ولم يكن أداءً.

والمتحصل من جميع ما تقدم: أن ناسي الطواف في محل الكلام قد خرج عن إحرامه لانتفاء الموضوع وأنه يلزمه تجديد الإحرام لأجل دخول مكة، وأن حرمة الطيب والنساء باقية على حالها لإطلاق دليل التحريم، كما قد يؤكده الأمر بالتكفير ببعث الهدي لو جامع في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة، وأنه لا تنافي بين الأمرين بوجه حسبما عرفت.

(١) كما علم مما تقدم.

(٢) فإن مقتضى القاعدة الأولية صدور كل واجب ومنه الطواف عمن خوطب به مباشرة بحيث يكون قائماً به وصادراً عنه عن إرادة واختيار، فيطوف - في المقام - بنفسه على نحو تكون الحركة الدورية مستندة إلى إرادته، سواء أكان راكباً أم راجلاً، فيحتاج خلاف ذلك - سواء أكان الطواف قائماً به عن إرادة الغير المعبر عنه بـ (الطواف به) أم كان هو أيضاً كالإرادة قائماً بالغير المعبر عنه (بالطواف عنه) - إلى قيام الدليل.

وقد ورد في غير واحد من النصوص أن المريض أو الكسير أو المغمى

حكم العاجز عن المباشرة في أداء الطواف ٤٠٩

عليه الاستنابة فيطاف عنه^(١)، وكذلك الحال بالنسبة إلى

عليه يطاف به.

ففي صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاف به، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الكسير يحمل فيطاف به»^(٢) ونحوهما غيرهما.

وظاهرها وإن كان جواز الإطافة بهم مطلقاً لكنها تنقيد بصحيحة أخرى لحريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يطاف به ويرمى عنه؟ قال: فقال: «نعم إذا كان لا يستطيع»^(٣)، فلا يطاف بهؤلاء مطلقاً بل شريطة العجز عن مباشرة الطواف بأنفسهم، ونتيجة ذلك أن المريض - مثلاً - إذا تمكن من الطواف بنفسه طاف وإلا فيطاف به.

(١) فقد ورد أيضاً في جملة أخرى من النصوص أن المريض يطاف عنه كصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاف عنه»^(٤).

بل ظاهر بعضها التخيير بين الطواف به والطواف عنه كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ... وقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا كانت المرأة مريضة لا تعقل يطاف بها أو يطاف عنها»^(٥).

لكن لا بد من تنقيد إطلاقها بالعجز عن الطواف به لمعتبرتي إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام:

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٧ من أبواب الطواف، ح ١ و ح ٦.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٧ من أبواب الطواف، ح ٣.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٤٩ من أبواب الطواف، ح ١.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٤٧ من أبواب الطواف، ح ٩.

صلاة الطواف فيأتي المكلف بها مع التمكن^(١)

ففي الأولى منهما قال: قلت له المريض المغلوب يطاف عنه؟ قال: «لا ولكن يطاف به».

وفي الثانية قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن المريض يطاف عنه بالكعبة؟ قال: «لا ولكن يطاف به»^(٢)، ولا إشكال في صحة سند الثانية.

وكذلك الأولى، ولا يقدح اشتماله على (عبد الله)، لأن المسمى بهذا الاسم ممن يروي عن إسحاق بن عمار ويروي عنه موسى بن القاسم مردد بين عبد الله بن سنان وعبد الله بن جبلة وعبد الله الكتاني^(٣)، وحيث إن الأخير غير معروف بل لم توجد له في مجموع الكتب الأربعة إلا روايتان أو ثلاث فلا جرم ينصرف اللفظ عند الإطلاق إلى أحد الأولين بعد أن كان كلاهما معروفين فيتردد بينهما، ولا ضير في هذا التردد بعد أن كان كل منهما موثقاً، وإن كان الأظهر أنه الثاني نظراً إلى قلة رواية ابن سنان عن إسحاق بن عمار، بل لعله لم يرو عنه إلا ثلاث روايات أو أربع، وأما ابن جبلة فرواياته عنه تكاد تتجاوز السبعين مورداً وكيفما كان فلا يحتمل إرادة الكتاني، والترديد المزبور لا ضير فيه حسبما عرفت.

والمتحصل من الجمع بين الأخبار الواردة في المقام أن للطواف مراتب ثلاث:

فيطوف الطائف بنفسه فإن لم يتمكن يطاف به، وإن لم يمكن أيضاً يطاف عنه، فلا ينتقل إلى المرتبة اللاحقة إلا لدى العجز عن السابقة.

(١) حسبما تقتضيه وظيفته الفعلية من الصلاة الاختيارية أو الاضطرارية

(١) وسائل الشيعة: باب ٧؛ من أبواب الطواف، ح ٥ و ح ٧.

(٢) لا يبعد اتحاده مع ابن جبلة فإنه أيضاً ملقب بالكتاني لاحظ المعجم ج ١٠ ص ١٣٧. (المقرر).

حكم العاجز عن المباشرة في أداء الطواف ٤١١
ويستتيب لها مع عدمه^(١)، وقد تقدم حكم الحائض والنفساء في
شرائط الطواف.

على ما هو الشأن في سائر الصلوات الواجبة عليه.
(١) كما صرح بذلك في معتبرتين لمعاوية بن عمار^(١)، وأما الصلاة به -
على حذو الطواف به - فلا معنى له كما هو واضح فليست هاهنا إلا مرتبتان.

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب الطواف، ح ٦ و ح ٧.

صلاة الطواف

وهي الواجب الثالث من واجبات عمرة التمتع^(١)، وهي ركعتان يؤتى بهما عقيب الطواف، وصورتها كصلاة الفجر ولكنه

(١) على ما هو المعروف من مذهب الأصحاب كما في الحدائق ومثله في الجواهر.

وتدل عليه مضافاً إلى ظاهر الآية المباركة: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾^(٢) طوائف من الأخبار.

منها: الروايات البيانية الواردة في شرح كيفية الحج.

ومنها: النصوص الواردة في الناسي وأنه يرجع بعد التذكر لتدارك الركعتين، التي منها صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن نسي ركعتي الطواف حتى ارتحل من مكة، قال: «إِنْ كَانَ قَدْ مَضَى قَلِيلاً فَلْيَرْجِعْ فَلْيُصَلِّهُمَا، أَوْ يَأْمُرْ بَعْضُ النَّاسِ فَلْيُصَلِّهُمَا عَنْهُ»^(٣)، وصحيحة معاوية بن عمار الواردة فيمن نسيهما وتذكر أثناء السعي الآمرة بالرجوع والتدارك ثم العود^(٤).

ومنها: بعض النصوص الخاصة كصحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إِذَا فَرَغْتَ مِنْ طَوَافِكَ فَائْتِ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ، وَاجْعَلْهُ إِمَاماً...»^(٥).

(١) البقرة: الآية ١٢٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٧٧ من أبواب الطواف، ح ١.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٧١ من أبواب الطواف، ح ٣.

مخير في قرائتها بين الجهر والاختفات^(١)، ويجب الإتيان بها قريباً من مقام إبراهيم عليه السلام^(٢)، والأحوط بل الأظهر لزوم الإتيان بها خلف المقام^(٣)،

فإنَّ المستفاد من مجموع هذه الروايات التي ربما تبلغ حد التواتر هو الوجوب، وعليه فالقول بالاستحباب على ما نسب إلى بعض الأصحاب ضعيف غاية.

(١) لعدم الدليل على تعيّن شيء منهما، فيكون المتع إطلاق الأدلة المنتج - طبعاً - للتخيير.

(٢) على ما يقتضيه ظاهر الآية المباركة، مضافاً إلى جملة من النصوص التي منها صحيحة محمد بن مسلم وموثقة عبيد بن زرارة^(١).

(٣) لصحيحة معاوية بن عمار المتقدمة آنفاً، فإنَّ ظاهرها وجوب إيقاع الركعتين خلف المقام، بحيث يكون المقام أمامه، أو بمثابة إمام الجماعة حسب اختلاف قراءة كلمة (الامام) الواردة فيها من كونها بفتح الهمزة أو بكسرها، فإنَّها على التقديرين تدل على المطلوب، فما عن بعضهم من جواز الصلاة عن يمين المقام أو شماله حتى اختياراً استناداً إلى إطلاق الأدلة غير ظاهر، بل إنَّ هذه الصحيحة حجة عليهم.

ونحوها صحيحة إبراهيم بن أبي محمود^(٢) قال: قلت: للرضا عليه السلام: أصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة، أو حيث كان على

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ٥ و ح ٧.

(٢) دلالة هذه الصحيحة على الوجوب حتى على سبيل التقرير خفية لأنَّ النظر فيها سؤالاً وجواباً مقصور على بيان موضع المقام ليصلي خلفه وأما أنَّ رعاية الخلفية هل هي واجبة أو مستحبة فلا نظر فيها إليه بوجه. (المقرر).

فإن لم يتمكن فيصل في أي مكان من المسجد^(١)،

عهد رسول الله ﷺ؟ قال: «حيث هو الساعة»^(٢)، قال في الوسائل في شرح الحديث ما لفظه: (روي في عدة أحاديث أن المقام كان لاصقاً بالبيت فحوله عمر إلى حيث هو الآن) انتهى.

وعليه: فالمراد بالمقام هو الحجر والصخرة التي كان يقوم عليها إبراهيم وبنو البيت وربما ينقلها من مكان إلى آخر.

ومقتضى ذلك الالتزام بنوع من العناية في الآية المباركة: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، بإرادة الصلاة عند الحجر وفي جوانبه وأطرافه أو خلفه خاصة، ضرورة امتناع اتخاذ المصلى من الحجر بأن يصلي على الصخرة نفسها.

واحتمل بعضهم أن المراد من المصلى جعل الحجر قبلة، أي يصلي إليه لا أنه يصلي فيه أو عنده، وعليه فتدل الآية المباركة على اعتبار الخلفية. وكيفما كان ففي الصحيحتين المتقدمتين المؤيدتين بمجملته من الأخبار وإن لم تكن أسانيداً نقية غنى وكفاية^(٣).

(١) إذ لا يحتمل سقوط الصلاة حيثئذ بدعوى أنها مشروطة بالخلفية والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه، وذلك للتسالم القطعي من الفريقين على عدم السقوط المساوق لإلغاء الشرطية حيثئذ واختصاصها بحال التمكن، مضافاً إلى ما سيأتي إن شاء الله تعالى من الروايات الواردة فيمن ترك الصلاة نسياناً أو جهلاً حتى فرغ من الحج وخرج الأمرة بالرجوع - متى تذكر أو علم - إن تمكن وإلا أتى بالركعتين في مكانه، فإنها واضحة الدلالة على عدم السقوط

(١) وسائل الشريعة: باب ٧١ من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) وتدل عليه أيضاً صحيحة الحلبي باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٦. (المقرر).

حتى مع الجهل والنسيان فضلاً عن العلم والعمد لمجرد العجز عن الشرط، أعني الإتيان خلف المقام لأجل الزحام ونحوه، وأنها تبقى في الذمة ويجب الإتيان بها ولو في خارج المسجد مع عدم التمكن منه.

ويدلنا عليه أيضاً - في الجملة - ما رواه الشيخ بسنده عن الحسين بن عثمان الرواسي، قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام يصلي ركعتي الفريضة بحيال المقام قريباً من الظلال لكثرة الناس.

ورواه الكليني أيضاً بسنده عنه قال: رأيت أبا الحسن موسى عليه السلام يصلي ركعتي طواف الفريضة بحيال المقام قريباً من ظلال المسجد^(١).

لكن طريق الشيخ ضعيف لا لأجل أحمد بن هلال فإنه ثقة على الأظهر وإن كان فاسد العقيدة - بل خبيثاً حتى قيل إنه لم ير أحد رجع من التشيع إلى النصب غيره وله قصة طويلة - لعدم التنافي بين الأمرين كما لا يخفى.

بل لأجل أمية بن علي فإنه وإن كان من رجال كامل الزيارات لكن معارض بتضعيف النجاشي له صريحاً.

والعمدة إنما هو طريق الكليني فإنه صحيح والرواسي ثقة فالرواية معتبرة، وأما الدلالة فهي حكاية فعل أقصاه الدلالة على جواز الصلاة بحيال المقام، فلتحمل على العجز عن مراعاة الخلفية لأجل الزحام كما صرح به في رواية الشيخ، وكيفما كان فهي أيضاً تدل على عدم السقوط بمجرد العجز عن الصلاة خلف المقام^(٢).

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٥ من أبواب الطواف، ح ١ و ح ٢.

(٢) لا يخفى أنه لا يستغاد مما ذكره سيدنا الأستاذ (دام ظله) في المقام وجوب إيقاع الصلاة في نفس المسجد بعد العجز عن مراعاة الخلفية، فمن الجائز إيقاعها خارج المسجد والاستدلال له بإطلاق الآية المباركة كما ترى إذ ليس مفادها إلا اتخاذ المصلي من المكان الذي يصح إضافته إلى المقام عرفاً، وأما لو لم يصح كآخر المسجد لدى العجز عن حوالى المقام فلا دليل على وجوبه فلاحظ. (المقرر).

مراعياً الأقرب فالأقرب إلى المقام^(١) على الأحوط^(٢)، هذا في طواف الفريضة، أما في الطواف المستحب فيجوز الإتيان بصلاته في أي موضع من المسجد اختياراً^(٣).

(١) على ما ذكره غير واحد.

(٢) لعدم الدليل على هذا التقييد ومقتضى الأصل البراءة عنه. نعم احتمل بعضهم الاستناد إلى قاعدة الميسور.

وفيه أولاً: أنها غير تامة في نفسها كما حقق في الأصول.

وثانياً: لو سلم فهي غير منطبقة على المقام لوضوح اختصاصها بمركب ذي أجزاء قد تعذر بعضها أو بمشروط قد تعذر شرطه بحيث يعد الميسور من مراتب المعسور، وأما في المقام فالصلاة القرية فرد آخر مابين للصلاة خلف المقام، ولا تعد عرفاً ميسوراً لذلك المعسور بوجه، وهكذا الحال في الأقرب فالأقرب.

ومن ثم كان الحكم المزبور مبنياً على الاحتياط حذراً عن مخالفة جمع من الأصحاب كما عرفت، وإلا فالأقوى جواز الصلاة في مطلق المسجد.

(٣) لجملة من الروايات التي منها موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أبي يقول: «من طاف بهذا البيت أسبوعاً وصلى ركعتين في أي جوانب المسجد شاء كتب الله له ستة آلاف حسنة...»^(١).

بل يظهر من صحيحة علي بن جعفر - التي رواها صاحب الوسائل عن كتابه وطريقه إليه صحيح - قال: سأله عن الرجل يطوف بعد الفجر فيصلّي الركعتين خارجاً من المسجد، قال: «يصلّي بمكة لا يخرج منها إلا أن ينسى

(مسألة ٣٢٧): من ترك صلاة الطواف عالماً عامداً بطل حجه لاستلزامه فساد السعي المترتب عليها^(١).

فيصلى إذا رجع في المسجد - أي ساعة أحب - ركعتي ذلك الطواف^(٢)، جواز الإتيان بها خارج المسجد أيضاً في أي مكان شاء من مكة. غير أن صاحب الجواهر رحمته الله ناقش بعدم العامل بها، ولكن الظاهر أنه لا يقدح لأن باب المستحبات واسع ولم يتعرض كثير من الأصحاب لكثير منها، ومثله لا يستوجب الرد فلا مقتضي لرفض الرواية بعد كونها صحيحة السند صريحة الدلالة سليمة عن المعارض.

(١) سيجيء إن شاء الله تعالى حكم ترك هذه الصلاة ناسياً أو جاهلاً، وأنه لا يقدح في صحة الحج بل غايته اشتغال الذمة بها ولزوم تداركها بالرجوع إلى نفس المسجد إن أمكن وإلا فحيثما تيسر.

فهل الترك العمدي أيضاً كذلك؟ لم يقع التعرض لذلك في شيء من الروايات ولا في كلمات الأصحاب كما صرح به صاحب المسالك - وتبعه في الحدائق^(٣) - فمن ثم تمسك بالأصل لاجراء الحكم المزبور حيث قال في المسالك ما لفظه: (والذي يقتضيه الأصل أنه يجب العود مع الإمكان، ومع التعذر يصلحها حيث أمكن)، فأجرى حكم الناسي على العامد وألحقه به.

ولكن صاحب المدارك بعد أن وافق في الحكم الأول أعني وجوب العود إن أمكن استشكل في الثاني نظراً إلى أن الاكتفاء بالصلاة حيث أمكن يحتاج إلى الدليل وهو خاص بالناسي والجاهل، فلا وجه للتعدي منهما إلى العالم المتعمد، بل استشكل أيضاً في صحة الأفعال المتأخرة من السعي ونحوه لعدم

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٣ من أبواب الطواف، ح ٤.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٦ ص ١٤٧.

مراعاة الترتيب فيها فلم تقع على الوجه المأمور به. وقد استجوده في الحقائق. ولكن صاحب الجواهر^(١) وافق المسالك في الإلحاق المزبور وذكر في وجهه أن هذه الصلاة عمل مستقل وليست متممة للطواف ولا شرطاً فيه، فوجودها وعدمها سيان تجاه صحة الطواف فهي واجب ظرفها بعد الطواف لا أنها شرط في صحته.

وأما السعي ونحوه من الأعمال الآتية فلم تكن مترتبة على الصلاة كي يكون تركها العمدي مخلاً بالترتيب، كيف وقد نطق النص - كما سيجيء إن شاء الله تعالى - بصحة السعي مع تركها جهلاً الشامل بمقتضى الإطلاق للقاصر والمقصر الذي هو في حكم العامد، فإنه خير شاهد على نفي الترتب المزبور وإلا فكيف حكم بالصحة فيمن هو في حكم العامد في ترك الصلاة.

ووافقه على ذلك شيخنا الأستاذ رحمته أيضاً حيث قال في مناسكه ما لفظه: (ولو ترك صلاة الطواف عمداً ففي صحة المناسك المترتبة عليها من السعي وغيره وبقاء نفس الصلاة في ذمته كالناسي أو فسادها ووجوب الحج عليه في العام القابل وجهان لا يخلو أولهما عن وجه قوي).

وربما يستدل^(٢) لإنكار الترتيب المزبور برواية سعيد الأعرج^(٣) الواردة فيمن حاضت بعد تجاوز النصف من طواف البيت والمتضمنة أنها تفعل بقية المناسك معللاً بتمام طوافها بذلك فإنها ظاهرة في أن الترتيب إنما هو بين الطواف والسعي ولا ترتيب بين الركعتين والسعي، هذا.

ولكن الظاهر عدم تمامية شيء مما ذكره في المقام، وأن الصواب ما ذكره صاحب المدارك من الاستشكال في صحة الأعمال الآتية، بل ينبغي الجزم بالعدم.

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٣٠٧.

(٢) دليل الناسك ص ١٤٧. (المتن).

(٣) وسائل الشريعة: باب ٨٦ من أبواب الطواف، ح ١.

أما رواية الأعرج فمضافاً إلى ضعف سندها كما تقدم سابقاً يختص موردها بالحائض ولا يمكن التعدي، كيف وقد وردت فيها رواية معتبرة دلت على أنها لو حاضت قبل الطواف أيضاً فإنها تسعى وتقصر وتؤخر الطواف وصلاته بعد الأعمال فلا يعتبر الترتيب حتى بالنسبة إلى نفس الطواف فضلاً عن صلاته، إذا فهذا حكم خاص بالحائض، ولا سبيل إلى التعدي بعد عدم الدليل عليه.

وأما ما ذكره صاحب الجواهر وشيخنا الأستاذ - تبعاً للمسالك - فلا يمكن المساعدة عليه، بل الظاهر بطلان الحج بتعمد ترك الصلاة ويدلنا عليه أمور:

الأول: أنه يستفاد من عدة من الروايات المعتبرة أن السعي كما أنه مترتب على الطواف مترتب على صلاته أيضاً.

منها: النصوص البيانية الواردة في كيفية الحج - فإن سند بعضها الحاكية لحج رسول الله ﷺ معتبر - حيث تضمنت العطف بين السعي وبين صلاة الطواف كغيرهما من أفعال الحج بكلمة (ثم) الظاهرة في الترتيب والتأخير فلا يصلح تقديمه عليها ما لم يعم عليه دليل، وقد قام الدليل على الصحة في فرض الجهل أو النسيان فيبقى العائد تحت أصالة الظهور، فلو تعمد في ترك الصلاة فقد أدخل بالسعي المأمور به بمقتضى هذه النصوص، فيفسد لا محالة وسيجيء إن شاء الله تعالى أن فساده يستوجب فساد الحج.

ومنها: الروايات الواردة فيمن تذكر أثناء السعي نسيان صلاة الطواف الآمرة بالرجوع والإتيان بها ثم إتمام السعي، فإنها تدل بوضوح على لزوم مراعاة الترتيب في حال الالتفات والعمد بحيث لو أدخل به بطل سعيه.

وأما ما تقدم نقله عن الجواهر من أن الجاهل المقصر كالعائد فهو وإن صح لكنه خاص بما إذا لم يعم دليل على الخلاف، أما معه فكلاً، ألا ترى أن

من أتم في موضع القصر جهلاً يحكم بصحة صلاته وإن كان مقصراً بمقتضى إطلاق الدليل، ومع ذلك لا يحكم بالصحة في صورة العمد بالضرورة، مع أن الجاهل المقصر في حكم العامد، فكما أن الفارق بينهما هناك هو النص فكذا في المقام بمناط واحد.

الثاني: سيجيء في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى أنه يعتبر في هذه الصلاة الإتيان بها بعد الطواف بلا فصل معتد به، فصحتها مشروطة بالاتصال المستلزم للفساد لدى الانفصال بطبيعة الحال. وعليه فلو تعمد التأخير فحيث لا سبيل إلى التصحيح إلا بإعادة الطواف متعقباً بالصلاة تحقيقاً لرعاية الاتصال فمرجع ذلك بحسب النتيجة إلى اشتراط صحة الطواف بالتعقب المزبور فلا يحكم بصحته من دون اقترانه بالصلاة، فالإخلال بها عامداً يؤول في الحقيقة إلى الإخلال بالطواف المستوجب لفساد الحج.

ويمكن تقرير هذا الوجه بتعبير آخر وهو: أن فرض الارتباط بين أجزاء المركب الاعتباري يستدعي اشتراط ذوات الأجزاء في اتصافها بالجزئية بالمسبوقية أو الملحقية للجزء الآخر، فلا يتصف الركوع - مثلاً - بالجزئية للصلاة إلا شريطة كونها مسبوقه بالقراءة وملحوقه بالسجود وحيث إن الحج بمجموعه عمل واحد ذو أجزاء عديدة لا أنها واجبات مستقلة وغير مرتبطة، إذاً فكما أن الصلاة مشروطة بالتأخر عن الطواف فكذلك الطواف مشروط بالتعقب بالصلاة، ولعله لأجل ذلك عبر المحقق في الشرائع بأن الصلاة من لوازم الطواف فإنه إذا تعمد في تركها وجبت إعادة الطواف لا محالة.

الثالث: لو أغمضنا عن كل ذلك فتساءل هل أن صلاة الطواف واجب مستقل أجنبي عن الحج كطواف النساء أو أنها جزء من أجزائه؟

لا سبيل إلى الأول جزماً بل يتعين الثاني على ما نطقت به الروايات البيانية وغيرها، إذاً فيكفي في فساد الحج تركها العمدي إلى أن خرج الوقت،

غاية الأمر أنه بناء على عدم اعتبار الترتيب يمكن تأخيرها عن السعي والتقصير دون طواف النساء، إذ لا بد من الإتيان به بعد الفراغ من أعمال الحج.

وبعبارة أخرى: بعد أن لم يكن سبيل للالتزام بأن صلاة الطواف عمل مستقل في الحج من قبيل الواجب في الواجب ولم يكن بد من الإذعان بأنه جزء من أجزاء الحج ففرض الجزئية بنفسه مساوق للإذعان بالبطلان لدى الترك العمدي، ضرورة انتفاء المركب بانتفاء جزئه، فكيف يمكن القول بعدم فساد الحج بالإخلال بالصلاة عامداً مع الاعتراف بالجزئية؟!

ومن ثم ينبغي أن يعد القول بذلك من هؤلاء الأعظم كالشهيد الثاني وصاحب الجواهر وشيخنا الأستاذ (قدس الله أسرارهم) من غرائب الكلام لوضوح عدم الفرق بين صلاة الطواف وغيرها في أن الكل من أجزاء الحج، وقد عرفت أن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه فلاحظ.

ثم إن ما ذكره صاحب المسالك وتبعه غيره من أن حكم المسألة غير المذكور في كلمات الأصحاب، فإن أريد أنهم لم يتعرضوا إليه صريحاً فحق، وإن أريد أنه لم يفهم من كلماتهم فقي حيز المنع، بل الظاهر أنه يستفاد تسالمهم على الفساد، بدهاء أنهم لو كانوا قائلين بالصحة لدى الترك العمدي فلماذا قيدوها في عبائهم بالناسي ثم ألحقوا به الجاهل وتكلموا في شموله للمقصر أو اختصاصه بالقاصر، فإن الحكم لو كان عاماً للعماد وشاملاً لمطلق التارك لكان هذا كله تطويلاً بلا طائل بل محصولاً بلا حاصل، فيكشف ذلك بوضوح عن مفروغية الفساد في صورة العمد، فمن ثم خصوا النسيان بالذكر وألحقوا به الجاهل على كلام في شموله للمقصر.

وما ذكرنا تعرف الإيعاز إلى حكم المسألة في الروايات أيضاً، ففي صحيحة جميل - التي سيأتي الكلام عنها قريباً إن شاء الله تعالى - عن

(مسألة ٣٢٨): تجب المبادرة إلى الصلاة بعد الطواف بمعنى أن لا يفصل بين الطواف والصلاة عرفاً^(١).

أحدهما عليه السلام أن الجاهل في ترك الركعتين عند مقام إبراهيم بمنزلة الناسي^(٢). فإن من اليبين أن حكم المنزل عليه أعني الناسي هو الصحة فإذا كان العالم العامد أيضاً كذلك فما هو وجه التقيد بالجاهل في كلام الإمام عليه السلام؟ ليس هذا من اللغو المنزه عنه كلام الحكيم بعد أن لم تكن له أي خصوصية وكان الحكم شاملاً لمطلق التارك كما هو المفروض، فلا جرم يكشف التقيد المزبور بوضوح عن مفروغية البطلان لدى العمد حسبما عرفت.

(١) لطائفة من الأخبار التي يظهر منها عدم جواز الفصل المعتد به على اختلاف ألسنتها من الأمر (تارة) بالإتيان بها ساعة ما يفرغ من الطواف. كصحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة وفرغ من طوافه حين غربت الشمس، قال: «وجبت عليه تلك الساعة الركعتان فليصلهما قبل المغرب».

ومعتبرة رفاعة ... أيصلي الركعتين حين يفرغ من طوافه؟ فقال: «نعم». والنهي (أخرى) عن التأخير عن تلك الساعة، كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: «... ولا تؤخرها ساعة تطوف وتفرغ فصلهما».

وما رواه الشيخ بسنده عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن ركعتي طواف الفريضة؟ قال: «لا تؤخرها ساعة إذا طفت فصل»^(٢).

فما نسب إلى بعضهم من القول بالاستحباب ضعيف غاية، لمنافاته مع

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧٦ من أبواب الطواف، ح ١ و ٢ و ٣ و ٥.

ظهور هذه النصوص في وجوب البدار على نحو كأن الصلاة تعد من متمات الطواف ولوازمه كما عبر بمثله المحقق فيما تقدم.

وقد ذكرنا في الأصول انقلاب الظهور للأمر والنهي في باب المركبات عما كان عليه من الحكم النفسي المولوي إلى الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية حسب الفهم العرفي، بحيث لا يفهم من مثل النهي عن القهقهة في الصلاة أنه حرام نفسي ظرفه الواجب، وهكذا في الأمر المتعلق بالأجزاء أو الشرائط، وهذا الظهور الثانوي الحاصل في هذا الباب لعله غير قابل للإنكار. وعليه فالأمر بالبدار والاتصال في المقام ظاهر في الإرشاد إلى الشرطية، أو فقل إن النهي عن التأخير والانفصال ظاهر في الإرشاد إلى المانعية. وعلى أي حال فتدل هذه الأخبار على أن صحة الصلاة منوطة بمراعاة الموالاة فلو أخل بها عامداً وأخر بطلت صلاته.

وسيجيء إن شاء الله تعالى نظير ذلك في السعي أيضاً، وأنه يعتبر اتصاله بالطواف بمعنى الإتيان بهما في يوم واحد فلا يجوز التأخير إلى الغد فلو أخر بطل السعي أيضاً، ولا بد من الإعادة في كلا الموردين، ولا تتيسر إلا بإعادة الطواف لسراية الإخلال إليه أيضاً، لما تقدم من أن في أجزاء المركب الارتباطي كما يعتبر في المتأخر تأخره عن المتقدم كذلك يعتبر في المتقدم حقوق المتأخر به، فالطواف المأمور به المتصف بالجزئية هو الملحق بالصلاة في ساعته، وبالسعي في يومه فلو اتفق الفصل لم يتحقق المأمور به، فلا مناص من الإعادة رعاية لتحصيل القيد.

نعم ربما يترأى عدم الفورية من صحيحة علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الذي يطوف بعد الغداة وبعد العصر وهو في وقت الصلاة، أيصلي ركعات الطواف نافلة كانت أو فريضة؟ قال: «لا»^(١).

لكنها غير ناظرة إلى جواز التأخير قطعاً كيف ولا مقتضي حثيث للنهي عن التقديم فإنه أفضل بالضرورة، بل هي ناظرة إلى عدم جواز إيقاع الصلاة في هذه الأوقات أعني بعد الغداة وبعد العصر.

وحيث إنها معارضة في موردها بصحيفة معاوية بن عمار المصرحة بالجواز، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك فانت مقام إبراهيم عليه السلام فصل ركعتين» - إلى أن قال -: «وهاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك أن تصليهما في أي الساعات شئت عند طلوع الشمس وعند غروبها، ولا تؤخرهما ساعة تطوف (وتفرغ فصلهما)»^(١).

فإما أن تحمل على التقية لموافقتها لمذهب العامة أو يرجع بعد التساقط إما إلى إطلاقات الأمر بالصلاة بعد الطواف أو إلى خصوص صحيفة معاوية بن عمار المصرحة بأن خمس صلوات لا تترك بحال، وعدّ منها صلاة الطواف^(٢). ويمكن حملها ولو بعيداً على ما إذا تضيق وقت الحاضرة كما صنعه الشيخ، وكيفما كان فهي غير صالحة للمعارضة مع ما عرفت.

وهناك عدة روايات دلّت على عدم جواز الإتيان بصلاة الطواف عند طلوع الشمس وغروبها أو احمرارها واصفرارها كما ورد مثل ذلك في الصلوات اليومية وتقدمت في كتاب الصلاة، وذكرنا ثمة أنها بأجمعها محمولة على التقية لما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله من أن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان، وقد كذب الإمام عليه السلام هذه النسبة فراجع.

فالصحيح جواز الإتيان بصلاة الطواف - كغيرها - في أي وقت كان ما لم تزامم الفريضة الفعلية.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة باب ٣٩ من أبواب المواقيت، ح ٤.

(مسألة ٣٢٩): إذا نسي صلاة الطواف وذكرها بعد السعي أتى بها، ولا تجب إعادة السعي بعدها وإن كانت الاعادة أحوط، وإذا ذكرها في أثناء السعي قطعه وأتى بالصلاة في المقام ثم رجع وأتم السعي حيثما قطع، وإذا ذكرها بعد خروجه من مكة لزمه الرجوع والإتيان بها في محلها، فإن لم يتمكن من الرجوع أتى بها في أي موضع ذكرها فيه^(١)،

(١) على ما هو المشهور بينهم من أنه إن تمكن من الرجوع بنفسه من غير مشقة وجب وإن لم يمكن أو كان فيه مشقة فيصلي حيثما تذكر وإن كان في بلده، وقال في الحدائق إن استفادة ذلك من الأخبار في غاية الإشكال، هذا. وتفصيل الكلام في المقام: أنه تارة يفرض التذكر بعد الأعمال قبل الخروج من مكة ولا إشكال كما لا خلاف في وجوب التدارك حيثئذ بنفسه لصحيفة معاوية بن عمار: «... وإن ذكرهما وهو في البلد فلا يبرح حتى يقضيهما»^(٢)، من غير معارض.

وأخرى: بعد الخروج وهذا على نوعين:

إذ قد يخرج لغاية الإتيان ببقية الأعمال كالخروج إلى الوقوفين، وقد يخرج لأجل الارتحال إلى بلده لاستكمال عمله.

أما النوع الأول:

فإن كان التذكر قبل الوصول إلى منى كما لو تذكر وهو في الأبطح - الذي هو مسيل خارج مكة متصل به تقريباً - فلا ينبغي الإشكال أيضاً في وجوب الرجوع إلى المقام لصحيفة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال:

سئل عن رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة، ثم طاف طواف النساء ولم يصل لذلك الطواف حتى ذكر وهو بالأبطح، قال: «يرجع إلى المقام فيصلي ركعتين».

ونحوها موثقان لعبيد بن زرارة^(١)، دلت على أن من خرج إلى الأبطح للذهاب إلى منى للبيتوتة فيه ورمي الجمار فتذكر لزمه الرجوع^(٢).

وإن كان التذكر بعد البلوغ بمنى فالروايات هاهنا مختلفة، ففي صحيحة أحمد بن عمر الحلال أنه يرجع إلى المقام، قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة فلم يذكر حتى أتى منى، قال: «يرجع إلى مقام إبراهيم فيصليهما».

وفي موثقة عمر بن يزيد أنه يصليهما بمنى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن رجل نسي أن يصلي الركعتين ركعتي الفريضة عند مقام إبراهيم حتى أتى منى، قال: «يصليهما بمنى»^(٣).

وهما كما ترى متعارضتان في بادئ النظر. وقد جمع بينهما الشيخ وتبعه المشهور بحمل الأولى على صورة التمكن من الرجوع من غير مشقة والثانية على عدم التمكن. وربما يتخيل أن هذا جمع تبرعي لا شاهد عليه، بل ذكر في الحدائق أنه مخالف لرواية هشام بن المثني التي هي كالصريح في جواز الإتيان بالركعتين في منى حتى مع التمكن من الرجوع من غير مشقة. قال: نسيت أن أصلي الركعتين للطواف خلف المقام حتى انتهيت إلى منى

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ٥ و ح ٦ و ح ٧.

(٢) وما في الأولى منهما من ذكر أربع ركعات فالظاهر أن فيها سقطاً بقرينة الرواية الثانية التي هي عين الأولى متاً وسنداً وقد فرض فيها ترك الركعتين من كل من طوافي الفريضة والنساء فلاحظ. (المقرر).

(٣) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ١٢ و ح ٨.

فرجعت إلى مكة فصليتهما ثم عدت إلى منى فذكرنا^(١) ذلك لأبي عبد الله عليه السلام فقال: «أفلا صلاهما حيث ما ذكر»^(٢)، فإن ظاهرها أنه رجع بطبعه ومن غير حرج أو مشقة.

على أنه قد رخص في رواية عمر بن البراء أن يصليهما بمنى، ونحوها رواية هشام بن المثني وحنان^(٣).

أقول: ما ذكره في الحقائق وجيه لو صحّ سند هذه الروايات، ولكنها بأجمعها ضعاف ولا يعول على شيء منها.

أما الأخيرة فقد ذكر في الوسائل في سندها (محمد بن الحسين بن علان) والظاهر أنه سهو من القلم أو من غلط النساخ، إذ لا وجود لهذا الرجل لا في كتب الحديث ولا الرجال والموجود في الكافي (محمد بن الحسين زغلان) وهو مجهول، نعم (محمد بن الحسن علان) موجود ولكنه شخص آخر.

وأما ما قبلها فلعدم توثيق عمر بن البراء وهكذا ما قبلها، نعم الموجود في التهذيب بطبعته - القديمة والحديثة - (هاشم بن المثني) بدل (هشام بن المثني) وقد وثقه النجاشي صريحاً.

ولكن في نسخة منه مخطوطة مصححة وكذلك الاستبصار والوسائل والوافي والكافي الذي هو أضبط من الكل رويت عن (هشام) كما أثبتناه وهو مجهول كما عرفت فلعله يطمأن من ذلك وقوع التحريف في نسخة التهذيب. وقد وقع هذا الاختلاف في جملة أخرى من الروايات أيضاً، وربما يحتمل الاتحاد بينهما ولكنه بعيد جداً.

(١) احتمل في الحقائق (ج ١٦ ص ١٤٤) أن يكون هذا من كلام ابن أبي عمير ولكنه غير واضح نعم العبارة غير سلسلة إذ مقتضى السياق أن يقول (فذكرت) بدل (فذكرنا) وأن يجيب الإمام عليه السلام بقوله (أفلا صليتهما) بدل قوله (أفلا صلاهما) ولعل في العبارة سقطاً فلاحظ. (المقر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ٢ و ح ١٧.

وقد عنوانه البرقي بعنوان (هشام) ولكن الشيخ والنجاشي وغيرهما عنوانوه باسم هاشم، ولعل في عبارة البرقي أيضاً تحريفاً. وكيفما كان فالظاهر أن هذه الرواية من (هشام) ولم يرد فيه توثيق بل يكفيننا مجرد الشك فهي ساقطة سنداً.

بل يمكن النقاش في دلالتها أيضاً من وجهين: أحدهما: أنه لم يذكر فيها أن الركعتين من طواف الفريضة ولعلمهما من طواف النافلة اللتين يجوز فيهما الإتيان في مكان آخر حتى اختياراً فضلاً عن النسيان فليتأمل^(١)، فتكون إذاً خارجة عن محل الكلام.

ثانيهما: أن مفادها قضية في واقعة وحكاية فعل مجمل العنوان، ولعل الرجوع كان عسراً كما هو الغالب في تلك الأزمنة والإمام عليه السلام يعلم بذلك، فمن ثم وبخه على تحمل العناء من غير موجب، فلا دلالة لها على جواز الصلاة بمنى حتى مع إمكان الرجوع من غير مشقة بعد أن لم يكن لها إطلاق من هذه الجهة ليطمسك به كما هو واضح.

وكيفما كان فهذه الروايات ساقطة، فبقى نحن والروايتان الأوليان أعني صحيحة الحلال وموثقة عمر بن يزيد، وقد عرفت أنهما متعارضتان في بادئ النظر لما بينهما من التباين.

لكن الأمر بالرجوع - في الصحيحة - يقيد بعدم المشقة بمقتضى صحيحة أبي بصير يعني ليث المرادي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام، وقد قال الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ حتى ارتحل، قال: «إن كان ارتحل فإني لا أشق عليه، ولا أمره أن يرجع ولكن يصلي حيث يذكر»^(٢).

(١) فإنه قيدت الصلاة بوقوعها خلف المقام الذي هو من خواص الفريضة. (المقرر).

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ١٠.

وبعدئذ تنقلب النسبة بينها وبين الموثقة من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فلا جرم تنقيد الموثقة بها وتحمل على المشقة في الرجوع إلى مكة، وتكون نتيجة الجمع أنه إن تمكن الناسي من الرجوع إلى مكة من غير مشقة رجع وإلا صلى في مكانه ف يتم إذا ما ذكره الشيخ من الجمع المزبور، ولا يكون من الجمع التبرعي في شيء بل مطابق لمقتضى الصناعة.

ومن ذلك يظهر حكم ما لو كان التذكر بعد التجاوز من منى كما لو تذكر وهو في عرفات أو المشعر فإنه يجري فيه التفصيل المزبور بمناط واحد كما هو ظاهر.

وأما النوع الثاني فإن كان قريباً من مكة بحيث لا يكون حرج أو مشقة في الرجوع وجب لصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن نسي ركعتي الطواف حتى ارتحل من مكة، قال: «إن كان قد مضى قليلاً فليرجع فليصلهما أو يأمر بعض الناس فليصلهما عنه»^(١).

قال في الحقائق^(٢): إن ظاهر هذه الصحيحة هو التخيير بين الرجوع والاستتابة فيمن مضى قليلاً أي في موضع يمكن فيه الرجوع وهو لا ينطبق على مذهب المشهور من تعين الرجوع بنفسه إن تمكن منه، ومن ثم اختار هو تتق التخيير في المسألة، قال: (وبه يزول الإشكال في هذا المجال، وإن لم يقل به أحد من علمائنا الابدال)^(٣).

أقول: لا يبعد أن يعد هذا الاستظهار من غرائب الكلام إذ كيف يمكن المصير إلى أن الخارج القريب يثبت في حقه التخيير وتجوز له الاستتابة، وأما البعيد فلا تجوز مع أنه أولى بذلك. وبالجمله: احتمال اختصاص الاستتابة

(١) وسائل الشيعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) الحقائق الناضرة: ج ١٦ ص ١٤٥.

(٣) الحقائق الناضرة: ج ١٦ ص ١٤٦.

بالقريب ساقط جزءاً.

وكانه عليه السلام غفل عن أن المعطوف عليه في أمثال المقام مما لا يحتمل فيه التخيير هو مجموع الشرط والجزاء لا خصوص الثاني وهو استعمال شائع دارج في المحاورات، فيقال مثلاً: (إذا دخل الوقت فإن كان عندك ماء فتوضأ أو تيمم)، أو يقال: (إن كان عندك مال فاشتر دابة لزيارة الحسين أو امش راجلاً) وهكذا، فإن من الواضح أنه ليس المراد التخيير بين الأمرين بل إن قوله: (أو تيمم) عطف على مجموع القضية الشرطية بجزئها لا على خصوص قوله: (فتوضأ)، ويكون حاصل المعنى أنه توضأ إن كان عندك ماء أو تيمم أي إن لم يكن عندك ماء فتيمم. وهكذا الحال في المثال الثاني ونحوها ما روي عنه عليه السلام مشيراً إلى الشمس من قوله «على مثلها فاشهد أو دع»^(١) فإنها بقرينة فاء الجزاء تنحل إلى قضية شرطية مرجعها إلى قولنا إن كان علمك مثل الشمس فاشهد أو دع، وحيث لا يحتمل التخيير بينهما ضرورة وجوب أداء الشهادة وحرمة الكتمان بنص القرآن فلا جرم يكون عطفاً على مجموع الشرط والجزاء أي دع الشهادة إن لم يكن لك علم كالشمس.

وعليه فيكون مفاد الصحيحة في المقام أنه يرجع بنفسه إن كان قريباً وإن لم يكن قريباً فيستتيب، يعني أن للناسي في مفروض الكلام حالتين فإما أنه قريب فيرجع ويصلي بنفسه أو بعيد فيوكل غيره.

إذا فتمم مقالة المشهور من تعين الرجوع مع التمكن وعدم المشقة وينطبق عليها مفاد هذه الصحيحة.

ويمكن استفادة ذلك من صحيحة أبي بصير ليث المرادي أيضاً المتقدمة، حيث يظهر منها بوضوح أن المانع عن الأمر بالرجوع هو المشقة، ومقتضى ذلك وجوبه لو لم تكن مشقة كما هو المفروض.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب الشهادات، ح ٣.

وأما إذا بعدُ عن مَكَّة بحيث شق عليه الرجوع فلا ينبغي الشك في جواز الصلاة في مكانه وعندما يتذكر كما نطقت به صحيحة أبي بصير المزبورة.

وصحيحة معاوية بن عمار الواردة فيمن نسي الركعتين حتى ارتحل، قال: «... فليصلهما حيث ذكر»^(١)، بعد تقييدها بما هو الغالب من فرض المشقة بمقتضى صحيحة أبي بصير المتقدمة.

ومعتبرة حنان بن سدير، قال: زرت فنسيت ركعتي الطواف فأتيت أبا عبد الله عليه السلام وهو بقرن الثعالب، فسألته، فقال: «صل في مكانك»^(٢).

فإن قرن الثعالب الذي هو اسم آخر لقرن المنازل بعيد عن مَكَّة بمرحلتين فيصعب الرجوع بطبيعة الحال، هذا.

وبإزائها ما ورد من الاستتابة في جملة من الأخبار عمدتها صحيحتان لعمر بن يزيد تقدمت إحداهما^(٣).

والثانية: ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مَكَّة فعليه أن يقضي أو يقضي عنه وليه أو رجل من المسلمين»^(٤).

وفي صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يصلي الركعتين قال: «يصلي عنه»^(٥).

ومقتضى الجمع العرفي بينها وبين ما تقدم هو الالتزام بالتخيير بين أن يصلي في مكانه أو أن يستتبع، ولكن الفقهاء لم يذكروا إلا الأول، ولعله لكونه أيسر وأسهل فمن ثم اكتفوا به فلا يكشف الاقتصار عليه عن عدم

(١) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ١٨.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ١١.

(٣) لاحظ ص ٤٢٩.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ١٣.

(٥) وسائل الشريعة: باب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ٤.

نعم إذا تمكن من الرجوع الى الحرم رجع إليه وأتى بالصلاة فيه على الأحوط الأولى^(١) وحكم التارك لصلاة الطواف جهلاً^(٢) حكم الناسي^(٣)، ولا فرق في الجاهل بين القاصر والمقصر^(٤).
(مسألة ٣٣٠): إذا نسي صلاة الطواف حتى مات^(٥) وجب على الولي قضاؤها^(٦).

ارتضاءهم لما تقتضيه الصناعة من التخيير المزبور كما لا تخفى.
وكيفما كان فلا شك في الاجتزاء بما ذكره المشهور من الصلاة في مكانه وإن ساءت الاستتابة أيضاً بمقتضى تلك الأخبار.

(١) رعاية لما أفتى به الشهيد في الدروس على ما حكى عنه ولم يذكره غيره كما لم يعرف مستنده ولا ريب أن الاحتياط حسن على كل حال.

(٢) سواء أكان جهلاً بأصل الوجوب أم بخصوصيات الواجب من كون الصلاة خلف المقام أو عن طهارة اللباس والبدن وما شاكل ذلك، والجامع ترك الصلاة الصحيحة استناداً إلى الجهل وذلك لإطلاق النص الآتي.

(٣) على ما هو المشهور بين الأصحاب لصحيفة جميل بن دراج عن أحدهما عليه السلام: «أن الجاهل في ترك الركعتين عند مقام إبراهيم بمنزلة الناسي»^(١).

(٤) لإطلاق النص المتقدم. وبه يخرج عما عليه القوم من إلحاق الجاهل المقصر بالعامد في غير المقام، فإن هذه الصحيفة وافية وكافية لإثبات التعميم فيما نحن فيه حسبما ذكره المشهور.

(٥) فلم يأتها بنفسه في مكانه ولا استتاب.

(٦) لصحيفة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت

(مسألة ٣٣١): إذا كان في قراءة المصلي لحن^(١)، فإن لم يكن متمكناً من تصحيحها فلا إشكال في اجتزائه بما يتمكن منه في صلاة الطواف وغيرها^(٢)،

وعليه صلاة أو صيام، قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه»^(٣)، فإن إطلاقها يشمل المقام.

وهناك روايات أخر غير أن أكثرها ضعيفة وفيما ذكرناه غنى وكفاية.
(١) في مادة الكلمة أو هيئتها إما لكونه من غير العربي كما هو الغالب أو لأنه في لسانه من لكنة ونحوها.

(٢) جملة من الروايات التي منها معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بإصبعه».

ومعتبرة مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «إنك قد ترى في المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح»^(٤).
وورد في النبوي «أن سين بلال عند الله شين»^(٥).

وفي صحيحة عبد الله بن سنان «... ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي»^(٦).
فيستفاد من مجموع هذه الروايات أن كل أحد مكلف بما يتمكن من القراءة ويتيسر له وأنه لا يطلب منه ما يطلب من المتمكن.

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٥٩ من أبواب القراءة، ح ١ و ح ٢.

(٣) مستدرک الوسائل: باب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، ح ٣.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب القراءة، ح ١.

وأما إذا تمكن من التصحيح لزمه ذلك^(١)، فإن أهمل حتى ضاق الوقت عن تصحيحها فالأحوط أن يأتي بعدها بصلاة الطواف حسب إمكانه وأن يصليها جماعة ويستتيب لها أيضاً^(٢).

(١) لحكومة العقل بوجوب تحصيل مقدمة الواجب.

(٢) إذ بعد القطع بعدم سقوط الصلاة عنه - ضرورة عدم احتمال سقوط فريضة الحج المشتمة عليها عنه - فمحتملات المسألة هي الأمور الثلاثة المذكورة في المتن فلا مناص من مراعاتها عملاً بالعلم الإجمالي. إذ لا يخلو بحسب الواقع من كونه إما ملحقاً بغير المتمكن من التعلم فيأتي بما تيسر، أو بالمعذور كالمريض - وإن كان العذر في المقام ناشئاً عن الاختيار - فيستتيب، أو أنه يأتي بفرد آخر من الصلاة الخالي عن القراءة وهو الائتمام بمن قرائته صحيحة.

ودعوى أن الجماعة غير مشروعة في صلاة الطواف جزماً لعدم معهوديتها من لدن عصر النبي ﷺ إلى زماننا هذا، كيف ولو وقعت ولو مرة واحدة لنقل إلينا بطبيعة الحال، فعدم المعهودية في مثل المقام مع شدة الاهتمام في الائتمام والحث البالغ في عقد الجماعة كاشف قطعي عن عدم المشروعية. يدفعها أن هذا وإن صح لكنه خاص بصلاة المختار التي هي الشائع الذائع والفرد الغالب، فإن عدم التصدي في مثل ذلك عن النبي أو أحد من المعصومين عليه السلام أو من يقوم مقامهم من العلماء والأكابر في القرون الغابرة خير دليل على عدم المشروعية كما ذكر.

وأما العاجز المقصر في التعلم مع التمكّن منه حتى ضاق الوقت الذي هو محل الكلام فغير خفي أنه من الفروض النادرة، فلا يكون عدم المعهودية في مثل ذلك كاشفاً عن عدم المشروعية كما لعله أوضح من أن يخفى. إذا

(مسألة ٣٣٢): إذا كان جاهلاً باللحن في قراءته وكان معذوراً في جهله^(١) صحّت صلاته ولا حاجة إلى الإعادة، حتى إذا علم بذلك بعد الصلاة^(٢)، وأما إذا لم يكن معذوراً^(٣) فاللازم عليه إعادتها بعد التصحيح^(٤)، ويجري عليه حكم تارك صلاة الطواف نسياناً^(٥).

فالإلتزام أيضاً من أطراف العلم الإجمالي فلا مناص من مراعاته في مقام الاحتياط كما عرفت.

(١) بأن كان جاهلاً قاصراً كما إذا لم يكن ملتفتاً إلى اللحن أصلاً.
(٢) لحديث لا تعاد الجاري في عامة الصلوات ومنها صلاة الطواف، سواء أحصل العلم بعد الفراغ من الصلاة أم أثناءه بعد تجاوز المحل كحال الركوع بحيث لا يمكن التدارك إلا بالإعادة التي هي منفية بالحديث بعد وضوح اندراج القراءة في عقد المستثنى منه.

(٣) كالجاهل البسيط أي الملتفت إلى جهله ولحنه وقد قصر في التعلم بحيث كان الترك مستنداً إلى اختياره.

(٤) لعدم شمول حديث لا تعاد للجاهل المقصر كما حقق في محله، فتجب الإعادة بمقتضى القاعدة في المقام وغيره لولا ما اختص به المقام من النص وهو صحيحة جميل المتقدمة.

(٥) لما عرفت من صحيحة جميل الدالة على تنزيل الجاهل منزلة الناسي الشامل بإطلاقها للجاهل القاصر والمقصر كما تقدم.

فهرس المحتويات

٥	 المقدمة
٧	 تروك الإحرام
٨	 الأول: الصيد البري
٩	 حرمة الإمساك بالصيد البري والاحتفاظ به على المحرم
١٠	 حرمة أكل لحم الصيد البري على المحرم
٢٠	 الجراد ملحق بالصيد البري
٢٠	 حلية صيد البحر للمحرم
٢٦	 جواز ذبح الحيوانات الأهلية للمحرم
٣٥	 حكم ما لو توحش الحيوان الأهلي أو تأهل الوحشي
٣٧	 فراخ الحيوانات البرية والبحرية والأهلية تابعة للأصول
٣٨	 حكم قتل السباع للمحرم
٤٠	 جواز قتل الأفعى والعقرب والفأرة للمحرم
٤١	 جواز رمي الغراب والحدأة للمحرم
٤٤	 كفارات الصيد
٤٤	 كفارة قتل النعامة وبقرة الوحش
٤٨	 كفارة قتل حمار الوحش والظبي والأرنب
٥٠	 حكم العاجز عن البدنة في كفارة الصيد
٥٥	 حكم العاجز عن البقرة في كفارة الصيد
٦٠	 حكم العاجز عن الشاة في كفارة الصيد
٦١	 كفارة قتل المحرم للحمامة ونحوها في الحل
٦٤	 كفارة قتل المحل لحمام الحرم
٦٧	 كفارة قتل المحرم للحمام في الحرم
٦٧	 كفارة قتل القطة والحجل والدراج
٧٢	 كفارة قتل البربع والقنفذ والضب

٧٣	 كفارة قتل الزنور
٧٤	 حكم ما لو اشترك محرمون في قتل صيد
٧٥	 كفارة الأكل من الصيد
٨٣	 وجوب ارسال الصيد عند دخول الحرم
٨٦	 لا فرق في وجوب الكفارة في قتل الصيد وأكله بين العمد والسهو والجهل
٨٧	 تكرر كفارة الصيد بتكرره
٩٤	 الثاني: مجامعة النساء
٩٦	 حكم الجماع في عمرة التمتع
١٠١	 حكم الجماع في الحج قبل الوقوف في المزدلفة
١٠٨	 حكم الجماع في الحج بعد الوقوف في المزدلفة
١١٠	 حكم الجماع في العمرة المفردة
١١٤	 حكم من جامع زوجته المحرمة بعد الإحلال من إحرامه
١١٤	 حكم الجماع جهلاً أو نسياناً في حال الإحرام
١١٨	 الثالث: تقبيل النساء
١٢٠	 حكم من قبل امرأته المحرمة بعد طواف النساء
١٢١	 الرابع: مس النساء
١٢٤	 الخامس: النظر إلى المرأة وملاعبتها
١٢٥	 كفارة نظر المحرم إلى زوجته
١٣٠	 السادس: الاستمناء
١٣١	 السابع: عقد النكاح
١٣٣	 حكم ما لو عقد المحرم أو المحل للمحرم
١٣٣	 حكم حضور مجلس عقد النكاح والشهادة عليه
١٣٥	 استعمال الطيب
١٣٨	 جواز أكل الفواكه الطيبة الرائحة للمحرم

١٤٢	 وجوب إمساك المحرم على أنفه من الرائحة الطيبة
١٤٢	 كفارة استعمال المحرم للطيب
١٤٨	 حرمة إمساك المحرم على أنفه من الرائحة الكريهة
١٤٨	 التاسع: لبس المخيط للرجال
١٥١	 استثناء الهيمان من حرمة المخيط على المحرم
١٥٤	 جواز تغطية المحرم ما عدا الرأس باللحاف ونحوه
١٥٤	 حكم عقد الإزار في العنق في حال الإحرام
١٥٧	 جواز لبس المخيط للنساء
١٥٧	 كفارة لبس المحرم ما لا يجوز له لبسه
١٦٠	 العاشر: الاكتحال
١٦٤	 الحادي عشر: النظر في المرأة
١٦٧	 الثاني عشر: لبس الخف والجورب
١٧٠	 الثالث عشر: الكذب والسب
١٧٥	 حكم التفاخر في حال الإحرام
١٧٥	 الرابع عشر: الجدال
١٨١	 ما يستثنى من حرمة الجدال على المحرم
١٨١	 كفارة الجدال
١٨٨	 الخامس عشر: قتل هوام الجسد
١٩٣	 حكم قتل البق والبرغوث وأمثالهما
١٩٣	 السادس عشر: التزين
١٩٦	 حكم استعمال الحناء في حال الإحرام
١٩٧	 حكم لبس المحرمة للحلي بقصد الزينة
١٩٩	 السابع عشر: الأدهان
٢٠١	 كفارة الأدهان

٢٠٤	 الثامن عشر: إزالة الشعر عن البدن
٢٠٦	 ما يستثنى من حرمة إزالة الشعر عن البدن
٢٠٨	 كفارة إزالة الشعر عن البدن
٢١٤	 جواز حك المحرم رأسه ما لم يسقط الشعر ولم يدمه
٢١٦	 التاسع عشر: ستر الرأس للرجال
٢٢٠	 جواز ستر الرأس بشيء من البدن
٢٢١	 عدم جواز الارتعاس في الماء للمحرم
٢٢٣	 كفارة ستر الرأس
٢٢٦	 العشرون: ستر الوجه للنساء
٢٣٠	 كيف تتحجب المحرمة عن الأجنبي
٢٣٢	 كفارة ستر الوجه
٢٣٣	 الواحد والعشرون: التظليل للرجال
٢٣٧	 حكم التظليل بما لا يكون فوق رأس المحرم
٢٤٠	 المراد من التظليل المحرم على المحرم
٢٤١	 حكم التظليل تحت السقوف ونحوها
٢٤٣	 جواز التظليل للنساء والأطفال
٢٤٤	 كفارة التظليل
٢٤٨	 الثاني والعشرون: إخراج الدم من البدن
٢٥١	 الثالث والعشرون: التقليم
٢٥٣	 كفارة التقليم
٢٥٩	 الرابع والعشرون: قلع الضرس
٢٦٠	 الخامس والعشرون: حمل السلاح
٢٦٢	 كفارة حمل السلاح
٢٦٤	 الصيد في الحرم وقلع شجره أو نبتة

٢٦٥	 ما يستثنى من حرمة قلع شجر الحرم ونبتة
٢٦٨	 حكم الشجرة التي يكون أصلها في الحرم وفرعها في الحل
٢٦٩	 كفارة قلع شجر الحرم
٢٧٦	 أين تذبح الكفارة وما هو مصرفها؟
٢٧٩	 جواز تأخير الكفارة فيما عدا الصيد إلى حين العود من الحج
٢٨٧	 مصرف الكفارة هو الفقراء
٢٨٩	 وجوب الطواف
٢٨٩	 بطلان عمرة التمتع بترك طوافها
٢٩١	 بطلان الإحرام ببطلان عمرة التمتع
٢٩٢	 شرائط الطواف
٢٩٢	١- النية
٢٩٣	٢- الطهارة من الحدث الأكبر والأصغر
٢٩٤	 حكم ما لو أحدث المحرم في أثناء الطواف
٣٠٣	 حكم الشك في الطهارة قبل الشروع في الطواف
٣٠٥	 حكم الشك في الطهارة بعد الفراغ من الطواف
٣٠٧	 وجوب التيمم للطواف لمن لا يتمكن من الوضوء
	 وجوب التيمم للطواف على المحدث بالحدث الأكبر مع عدم التمكن من
٣٠٨	 الغسل
٣٠٨	 حكم ما إذا حاضت المرأة في عمرة التمتع حال الإحرام أو بعده
٣١٢	 حكم ما إذا حاضت المرأة في أثناء الطواف
٣١٨	 حكم ما إذا حاضت المرأة قبل صلاة الطواف
٣٢٠	 حكم من أخرت الطواف حتى حاضت وضاق الوقت
٣٢١	 عدم اعتبار الطهارة من الحدث في الطواف المندوب
٣٢١	 اكتفاء المجبور والمسلس بالطهارة العذرية
٣٢٣	 حكم المستحاضة عند أداء الطواف

٣٢٤	 الطهارة من الخبث
٣٢٦	 حكم دم القروح والجروح في البدن والثوب
٣٢٧	 حكم ما إذا لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثوبه إلا بعد الطواف
٣٢٧	 حكم ما إذا نسي نجاسة بدنه أو ثوبه ولم يتذكر إلا بعد الطواف
٣٣٠	 ٤- الختان للرجال
٣٣١	 حكم من استطاع للحج وهو غير محتون
٣٣٣	 ٥- ستر العورة حال الطواف
٣٣٤	 اعتبار الإباحة في الساتر للعورة في حال الطواف
٣٣٧	 واجبات الطواف
٣٣٧	 ١- الابتداء من الحجر الأسود
٣٣٨	 ٢- الانتهاء في كل شوط بالحجر الأسود
٣٣٨	 ٣- جعل الكعبة على اليسار في جميع أحوال الطواف
٣٣٩	 ٤- إدخال حجر إسماعيل في المطاف
٣٣٩	 ٥- خروج الطائف عن الكعبة وعن الشاذروان
٣٤١	 ٦- التوالي بين أشواط الطواف
٣٤١	 هل يعتبر في الطواف أن يقع بين الكعبة ومقام إبراهيم؟
٣٤٤	 الخروج عن المطاف إلى الداخل أو الخارج
٣٤٤	 حكم من دخل الكعبة في أثناء الطواف
٣٤٥	 حكم من تجاوز المطاف إلى الشاذروان
٣٤٦	 حكم من دخل حجر إسماعيل في أثناء الطواف
٣٤٨	 حكم ما إذا خرج الطائف إلى خارج المطاف قبل تجاوز النصف
٣٥٢	 حكم تجديد الطهارة في أثناء الطواف
٣٥٢	 حكم قطع الطواف لصداق ونحوه
٣٥٧	 حكم قطع الطواف لعيادة المريض ونحوه
٣٥٩	 جواز الجلوس في أثناء الطواف للاستراحة

٣٦٠	 النقصان في الطواف
٣٦٠	 حكم من نقص من طوافه عمداً
٣٦٠	 حكم من نقص من طوافه سهواً
٣٦٣	 الزيادة في الطواف
٣٦٣	 صور الزيادة في الطواف وأحكامها
٣٧٣	 حكم من زاد في طوافه سهواً
٣٨٢	 الشك في عدد أشواط الطواف
٣٨٢	 حكم الشك في عدد الأشواط بعد الفراغ من الطواف
٣٨٢	 حكم من تيقن بالسته وشك في الزائد
٣٨٥	 إذا شك بين السادس والسابع ونحو ذلك بطل طوافه
٣٩٥	 حكم ما إذا كان الشك بين الزيادة والنقيصة
٣٩٦	 جواز الاتكال على الغير في إحصاء أشواط الطواف
	 حكم من ترك الطواف في عمرة التمتع عمداً ولم يتمكن من التدارك قبل
٣٩٧	 الوقوف بعرفات
٣٩٧	 حكم ترك الطواف في عمرة التمتع نسياناً
٤٠٤	 حكم من نسي الطواف حتى رجع إلى بلده وواقع أهله
٤٠٥	 عدم وجوب الإحرام لقضاء الطواف المنسي
٤٠٨	 حكم العاجز عن المباشرة في أداء الطواف
٤١٢	 صلاة الطواف
٤١٣	 لزوم الاتيان بها خلف المقام
٤١٧	 حكم من ترك صلاة الطواف عمداً
٤٢٢	 وجوب المبادرة إلى أداء صلاة الطواف بعده
٤٢٥	 حكم من نسي صلاة الطواف وتذكرها بعد السعي
٤٣٢	 حكم من نسي صلاة الطواف حتى مات
٤٣٣	 من كان في قراءته لحن وتمكن من التصحيح وجب عليه

٤٤٤ مستند الناسك / ١

٤٣٥ حكم من كان جاهلاً باللحن في قراءته

٤٣٧ فهرس المحتويات