

كِتَابُ الْحَجَّ / ٤

مُسْتَبَدُّ النَّاسِكِ
فِي شَيْخِ الْمَنَاسِكِ

تَرْبِيَا لِأَهْلِيهَا

الْإِسْلَامِ بِرُكْنِ سَمَاءِ اللَّهِ
السَّيِّدَةِ نَوَالِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَوْنِي

بِقَوْلِهِ
أَيُّهَا اللَّهُ الشَّهِيدُ
الشَّيْخُ مَرْيَمُ بْنُ الْبُرْجُورِيِّ
طَابَتْ مَرْجَاهُ -

الْبَحْرُ الْفَارِغُ

مُسْتَبَدِّدُ النَّاسِ فِيكَ
فِي شَيْخِ الْمَنَاسِكِ

كِتَابُ الْحَجَّ / ٤

مُسْتَبْدَلُ النَّاسِكِ فِي شَرْحِ الْمَنَاسِكِ

تَقْرِيرُ الْأَبْحَاثِ

الْأَشْيَاءُ الْأَكْبَرُ سَمَاحَةً لِلَّهِ الْعَلِيِّ
السَّيِّدِ لَا بُدَّ الْقَابِلَةِ لِلْمَوْسُوعِ الْخَوِيِّ



بِقَلَمِ
آيَةَ اللَّهِ الشَّهِيدِ
الْشَّيْخِ مَرْيَضِيِّ الْبُرُوجَرْدِيِّ
طَابَ ثَرَاهُ .

الْمَجْمُوعَةُ الثَّانِيَّةُ

+98912103.377

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين
واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين
إلى قيام يوم الدين



السعي

وهو الرابع من واجبات عمرة التمتع^(١)، وهو أيضاً من الأركان، فلو تركه عمداً بطل حجّه^(٢)، سواء في ذلك العلم بالحكم والجهل به^(٣).

(١) بلا خلاف فيه بين المسلمين قاطبةً، وتدل عليه النصوص المستفيضة، وهي على طوائف:

منها: الروايات البيانية الواردة في كيفية الحجّ.

ومنها: الروايات الناطقة بأنّ السعي فريضة كما في روايات معاوية بن عمار مثل ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: «السعي بين الصفا والمروة فريضة»^(١).

ومنها: الروايات الآمرة بالإعادة لدى النقص أو الزيادة أو البدء من المروة كما سيجيء إن شاء الله تعالى في محلها.

(٢) إذ بعد ثبوت الجزئية بمقتضى النصوص المتقدمة فالبطلان لدى الإخلال العمدي مطابق لمقتضى القاعدة، ضرورة انتفاء المركب بانتفاء جزئه. أضف إلى ذلك صحاح معاوية بن عمار المصرحة بأنّ من ترك السعي متعمداً فعليه الحجّ من قابل^(٢)، وأما تركه نسياناً فسيجيء البحث حوله في مطاوي المسائل الآتية إن شاء الله تعالى.

(٣) لإطلاق النصوص - كالقاعدة - بعد السلامة عن المقيد.

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

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب السعي، ح ٢ ونحوها ح ١ وح ٣.

ويعتبر فيه قصد القرية^(١)، ولا يعتبر فيه ستر العورة^(٢) ولا الطهارة من الحدث أو الخبث^(٣)، والأولى رعاية الطهارة فيه.

(١) لكونه جزءاً من عمل قربي.

(٢) لعدم الدليل عليه هنا، وإن ورد في الطواف على كلام فيه قد تقدم.

(٣) أما الثاني فلا ينبغي الإشكال في عدم اعتباره، إذ لم ترد فيه أية رواية ولو ضعيفة، وإنما ذكر جماعة من الأصحاب استحبابه على ما نسب إليهم، ولا بأس به، فإن الطهارة عن الخبث أمر مرغوب فيه فينبغي مراعاتها في مثل السعي الذي هو عمل عبادي.

وأما الأول فقد دلت جملة من الروايات على عدم اعتبار الطهارة عن الحدث.

كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس أن تقضي المناسك كلها على غير وضوء إلا الطواف، فإن فيه صلاة والوضوء أفضل».

وصحيحة رفاعة بن موسى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشهد شيئاً من المناسك وأنا على غير وضوء؟ قال: «نعم، إلا الطواف بالبيت فإن فيه صلاة». ورواية يحيى الأزرق قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: رجل سعى بين الصفا والمروة فسعى ثلاثة أشواط أو أربعة ثم بال ثم أتم سعيه بغير وضوء، فقال: «لا بأس، ولو أتم مناسكه بوضوء لكان أحب إلي»^(١)، ونحوها غيرها.

وبإزائها روايات أخرى ربما يتوهم دلالتها على الاعتبار.

كصحيحة علي بن جعفر عليه السلام في كتابه عن أخيه قال: سألت عن الرجل يصلح أن يقضي شيئاً من المناسك وهو على غير وضوء؟ قال: «لا يصلح إلا

على وضوء».

وصحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تطوف بين الصفا والمروة وهي حائض؟ قال: «لا، إن الله يقول: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾».

وموثقة ابن فضال قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «لا تطوف ولا تسعى إلا بوضوء»^(١).

أقول: لو سلمنا تمامية هذه الروايات بل وسلامتها عن المعارض لم يمكن التعويل عليها في أنفسها، إذ كيف يمكن الالتزام بمدلولها من اعتبار الطهارة في مثل السعي الذي هو عام البلوى وكثير الابتلاء بعد أن لم ينسب ذلك إلى أحد من الأصحاب ما عدا ابن أبي عقيل، ضرورة أن الحكم لو كان ثابتاً في مثل هذه المسألة الكثيرة الدوران لكان واضحاً وشائعاً بل لم يختلف فيه اثنان، فكيف قام التسالم على خلافه؟! فهذا بنفسه قرينة واضحة على عدم الوجوب ولزوم حمل تلك الأخبار على الاستحباب، ولو لم يكن لها معارض.

وقد استندنا إلى هذا الدليل في غير مورد مما كان من هذا القبيل الذي منها الروايات الواردة في باب الإقامة وقلنا إن نفس التسالم في مسألة عامة البلوى بحيث لم يكن مخالف إلا شاذاً كاشف قطعي عن بطلان خلافه، هذا أولاً.

وثانياً: أن هذه الروايات في أنفسها قاصرة الدلالة وغير صالحة للاستدلال.

أما صحيحة علي بن جعفر فلأجل أنها بظاهرها مقطوعة البطلان لأن موردها لم يكن خصوص السعي بل عامة المناسك، فلو سلمنا اعتبار الطهارة في السعي فلا سبيل لاحتمال اعتبارها في غيره كالوقوفين والرمي والحلق

(١) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب السعي، ح ٨، وح ٣، وح ٧.

ونحوها، لكونه على خلاف ضرورة الفقه قطعاً، فلا مناص إذاً من حملها على الأفضلية حسبما أشير إليه في ذيل صحيحة معاوية المتقدمة.

وأما صحيحة الحلبي فغايتها الدلالة على مانعية الحيض لا على شرطية الطهارة مطلقاً حتى في غير الحائض كما هو المدعى، هذا أولاً.

وثانياً: أنه لا بدّ من حملها على الأفضلية لدلالة جملة أخرى من النصوص على عدم المانعية، حيث تضمنت الترخيص في السعي لمن حاضت قبل الطواف أو أثنائه أو بعده قبل الصلاة أو بعدها كما تقدمت في محلها.

وثالثاً: أن التعليل الوارد فيها بنفسه كاشف عن أن الحكم مبني على الأفضلية دون الإلزام، ضرورة عدم اختصاص السعي من بين المناسك بالشعارية، فإن البدن أيضاً من شعائر الله، قال تعالى: ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^(١)، وهكذا المشعر الحرام والوقوف بعرفات وغير ذلك، أفهل ترى اعتبار الطهارة لدى النحر والوقوفين ونحوها لمجرد أنها من شعائر الله؟! فهاتان الصحيحتان غير صالحتين للاستدلال، نعم موثقة ابن فضال لا بأس بدلالتهما.

واحتمل الشيخ حملها على إرادة النهي عن مجموع الأمرين من الطواف والسعي لا عن كل واحد بانفراده، وهو كما ترى بعيد غايته، ضرورة أن الثاني بعد عدم اعتبار الطهارة فيه بوجه كضم الحجر في جنب الإنسان، فهو نظير أن يقال: لا تطف ولا تأكل إلا بوضوء مريداً به المجموع معاً، فإنه كلام تافه ساقط.

والصواب في الجواب^(٢) أنها لا تتضمن إلا النهي عن السعي بغير وضوء، وهو إنما يدل على التحريم لو لم يكن مقروناً بالترخيص في الفعل، وقد دلت

(١) الحج: الآية ٣٦.

(٢) بل مقتضى الصناعة كونها مقيدة لإطلاق صحيحة معاوية المتقدمة فلاحظ. (المقرر).

(مسألة ٣٣٣): محل السعي إنما هو بعد الطواف وصلاته^(١)، فلو قدمه على الطواف أو على صلاته وجبت عليه الإعادة بعدهما^(٢)، وقد تقدم حكم من نسي الطواف وتذكره بعد سعيه^(٣).
(مسألة ٣٣٤): يعتبر في السعي النية^(٤)، بأن يأتي به عن العمرة

النصوص المتقدمة كصحيحة معاوية ورفاعة وغيرهما على الترخيص، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر كان مقتضى الجمع العرفي حمل النهي على التنزيه الراجع إلى أفضلية السعي مع الوضوء، كغيره من سائر المناسك، كما صرح بذلك في صحيحة معاوية وغيرها.

(١) هذا الحكم متسالم عليه بين الأصحاب ومما جرت عليه سيرتهم القطعية، وتقتضيه النصوص البينة التي منها صحيحة معاوية بن عمار الحاكية لكيفية حج النبي ﷺ عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رسول الله ﷺ حين فرغ من طوافه وركعتيه قال: «ابدأوا بما بدأ الله عز وجل به من إتيان الصفا، إن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ قال أبو عبد الله عليه السلام: ثم أخرج إلى الصفا من الباب الذي خرج منه رسول الله ﷺ»^(١).

(٢) كما هو مقتضى القاعدة بعد ملاحظة اعتبار الترتيب، مضافاً إلى النصوص الخاصة الواردة فيمن قدم السعي على الطواف أو على صلاته من أنه يرجع ويطوف أو يصلي ثم يسعى أو يتم سعيه فيما لو التفت أثناء السعي^(٢).

(٣) وكذلك حكم العائد والجاهل فراجع ولاحظ.

(٤) ولو على سبيل الإجمال والارتكاز كما في سائر العبادات، ولا

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

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٣ و باب ٧٧ من أبواب الطواف.

إن كان في العمرة^(١)، وعن الحجّ إن كان في الحجّ، قاصداً به القرية إلى الله تعالى.

(مسألة ٣٣٥): يبدأ بالسعي من أول جزء من الصفا^(٢) ثم يذهب بعد ذلك إلى المروة، وهذا يعد شوطاً واحداً^(٣)، ثم يبدأ من المروة راجعاً إلى الصفا إلى أن يصل إليه، فيكون الإياب شوطاً آخر، وهكذا يصنع إلى أن يختم السعي بالشوط السابع في المروة^(*).

حاجة إلى النية التفصيلية.

(١) مع تعيين نوعها من التمتع أو الإفراد، فإن العمل الواحد صورة إذا كان مشتركاً بين عنوانين وصالحاً لوقوعه امتثالاً عن أحد التكليفين المتباينين كما في الظهرين والأداء والقضاء لم يكن بد من التعيين تحقيقاً لرفع الإبهام والترديد وإلا لم يقع امتثالاً لأي منهما، فمن ثم احتاج السعي المشترك صورة بين الحجّ والعمرة بقسميهما إلى التعيين تحقيقاً للامتنال ورفعاً للالتباس.

وأما قصد القرية فقد تقدم لزوم مراعاته بمقتضى افتراض جزئية السعي لعمل عبادي من العمرة أو الحجّ كما هو واضح.

(٢) لجملة من الروايات التي منها صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة آنفاً، والحاكية لكيفية حجّ النبي ﷺ وقوله ﷺ «ابدأوا بما بدأ الله عز وجل به من إتيان الصفا».

(٣) كما يظهر ذلك - مضافاً إلى التسالم القطعي - مما رواه معاوية بن عمار «... ثم طف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة، ثم

(*) في الطبعة الأخيرة زيادة: (والأحوط لزوماً اعتبار الموالاة بأن لا يكون فصل معتد به بين الأشواط). (المصحح).

(مسألة ٣٣٦): لو بدأ بالمروة قبل الصفا، فإن كان في شوطه الأول ألغاه^(١) وشرع من الصفا، وإن كان بعده ألغى ما بيده واستأنف السعي من الأول^(٢).

قصص^(٣).

(١) فإنه ملغى بنفسه بعد أن كان على خلاف المأمور به من غير حاجة إلى ورود دليل على الإلغاء، فلا جرم يفرض كالعدم ويشرع من الصفا من غير فرق بين العمد والسهو وكون المأتي به شوطاً أو أقل لوحدة المناط.

(٢) فيكون الشوط الأول الذي شرع فيه من المروة مستوجباً لبطلان ما بعده من الأشواط، فلا تحسب حتى من الصفا أيضاً، ومن ثم وجب عليه الاستئناف.

وهذا هو المعروف والمشهور، وتقتضيه إطلاقات صحاح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بدأ بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى ويبدأ بالصفا قبل المروة» ونحوها صحيحته الثانية والثالثة^(٤)، فإن التخصيص بالشوط الأول حمل على الفرد النادر.

بل لعل الظاهر منها أن المأمور بطرحه هو ما زاد على الشوط الأول، أما هو فمطروح وملغى في نفسه بعد كونه على خلاف المأمور به من غير حاجة إلى الأمر بالطرح كما تقدم، وهذا هو الصحيح.

نعم، هناك روايتان ربما يستظهر منهما اختصاص الطرح بالشوط الأول كما نسبه في الجواهر إلى بعضهم.

إحدهما: رواية علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب السعي، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٠ من أبواب السعي، ح ١ و ٢ و ٣.

رجل بدأ بالمروة قبل الصفا، قال: «(يعيد، ألا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه في الوضوء أراد أن يعيد الوضوء)».

ثانيتها: ما رواه الكليني بإسناده عن الصائغ قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا، قال: «(يعيد، ألا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه كان عليه أن يبدأ بيمينه)»^(١).

بدعوى أن ذلك هو مقتضى التشبيه بالوضوء، فكما أن من بدء بالشمال قبل اليمين يكتفي بما صدر من غسل اليمين ولا يعيد إلا الشمال، فكذا في المقام يكتفي بما صدر من الصفا ولا يعيد إلا الشوط الأول الذي ابتداء فيه من المروة.

هذا ولكن الرواية الأولى ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة الذي هو البطائي الكذاب، فلا تصلح للاستدلال، على أنها تضمنت إعادة الوضوء، فتطابق النصوص المتقدمة.

وأما الثانية فالظاهر أنه لا بأس بسندها، فإن إسماعيل بن مرار المذكور في السند من رجال تفسير علي بن إبراهيم، كما أن الصائغ نفسه الذي هو علي بن ميمون الصائغ - ظاهراً - من رجال كامل الزيارات.

إلا أن الدلالة قاصرة لما عرفت من ظهور كلمة (يعيد) في إلغاء ما بيده بكامله واستئناف العمل من الأول لا إلغاء خصوص الشوط الأول الذي خولف فيه الترتيب لكونه ملغياً بنفسه من غير حاجة إلى الأمر بإلغائه، فيكون مساقها مساق صحاح ابن عمار المتقدمة.

وأما التشبيه فلا يلزم أن يكون من جميع الجهات، بل لم يفرض فيه إلا البدأ من الشمال لا الإتيان باليمين بعده لعدم التعرض لذلك.

وكيفما كان فلا ينبغي التأمل في صحة ما عليه المشهور من أنه يعتبر في

(مسألة ٣٣٧): لا يعتبر في السعي المشي راجلاً فيجوز السعي راكباً على حيوان أو على متن إنسان أو غير ذلك^(١)، ولكن يلزم على المكلف أن يكون ابتداء سعيه من الصفا واختتامه بالمروة^(٢).

(مسألة ٣٣٨): يعتبر في السعي أن يكون ذهابه وإيابه فيما بين الصفا والمروة من الطريق المتعارف، فلا يجزئ الذهاب أو الإياب من المسجد الحرام أو أي طريق آخر^(٣)، نعم لا يعتبر أن يكون

صحّة السعي من الصفا أن لا يكون مسبقاً بالسعي من المروة، وإلا بطل السعي كله، ولا مناص من الاستثناء حسبما عرفت.

(١) كما تقدم مثله في الطواف، وتدل عليه جملة من الروايات التي منها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسعى بين الصفا والمروة راكباً؟ قال: «لا بأس، والمشي أفضل»^(١)، نعم يشترط فيه استناد الفعل إليه بنفسه، بحيث يكون هو الذي يطوف بين الصفا والمروة راكباً لا أنه يطاق به كما هو واضح.

(٢) كما تقدم.

(٣) لظهور الطواف بين الصفا والمروة المأمور به في الكتاب والسنة في كونه بينهما مباشرة، وفي خط مواز بين الطرفين على النهج المتعارف المعهود والطريقة المألوفة، فالميل والانحراف إلى أحد الجانبين بخط منكسر أو مستدير الخارج عن سبيل الاعتدال غير مفهوم عن تلك الكلمة عند الانصراف، فلا يكون مجزئاً.

أجل لو كان المأمور به مطلق الاستطراق ومجرد الذهاب والإياب لأجزأ

ذهابه وإيابه بالخط المستقيم^(١).

(مسألة ٣٣٩): يجب استقبال المروة عند الذهاب إليها، كما يجب استقبال الصفا عند الرجوع من المروة^(٢) إليه، فلو استدبر المروة عند الذهاب إليها أو استدبر الصفا عند الإياب من المروة لم يجزئه ذلك، ولا بأس بالالتفات إلى اليمين أو اليسار أو الخلف عند الذهاب أو الإياب^(٣).

(مسألة ٣٤٠): يجوز الجلوس على الصفا أو المروة أو فيما بينهما للاستراحة^(٤)،

كيفما اتفق، كما لو قيل: سافر من النجف إلى كربلاء، فإنه يجزيه الرواح منه إلى الكوفة ثم الحلة ثم كربلاء بخلاف ما لو قيل طف بينهما، فإنه ظاهر فيما عرفت.

(١) المبني على التدقيق الهندسي من غير أي اعوجاج فيه، فإنه غير معتبر جزماً إذ مضافاً إلى عدم تحققه إلا نادراً تدفعه الاطلاقات.

(٢) لما عرفت من تنزيل الطواف المأمور به على الصدق العرفي، وما قام عليه التعارف الخارجي، فغيره غير مشمول للإطلاق، فكما لا يكفي المشي على بطنه أو متدحرجاً أو كالدولاب بأن يضع رأسه أمام رجله ثم يرفعهما، وهكذا، فكذا لا يكفي المشي قهقري لخروج ذلك كله عن الطريقة المتعارفة الموجب لانصراف الدليل عنه كما هو واضح.

(٣) للإطلاق بعد عدم الدليل على البطلان بالالتفات المزبور، كما ثبت في الالتفات إلى الخلف في باب الصلاة.

(٤) ولو من غير جهد أو تعب فلا يعتبر الاتصال في المشي، وتدل عليه

وإن كان الأحوط ترك الجلوس فيما بينهما^(١).

صحيفة معاوية بن عمار - في حديث - أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة يجلس عليهما؟ قال: «أوليس هو ذا يسعى على الدواب»^(٢).

يعني كما ساغ له الجلوس على الدابة ساغ له الجلوس عليهما أيضاً. وأوضح منها صحيفة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يطوف بين الصفا والمروة أيسريح؟ قال: «نعم، إن شاء جلس على الصفا والمروة وبينهما فليجلس»^(٣).

فإن التعبير بالمشيئة ظاهر في أن الأمر بيده وله اختيار الجلوس متى شاء، نعم بإزائها صحيفة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يجلس بين الصفا والمروة إلا من جهد»^(٤)، حيث إن ظاهرها عدم الجواز من غير مشقة.

لكنها محمولة على الكراهة^(٥) لقوة ظهور الصحيفة المتقدمة المتضمنة للتعليق على المشيئة في إيكال الأمر إلى اختياره وإرادته من دون إناطة بالجهد والمشقة.

(١) رعاية لصحيفة عبد الرحمن المتقدمة آنفاً، وحيث إن موردها الجلوس بين الصفا والمروة فيخصص الاحتياط به، وأما الجلوس عليهما فلا ضير فيه أبداً لعدم المعارض.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب السعي، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب السعي، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب السعي، ح ٤.

(٤) بل مقتضى الصناعة ارتكاب التخصيص كما لا يخفى. (المقرر).

(بقي شيء):

وهو التعرض لبيان حد المطاف في المسعى، فالمعروف والمشهور بين الفقهاء بل لم ينسب الخلاف إلا إلى الشاذ عدم وجوب الصعود على الجبل، بل يكتفى بالسعي في أول جزء فيما بين الصفا والمروة. ونسب إلى الشهيد أنه احتاط في الصعود بمقدار أربع درجات.

أقول: القائل بوجوب الصعود إن أراد به الوجوب النفسي الضمني نظراً إلى كونه من أجزاء السعي كما لعله المترأى من ظاهر كلام الشهيد في احتياطه المزبور، فهو مناف لظواهر الأخبار الكثيرة المعتبرة، حيث إن مفادها أن المسعى هو ما بين الصفا والمروة الكاشف عن أنهما حدان، والحد - طبعاً - خارج عن المحدود، فلم يكونا بأنفسهما جزءاً من المسعى بوجه.

على أن المبدأ لو كان هو الجبل نفسه لا ما بين الجبلين لكان هذا في مثل المقام مما هو عام البلوى من الواضحات، فكيف لم يقل به أحد إلا الشاذ النادر، بل قامت السيرة العملية على خلافه، فالتسالم على عدم وجوب الصعود خير دليل في مثل هذه المسألة على نفي الجزئية.

وإن أراد به الوجوب المقدمي كما تقدم نظيره في الطواف من لزوم البداية قبل الحجر والختم بعده بشيء يسير من باب المقدمة العلمية فلا يخلو عن وجه، وإن كان الأقوى خلافه، نظراً إلى عدم انحصار المقدمة العلمية في ذلك، لجواز تحصيل العلم من طريق آخر، وهو ما ذكره غير واحد من الفقهاء من إصاق عقبه بالصفا وأصابع قدمه بالمروة، وهكذا في العود منها إلى الصفا.

على أن ذلك لو تم لعمّ المروة أيضاً لوحدة المناط، فما الموجب لتخصيص الصعود بالصفا، حيث لم ينسب ذلك في المروة حتى إلى الشاذ النادر. فاتضح أن الأظهر عدم وجوب الصعود لأنفساً ولا مقدمة، والأمر به في

عدم وجوب الصعود على الجبلين ١٩

صحيحة معاوية بن عمار^(١) محمول على الاستحباب مقدمة للنظر إلى البيت الشريف، كما صرح به فيها.

وأما ما تقدم عن غير واحد من إلصاق العقب وأصابع القدم بالجبلين فهو أيضاً غير ظاهر الوجه، لعدم إناطة صدق البدء من الصفا والختم بالمروة بذلك، بل يكفي في الصدق المزبور إلصاق ظهره في الأول وبطنه في الثاني، فإنه أيضاً محقق لصدق الطواف بينهما بالضرورة، من غير حاجة إلى إلصاق العقب ولا الأصابع.

على أن ذلك لو وجب لشاع وذاع وكان من الواضحات التي يعرفها كل أحد، بل الظاهر عدم وجوب إلصاق الظهر والبطن أيضاً، فإن العبرة بالصدق العرفي لا التدقيق الفلسفي بحيث لا ينفصل عن الجبل حتى بمقدار إصبع - مثلاً - ولا ريب في عدم توقف الصدق المزبور على شيء من الإلصاقين المذكورين لا سيما أنه لم يرد ذلك في شيء من الروايات.

والذي يكشف عما ذكرناه بوضوح عدم الخلاف في جواز السعي راكباً، إذ ليت شعري كيف تيسر مراعاة الإلصاق من الراكب؟ فهذا خير دليل على عدم ابتناء الحكم على التدقيق والتحقيق وكفاية الصدق العرفي، ومع ذلك كله فمراعاة الاحتياط فيه بل وفي الصعود على الجبل حذراً عن شبهة الخلاف مما لا ينبغي تركه.

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب السعي، ح ١.

أحكام السعي

تقدم أن السعي من أركان الحج، فلو تركه عمداً عالماً بالحكم أو جاهلاً به أو بالموضوع إلى زمان لا يمكنه التدارك قبل الوقوف بعرفات بطل حجّه ولزمته الإعادة من قابل^(١)،

(١) على ما تقتضيه القاعدة في ترك الجزء مطلقاً سواء أكان عن علم أو جهل أو نسيان، إذ الاجتزاء بالناقص عن التام يحتاج إلى الدليل كما تقدم ذلك في الطواف، وعرفت أن ما تمسك به في الجواهر لتصحيح عمل الناسي من حديث الرفع منظور فيه، إذ لا نظر فيه إلا إلى الرفع دون الإثبات والوضع، فمقتضى القاعدة البطلان في جميع الصور.

نعم خرجنا عنها في الناسي بالنصوص الخاصة التي تقدمت في الطواف، وستأتي في السعي إن شاء الله تعالى. وأما الجاهل فهو باقٍ تحت القاعدة حتى القاصر منه فضلاً عن المقصر الذي هو في حكم العامد العالم.

أضف إلى ذلك الروايات الخاصة الناطقة بالبطلان في من ترك السعي عامداً كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل ترك السعي متعمداً، قال: «(عليه الحج من قابل)».

ونحوها صحيحته الأخريان^(٢)، فإنها وافية لإثبات البطلان في الجاهل لشمول العامد له كالعالم، إذ المراد به القاصر الملتفت في مقابل الناسي الذي يترك الشيء عن غير التفات، أما الجاهل فهو ملتفت إلى الترك غير أن تركه مستند إلى جهله، فهذه النصوص غير قاصرة الشمول للجاهل. والمتحصل أن

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب السعي، ح ١ و ٢ و ح ٣.

حكم ترك السعي نسياناً ٢١

والأظهر أنه يبطل إحرامه أيضاً^(١)، وإن كان الأحوط الأولى العدول إلى الأفراد وإتمامه بقصد الأعم منه ومن العمرة المفردة^(٢).

(مسألة ٣٤١): لو ترك السعي نسياناً أتى به حيث ما ذكره، وإن كان تذكره بعد فراغه من أعمال الحج، فإن لم يتمكن منه مباشرة أو كان فيه حرج ومشقة لزمته الاستنابة ويصح حجه في كلتا صورتين^(٣).

السعي متى ترك عامداً إلى زمان لا يمكن التدارك سواء أكان في العمرة كما لو حل وقت الوقوف بعرفات أو في الحج كما لو انقضى شهر ذي الحجة - للزوم إيقاع الأعمال في أشهر الحج - بطل الحج بمقتضى القاعدة والنصوص، سواء أكان ذلك عن علم أو عن جهل بالحكم أو بالموضوع.

(١) كما تقدم في الطواف، حيث عرفت أن الإحرام إنما شرع مقدمة للأعمال، فيعتبر تعقبه بها، فإذا تخلفت عنه كان وجوده كالعدم.

(٢) رجاء حذراً من مجرد احتمال عدم الخروج من الإحرام إلا بالإتمام، وإن لم يساعده أي دليل، وقد تقدم نظيره في غير مورد.

(٣) لا إشكال كما لا خلاف في عدم فساد الحج بنسيان السعي، بل يجب تداركه متى تذكر ولو قضاءً، كما لو كان ذلك بعد خروج أشهر الحج وقد رجع إلى بلاده للنصوص الآتية.

والمعروف والمشهور حينئذ وجوب الرجوع بنفسه إن أمكن من دون مشقة، والاستنابة إن لم يمكن، أو كان فيه حرج ومشقة جمعاً بين نصوص المقام. ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل نسي السعي بين الصفا والمروة، قال: «يعيد السعي»، قلت: فإنه خرج

(فاته ذلك حتى خرج خ ل) قال: «يرجع فيعيد السعي، إن هذا ليس كرمي الجمار إن الرمي سنة، والسعي بين الصفا والمروة فريضة».

وبإزائها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يطوف بين الصفا والمروة، قال: «يطاف عنه».

المؤيدة برواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يطوف بين الصفا والمروة حتى يرجع إلى أهله، فقال: «يطاف عنه»^(١).

وقد جمع المشهور بينهما - تبعاً للشيخ - بحمل الثانية على صورة التعذر وعدم التمكن من الرجوع بنفسه أو تعسره.

ونوقش فيه بعدم الموجب لهذا التقييد بعد عرائه عن الشاهد، لا سيما وأن كلا منهما مشتمل على الجملة الخبرية من دون مزية لاحداهما على الأخرى، بل إن مقتضى الصناعة هو التخيير بين الرجوع بنفسه وبين الاستنابة.

أقول: بل المتعين هو الجمع المشهور، والوجه فيه - سواء أَرَادَهُ الشيخ أم لا - ما ذكرناه في الأصول من افتراق باب المركبات عن غيرها في ظهور الأمر فيها في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية، كما أن النهي إرشاد إلى المانعية من غير فرق بين القدرة والعجز لعدم تضمنها حكماً تكليفاً كي يتمتع توجيهه نحو العاجز، فالجزئية كأخوها مطلقة، ونتيجتها البطالان لدى الإخلال حتى مع النسيان، إلا أن يقوم دليل آخر على الصحة كحديث لا تعاد ونحوه.

وأما في غير المركبات ومنه المقام - حيث إن السعي المقضي واجب نفسي، ولم يكن من أجزاء الحج، كيف وقد صحَّ الحجَّ وسقط أمره على الفرض، وهذا تدارك لما فات يؤتى به بعد الفراغ من العمل، وربما بعد الخروج عن

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب السعي، ح ١ وح ٢ وح ٣.

أشهر الحج الممتنع فرض الجزئية حينئذ لأن الحج أشهر معلومات - فحيث لا إرشاد بل التكليف نفسي مولوي وهو مشروط بالقدرة عقلاً لامتناع توجيه الخطاب نحو العاجز، وبعدم العسر شرعاً بمقتضى دليل نفي الحرج فلا جرم يكون الأمر بالرجوع في صحيحة معاوية بن عمار مقيداً - في نفسه - بالقدرة بل وبعدم المشقة. إذا تنقلب النسبة بينها وبين صحيحة محمد بن مسلم الآمرة بالاستئابة مطلقاً - أي سواء أكان قادراً على الرجوع أم لا - إلى نسبة الخاص إلى العام، ومعه لا مناص من الالتزام بالتقييد بمقتضى الصناعة، فتحمل الثانية على تعذر الرجوع كما صنعه الشيخ، فتكون النتيجة أنه إذا كان قادراً على الرجوع بنفسه يرجع وإلا فيستنيب كما عليه المشهور.

وهذا هو وجه الجمع بين الصحيحتين، ولولاه لم يكن وجه للحمل المزبور، ولا تكاد تستقيم مقالة المشهور، بل كان مقتضى القاعدة هو المصير إلى التخيير كما ذكره التراقي وغيره، إذ لا مقتضى لارتكاب التقييد مع الإغماض عما ذكرناه فلي تأمل.

وربما يتخيل جريان هذا البيان في صحيحة محمد بن مسلم أيضاً، حيث إن الاستئابة كالرجوع واجب نفسي، فيتقيد بالقدرة كما هو الشأن في عامة الواجبات النفسية، فيكون مفاد الصحيحة أنه إذا تمكن من الاستئابة تعينت، فيتقيد بذلك إطلاق صحيحة معاوية من حيث التمكن من الاستئابة وعدمه، فالصحيحتان من حيث الإطلاق والتقييد على صعيد واحد لوحدة المناط وهو الاشتمال على الوجوب النفسي، ونتيجته التخيير لا محالة.

ولكنه واضح الدفع لامتناع تقييد الإطلاق في صحيحة معاوية بما إذا لم يتمكن من الاستئابة لعدم احتمال تعين الاستئابة حتى مع التمكن من الرجوع بنفسه، بحيث لا يكون السعي بنفسه مجزياً إلا لدى العجز عن الاستئابة، فإن هذا باطل جزماً، بل إما أن المكلف مخير بينهما أو أن الرجوع بنفسه مقدم

على الاستنابة، بحيث تكون هي في طوله وفي مرتبة متأخرة عنه، أما العكس بأن يكون الواجب أولاً هو الاستنابة، وعلى تقدير العجز عنها يجب السعي بنفسه فغير محتمل بالضرورة.

هذا، ويمكن تحرير أصل المطلب وتقريبه بوجه آخر أوضح، بأن يقال إطلاق الأمر في كل واجب نفسي ظاهر في الوجوب التعيني ما لم تتم قرينة على الخلاف تسوغ الاجتزاء بعدل آخر كما حقق في الأصول.

وعليه: فمتى ورد أمران في موضوع واحد فإن احتمل تعدد التكليف لم يكن بد من الأخذ بإطلاق كل منهما والالتزام بثبوت حكمين في موضوع واحد، كما لو دل دليل على وجوب الدية في القتل الخطائي، ودليل آخر على وجوب الكفارة، أو دل دليل على وجوب القضاء في السجدة المنسية - مثلاً - وآخر على وجوب سجود السهو لها، فإنه يلتزم حينئذ بثبوت كلا الحكمين تعييناً عملاً بإطلاق الدليلين، وهذا واضح.

وأما إذا لم يحتمل التعدد فعلمنا من الخارج وحدة المطلوب، وأنه لم يكن في البين ما عدا تكليف واحد كالأمر بالظهر في دليل وبالجمعة في دليل آخر، أو بالقصرتارة وبالإتمام أخرى وهكذا مما لم يحتمل فيه وجوب الأمرين معا بل الواجب إما هذا أو ذاك، فحينئذ يقع التعارض بين الدليلين لا محالة، غير أن مورد المعارضة إنما هو إطلاق الوجوب لا نفسه، ضرورة عدم المنافاة بين أصل الوجوبين، وإنما التنافي نشأ من ظهور كل منهما في التعينية بمقتضى أصالة الإطلاق، وحيث لا ترجيح بينهما فلا جرم يرفع اليد عن ظهور كل منهما في الإطلاق بصراحة الآخر في جواز الاجتزاء به، وبعد ارتكاب التقييد من الجانبين يستنتج الوجوب التخيري بطبيعة الحال، وهذا نوع من الجمع العرفي مطابق لمقتضى القاعدة قد اعتمدنا عليه في كثير من المقامات مما تقدم في مطاوي هذا الشرح.

(مسألة ٣٤٢): من لم يتمكن من السعي بنفسه ولو بحمله على متن إنسان أو حيوان ونحو ذلك استتاب غيره، فيسعى عنه ويصح حجّه^(١).

وأما في محل الكلام فالترجيح موجود، ومعه لا موجب لسقوط الإطلاقين لنتيج التخيير، وذلك للقطع بسقوط الإطلاق في دليل الاستتابة على كل تقدير، لعدم احتمال وجوبها التعيني بالضرورة، بل المكلف إما إنّه مخير بينها وبين الرجوع بنفسه أو أنّ المتعين أولاً هو الرجوع والاستتابة في مرتبة متأخرة، لكونها مشروطة بالعجز عنه. إذاً فلا مقتضي لرفع اليد عن أصالة الإطلاق في الجانب الآخر أعني صحيحة معاوية بن عمار الظاهرة في وجوب الرجوع بنفسه تعييناً، فلا مناص من الأخذ به بعد سلامته عن المعارض، ومقتضاه عدم ثبوت عدل له في عرضه ليثبت التخيير، فلا جرم يتعين هذا الدليل في كونه هو المقيد لإطلاق صحيحة محمد بن مسلم دون العكس. ونتيجة ذلك ما عليه المشهور من وجوب الرجوع بنفسه إن أمكن، وإلا فالاستتابة حسبما عرفت بما لا مزيد عليه.

وهذا هو وجه الجمع بين الصحيحتين، وإن لم نجد من تنبه له في كلمات الأصحاب.

(١) فيكون للسعي أيضاً كالطواف - حسبما مر - مراتب ثلاث: فيسعى بنفسه مباشرة، وإن لم يمكن فيسعى به، وإن لم يمكن أيضاً فيسعى عنه. وهذا الحكم مطابق لمقتضى القاعدة نظراً إلى أن السعي فريضة كما صرح به في صحيحة معاوية بن عمار^(١)، والفريضة لا تسقط بحال بل يجب الإتيان

(مسألة ٣٤٣): الأحوط أن لا يؤخر السعي عن الطواف وصلاته بمقدار يعتد به من غير ضرورة كشدة الحر أو التعب، وإن كان الأقوى جواز تأخيره إلى الليل^(١)،

بها مهما أمكن، وإلا فتقضى عنه كما يظهر ذلك من صحيحة معاوية بن عمار الواردة في طواف النساء المتضمنة للحكم المزبور معللاً بأنه فريضة^(٢).
على أنه يكفينا الإطلاق في جملة من الروايات المتضمنة للطواف به أو الطواف عنه المتقدمة في مبحث الطواف، نظراً إلى أن الطواف كما يطلق على الطواف بالبيت يطلق على الطواف بين الصفا والمروة أيضاً، إذ لا يعتبر في صدقه كون الحركة دورية بل يشمل الجولان المتضمن للذهاب والإياب، وقد أطلق على السعي في الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾، كما أطلق عليه في غير واحد من النصوص.
إذا فتلك الروايات بأجمعها تعم المقام، ولا سيما أن الوارد في بعضها - كصحيحة معاوية بن عمار^(٣) - أن المبطلون يطاف عنه ويصلى عنه ويرمى عنه، ولم يذكر السعي مع أنه أولى بالذكر من الرمي لأنه فريضة والرمي سنة، فهذا خير شاهد على أن المراد من الطواف معناه العام الشامل للسعي.

(١) على المشهور من جواز التأخير إلى الليل اختياراً وعدم الجواز إلى الغد كما صرح به غير واحد، غير أن ظاهر عبارة المحقق في الشرائع جوازه إلى الغد أيضاً، كما اعترف به غير واحد، حيث قال ﷺ ما لفظه: (من طاف كان بالخيار في تأخير السعي إلى الغد) ولم يعرف له أي مستند، أجل نقل في الحقائق عن الشهيد في الدروس أنه قال بعد نقل ذلك عن المحقق (وهو

(١) وسائل الشريعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٩ من أبواب الطواف، ح ٦.

مروي^(١).

ولم يتضح مراده من الرواية، ولعلها وصلت إليه ولم تصل إلينا كما احتمله في الحدائق، إذ لم نثر على رواية تنص على جواز التأخير إلى الغد، ويحتمل أن يريد به صحيحة محمد بن مسلم الآتية الدالة على جواز التأخير مطلقاً الشاملة بإطلاقها للغد وستعرف ما فيها.

وكيفما كان فندل على جواز التأخير إلى الليل صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقدم مكة وقد اشتد عليه الحر فيطوف بالكعبة ويؤخر السعي إلى أن يبرد؟ فقال: «لا بأس به، وربما فعلته». وقال: وربما رأيته يؤخر السعي إلى الليل^(٢). فإنها ظاهرة في جواز التأخير مطلقاً من غير اختصاص بحال الضرورة من شدة الحر ونحوها. نعم مورد السؤال هو شدة الحر لكنها من دواعي التأخير، حيث إن الحاج بحسب طبعه لا يؤخر السعي من غير داع عقلائي. فدعوى أن المغروس في ذهن السائل عدم جواز التأخير من غير عذر وقد أقره الإمام عليه السلام على ذلك وإنما سئل عن جوازه عند الضرورة، غير واضحة لعدم استفادة ذلك من أي موضع من فقرات السؤال. بل الظاهر أن السائل كان شاكاً في أصل الحكم ولم يدرك أنه هل يعتبر الاتصال والتوالي بين الطوافين - طواف البيت وطواف المسعى - أم لا، وكان ذكر الحر من دواعي التأخير من غير اختصاص الحكم به كما عرفت.

ويؤكد أنه لو كان كذلك بحيث اختص الفصل بحال الضرورة لكان على الإمام عليه السلام تقييد الجواز بأول زمان البرد الذي به ترتفع الضرورة، مع أن مقتضى الإطلاق عدم اعتبار العجلة والمبادرة، وجواز التأخير إلى الساعات

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٦ ص ٢٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٠ من أبواب الطواف، ح ١.

المتأخرة.

وصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل طاف بالبيت فأعمى يؤخر الطواف بين الصفا والمروة؟ قال: «نعم»^(١).

بالقريب المتقدم من عدم اختصاص الحكم بالإعياء، وإنما هو من بواعث التأخير ودواعيه، فتدل على جواز التأخير مطلقاً.

على أنه يكفينا مجرد الشك، فإن اعتبار الاتصال كلفة مشكوك تدفعها أصالة البراءة، ومع ذلك كله فالاحتياط في محله لاحتمال اعتبار الاتصال واقعاً، ومن ثم كان الأظهر عدم الاعتبار وإن كان الأحوط ذلك.

وأما التأخير إلى الغد فقد ورد النهي عنه في صحيحة علاء بن رزين المضمرة، قال: سألته عن رجل طاف بالبيت فأعمى يؤخر الطواف بين الصفا والمروة إلى غد؟ قال: «لا»، ورواه الصدوق بسنده الصحيح عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام^(٢)، وبها يتقيد الإطلاق في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، وتكون النتيجة جواز التأخير إلى زمان سابق على صدق اسم الغد، فإذا بلغ هذا الحد فلا يجوز.

وعليه: فلم يعلم وجه تجويز المحقق التأخير إلى الغد مع التصريح في هذه الصحيحة بالنهي.

اللهم إلا أن تكون الغاية خارجة عن المغيى بأن يراد انتهاء أمد التأخير بحلول أول زمان من الغد كما لا يبعد إرادته من عبارة المحقق، وهو استعمال دارج نظير قوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، فلا خلاف في المسألة، فتأمل^(٣).

(١) وسائل الشيعة: باب ٦٠ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٠ من أبواب الطواف، ح ٣.

(٣) يمكن الفرق بأن المغيى هناك وجوب الإتمام الذي هو حكم من الأحكام وهنا تأخير نفس العمل الخارجي فتدبر. (المقرر).

نعم لا يجوز تأخيره إلى الغد في حال الاختيار.

(مسألة ٣٤٤): حكم الزيادة في السعي حكم الزيادة في الطواف، فيبطل السعي إذا كانت الزيادة عن علم وعمد^(١) على ما تقدم في الطواف،

(١) لجملة من النصوص منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن طاف الرجل بين الصفا والمروة تسعة أشواط فليسع على واحد وليطرح ثمانية، وإن طاف بين الصفا والمروة ثمانية أشواط فليطرحها وليستأنف السعي»^(٢).

فإنها واضحة الدلالة على بطلان السعي بزيادة الشوط الثامن، وحيث إن كان المجموع ثمانية طرح واستأنف وإن كان تسعة فلا مانع من احتساب التاسع مبدأ للسعي بعد طرح الثمانية فيضيف إليه ستة.

ومنها: صحيحته الأخرى^(٣) قال: «من طاف بين الصفا والمروة خمسة عشر شوطاً طرح ثمانية واعتد بسبعة»^(٤)، دلت على بطلان السبعة الأولى بزيادة الشوط الثامن وبعد طرح الثمانية لا مانع من الاعتداد بالسبعة الباقية الخالية عن الزيادة فليتأمل^(٥).

ومنها: صحيحة عبد الله بن محمد عن أبي الحسن عليه السلام قال: الطواف

(١) وسائل الشريعة: باب ١٢ من أبواب السعي، ح ١.

(٢) لا يخفى أنها مقطوعة في الكافي والوسائل فلا يصح الاستدلال بها وإن أسندها في الحدائق إلى أبي عبد الله عليه السلام. (المقرر).

(٣) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب السعي، ح ٤.

(٤) فإنها إنما تدل على البطلان بالزيادة لو أريد من السبعة المعتد بها السبعة الأخيرة، ومن الجائز أن يراد بها السبعة الأولى كما لا يخفى. (المقرر)

نعم إذا كان جاهلاً بالحكم فالأظهر عدم بطلان السعي بالزيادة^(١)
وإن كانت الإعادة أحوط.

المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة، فإذا زدت عليها فعليك الإعادة وكذا السعي^(٢).

وقد سبق^(٣) أن صاحب المدارك استشكل في سندها باشتراك (عبد الله بن محمد) بين الثقة وغيره، ووافقه صاحب الحقائق غير أنه ادعى الانحجار بعمل المشهور، على أنه رحمه الله لم يكن من دأبه المناقشة في روايات الكتب الأربعة لبنائه على العمل بها مطلقاً.

ولكنك عرفت أن الأظهر عدم الاشتراك لأن (عبد الله بن محمد) الواقع في هذه الطبقة أعني من يروي عنه صفوان ويروي هو عن أبي الحسن عليه السلام منحصر في الحجال والحضيبي وكلاهما ثقة.

(١) هل الزيادة العمدية عن جهل بالمفسدية تستوجب البطلان أيضاً كما في العامد العالم بعد التسالم على عدم البطلان في الزيادة السهوية الخطأية أي من دون التفات إلى الزيادة - كما سيجيء - ؟

مقتضى الإطلاق في النصوص المتقدمة هو البطلان، لأن مقتضاها أن تعمد الزيادة مبطل من غير فرق بين استناده إلى العلم أو الجهل، كما لو تخيل أن مجموع الذهاب والإياب يعد شوطاً واحداً.

ولكن الأظهر هو الصحة لروايتين واردتين في خصوص الجاهل:

إحدهما: صحيحة جميل بن دراج قال: حججنا ونحن ضرورة، فسعينا بين الصفا والمروة أربعة عشر شوطاً، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك؟

(١) وسائل الشريعة: باب ١٢ من أبواب السعي، ح ٢.

(٢) لاحظ ص ٣٦٣ من مستند الناسك ج ١.

(مسألة ٣٤٥): إذا زاد في سعيه خطأ صحّ سعيه^(١)، ولكن الزائد إذا كان شوطاً كاملاً يستحب له أن يضيف إليه ستة أشواط^(٢) ليكون

فقال: «لا بأس سبعة لك وسبعة تطرح»^(١)، فإنّ الصرورة جاهل غالباً بخصوصيات الحجّ وقد حكم عليه بعدم البأس.

ثانيتهما: صحيحة هشام بن سالم قال: سعت بين الصفا والمروة أنا وعبيد الله بن راشد فقلت له: تحفظ علي، فجعل يعد ذاهباً وجائياً شوطاً واحداً، فبلغ (بنا) مثل ذلك، فقلت له: كيف تعد؟ قال: ذاهباً وجائياً شوطاً واحداً، فأتممتنا أربعة عشر شوطاً، فذكرنا لأبي عبد الله عليه فقال: «قد زادوا على ما عليهم ليس عليهم شيء»^(٢)، ومن الواضح أنّ موردها الجهل من أجل تخيلهم أنّ الشوطين شوط واحد.

وبهاتين الصحيحتين الصريحتين في الصّحة لدى الجهل يخرج عن إطلاق النصوص المتقدمة.

(١) بلا إشكال بل مما تسالم عليه الأصحاب، وتدل عليه صريحاً صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه في رجل سعى بين الصفا والمروة ثمانية أشواط ما عليه؟ فقال: «إن كان خطأ أطرح واحداً واعتد بسبعة»^(٣)، دلت بمنطوقها على عدم البطلان مع الخطأ، وبمفهومها على البطلان مع العمد، فتكون من هذه الجهة ملحقة بالنصوص المتقدمة الناطقة بالبطلان مع العمد.

(٢) كما ذكره جماعة فيكون المجموع مؤلفاً من سعين، الأول واجب

(١) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب السعي، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب السعي، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب السعي، ح ٣.

سعيًا كاملاً غير سعيه الأول، فيكون انتهاؤه إلى الصفا،

والثاني مستحب في نفسه.

وقد دلت على هذه الإضافة صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام - في حديث الطواف - قال: «وكذا إذا استيقن أنه سعى ثمانية أضاف إليها ستاً»، ورواها الشيخ أيضاً بطريق آخر صحيح^(١)، ورواها الصدوق أيضاً لكن طريقه إلى محمد بن مسلم ضعيف.

ولكن صاحب الحقائق استشكل في هذه الصحيحة، نظراً إلى عدم انطباقها على ما هو المتسالم عليه بين الأصحاب من وجهين:

أحدهما: عدم معهودية استحباب السعي بنفسه بحيث يكون عملاً مستقلاً لا جزءاً من الحج ولا العمرة كما ثبت ذلك في الطواف، فالإضافة التي تضمنتها الصحيحة تستدعي الالتزام بما لم يثبت في غير المقام.

ثانيهما: أن الإضافة المزبورة تستدعي البدأ في السعي الثاني من المروة وهو أمر غير معهود بل غير مشروع، حيث إنه مشروط بالبدء من الصفا والختم بالمروة ولا يصح العكس كما تقدم.

فلأجل هذين الأمرين توقف في العمل بهذه الصحيحة ولم يفت باستحباب الضم.

ولقد أجاد صاحب الجواهر رحمته الله حيث أجاب عنه بأنه اجتهد في مقابلة النص، بل ينبغي أن يعد هذا غريباً من مثل صاحب الحقائق الذي دأبه العمل بالروايات مهما أمكن، وعدم طرحها بالوجوه الاستحسانية، وليت شعري هل الأمران المزبوران من الأحكام العقلية كي لا تقبل التخصيص؟! وأي مانع من الالتزام بعدم استحباب السعي في نفسه وعدم جواز البدأ من

ولا بأس بالإتتمام رجاء إذا كان الزائد أكثر من شوط واحد^(١).
 (مسألة ٣٤٦): إذا نقص من أشواط السعي عامداً عالماً بالحكم أو جاهلاً به ولم يمكنه تداركه إلى زمان الوقوف بعرفات، فسد حجه ولزمته الإعادة من قابل^(٢)، والظاهر بطلان إحرامه أيضاً^(٣)، وإن كان الأولى العدول إلى حج الأفراد وإتمامه بنية الأعم من الحج والعمرة المفردة^(٤). وأما إذا كان النقص نسياناً^(٥)،

المروءة إلا في المقام، لا سيما وأن التخصيص غير عزيز في الفقه، وأي موجب لطرح الصحيحة الصريحة في الجواز وقد أفتى بها جماعة؟

(١) فإنه وإن كان خارجاً عن مورد النص، ومقتضى القاعدة هو الطرح إلا أن مجرد احتمال المشروعية كافٍ في جواز الضم والإتتمام رجاء، فإن باب الرجاء واسع.

(٢) لاندراجه بذلك في تارك السعي عامداً بعد وضوح انتفاء المركب بانتفاء جزئه، فيجري عليه حكمه من الفساد، من غير فرق في العائد بين العالم والجاهل كما تقدم.

(٣) لما تقدم غير مرة في نظائر المقام من أن الإحرام مرتبط بالأعمال ومقدمة للإتيان بها، فإذا لم يتمكن كما هو المفروض فلا مجال لبقاء الإحرام على حاله، فإنه كالسالبة بانتفاء الموضوع بل هو ينتفي بطبعه لا محالة.

(٤) رعاية لما احتمله بعضهم من بقاء الإحرام وعدم الخروج عنه إلا بما يترتب عليه من الأعمال، فإن هذا الاحتمال وإن كان ضعيفاً كما عرفت إلا أن الاحتياط حسن على كل حال.

(٥) لا شبهة في أنه لا يستوجب بطلان الحج، كيف وترك السعي من

أصله لا يستوجه، بل يجب عليه الرجوع إن أمكن، وإلا فيستنبط كما تقدم، فما ظنك بنسيان البعض، فإنه لا يزيد على نسيان الكل كما هو واضح.

وأما حكم تدارك النقص فلم يرد فيه أي نص، غير أن المتسالم عليه بين الفقهاء أن الناقص إذا كان بعد تجاوز النصف يأتي به الناسي متى تذكر نظراً إلى عدم اعتبار الموالاة حينئذ إجماعاً، كما أن الترتيب ساقط لدى نسيان الكل - كما تقدم - فضلاً عن البعض، هذا إذا تمكن من مباشرة الإتمام بنفسه، وإلا كما لورجع إلى أهله استتاب لما نقص من سعيه.

أقول: أما الإتمام فلا مناص من الالتزام به بعد قيام الإجماع عليه كما عرفت، مضافاً إلى صحيحة سعيد بن يسار الآتية^(١)، بعد القطع بعدم الفرق بين موردها من نقصان شوط واحد ومن الأزيد منه ما لم ينقص عن النصف. وأما الاستتابة فلا ينبغي الشك في وجوبها في الجملة لدى العجز عن المباشرة، لأن السعي من أركان الحج فلا بد من الإتيان به إما بنفسه أو يسعى به أو يسعى عنه كما تقدم.

وإنما الإشكال فيما ذكره من إتيان النائب بالمقدار الناقص بحيث ينضم إلى ما أتى به فيتلفق الواجب من سعيه وسعي نائبه، فإن هذا خلاف القاعدة ولم يرد فيه نص، وإنما الوارد هو الاستتابة في تمام السعي كتمام الطواف دون البعض منهما، فصحة الاستتابة فيه يحتاج إلى دليل مفقود، وعليه فحيث أن السعي باق على ذمته لعدم إجزاء الناقص عن الكامل ولا دليل على جواز الاستتابة في البعض، فمقتضى القاعدة الاستتابة للسعي الكامل.

ولكن بما أن المشهور ذهبوا إلى الاستتابة في المقدار الباقي كان مقتضى الاحتياط ما ذكره سيدنا الأستاذ (دام ظله) في المتن، من الاستتابة لسعي كامل بقصد الأعم مما عليه من التمام أو الإتمام. هذا إذا كان المنسي بعد تجاوز

النصف.

وأما إذا كان قبله كما لو أتى بثلاثة أشواط ونسى الباقي فلا إجماع حيثئذ على تدارك المنسي لدى التذكر - كما في سابقه - بعد ذهاب جماعة من القدماء إلى البطلان، فلا مناص من الإتيان بسعي كامل بنفسه إن تمكن وإلا فبنائه، ومعلوم أن الصحيحة المتقدمة لا تشمل المقام لعدم الجزم بالتعدي حتى إلى ما قبل تجاوز النصف كما مرت الإشارة إليه.

نعم، ذكر غير واحد من الفقهاء كالمحقق وغيره جواز الاجتزاء هنا أيضاً بالإتمام من غير حاجة إلى الاستئناف.

وهذا وإن كان محتملاً في نفسه إلا أن الجزم به مشكل لعدم الدليل على إلغاء اعتبار الموالاة فيما يعد عرفاً عملاً واحداً كالسعي، ولم يقدّم إجماع يسوغ رفع اليد عنه كما نهض في الفرض السابق حسبما عرفت، إذا فمقتضى القاعدة عدم انضمام اللاحق للسابق مع الفصل الطويل، إلا أن مقتضى الاحتياط حذراً عن مخالفة الجماعة الإتيان بسعي كامل بقصد الأعم مما عليه من التمام أو الإتمام إما بنفسه أو بنائه.

نعم استدل له - أي لجواز الإتمام - في المستند بصحيفة معاوية بن عمار، حيث ذكر فيها «... فإن سعى الرجل أقل من سبعة أشواط ثم رجع إلى أهله فعليه أن يرجع فيسعى تمامه وليس عليه شيء، وإن كان لم يعلم ما نقص فعليه أن يسعى سبعة»^(١).

بدعوى أن إطلاقها يشمل ما قبل تجاوز النصف أيضاً، وقد استدل بها في الحداثق أيضاً لوجوب الإتمام فيمن تذكر النقص عن السبعة^(٢).

ولكن الأمر قد التبس عليهما جزماً لأن هذه القطعة من عبارة الشيخ

(١) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ١٥٣.

(٢) الحداثق الناضرة: ج ١٦ ص ٢٨٤.

نفسه وليست من تنمة الرواية كما يظهر بأدنى تأمل وتنتهي عبارته بقوله «دم بقرة» ثم يستدل لذلك بقوله «روى...»، فيروي رواية سعيد بن يسار المطابقة مضموناً مع تلك العبارة.

والظاهر أن صاحب الوسائل التفت إلى ذلك فمن ثم اقتصر على رواية سعيد بن يسار^(١).

وكيفما كان فقد عرفت أن مقتضى الاحتياط الإتيان بشروط كامل بقصد الأعم من التمام والإتمام، وحيث إن منشأ الاحتياط احتمال اعتبار الموالاة بين أشواط السعي، إذ مع الجزم بالعدم كان مقتضى القاعدة الالتزام بالإتمام من غير حاجة إلى التماس دليل خاص من إجماع أو نص، ومن غير فرق بين تجاوز النصف وعدمه، فينبغي البحث في تحقيق المبنى، وأن الموالاة هل هي معتبرة في السعي كما كانت معتبرة في الطواف حسبما تقدم أم لا؟ فنقول: نسب إلى المشهور عدم الاعتبار، بل عن العلامة في التذكرة وغيره دعوى الإجماع عليه.

ولكن هذه الدعوى - بعد الغض عن عدم حجية الإجماع المنقول - في مثل هذه المسألة التي لم تكن معنونة في كلمات الكثير من الأصحاب موهونة، بل مقطوعة بعدم بالإضافة إلى ما قبل تجاوز النصف، لذهاب جمع منهم إلى البطلان حتى في فرض النسيان - كما تقدم - فضلاً عن العمد والاختيار. وربما يتمسك لذلك بعدة من الروايات:

منها: النصوص المتقدمة الواردة فيمن تذكر أثناء السعي نقصان الطواف أو نسيان صلاة الطواف، من أنه يقطع سعيه وبعد تدارك النسي يرجع ويتم السعي من حيث قطع، فإنه يكشف طبعاً عن عدم اعتبار الموالاة بين الأشواط، وإلا لزم الاستئناف ولم يكن سبيل إلى الإتمام.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب السعي، ح ١.

ويندفع: بأنَّ موردَها المعذور لسهو أو نسيان، ولا نضايق من إلغاء الاعتبار في هذا المقام، لكنه لا يلزم التعدي إلى المختار الذي هو محل الكلام، لتوقفه على فهم عدم خصوصية المورد، وأنِّي لنا بذلك.

ومنها: النصوص الواردة فيمن دخل عليه الوقت أثناء السعي من أنه يقطع ويصلي ثم يتم سعيه.

وفيه: أنَّ ذلك أيضاً حكم في مورد خاص وهو دخول وقت الصلاة، فلا يكشف عن الجواز بقول مطلق.

على أنَّ غاية ما يستفاد من هذه النصوص كالنصوص السابقة عدم اعتبار الموالاة بهذا المقدار - أي مقدار ما يشغله تدارك المنسي، أو الإتيان بالصلاة - من الوقت فليفرض أنه نصف الساعة، وأما الفصل أكثر من ذلك كأن يأتي ببعض الأشواط أول النهار والبعض الآخر في منتصف الليل اختياراً، فلا يكاد يستفاد من تلك النصوص بوجه.

ومنها: موثقة يحيى بن عبد الرحمن بن الأزرق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة فيسعى ثلاثة أشواط أو أربعة ثم يلقاه الصديق له فيدعوه إلى الحاجة أو إلى الطعام؟ قال: «إن أجابه فلا بأس»، وزاد الصدوق قوله: «ولكن يقضي حق الله عز وجل أحب إلى من أن يقضي حق صاحبه»^(١).

فإنها تدل على جواز القطع لمجرد حاجة لم يفرض أنها ضرورية، بل يظهر من الذيل أنها غير ضرورية كما لا يخفى، وهو آية عدم اعتبار الموالاة.

وفيه: ما عرفت أنفاً من أن غايتها الدلالة على جواز القطع بمقدار قضاء الحاجة وما يستوعبه من الوقت حسب المتعارف كما تقدم مثل ذلك في الطواف، وأما الفصل الطويل في الزمان المديد فلا إشعار فيها فضلاً عن

الدلالة على الجواز.

على أنها ساكنة عن صحة السعي أو فساده، إذ لم يذكر فيها الإتمام بعد قضاء الحاجة، فغايتها الدلالة على جواز القطع تكليفاً كما تقدم نظيره في الطواف، وهو أمر واضح غني عن البيان، إذ يجوز رفع اليد اختياراً عن السعي والطواف بلا إشكال لعدم احتمال حرمة قطعهما كما يحرم قطع الفريضة عند المشهور، وأما جواز القطع وضماً الذي هو محل الكلام في المقام فلا دلالة فيها عليه بوجه كما عرفت.

وعلى الجملة: فلا دلالة في شيء من النصوص المتقدمة على اعتبار الموالاة في السعي بوجه.

والعمدة في المقام ما استدل به بعضهم كصاحب المستند من التمسك بالاطلاقات، حيث لم تذكر الموالاة في شيء من النصوص، ومقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأشواط السعي كيفما اتفق.

ولكنه أيضاً لا تمكن الموافقة عليه نظراً إلى أن السعي بأشواطه السبعة يعد عرفاً عملاً واحداً - كالطواف - تعتبر البداية فيها من الصفا والختم بالمروة، لا أن كل شوط بحiale عمل متسلسل غير مرتبط بالشوط الآخر، فإنه خلاف المتفاهم عرفاً من الأمر بسعي ذي أشواط سبعة، حيث ينسب لديهم إلى الذهن أنه عمل مستقل يؤتى به مرة واحدة. نعم لا مانع من الفصل القليل كما لو عرضه العطش في الأثناء فخرج لشرب الماء أو لرفع الحصر وقضاء الحاجة، بحيث لا تتثل مع الوحدة العرفية. وأما مع الائتلاف بالانفصال الكثير القادح في الوحدة، فلا ينبغي الشك في انصراف الإطلاق عنه، كما لو وزع الأشواط على الأيام فأتى في كل يوم بشوط، بحيث استغرقت سبعة أيام مثلاً، فإن الإطلاق منصرف عن مثله جزماً^(١).

(١) بل هو غير صحيح في نفسه لعدم جواز تأخير السعي إلى الغد كما تقدم فليتأمل. (المقرر).

وبالجملة: ينصرف الإطلاق إلى السعي الواقع على النهج المتعارف المتلقى بدأ بيد عن صاحب الشريعة، ولا شك في دخل التوالي في الصدق العرفي فلا مناص من مراعاته، كيف وقد تقدم التزام المشهور بلزوم استقبال المروة لدى السعي من الصفا واستقبال الصفا في عكسه وعدم الاجتزاء بالمشي قهقري استناداً إلى خروجه عن النهج المتعارف، فإذا كان الأمر كذلك فالمقام أولى بالمراعاة كما لا يخفى، إذ الفصل المزبور خلاف المتعارف وما هو المركز في أذهان عامة المسلمين.

ويكشف عما ذكرناه بوضوح الروايات الواردة في السؤال عن جواز الاستراحة على الصفا أو بينها وبين المروة، فإنه كاشف قطعي عن الارتكاز المزبور، فيسأل عن أن هذا المقدار من الفصل هل يكون سائغاً أم لا؟ إذ لولاه لم يكن موقع لهذا السؤال أبداً.

ومن جميع ما ذكرناه يظهر أن اعتبار الموالة في السعي لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط.

بقي التشبيه: على نكتة لم نر التعرض إليها في كلمات الأصحاب، وهي أن ما ذكرناه من تتميم النقص وإن صح كما عرفت لكن ينبغي تخصيصه بما إذا كان التذكر في الوقت أي قبل انقضاء أشهر الحج، أما بعده فلا مجال للإتمام، إذ الحج أشهر معلومات، فلا يتصف بالأداء إلا إذا وقع بتمام أجزائه في تلك الأشهر المعلومة المنتهية بانقضاء شهر ذي الحجة، فإذا هل هلال المحرم ولم يأت بجزء منه فقد سقط الأمر بالأداء، ويتصف المأتي به بعدئذ بعنوان القضاء لا محالة. وعليه فيكون السعي قد فات في ظرفه ضرورة انتفاء المركب بانتفاء جزئه. وهذا من غير فرق بين كون التذكر قبل تجاوز النصف أو بعده، ومن غير فرق أيضاً بين اعتبار الموالة في السعي وعدمه، إذ المأتي به عمل ناقص لا يمكن إتمامه لزوال وقته فوجوده كالعدم، إذا فتشمله النصوص الدالة

فإن كان بعد الشوط الرابع وجب عليه تدارك الباقي حيث ما تذكر، ولو كان ذلك بعد الفراغ من أعمال الحج، وتجب عليه الاستنابة لذلك إذا لم يتمكن بنفسه من التدارك أو تعسر عليه ذلك ولو لأجل أن تذكره كان بعد رجوعه إلى بلده، والأحوط حينئذ أن يأتي النائب بسعي كامل ينوي به فراغ ذمة المنوب عنه بالإتمام أو بالتام، وأما إذا كان نسيانه قبل تمام الشوط الرابع فالأحوط أن يأتي بسعي كامل يقصد به الأعم من التمام والإتمام، ومع التعسر يستتيب لذلك.

(مسألة ٣٤٧): إذا نقص شيئاً من السعي في عمرة التمتع نسياناً فأتى أهله أو قلم أظفاره^(*) فأحل لاعتقاده الفراغ من السعي، فالأحوط بل الأظهر لزوم التكفير عن ذلك ببقرة، ويلزمه إتمام السعي على النحو الذي ذكرناه^(٢).

على أن من ترك السعي سهواً حتى فاته قضاء بنفسه إن أمكن، وإلا فبنائه فلا مناص من الإتيان بسعي كامل ولا سبيل حينئذ لإتمام الناقص.

والظاهر أن كلماتهم في المقام منصرفة عن هذا الفرض وناظرة إلى الإتمام مع بقاء الوقت، ومع ذلك كله فالأحوط الإتيان بقصد الأعم من التمام والإتمام، لاحتمال مزية في خصوص المقام، وإن كان على خلاف القواعد.

(١) وأضاف بعضهم (أو قص شعره).

(٢) المستند في هذه المسألة روايتان:

(*) في الطبعة الأخيرة حذف قوله (فأتى أهله أو قلم أظفاره). (المصحح).

إحدهما: صحيحة سعيد بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل
تمتع سعى بين الصفا والمروة ستة أشواط، ثم رجع إلى منزله وهو يرى أنه
قد فرغ منه، وقلم أظفيره وأحلّ، ثم ذكر أنه سعى ستة أشواط، فقال لي:
«يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط؟ فإن كان يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط
فليعد وليتم شوطاً وليرق دماً»، فقلت: دم ماذا؟ قال: «بقرة»، قال: «وإن لم
يكن حفظ أنه قد سعى ستة، فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة أشواط
ثم ليرق دم بقرة».

ثانيتها: رواية عبد الله بن مسكان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
رجل طاف بين الصفا والمروة ستة أشواط وهو يظن أنها سبعة، فذكر بعد ما
أحل وواقع النساء أنه إنما طاف ستة أشواط؟ قال: «عليه بقرة يذبحها ويطوف
شوطاً آخر»^(١).

وغير خفي أن مقتضى القاعدة عدم وجوب الكفارة في مفروض المسألة،
لما تقدم في بعض نصوص الكفارة من عدم ثبوتها لدى الخطأ والجهل في شيء
من تروك الإحرام ما عدا الصيد، ومن ثم حمل بعض هاتين الروايتين على
الاستحباب بعد وضوح أن موردهما السهو والخطأ.

وكيفما كان فيقع الكلام تارة في تقليص الأظفار وأخرى في مواجهة الأهل.
أما التقليص فقد ورد في صحيحة سعيد بن يسار، وهي واضحة الدلالة
على وجوب الكفارة حينئذ ولا موجب لحملها على الاستحباب، إذ الكبرى
المشار إليها في بعض نصوص الكفارة من عدم ثبوتها في غير العامد ما عدا
الصيد لم تكن حكماً عقلياً ليأبى عن التخصيص، فلا مانع من تخصيصها
بهذه الصحيحة كما خصصت بغيرها فيما تقدم، ومن البين أن الحمل على
الاستحباب مع إمكان التخصيص مخالف للصناعة.

وهل يثبت هذا الحكم في قص الشعر أيضاً كما صرح به الشيخ في متن التهذيب وجمع من الأصحاب؟

الظاهر ذلك فلا يختص الحكم بالتقليم وإن خص بالذكر في الصحيحة. والوجه فيه عطف الإحلال فيها على التقليم، حيث قال: «وقلم أظافيره وأحل» الكاشف عن أن مورد السؤال هو الإحلال - بعد اعتقاد الفراغ من السعي - من غير خصوصية للتقليم من حيث هو، وإنما ذكر لكونه مصداقاً للتحليل، ولولا ذلك لم يكن وجه للعطف المزبور، بل كان ذكره لغواً وعبثاً. وعليه فيثبت الحكم وهو الكفارة لمطلق ما يتحلل به الشامل لقص الشعر أيضاً من غير خصوصية للتقليم.

كما أنه لا خصوصية للسته وإن تضمنته الصحيحة لعدم احتمال مزية فيه منقذة في ذهن السائل، بل الذي يركز عليه السؤال هو الإحلال قبل تمامية السعي من غير مدخلة للسته، فإنها ملغية في نظر السائل جزماً، فما في الجواهر من احتمال الاختصاص بعيد غايته، بل الصواب ما صنعه في التهذيب من عنوان المسألة بمن نقص عن السبعة سواء أكان المأتي به ستة أم أقل.

وأما الواقعة فهي مذكورة في متن التهذيب والشرائع وغيره من الكتب الفقهية، وقد وردت صريحاً في رواية ابن مسكان. نعم حملها بعضهم على من واقع مع الشك ومن غير جزم بالفراغ من السعي لمكان قوله: «وهو يظن أنها سبعة» فتكون الكفارة في مورد التعمد لا الخطأ، وهو مطابق لمقتضى القاعدة. ولكنه كما ترى، ضرورة أن المراد من الظن في مثل المقام هو اليقين جزماً، وقد استعمل فيه كثيراً كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾.

فهي من جهة الدلالة غير قاصرة، ولكنها ضعيفة السند بمحمد بن سنان

حكم من أحلّ باعتقاد الفراغ من السعي ٤٣

فلا يمكن التعويل عليها.

وعلى تقدير صحة السند فلا يكاد يستفاد منها حكم جديد وراء ما استفيد من صحيحة سعيد المتقدمة، إذ المفروض فيها وقوع الواقعة بعد الإحلال وقد ثبتت الكفارة بمجرد الإحلال بمقتضى تلك الصحيحة، إذا فحصل الواقعة بعد ذلك وعدمه سيان، ولا تأثير لها في تحقق الكفارة بوجه لتعلقها في مرتبة سابقة^(١)، فلا يكون للمواقعة بعد فرض التحلل بالتقليم أو التقصير تأثير في ترتب الكفارة في محل الكلام.

فالنتيجة أن الموضوع للكفارة هو مجرد الإحلال بالقص أو التقليم سواء تعقب بالوقوع أم لا.

نعم، يستفاد من الروايتين أن الإحلال بوصفه العنواني دخيل في تعلق الكفارة، فلو قلّم أو واقع من غير قصد التحلل بل بزعم أنه محل لكونه غافلاً عن أصل إحرامه بالكلية لا يترتب عليه الكفارة أبداً تمسكاً بالإطلاقات المتقدمة النافية للكفارات عن غير العامد ما عدا الصيد، فإن الخارج عنها بمقتضى هذه الصحيحة هو التقليم أو التقصير الصادر بعنوان الإحلال بعد زعم الفراغ من السعي، فالصادر بغير هذا العنوان باقٍ تحت الإطلاق.

ومنه تعرف أنه ينبغي تقييد الحكم في موضوع المسألة بالإحلال لا تعليقه على مجرد التقليم أو القص أو الواقعة كما في كلمات القوم.

فالصواب أن يقال: إن من طاف أقل من سبعة وهو يرى أنه أتم سعيه فأحل، تعلقت به الكفارة سواء واقع أهله بعد ذلك أم لا. وأما مجرد التقليم أو الوقاع ناسياً من غير عنوان الإحلال فلا يترتب عليه أي شيء، وهذا هو مقتضى الجمع بين صحيحة سعيد بن يسار وبين الروايات النافية للكفارة عن غير العامد فلا حظ.

(١) هذا عدول عما في مناسكه (دام ظله) فلاحظ. (المقرر).

الشك في السعي

لا اعتبار بالشك في عدد أشواط السعي بعد التقصير^(١)،

(١) لقاعدة الفراغ، وربما يتخيل أن صحيحة سعيد بن يسار تدل على البطلان في هذه الصورة أيضاً، بدعوى أنها اعتبرت في الصحة حفظ الستة، وأنه يأتي حينئذ بشوط واحد، وأما مع عدم الحفظ فيستأنف السعي. وهذا كما ترى عجيب وإن صدر من بعض الأكابر^(٢)، ضرورة أن المفروض في مورد الصحيحة عدم استكمال السبعة، إذا فالشك المفروض في موردها المشار إليه بقوله لبيك «وإن لم يكن حفظ» شك أثناء السعي بطبيعة الحال، لما عرفت من أنه ما لم يأت بالشوط السابع فهو لا يزال في أثناء العمل، ويكون حاصل المعنى أنه في هذه الحالة إن لم يكن شاكاً بل هو حافظ للسته، وأن الناقص إنما هو شوط واحد فليات به ولا شيء عليه، وأما إذا كان شاكاً لعدم حفظ الستة واحتمال كون الناقص أكثر من شوط واحد مع العلم بأصل النقص فلاجل أن الشك حينئذ في أثناء العمل كما عرفت وجبت عليه الإعادة - وقد تقدم أن الموالاة غير معتبرة مع النسيان -.

وأيضاً هذا من محل الكلام الذي لم يعلم فيه بأصل النقص، ويحتمل استكمال السبعة وقد تحقق الفراغ منه، فإن الشك حينئذ شك بعد العمل، وهو مشمول لقاعدة الفراغ من غير معارض كما هو واضح.

وكيفما كان فلا ينبغي الشك في الصحة في هذه الصورة لقاعدة الفراغ، كما لا ينبغي الشك في لزوم الاعتناء بالشك فيما إذا عرض قبل الخروج من المسعى، لكونه من الشك في المحل المستوجب للبطلان كما سيحيى إن شاء الله

(١) هو السيد الحكيم رحمته في دليل الناسك ص ١٥٦.

وذهب جمع من الفقهاء إلى عدم الاعتناء بالشك بعد انصرافه من السعي وإن كان الشك قبل التقصير^(١)،

تعالى.

ولما الكلام فيما إذا عرض بعد الخروج وقبل التقصير، واستعرف الحال فيه في التعليق الآتي.

(١) لا شبهة في عدم الاعتناء حينئذ مع فوات الموالاة - بناءً على اعتبارها في السعي - ضرورة كونه بمثابة التقصير في صدق الفراغ والخروج عن العمل كما هو واضح، وأما مع عدم فواتها أو البناء على عدم اعتبارها، وقد خرج عن المطاف ولم يقصر بعد فقد ذهب جمع من الفقهاء منهم شيخنا الأستاذ رحمه الله في مناسكه إلى عدم الاعتناء استناداً إلى قاعدة الفراغ.

ولكن الأظهر لزوم الاعتناء لما ذكرناه في المباحث الأصولية من أنه يعتبر في جريان القاعدة - حسبما يستفاد من الروايات - صدق المضي والتجاوز عن المشكوك فيه، إما صدقاً حقيقياً كما في موارد قاعدة الفراغ التي مناطها الشك في صحة الوجود، أو حكماً وبالغناية كما في موارد قاعدة التجاوز، التي مناطها الشك في أصل الوجود، ضرورة أن صدق المضي الحقيقي متفرع على إحراز الوجود فلا يجتمع مع الشك فيه، فهو إذا لم يمض بنفسه ولم يتجاوز، ومن ثم كان قابلاً للتدارك كما لو شك في القراءة وهو في السورة أو في الركوع وهو في السجود، فإنه لم يلزم من تداركه أي محذور، نعم قد مضى محله بالدخول في الجزء المترتب، فيكون المشكوك فيه حينئذ في حكم الماضي بعناية التجاوز عن محله والخروج عنه فلا يعتنى به بقاعدة التجاوز.

فالمضي في قاعدة التجاوز مضي بالغناية باعتبار مضي محله، وأما في قاعدة الفراغ فقد مضى المشكوك فيه بنفسه حقيقة، بحيث لا يمكن التدارك

فعلاً لامتناع قلب ما وقع عما وقع عليه، غايته أنه يشك في صحته وفساده فيبني على صحته سواء أكان لاحتمال فقد ما يعتبر في الصحة شرعاً كالطهارة أو الاستقبال بالإضافة إلى الصلاة، أو لاحتمال فقد ما هو مقوم للمأمور به كدخول الوقت بالإضافة إليها، حيث إن الصلاة قبل دخول الوقت عبث ولغو لفقدها ما تقوم به ماهيتها وهو الأمر، فلو شك بعد ما صلى - وهو محرز فعلاً لدخول الوقت - في أن الوقت هل كان داخلاً آنذاك أو لا بنى على الصحة بقاعدة الفراغ.

ومن هذا القبيل ما لو شك بعد الوضوء في أنه هل توضأ بالماء المطلق أو المضاف، فيحكم بالصحة للقاعدة، وإن كان التوضؤ بالماء معدوداً من المقومات - كما لا يخفى - شريطة احتمال الالتفات حين العمل المعتبر في عامة موارد جريان القاعدة.

وبالجملة: العبرة في جريان القاعدة بتحقيق ذات العمل المأمور به وتعلق الشك بشيء قد مضى بحيث لا يمكن تداركه بالفعل، سواء أكان لأجل الشك في استجماعه للشرائط الشرعية أو لاحتمال كونه فاقداً لما هو مقوم له. هذا ملخص ما ذكرناه في الأبحاث الأصولية في جريان القاعدتين حسبما استظهرناه من الروايات.

وعلى ضوء ذلك يتضح لك جلياً عدم انطباق شيء منهما على المقام، فإن المحقق للتجاوز عن محل السعي إما التقصير أو فوات الموالاة، والمفروض عدم حصول شيء منهما فلا مجال لقاعدة التجاوز.

كما لا موقع لقاعدة الفراغ أيضاً، ضرورة أنه مع احتمال كونه بعد في أثناء السعي لعدم استكمال الأشواط لم يحز الفراغ وجداناً.

إلا أن يدعى - كما عن بعضهم - أن العبرة في جريان القاعدة بالفراغ الاعتقادي بأن يرى نفسه بانياً على الفراغ، وهو حاصل في المقام.

ولكن الأظهر لزوم الاعتناء به حينئذ.

(مسألة ٣٤٨): إذا شك وهو على المروة في أن شوطه الأخير كان هو السابع أو التاسع^(١) فلا اعتبار بشكه ويصح سعيه، وإذا كان هذا الشك أثناء الشوط بطل سعيه ووجب عليه

ولكنه غير واضح لعدم السبيل لإقامة الدليل عليه بعد أن كان الموضوع في النصوص هو المضي نفسه لا اعتقاده وزعمه، وليت شعري أي أثر للاعتقاد المزبور بعد زواله وانقلابه بالشك الساري، فإذا اعتقد أنه سلم ثم شك فيه ولم تفت الموالاة فكيف يمكن إحراز صحة الصلاة حينئذ، ولم يتحقق المضي لا الحقيقي منه ولا العنائي بالدخول في الغير، والعبرة بأحد هذين الأمرين كما تقدم، وأما الاعتقادي فلا اعتبار به بعد احتمال عدم إصابة الواقع وكونه جهلاً مركباً. وعليه فشكه في الأشواط ولو بعد الخروج عن المسعى ما لم يقصر فضلاً عما إذا كان فيه - مشغولاً بعمل آخر - محكوم بالاعتناء لاحتمال كونه في الأثناء بعد عدم إحراز الفراغ بوجه حسبما عرفت، ومن المعلوم أن مجرد الخروج عن المسعى لا يحقق عنوان المضي.

(١) الشك في عدد الأشواط قبل الخروج من المسعى قد يكون متمحضاً في الزيادة وأخرى في النقيصة وثالثة فيهما معاً.

أما الأخيران فسيأتي الكلام عليهما في المسألة الآتية، وأما الأول فإن كان أثناء السعي فكذلك، وإن كان عند الانتهاء كما لو وجد نفسه على المروة فشك في أن الشوط الأخير هل كان هو السابع أو التاسع، صح ولم يعتن بشكه، لتعليل الصحة في صحيحة الحلبي الواردة فيمن شك في طواف البيت بين السبعة والثمانية بما يعم المقام من أنه استيقن السبعة، وإنما وقع وهمه على

الاستئناف^(١).

(مسألة ٣٤٩): حكم الشك في عدد الأشواط من السعي حكم الشك في عدد الأشواط من الطواف، فإذا شك في عددها بطل سعيه^(٢).

الزائد فلا يعتنى به^(١).

بل إن مقتضى القاعدة هو الصحة من غير حاجة إلى النص، لافتراق السعي عن الطواف لدى الزيادة السهوية في أنها لو كانت في الثاني وجب التكميل على تفصيل تقدم بخلاف الأول فإنها غير قاذحة فيه قطعاً، ويجوز له الطرح والإلغاء بلا إشكال وإن كان التكميل أفضل على ما مر.

(١) كما استعرفه في المسألة الآتية.

(٢) سواء أكان شكه في النقيصة أو فيها وفي الزيادة، أو في الزيادة وهو في أثناء الشوط الأخير فشك في أنه السابع أو التاسع، فإنه يجب الاستئناف في الكل ولا مجال للبناء على الأقل اعتماداً على أصالة عدم الزيادة، كما كان هو الحال في الطواف بالبيت أيضاً حسبما مر، وهذا الحكم مما لا خلاف فيه بين الأصحاب.

ويمكن الاستدلال بما في ذيل صحيحة سعيد بن يسار المتقدمة من وجوب الإعادة مع عدم حفظ الستة بعد القطع بعدم خصوصية للسته وأن المراد لزوم المحافظة على الأشواط وسلامتها^(٣) عن الشك.

كما يمكن الاستدلال أيضاً بإطلاق بعض النصوص الواردة فيمن شك

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٥ من أبواب الطواف، ح ١.

(٢) لا يستفاد من هذه الصحيحة إلا لزوم سلامة الأشواط عن الشك في النقيصة دون الزيادة كما لا يخفى. (المقرر).

في الطواف بين الستة والسبعة من الحكم بالإعادة.

كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل لم يدر أسته طاف أو سبعة؟ قال: «(يستقبل)»^(١)، وغيرها حيث إنها لم تنقيد بطواف البيت، وقد تقدم إطلاق الطواف على السعي أيضاً كتاباً وسنة، إذا فإطلاقها غير قاصر الشمول للمقام.

فلا مانع من التمسك به، وإن لم نجد من تعرض له^(٢)، وكيفما كان فالمسألة خالية عن الأشكال، مضافاً إلى عدم الخلاف فيها كما عرفت.

(تنبيه) قد تقدم في الطواف اعتبار إباحة الساتر فهل يعتبر ذلك في السعي أيضاً.

توضيح الحال يستدعي بسطاً في المقال فنقول: يقع الكلام تارة: في غير الساتر من اللباس المغصوب. وأخرى: في المركوب المغصوب كالسعي على دابة غصبية. وثالثة: في الساتر الغصبي فهنا جهات.

أما الجهة الأولى: فغير خفي أن السعي الواجب المتقوم بتحريك البدن في مسير معين علة تامة لتحقيق الحرام أعني تحريك اللباس الذي هو مصداق للغصب، وقد تقدم في مبحث الطواف أنه بناء على سراية الحرمة من ذي المقدمة إلى مثل هذه المقدمة التي هي سبب وعلة تامة لا مناص من الالتزام بالبطلان، بداهة امتناع صيرورة الحرام مصداقاً للواجب.

لكن المبنى بمراحل عن الواقع حسبما حققناه في المباحث الأصولية، إذ لا موجب للالتزام بالسراية والملازمة بين المقدمة وذيلها في الوجوب ولا في

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٢) لو تم ذلك لصح الاستدلال لاستحباب السعي في نفسه بالنصوص الواردة في استحباب الطواف من غير تنقييد بالبيت والمذكور نذ منها في باب ٩ من أبواب الطواف ولم يرتض به سيدنا الأستاذ ولا غيره من الأصحاب، ولعله لذلك لم يتعرض أحد لهذا الاستدلال هنا بناءً منهم على انصراف هذه النصوص إلى طواف البيت خاصة، فلاحظ. (المقرر).

الحرمة حتى في مثل المقام، بعد أن كان كل منهما موجوداً بوجود مستقل منعزل عن الآخر، وإن كان أحدهما معلولاً ومسبباً عن الآخر.

أجل يستقيم ذلك فيما إذا كانا موجودين بوجود واحد كما في الأسباب والمسببات التوليدية، فإذا كان القيام أو الكلام علة للهلك المحرم أو للتعظيم الواجب لا مناص من الالتزام بسراية الحكم من المسبب إلى سببه، إذ لا وجود له خارجاً وراء سببه وما هو منشأ انتزاعه، فبما أن القيام المزبور بنفسه مصداق للهلك فلا جرم ينصرف التحريم إليه.

وبعبارة أخرى: لم يكن في الخارج وجودان مستقلان أحدهما علة والآخر معلول لبحث عن سراية الحكم من أحدهما إلى الآخر، وإنما هو موجود واحد معنون بعنوانين أحدهما منتزع عن الآخر ومرتب عليه ومتولد منه، من دون أن يكون بإزائه شيء خارجاً وراء منشأ انتزاعه، ولأجله كان النهي عن العنوان التوليدي متعلقاً بما يتولد منه بالذات لا محالة.

ومن ثم يحكم ببطلان الصلاة فرادى لدى انعقاد الجماعة إذا عدت هتكا للإمام، لتعلق النهي بها بعد أن كانت مصداقاً للهلك فتفسد العبادة بذلك.

وأما في غير الأسباب التوليدية مما يستقل فيه المعلول عن علته في الوجود كما في المقام، حيث إن الصادر من الطائف أو الساعي حركتان إحداها قائمة ببدنه ينتزع منها عنوان الطواف أو السعي والأخرى بلباسه ينتزع منها الغصب، وإن كانت الثانية مسببة ومعلولة للأولى فلا موجب في مثله لسراية النهي من المعلول إلى علته بعد أن كانت الحركتان مستقلتين في الوجود إحداهما من عوارض البدن والأخرى من عوارض اللباس، وعليه فلا مقتضي لبطلان الطواف أو السعي وإن اقترنا في الوجود مع محرم آخر وهو الغصب.

ومنه يظهر الحال في عكس ذلك أعني ما إذا كانت العلة حراماً، وهو

الجهة الثانية من الكلام.

الجهة الثانية: أنه إذا كانت العلة حراماً فلا موجب لسراية النهي منها إلى المعلول المستقل عنها في الوجود كالسعي على الدابة الغصبية، بل الأمر هنا أوضح لأن الحرمة إذا لم تسر من ذي المقدمة إلى مقدمته لم تسر منها إلى ذبيها بطريق أولى، لعدم المقتضي هاهنا للترشح بوجه كما لا يخفى.

ومن ثم لم يكن السير على دابة غصبية موجباً لحرمة السفر ليستوجب الإتمام في الصلاة، فإن المحرم وهو ركوب المغصوب مغاير مع السفر الذي هو عبارة عن الابتعاد عن الوطن، وإن كان الركوب المزبور علة لتحقيق السفر خارجاً فلا موجب لحرمة.

وعليه: فلا مقتضي لتوهم البطلان في الطواف أو السعي على الدابة المغصوبة لعدم كونهما بنفسيهما مصداقاً للحرام ليحكم عليهما بالفساد، وإنما المحرم علتها وهو التصرف في الغصب فحسب.

والسعي والطواف في ذلك كله شرع سواء بعد إتحاد المناط، وهو الاشتراك في العبادة وعدم المقتضي للسراية حسبما عرفت.

ومنه يظهر النظر فيما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه من التفكيك بينهما، حيث أفتى ببطلان الطواف في اللباس المغصوب أو على الدابة المغصوبة، واحتاط في ذلك في السعي مع أنهما من واد واحد فلا موجب للجزم في أحدهما دون الآخر.

والصواب مراعاة الاحتياط الذي هو سبيل النجاة في كلا الموردین، فإنه حسن على كل حال، وإلا فمقتضى الصناعة هو الالتزام بالصحة فيهما معاً، لعدم الفرق بينهما في ملاك الحكم أبداً.

نعم، يفترق أحدهما عن الآخر في الجهة الثالثة الآتية.

الجهة الثالثة: أن الساتر الغصبي يصح السعي فيه دون الطواف، والسر

فيه عدم اعتبار الستر في السعي، إذأ فحكمه حكم غير الساتر وقد عرفت عدم بطلان السعي فيه وإن كان آثماً في تصرفه، وأما الطواف فيعتبر فيه الستر كما مر فهو مقيد به، وبما أن الحرام لا يكون قيداً في الواجب فلا جرم يتقيد المأمور به بالساتر المباح، فإذا طاف في الساتر المغصوب لم يأت بالمأمور به فلاجله يحكم بفساده، ومن ثم ذكرنا فيما تقدم اعتبار إباحة الساتر في الطواف.

والمتلخص من جميع ما مر: صحّة الطواف والسعي في اللباس أو المركوب الغصبيين من غير فرق بين الساتر وغيره إلا الطواف في الساتر الغصبي فإنه باطل حسبما عرفت بما لا مزيد عليه.

التقصير

وهو الواجب الخامس في عمرة التمتع^(١)، ومعناه أخذ شيء من ظفر يده أو رجله أو شعر رأسه أو لحيته أو شاربه^(٢)،

(١) بلا إشكال ولا خلاف، وقد نظقت به عدة من الأخبار المتضافرة التي منها النصوص البيانية.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك، وقلم من أظفارك»^(٣).

(٢) فقد جمع بين هذه الأمور صحيحة معاوية المتقدمة آنفاً، فلو كنا نحن وهذه الصحيحة لكان اللازم الجمع بينها في تحقيق التقصير، ولكن يستفاد الإجتزاء بواحد من هذه الأمور من غير واحد من النصوص.

فقد دلّ على كفاية قص الشعر صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك إنّي لما قضيت نسكي للعمرة أتيت أهلي ولم أقصر، قال: «عليك بدنة»، قال: قلت: إنّي لما أردت ذلك منها ولم تكن قصرمت امتنعت، فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها، فقال: «رحمها الله، كانت أفقه منك، عليك بدنة وليس عليها شيء»^(٤).

كما ورد تقليص الأظفار في صحيحة سعيد بن يسار المتقدمة^(٥) بل قد صرح في صحيحة جميل بالإجتزاء بالبعض منها وعدم لزوم الاستيعاب فقد

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

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

(٣) لاحظ ص ٤١.

ويعتبر فيه قصد القرية^(١) ولا يكفي التف عن التقصير^(٢).

(مسألة ٣٥٠): يتعين التقصير في إحلال عمرة التمتع، ولا يجزئ عنه حلق الرأس^(٣)،

روى عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم يقصر من بعض ولا يقصر من بعض، قال: «يجزيه»^(١).

فالحكم إذاً لا إشكال فيه، كما أنه لا خلاف في المسألة.

(١) لكونه كسائر أفعال الحج جزءاً من مركب عبادي.

(٢) وكذلك الإزالة بالنورة - مثلاً - وإن احتمله بعضهم، بل صرح في الحدائق بالجواز بدعوى أن المقصود إزالة الشعر كيفما اتفق.

ولكنه غير واضح، إذ الوارد في الأخبار عنوان الأخذ أو القص الظاهر في بقاء شيء في المحل بعد عملية التقصير، فلا ينطبق على الإزالة المزبورة ولا التف المساوق للقلع، فالإجتزاء بذلك يحتاج إلى دليل ولا دليل، ولا يسعنا التعدي عن ظاهر النص ولا سيما مع توقيفية العبادة، ولم يلتزم الأصحاب أيضاً بذلك.

(٣) وإن نسب الإجزاء إلى العلامة كما نسب التأخير بينهما إلى الشيخ، فإن شيئاً منهما لا يمكن المساعدة عليه.

أما الأخير فيدفعه إطباق النصوص على اعتبار التقصير في العمرة وخلوها عن ذكر الحلق، بل في صحيحة معاوية التصريح بأنه (ليس في المتعة إلا التقصير)^(٢).

نعم مورد الحلق تعييناً أو تأخيراً إنما هو الحج، وأما في العمرة فلم يرد إلا

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

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

عدم الاجتزاء بالخلق عن التقصير ٥٥

التقصير، ولم يتضح لدينا وجه ما نسب إلى الشيخ، وهو - على تقدير صدق النسبة - أعرف بما قال.

وأما الأول فلعله أغرب، إذ لست شعري بعد الاعتراف بأن الواجب عليه إنما هو التقصير فكيف يمكن المصير إلى أجزاء غير الواجب عنه من غير دليل^(١)؟ بل سيجيء إن شاء الله تعالى أن الخلق محرم عليه حتى بعد التقصير - على تفصيل سيأتي - وإن الإحلال بالتقصير إنما هو من غير ناحية الخلق، وعليه فيكون الخطب أفظع إذ كيف يكون الحرام مجزئاً عن الواجب العبادي؟!

فالصحيح ما عليه المشهور من تعين التقصير وعدم أجزاء الخلق عنه، بل عدم جوازه كما عرفت ويقتضيه ظاهر قوله تعالى ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَذِي مَحَلَّهُ﴾، هذا.

واختار في الحدائق أجزاء خلق بعض الرأس عن التقصير^(٢).

ولكنه غير واضح أيضاً فإنه وإن لم يصدق عليه الخلق بالحمل الشائع ليكون حراماً لانصراف المحرم إلى خلق تمام الرأس كما لا يخفى، إلا أنه لا يكون مصداقاً للتقصير أيضاً لما تقدم من أنه عبارة عن أخذ مقدار من الشعر وإبقاء الباقي، فلا يكون الخلق الملازم لإزالة الشعر من أصله مصداقاً له، فحال الخلق المزبور حال النف والإزالة بالنورة في عدم حصول التقصير بهما كما تقدم.

وما ذكرنا تعرف ضعف ما وجه به كلام العلامة المتقدم آفأ من أن الخلق تدريجي الحصول بالضرورة، فيحصل التقصير بأول جزء منه ثم يتحلل بعدئذ

(١) يمكن أن يستدل له بالإطلاق المقامي في صحيحة جميل (باب ٤ من التقصير، ح ٥) حيث اقتصر على ذكر الكفارة من غير تعرض لعدم حصول الإحلال بالخلق المزبور الكاشف بمقتضى الإطلاق في مقام البيان عن الاجتزاء به وإن كان محرماً. (المقرر).

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٦ ص ٣٠١.

عن جميع تروك الإحرام ومنها الحلق.

ووجه الضعف ما عرفت من عدم صدق التقصير حتى على أول جزء من الحلق لتقومه بأخذ شيء وبقاء مقدار، فلا ينطبق على الحلق المتقوم بالإزالة والاستئصال، فإن الشعر حتى في أول مرتبة من الحلق يقلع من أصله ويستأصل، ولا يبقى منه شيء ليصدق التقصير عليه، إذا فهو بعد باقٍ على إحرامه ولا بد له من التقصير بعد ذلك بالتقليم ونحوه حسبما عرفت.

ثم إن الحكم المزبور أعني تعين التقصير هل يعم الملبد والمعقوص، أو يختص بغيرهما، أما هما فيتعين في حقهما الحلق؟

المشهور والمعروف هو الأول وأنه لا فرق في تعين التقصير في الإحلال عن عمرة التمتع بين أقسام المكلفين، وإنما الفرق في الإحلال عن الحج أو العمرة المفردة، حيث يتخير غيرهما بين الحلق والتقصير - وفي الصلابة كلام سيأتي إن شاء الله تعالى في محله -، أما هما فيتعين عليهما الحلق.

ونسب إلى الشيخ في التهذيب تعين الحلق عليهما في عمرة التمتع أيضاً. وهذه النسبة غير بعيدة عن ظاهر عبارة التهذيب^(١)، وإن لم تتضمن التصريح بذلك، قال رحمه الله ما لفظه: ((ومن عقص شعره عند الإحرام أو لبده فلا يجوز له إلا الحلق)) ولو كانت هذه العبارة من الشيخ المفيد^(٢) لصحت النسبة المزبورة إليه أيضاً، كما نسبت إليه في بعض الكلمات، ولا بد من مراجعة المقتنعة.

وكيفما كان فرمما يستدل لذلك بعدة روايات:

منها: صحيحة هشام بن سالم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا عقص الرجل رأسه أو لبده في الحج أو العمرة فقد وجب عليه الحلق»^(٣).

(١) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ١٦٠.

(٢) الظاهر أنها من كلام الشيخ نفسه لأنه عندما ينقل عبارة المفيد يقول غالباً هكذا قال الشيخ على أنني لم أجد عاجلاً ما ادعاه الأستاذ (دام ظله) من نسبة الكلام المزبور إلى المفيد رحمه الله. (المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٢.

وفيه: بعد الإغماض عن ظهور العمرة الواقعة في مقابل الحج في إرادة العمرة المفردة المبتولة لا عمرة التمتع - فإنها من أجزاء الحج وليست في قبالة - أن غايتها شمولها لعمرة التمتع بالإطلاق فيرفع اليد عنه بما ستعرف.

ومنها: صحيحة عيص قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عقص شعر رأسه وهو متمتع، ثم قدم مكة فقضى نسكه وحل عقاص ^(١) رأسه فقصر وادهن وأحل؟ قال: «(عليه دم شاة)» ^(٢).

دلت على أن وظيفة المعقوص عندما قدم مكة وقضى نسكه هو الخلق، فلو خالف وقصر كان عليه دم شاة كفارة لإزالة الشعر قبل خروجه عن الإحرام، فتدل على تعيين الخلق في عمرة التمتع.

ولكن الاستدلال مبني على أن يراد من النسك خصوص نسك العمرة، وهو غير واضح لجواز أن يراد بها جميع المناسك الشامل لنسك عمرة التمتع وحجّه كما قد يقتضيه الجمع المضاف في قوله (نسكه). وعليه فتكون ناظرة إلى الإحلال عن حج التمتع لا عن عمرته التي هي محل الكلام فتخرج عما نحن فيه.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبّدته فقد وجب عليك الخلق، وليس لك التقصير، وإن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير، والخلق في الحج أفضل وليس في المتعة إلا التقصير» ^(٣).

بدعوى أن صدرها دل على تعيين الخلق لمن لبّد أو عقص، سواء أكان إحرامه للعمرة أو للحج بمقتضى الإطلاق.

(١) العقاص: الخيط الذي يشد به الشعر.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الخلق والتقصير، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الخلق والتقصير، ح ٨.

وأما ذيلها أعني قوله لَيْسَ «وإن أنت لم تفعل» فهو ناظر إلى غيرهما ممن لم يفعل التلبيد أو التقصير، وأنه إن كان في الحجّ فهو مخير بين الحلق والتقصير، وإن كان في المتعة أي في عمرة التمتع فليس عليه إلا التقصير، إذا فصرها خير شاهد على المطلوب.

والجواب: إن هذا الاستدلال مبني على أن تكون كلمة (في الحجّ) قيداً لخصوص الذيل ليمسك حينئذ بإطلاق الصدر كما ذكر.

ولكنه بعيد عن سياق العبارة جداً بل الظاهر رجوع القيد إلى تمام ما سبق في مقابل قوله لَيْسَ بعد ذلك «وليس في المتعة» الذي هو ناظر إلى العمرة.

وملخص فقه الحديث أنه لَيْسَ بصدد التفصيل في التمتع بين حجّه وعمرته وفي حجّه أيضاً بين الملبّد والمعقوص وغيرهما، وأن الأول يتعين عليه الحلق. والثاني مخير بينه وبين التقصير، وأما الثالث أعني عمرة التمتع فليس فيه إلا التقصير من غير فرق بين الملبّد والمعقوص وغيرهما.

وعليه فتكون الصحيحة على خلاف المطلوب أدلّ ومطابقة لما عليه المشهور من تعين التقصير في عمرة التمتع حتى على المعقوص والملبّد.

ويؤكد ما استظهرناه صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار عن أبي عبد الله لَيْسَ قال: «ينبغي للصّورة أن يخلق، وإن كان قد حجّ فإن شاء قصر وإن شاء حلق، فإذا لبّد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق، وليس له التقصير»^(١)، حيث خصّ لَيْسَ تعين الحلق عليهما بالحجّ.

وكيفما كان فالصحيحة بعد أدنى تأمل فيها ظاهرة فيما ذكرناه من أنه لَيْسَ بصدد الفرق بين الحجّ وعمرة التمتع، وأنه في الأول يتخير إلا الملبّد فإن عليه الحلق فقط، وفي الثاني يتعين التقصير على الجميع.

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١.

وبذلك يرفع اليد عن إطلاق صحيحة هشام المتقدمة - على تقدير تسليم انعقاد الإطلاق - فتحمل على العمرة المبتولة.

كما أنها تكشف القناع وترفع الإجمال عن صحيحة عيص المتقدمة، وإن المراد من النسك فيها جميع المناسك لا خصوص نسك العمرة.

وعلى الجملة: فتكون هذه الصحيحة مقيدة للإطلاق ورافعة للإجمال وخير شاهد على مقالة المشهور حسبما عرفت، هذا.

ومع الإغماض عن جميع ما ذكرناه وتسليم ظهور النصوص المزبورة في وجوب الخلق تعييناً على الملبد والمعقوص حتى في عمرة التمتع، فلا ينبغي الشك في لزوم رفع اليد عن هذا الظهور فإنه غير محتمل في حقهما جزماً.

نظراً إلى أن التعقيص والتلبيد كان أمراً شائعاً متعارفاً في تلك الأعصار على ما نطق به غير واحد من الأخبار الواردة في هذا الباب، إذا فلو كان الخلق واجباً لوقع ولو مرة واحدة ولنقل إلينا بطبيعة الحال، لوضوح انتفاء دواعي الإخفاء في مثل المقام، مع أنه لم يرد ذلك ولا في رواية واحدة ضعيفة، بل لم ينسب جواز الخلق إلى أحد من الفقهاء ممن تقدم الشيخ أو تأخر عنه فضلاً عن وجوبه. وعليه فاحتمال الوجوب التعيني ساقط جزماً.

نعم الوجوب التخيري أمر محتمل في نفسه ولكنه لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه وهو إطلاقات أدلة التقصير الشاملة لهما كغيرهما بعد سلامتها عما يصلح للتقييد حسبما عرفت.

فتحصل: أن الصحيح ما عليه المشهور من تعين التقصير في عمرة التمتع مطلقاً من غير فرق بين الملبد والمعقوص وغيرهما، وعدم أجزاء الخلق بل عدم جوازه فلاحظ.

بل يحرم الخلق عليه^(١)، وإذا حلق لزمه التكفير عنه بشاة إذا كان عالماً عامداً^(٢) بل مطلقاً على الأحوط^(٣).

(مسألة ٣٥١): إذا جامع بعد السعي وقبل التقصير جاهلاً

(١) على تفصيل سيأتي التعرض له في مسألة (٣٥٦).

(٢) لا للنص الخاص الوارد في المقام كي يناقش فيه كما في الجواهر^(١) بضعف السند بل لاندراج المقام تحت كبرى الإقحام في تروك الإحرام التي منها إزالة الشعر، حيث إنها محرمة على المحرم - ما لم يقصر - بأي وجه اتفق من تنف أو أخذ أو حلق ونحوها للنصوص الدالة على ذلك وعلى وجوب التكفير حينئذ بشاة مع العلم والعمد كما تقدم في محله، من غير حاجة إلى التماس دليل خاص في المقام.

(٣) فإن مقتضى غير واحدة من الروايات وإن كان هو اختصاص الكفارات - ما عدا الصيد - بالعالم العامد فلا كفارة على الجاهل فضلاً عن الناسي الذي هو فاقد للقصد مطلقاً، إلا أن في خصوص المقام رواية دلت على ثبوت الكفارة لغير العامد فتدل على ثبوتها في الجاهل أيضاً بالأولوية القطعية، ضرورة أنها إذا ثبتت مع عدم القصد فمع القصد بطريق أولى، فلا مانع من تخصيص العمومات بها.

وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه؟ قال: «عليه دم يهريقه»^(٢). ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن أبي بصير.

حيث إنها واضحة الدلالة على ثبوت الكفارة في صورة الخطأ وعدم

(١) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٤٥٤.

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

حكم من جامع بعد السعي جاهلاً بالحكم ٦١
بالحكم فعليه كفارة بدنة (*) (١).

العمد، لأن المفروض فيها أن السائل أراد أن يقصر^(١) ولم يرد الخلق، وإنما صدر منه خطأ ومن غير قصد.

غير أنها ضعيفة السند بطريقها فإن في طريق الشيخ محمد بن سنان، وفي طريق الصدوق إلى أبي بصير علي بن أبي حمزة المعروف بالكذب، فلا سبيل إذا للفتوى على طبقها غير أن الاحتياط حسن وفي محله كما صنعه شيخنا الأستاذ رحمه الله أيضاً في مناسكه.

(١) تقدم عند التكلم عن حرمة الجماع وغيره من تروك الإحرام أن الكفارات بأسرها - ما عدا الصيد - تختص بالعالم العامد، فلا كفارة في صورة الجهل أو النسيان.

غير أن صحيحة الحلبي دلت على ثبوت الكفارة على الجاهل في خصوص المقام أعني الجماع بعد السعي وقبل التقصير.

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إني لما قضيت نسكي للعمرة أتيت أهلي ولم أقصر، قال: عليك بدنة، قال: قلت: إني لما أردت ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت، فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها، فقال: «رحمها الله كانت أفقه منك، عليك بدنة وليس عليها شيء»، ورواها الصدوق أيضاً بسنده الصحيح عن حماد بن عثمان^(٢)، فإنها كالصريح في تعلق الكفارة في صورة الجهل لمكان قوله «هي أفقه منك» أي أنها كانت عالمة

(*) في الطبعة الأخيرة زيادة قوله (على الأحوط). (المصحح).

(١) لا يبعد أن يراد من التقصير في الرواية التحلل من الإحرام فتكون خارجة عن محل الكلام لعدم المانع عن وقوع الخلق حينئذ عن علم وعمد فلا حظ. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب التقصير، ح ٢.

بجرمة الجماع قبل التقصير، فمن ثمَّ عمدت إلى شعرها فقرضته بأسنانها، وأنت كنت جاهلاً بذلك فجامعت قبل أن تقصر، ومن ثمَّ كانت هي أفقه منك وأعلم^(١)، وليس المراد الإيعاز إلى تقواها وعصيان الرجل ليلازم افتراض علمه بالحكم وإلا لكان الأخرى أن يعبر هكذا (هي أوع منك) بدل قوله (أفقه منك) كما لا يخفى.

وليس بإزائها ما يعارضها عدا الإطلاقات والعمومات الناطقة بانتفاء الكفارة لدى الجاهل التي هي قابلة للتخصيص عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد غير العزيز في الفقه.

نعم، ما يصلح للمعارضة إنما هو صحيحة معاوية بن عمار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن متمتع وقع على امرأته ولم يقصر قال: «ينحر جزوراً وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه»^(٢).

حيث إنها صريحة في نفي الكفارة عن الجاهل ومؤيدة بالروايات العامة

(١) يمكن أن يقال أن وجه الأفقية معرفتها جواز التقصير بالأسنان لأن كل أحد لا يجد الجلم والمقاريض كما نطق به النص وجهل الحلبي بذلك فلا ينافي علمه بجرمة الجماع قبل التقصير. وهذا الوجه لو لم يكن هو الظاهر من الصحيحة فلا أقل من تطرق احتماله الموجب للإجمال فتسقط عن صلاحية الاستدلال بها.

وحاصل هذا الاحتمال أن الزوجين كانا عالمين بجرمة الجماع قبل التقصير غير أن الزوجة كانت تعرف سبيل التخلص عن الحرام عند فقد المقرض وهو الأخذ بالأسنان والزواج لا يدري فمن ثمَّ كانت أفقه منه.

وناقش فيه سيدنا الأستاذ دام ظلّه بأن جلالة الحلبي تأبى عن اقتراف الإثم، ويمكن الجواب: أولاً: بأن الصدوق رواها عن حماد بن عثمان قال: قال رجل فلم يعلم أن الرجل هو الحلبي.

ثانياً: أن جلالة محدوشة على أي حال لتقصيره في تعلمه ما هو مظنة الابتلاء من مسائل الحج فلاحظ. (المقرر).

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

النافية لها عنه كما مر آنفاً.

غير أن الشأن في متن الصحيحة، فإنها قد رويت في كل من الكافي والتهذيب في موضعين متحدين تمام الإتحاد في السند والمتن ما عدا أن المذكور في أحدهما ((ولم يقصر)) حسبما ذكر، وفي الآخر بتبديله بكلمة ((ولم يزر)). وقد روى الثاني في الوسائل أيضاً^(١).

ومن البين أن المعارضة مبنية على المتن الأول دون الثاني، إذ لا مانع من أن يكون للجماع قبل الطواف حكم، وله قبل التقصير حكم آخر، ولا مقتضى للتعدي من أحدهما إلى الآخر.

كما أن من البين عدم احتمال تعدد الرواية بعد اشتراكهما في تمام السند والمتن ما عدا كلمة واحدة، إذ لا يحتمل أن ابن عمار سأل الإمام عليه السلام مرتين لا يختلفان سؤالاً وجواباً إلا في كلمة واحدة، ثم نقل لابن أبي عمير تارة بهذه الكلمة وأخرى بتلك، فهلا جمع بينهما في مجلس واحد، وهكذا ابن أبي عمير للراوي الذي بعده، والحاصل إننا لا نضايق من إمكان تعدد الواقعة بالرغم من الإتحاد في جميع الجهات إلا في كلمة واحدة، لكن الإشكال في نقل الراوي لها مرتين، وكذا الراوي عن الراوي وهكذا مع فرض الإتحاد المزبور إلا في كلمة واحدة، فإنه بعيد غايته كما عرفت.

فلا ينبغي التأمل في أنها رواية واحدة قد وقع الاشتباه في تلك الكلمة ولم يعلم أن الصحيح أي منهما^(٢).

وعليه فحيث لم يثبت أن ابن عمار روى بصيغة ((ولم يقصر))، إذا فلم يثبت المعارض لصحيفة الحلبي. ومقتضى القاعدة حينئذ الإفتاء بمضمونها

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

(٢) ما أفاده (دام ظله) في المقام هو الصحيح حسبما ذكر، ولكنه ينافي ما تقدم منه (دام ظله) في (ص ١٠٩ من مستند الناسك ج ١) من استظهار تعدد الرواية وقد أمر دام ظله بإصلاح ما تقدم وأن الصواب هو ما أفاده في المقام. (المقرر).

(مسألة ٣٥٢): يحرم التقصير قبل الفراغ من السعي^(١)، فلو فعله عالماً عامداً لزمته الكفارة^(٢).

(مسألة ٣٥٣): لا تجب المبادرة إلى التقصير بعد السعي، فيجوز فعله في أي محل شاء سواء كان في المسعى أو في منزله أو غيرها^(٣).
(مسألة ٣٥٤): إذا ترك التقصير عمداً^(٤) فأحرم للحج بطلت

بعد صحة السند وصراحة الدلالة والسلامة عن المعارض والخروج بها عن عمومات عدم الكفارة على الجاهل.

ولكن الذي يمنعنا عن الجزم به عدم الفتوى به من أحد، وإن لم ينقل خلافه أيضاً، فلا نجد شيئاً أجدر من الاحتياط في المسألة.
فتحصل أن الكفارة في مفروض المسألة إن لم تكن أقوى فلا ريب أنها أحوط حسبما عرفت^(١).

(١) للزوم وقوعه بعد السعي بمقتضى النصوص البيانية وغيرها.
(٢) لحرمة الأخذ من الشعر على المحرم ووجوب الكفارة عليه حينئذ مع العمد والعلم كما تقدم في تروك الإحرام.

(٣) فلا يعتبر فيه زمان ولا مكان خاص، فله التأخير إلى أن يتضيق وقت الإحرام للحج لعدم الدليل على اعتبار الموالاة بينه وبين السعي، كما له اختيار أي مكان شاء، كل ذلك للإطلاق بل للتسالم.

(٤) ولو عن جهل منه بالحكم لاعتقاده جواز الإحرام قبل التقصير في مقابل الناسي الذي سيأتي الكلام عليه في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى.

عمرته^(١)، والظاهر أن حجّه ينقلب إلى الإفراد، فيأتي بعمره مفردة بعده والأحوط إعادة الحجّ في السنة القادمة.

(١) على المشهور حيث حكموا بفساد العمرة حينئذٍ وانقلاب الحجّ إلى الإفراد، خلافاً لابن إدريس والعلامة في التلخيص والشهيد في الدروس، حيث نسب إليهم صحة العمرة وفساد الإحرام لوقوعه في غير محله، فيحرم ثانياً بعد التقصير ويبقى على حجّ التمتع، واستشكل صاحب المدارك في المسألة كما ستعرف.

وعلى المشهور يجب الإتيان بعمره مفردة كما هو الشأن في كل حجّ متصف بالإفراد.

هذا ويستدل للمشهور بروايتين:

إحدهما: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المتع إذا طاف وسعى ثم لبى بالحجّ قبل أن يقصر فليس له أن يقصر وليس عليه متعة»، هكذا في الوسائل وهو إما من غلط النساخ أو سهو من قلمه الشريف والصواب (ليس له متعة) بدل (ليس عليه متعة).

ثانيتهما: رواية العلاء بن الفضيل قال: سألت عن رجل متمتع طاف ثم أهل بالحجّ قبل أن يقصر؟ قال: «بطلت متعته، هي حجة مبتولة»^(٢).

ولا يخفى أنّ مقتضى القاعدة مع الغض عن النصوص الخاصة هو ما ذكره ابن إدريس لعدم الموجب للانقلاب بعد وقوع الإحرام في غير محله، وكونه حينئذٍ بمثابة العدم، فيقصر ويتم عمرته ثم يهلّ للحجّ ولا شيء عليه، فإن الانقلاب يحتاج إلى دليل ومن ثم استشكل فيه في المدارك نظراً إلى عدم تمامية الروايتين المزبورتين عنده لكان ضعف السند.

(١) وسائل الشيعية: باب ٥٤ من أبواب الإحرام، ح ٥ وح ٤.

أما الثانية فمن أجل محمد بن سنان، وأما الأولى فمن أجل إسحاق بن عمار، حيث إنه مردد بين الثقة وهو الصيرفي الذي عنونه النجاشي وبين غير الثقة وهو الساباطي الفطحي الذي عنونه الشيخ رحمته وأقره على ذلك في الحقائق، حيث قال ما لفظه: ((وهو على أصله غير الأصيل جيد))^(١)، غير أنه ينكر المبنى ويرى جواز العمل بجميع ما في الكتب الأربعة.

ولكن المناقشة المزبورة وجهة في الرواية الثانية دون الأولى لأن الصيرفي والساباطي كلاهما شخص واحد، وهو موثق بتوثيق النجاشي، وكونه فطحياً لا يضر بوثاقته كما مر غير مرة.

فهذه الرواية نقية السند، إنما الكلام في دلالتها على الانقلاب الذي عليه المشهور، إذ قد يناقش في ذلك بأن قصارى مفادها الدلالة على بطلان عمرة التمتع، وأما أن الوظيفة بعد ذلك ما هي فلا تعرض فيها لذلك، ولم يظهر منها انقلابها إلى حج الأفراد بوجه، ومن الجائز أن يكون حاله حينئذ حال سائر المكلفين ممن بطلت عمرته من أنه إن تمكن من الاستئناف والإتيان بعمرة التمتع ثانياً فهو وإلا فيندرج فيمن عجز نفسه عن حج التمتع.

أقول: الظاهر تمامية الدلالة المزبورة فإن السائل تعرض في سؤاله لأمرين: التلبية بالحج وتركه التقصير في عمرة التمتع، وقد أمضى الإمام عليه السلام الأمر الأول حيث لم يتعرض لإلغائه، واقتصر على نفي المتعة والمنع عن التقصير، فيظهر من ذلك أن إحرامه للحج صحيح، ضرورة أنه لو كان باطلاً والمفروض أن عمرته للتمتع أيضاً باطلة فكان محلاً بطبيعة الحال فما هو الموجب حينئذ لمنعه عن التقصير، بل هو كسائر تروك الإحرام حلال عليه بلا إشكال، وإنما منع عن ذلك لأجل كونه محرماً بالتلبية للحج فيحرم عليه حينئذ إزالة الشعر.

حكم من ترك التقصير عمداً إلى أن أحرم للحج ٦٧

وبالجملة: فالموثقة في غاية الظهور في صحة إحرامه للحج ولزوم الإتيان بأفعاله، وإنما الكلام في أن ذلك هل من أجل انقلاب فرضه من التمتع إلى حج الأفراد ليلزمه الإتيان بعمره مفردة بعد ذلك.

أو أن هذا حكم تعدي محض شرع كعقوبة على ما تعمد من التقصير في غير المحل فيتم الحج - من غير الإتيان بعمره مفردة بعد ذلك - ويعيد حج التمتع في السنة القادمة، فلا تنقلب الفريضة عما كانت عليه من التمتع إلى الأفراد بل الذمة باقية على ما كانت مشغولة به؟

والظاهر من الموثقة بحسب الفهم العرفي هو الأول فإن التعبد المحض لكي يكون ممتازاً عن بقية المكلفين يحتاج إلى عناية زائدة كما لا يخفى.

ولكن الأحوط استحباباً رعاية للاحتمال الآخر - حيث لا جزم لنا بالحكم الواقعي - هو الجمع بين الأمرين المزبورين.

ويمكن تقرير هذا بوجه آخر بأن يقال إن التكليف بحج التمتع في هذه السنة قد سقط يقيناً لقوله ﷺ «ليس له متعة»، وقد وجب عليه فعلاً حج الأفراد بمقتضى إمضائه ﷺ التلبية بالحج حسبما عرفت، فحينئذ نعلم إجمالاً إما بوجوب الإتيان بعمره مفردة بعد ذلك أو بإعادة حج التمتع في السنة القادمة، فيجب الجمع بينهما بمقتضى تنجيز العلم الإجمالي^(١)، إلا أن يتم استظهار الثاني - كما عرفت - فيكون الاحتياط حينئذ استحبابياً.

وكيف ما كان فالصحيح ما عليه المشهور من الانقلاب استناداً إلى الرواية المعتبرة التي من أجلها نخرج عن مقتضى القاعدة. ولعل فتوى ابن إدريس على طبق ما تقتضيه القاعدة مبنية على ما يرتأيه من عدم العمل

(١) هذا العلم الإجمالي منحل بالأصل النافي وهو أصالة البراءة عن وجوب العمرة المفردة وبالأصل المثبت وهو استحباب وجوب حج التمتع إن قلنا بجريانه في الشبهات الحكمية وإلا فأصالة الاشتغال. (المقرر).

(مسألة ٣٥٥): إذا ترك التقصير نسياناً فأحرم للحجّ صحت عمرته^(١)، والأحوط التكفير عن ذلك بشاة^(٢).

بأخبار الآحاد.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال كما نطقت به جملة من الأخبار، وفيها المعبرة كما ستعرف، وبها نخرج من إطلاق موثقة أبي بصير المتقدمة وتحمل على فرض التعمد سواء أكان عن علم أم جهل كما تقدم.

(٢) وإنما الإشكال في وجوب الكفارة عليه.

ومنشأ الإشكال اختلاف الأخبار وكيفية الجمع بينها، فإنها على طائفتين: فمنها: ما دلّ على أنه لا شيء عليه كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل أهل بالعمرة ونسي أن يقصر حتى دخل في الحجّ؟ قال: «يستغفر الله ولا شيء عليه، وقد تمت عمرته»^(١)، وبإزائها معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام الرجل يتمتع فينسى أن يقصر حتى يهلّ بالحجّ، فقال: «عليه دم يهريقه»^(٢).

ويمكن الجمع بينهما بوجهين:

أحدهما: حمل الإطلاق في قوله عليه السلام: «لا شيء عليه» في صحيحة معاوية على إرادة ما عدا الدم، أي لا شيء عليه إلا الدم، الذي دلت عليه المعبرة عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد، على ما هو عليه الميزان الكلي في تعارض المطلق مع المقيد.

ثانيهما: أنّهما متعارضان بالتباين نظراً إلى أن الشيء المنفي في الصحيحة بقرينة ما هو المعلوم من كفارات الحجّ لا يحتمل أن يراد به شيء آخر غير الدم

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٤ من أبواب الإحرام، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٤ من أبواب الإحرام، ح ٦.

(مسألة ٣٥٦): إذا قصر المحرم في عمرة التمتع حلّ له جميع ما كان يحرم عليه من جهة إحرامه^(١) ما عدا الحلق^(٢)، أما الحلق ففيه تفصيل: وهو أنّ المكلف إذا أتى بعمرة التمتع في شهر شوال جاز له

- من العتق والصوم والصدقة ونحوها من الكفارات الثابتة في سائر الأبواب - فإنّه المرتكز في أذهان السائلين فيما نحن فيه، ومعه فلا سبيل لتطبيق ضابط الإطلاق والتقييد على المقام، بل قد دلت الصحيحة على نفي التكفير بالدم، وهو المطابق لحديث رفع النسيان، ودلت المعتبرة على ثبوتها فيجمع بينهما بالحمل على الاستحباب، ومن هنا كان التكفير بالشاة مبنياً على الاحتياط.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، فيجوز له حتى الصيد في غير الحرم، أما فيه فلا يجوز لأنّه من شؤون الحرم، لا الإحرام كما تقدم.

(٢) وما عدا النساء قبل طواف النساء فإنّ فيهما خلافاً، أما الثاني فسيأتي البحث حوله في المسألة الآتية.

وأما الأول: فالمعروف والمشهور - كما صرح به غير واحد - جوازه وإن كان يستحب له توفير الشعر مقدّمة للحلق بعد الحجّ. ونسب إلى بعض المحدثين - كما في الجواهر - تحريمه.

والظاهر أنّ هذا هو الصحيح وإن استشكل فيه شيخنا الأستاذ رحمته، ولعل منشأ الإشكال اشتهاار الجواز بين الأصحاب، وإن كان مقتضى الجمود على ظواهر النصوص هو التحريم.

وكيفما كان فعمدة ما يدل على التحريم صحيحتان:

إحدهما: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «رُمَ قصر من رأسك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك، وقلم أظفارك وأبق منها لحجّك فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء يحل منه المحرم وأحرمت

منه»^(١).

فإن الحكم بالإحلال من كل شيء بعد الأمر بإبقاء شيء من الشعر للحج فيه دلالة واضحة على أن المراد الإحلال من كل شيء ما عدا الحلق، وبذلك يقيد ما في سائر الروايات من إطلاق الحكم بالإحلال من كل شيء، وأوضح منها:

ثانيتها: وهي صحيحة جميل^(٢) أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن متمتع حلق رأسه بمكة؟ قال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء وإن تعمد ذلك في أول شهور الحج بثلاثين يوماً فليس عليه شيء، وإن تعمد بعد الثلاثين يوماً التي يوفر فيها الشعر للحج فإن عليه دماً يهريقه»^(٣).

فإن مورد السؤال لم يكن هو المتمتع من حيث إنه محرم ضرورة عدم جواز أخذ الشعر للمحرم من غير فرق بين الحلق وغيره ومن غير فرق بين المتمتع وغيره ومن غير فرق أيضاً بين مكة وغيرها، فمن أخذ هذه الخصوصيات في السؤال لا سيما بعد ملاحظة الذيل يظهر بوضوح أن مورد السؤال إنما هو المتمتع الذي دخل مكة وقد فرغ عن عمرة التمتع وأحل منها - الذي هو محل الكلام - وأنه هل يجوز له الحلق حينئذ بما هو حلق أو أنه يجب عليه توفير الشعر، ففصل عليه بين عدم مضي ثلاثين يوماً من أول شوال فيجوز وبين مضيه فلا يجوز.

وهي كما ترى واضحة الدلالة على حرمة الحلق ووجوب التوفير بعد مضي الثلاثين يوماً من عيد الفطر، ولم يظهر وجه لما عن المشهور من الحمل على الاستحباب بعد صحة السند ووضوح الدلالة والسلامة عن المعارض.

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

(٢) تقدم النقاش في صحة طريق الصدوق إلى جميل والجواب عنه في (ص ٥١ من مستند الناسك ج ١) فراجع. (المقرر).

(٣) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب التقصير، ح ٥.

عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع ٧١

الحلق إلى مضي ثلاثين يوماً من يوم عيد الفطر، وأما بعده فالأحوط أن لا يحلق، وإذا حلق فالأحوط التكفير عنه بشاة إذا كان عن علم وعمد^(١).

(مسألة ٣٥٧): لا يجب طواف النساء في عمرة التمتع^(٢)، ولا بأس بالإتيان به رجاءً، وقد نقل شيخنا الشهيد رحمه الله وجوبه عن بعض العلماء.

إذا فمقتضى الصناعة هو الفتوى بالحرمة. ولكن المشهور حيث إنهم أمسكوا عنها مع كون الروايتين بمرأى منهم ومسمع فمن ثم سلكنا سبيل الاحتياط في المسألة.

وكيفما كان فحرمة الحلق في مفروض المسألة لو لم تكن أقوى فلا ريب أنها أحوط.

(١) رعاية لصحيحة جميل المتقدمة.

(٢) على المعروف والمشهور بل لم ينسب الخلاف إلا ما عن الشهيد رحمه الله من نسبته إلى بعض العلماء من غير تعيين، فأوجبه في عمرة التمتع أيضاً كما هو واجب في الحج والعمرة المفردة بلا خلاف ولا إشكال.

وكيفما كان فلا ينبغي الشك في عدم وجوبه في المقام، أما أولاً فلصحيحة صفوان - ولا يضرها الإضمار كما لا يخفى - قال: سأله أبو حارث، عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فطاف وسعى وقصر، هل عليه طواف النساء؟ قال: ((لا، إنما طواف النساء بعد الرجوع من منى))^(٣).

ولا تعارضها رواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه رحمه الله قال: ((إذا

(١) وسائل الشريعة: باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ٦.

حجَّ الرجل فدخل مكة متمتعاً بطواف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام إبراهيم عليه السلام وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شيء ما خلا النساء، لأن عليه لتحلة النساء طوافاً وصلاة^(١).

لقصورها دلالة بداهة أن موردتها بقرينة قوله «إذا حجَّ الرجل» هو حجَّ التمتع لا عمرته، فالمراد من دخول مكة الرجوع إليها بعد الفراغ من أعمال منى لا الدخول الابتدائي في عمرة التمتع الذي هو محل الكلام، نعم ينافيه قوله (وقصر) ولكنه غير موجود في الاستبصار.

بل وسنداً عند القوم لعدم توثيق المروزي صريحاً في كتب الرجال، وإن كنا نعتمد عليه من أجل وقوعه في أسناد كامل الزيارات.

على أنه مع تسليم التعارض فالمرجع بعد التساقط أصالة البراءة عن وجوب طواف النساء فتأمل^(٢).

وإما ثانياً: مع الإغماض عن كل ما ذكر بل لنفرض وجود رواية صحيحة السند صريحة الدلالة على الوجوب سليمة عن المعارض، فإنه لم يكن بد من طرحها أو حملها على بعض المحامل وإن بعدت، للقطع بعدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع، وذلك من أجل أن هذه المسألة عامة البلوى وكثيرة الدوران، فإن أغلب الحجاج من صنف المتمتعين وقد قامت سيرتهم القطعية المتصلة بزمان المعصومين عليه السلام على عدم الوجوب، فلو كان الوجوب ثابتاً في مثل هذه المسألة لاشتهر وبان وشاع وذاع بل أصبح من

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ٧.

(٢) هذا وجيه على مسلك سيدنا الأستاذ (دام ظله) من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وأما على مسلك المشهور فالمرجع هو استصحاب الحرمة الحاكم على أصالة البراءة، إلا أن يقال إن الأمر بالعكس لأن الشك في بقاء الحرمة مسبب عن الشك في وجوب طواف النساء فتكون أصالة البراءة حاکمة على الاستصحاب لحكومة الأصل السببي على المسيبي. هكذا أجاب دام ظله عن الإشكال فليتأمل. (المقرر).

عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع ٧٣

أوضح الواضحات، فكيف لم ينسب إلى أحد من الأصحاب عدا الشاذ المبهم الذي تقدم نقله عن الشهيد، بل قامت الشهرة بل السيرة القطعية العملية على خلافه حسبما عرفت، فلا ينبغي التأمل في عدم الوجوب وأنه لو دلت عليه رواية فهي مطروحة أو مؤولة كما مر.

إحرام الحج

تقدّم في الصفحة (٦٢) (*) أن واجبات الحجّ ثلاثة عشر ذكرناها مجملّة، وإليك تفصيلها:

الأول: الإحرام، وأفضل أوقاته يوم التروية^(١)، ويجوز التقديم عليه بثلاثة أيام، ولا سيما بالنسبة الى الشيخ الكبير والمريض إذا خافا من الزحام، فيحرمان ويخرجان قبل خروج الناس، وتقدم

(١) المشهور بين الأصحاب - على ما نسب إليهم - أن الإحرام لحجّ التمتع غير موقت بوقت خاص بل يجوز الإتيان به في مطلق أشهر الحجّ شريطة الفراغ عن عمرته - لعدم جواز التلبية له قبل الإحلال منها كما تقدم - فمتى تحلل منها ساغ له عقد الإحرام حتى في شهر شوال.

ونسب إلى الشيخ^(٢) والإسكافي توقيته بيوم التروية فلا يجوز تقديمه عليه، ولا يخفى أن مقتضى غير واحد من الأخبار لزوم الإحرام في هذا اليوم على اختلاف ألسنتها من كونه في يوم التروية كما في رواية عمر بن يزيد^(٣)، أو عند زوال الشمس كما في صحيحة معاوية بن عمار^(٤)، أو بعد الصلاة المكتوبة

(*) هذا رقم الصفحة في الطبعة العاشرة من رسالة مناسك الحجّ، والموضع المشار إليه هو في المسألة (١٤٩) التي تقع قبل تروك الإحرام.

(١) عبارة الشيخ في تهذيب الأحكام ج ٥ ص ١٧٥ ناظرة إلى الخروج يوم التروية لا الإحرام فيه الذي هو محل الكلام وأما الإسكافي فلم أعثر على عبارته ولا على من نسبها إليه ولعل المراد ابن حمزة. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الإحرام، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٤.

كما في صحيحته الأخرى^(١)، وفي بعضها أنه يحرم قبل ذلك بحيث يصلي الظهر بمنى. ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «لا ينبغي للإمام أن يصلي الظهر يوم التروية إلا بمنى»^(٢)، ومن المعلوم أن الإمام لا يصلي إلا مع المأمومين فيكون الحكم ثابتاً لهم أيضاً.

ومن الواضح جداً أن هذا محمول على الاختلاف في مراتب الفضل لعدم احتمال الوجوب في شيء مما ذكر، كما أنه ليس به قائل حتى الشيخ والاسكافي فيجوز التأخير عن الظهر إلى غروب الشمس قطعاً، ومن غير خلاف فيه، بل صرح به في بعض الأخبار وإن لم يخل إسنادها عن الضعيف، فالعبرة بيوم التروية، أما الوقوع قبل الزوال أو عنده أو بعد صلاة الظهر فغير واجب جزماً بل هو على سبيل الاستحباب.

وكيفما كان فيقع الكلام تارة: في جواز التأخير عن يوم التروية، وأخرى: في جواز التقديم عليه.

أما الأول: فقد تقدم سابقاً عند التعرض لبيان أقسام الحجّ والوقت الذي يفوت معه حجّ التمتع جواز الإحرام ليلة عرفة، بل قد فعله الإمام عليه السلام بنفسه كما في صحيحة الحلبي^(٣).

بل في صحيحة جميل جواز ذلك للمتمتع إلى زوال الشمس من يوم عرفة^(٤).

بل قد جعلت العبرة في جملة من الأخبار التي منها معتبرة الميثمي^(٥) بعدم فوت الوقوف بعرفات الممكن جمعها مع صحيحة جميل بأن المسافة بين

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب إحرام الحجّ، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب إحرام الحجّ، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أقسام الحجّ، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١٥.

(٥) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٥.

مكة وعرفات أربعة فراسخ والسير إليها سابقاً لم يكن إلا مشياً أو مع الدابة، فيستوعب لا محالة بضع ساعات ليدرك الوقوف بعرفات، فلا يبعد تنزِيل التحديد في الصحيحة بزوال الشمس على ذلك كما تقدم في محله.

ومما ذكرنا تعرف أن الأمر بالإحرام يوم التروية في النصوص المتقدمة محمول على الاستحباب من هذه الجهة، فالأفضل أن لا يتأخر عن هذا اليوم لا أنه يتعين ذلك.

وأما الثاني أعني التقديم على هذا اليوم فقد عرفت أن المشهور جوازه مطلقاً، ولكنه غير واضح لعدم العثور على ما يستوجب الخروج عما يقتضيه الجمود على ظواهر هاتيك النصوص من لزوم الإحرام يوم التروية لا قبله^(١) إذ ليس بإزائها ما يوجب رفع اليد عن هذه الظواهر.

أجل قد ثبت ذلك في الشيخ والمريض لدى خوف الزحام، بل في غيرهما أيضاً بمقدار ثلاثة أيام بمقتضى معتبرة إسحاق بن عمار^(٢) عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون شيخاً كبيراً أو مريضاً يخاف ضغطا الناس وزحامهم، يحرم بالحج ويخرج إلى منى قبل يوم التروية؟ قال: «نعم»، قلت: يخرج الرجل الصحيح يلتمس مكاناً ويتروح بذلك المكان؟ قال: «لا»، قلت: يعجل بيوم؟ قال: «نعم»، قلت: بيومين؟ قال: «نعم»، قلت: ثلاثة؟ قال: «نعم»، قلت: أكثر من ذلك؟ قال: «لا»^(٣).

فهذا المقدار يرفع اليد عن تلك الظواهر، وأما الزائد عليه فلم نجد له أي مستند، اللهم إلا الإجماع المدعى في المقام، فإن تم - وأنى لنا بإثباته - وإلا

(١) التي منها صحيحة الفضل بن يونس (وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ١) فتأمل. (المقرر).

(٢) ظاهر المعتبرة اختصاص التحديد بثلاثة أيام بالرجل الصحيح أما غيره فلا حد له ويظهر من المتن شمول التحديد للجميع. (المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب إحرام الحج، ح ١.

عدم جواز الإحرام للعمرة المفردة قبل إتمام الحج ٧٧

جواز الخروج من مكة محرماً بالحج لضرورة بعد الفراغ من العمرة في أي وقت كان.

(مسألة ٣٥٨): كما لا يجوز للمعتمر إحرام الحج قبل التقصير^(١) لا يجوز للحاج أن يحرم للعمرة المفردة قبل إتمام أعمال

فمقتضى الصناعة ما ذهب إليه الشيخ والاسكافي من لزوم الإحرام يوم التروية، وعدم جواز التقديم أكثر مما عرفت أخذاً بظاهر هذه النصوص، وبها يرفع اليد عن إطلاق قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾^(٢)، فإنه يتقيد بمفهوم القضية الشرطية المستفاد من هذه الروايات.

فإن قلت: الأمر بالإحرام في يوم التروية الوارد في هذه الأخبار محمول على الاستحباب كما تقدم، حيث عرفت جواز التأخير عن هذا اليوم وإن كان اختياره أفضل، وعليه فمفهومها عدم استحباب الإحرام في غير هذا اليوم لا عدم مشروعيته، إذا فبقى إطلاق الآية المقتضي لجواز الإحرام في تمام الأيام من أشهر الحج على حاله، فليكن هذا هو المستند لفتوى المشهور.

قلت: هذا وجيه جداً بناء على ما يراه القوم من كون الوجوب أو الاستحباب مستفادين من حاق اللفظ ومن مداليل الأمر ولو بمعونة القرينة. ولا يتم على ما هو الصحيح عندنا من كونهما يحكم العقل وخروجهما عن مدلول الأمر، ضرورة أن مدلوله حينئذ إنما هو إبراز اعتبار المتعلق في ذمة المكلف، إذا فالمفهوم هو عدم هذا الاعتبار قبل يوم التروية، وبذلك يقيد الإطلاق بالنسبة إلى إحرام حج التمتع حسبما ذكرناه فلاحظ.

(١) كما تقدم في المسألة ٣٥٤ والمسألة ٣٥٥.

الحج^(١)،

(١) يقع الكلام في مقامين:

أحدهما: في جواز الإتيان بالعمرة المفردة بعد الإهلال للحج وقبل الفراغ من أعماله.

ثانيهما: في جواز الإحرام لها بعد الإحلال من عمرة التمتع وقبل الإهلال لحجّه بحيث تتخلل العمرة المفردة بين عمرة التمتع وبين حجّه.

أما المقام الأول: فلا إشكال كما لا خلاف في عدم الجواز، وأنه لا ينعقد إحرام آخر قبل إتمام أعمال الحج، ويمكن الاستدلال له بوجوه: أحدها: ما ادعاه في الجواهر من الإجماع عليه بقسميه.

وهو وجيه بمعنى مجرد الاتفاق وعدم الخلاف في المسألة كما عرفت، وأما بمعنى الإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام فدعواه موهونة بعد احتمال استناد المجمعين إلى الوجوه الآتية.

ثانيها: انصراف أدلة عقد الإحرام وإنشائه عن هو محرم في نفسه نظراً إلى اشتراب الإحداث في مفهوم الإحرام، فيختص طبعاً بالمحلين لامتناع الإيجاد والإحداث بالإضافة إلى المحرمين حتى على نحو التأكيد لعدم اتصافه أيضاً بالإحداث كما لا يخفى.

ويعضده أن إحرام المحرم ثانياً لو كان سائفاً لوقع ولو مرة، ولوقع مورداً للسؤال في لسان الأخبار ونقل إلينا بطبيعة الحال، مع أنها بأسرها خالية عن ذلك ولا يوجد من ذكره عين ولا أثر، فيكشف ذلك عن أن عدم الجواز كان أمراً مفروغاً عنه عند أصحاب الأئمة عليهم السلام.

ثالثها: أن التصدي للعمرة يستدعي الخروج من مكة، ولا أقل إلى أدنى المواقيت لعقد الإحرام منه، مع أن المعتمر ممنوع عن الخروج فإنه محتبس

ومرتهن بالحج كما نطقت به طائفة من النصوص ولا يسوغ له الخروج من مكة إلا للحج ولو دعت الضرورة خرج محرماً بالحج فإن رجع في شهره رجع بإحرامه وإلا أنشأ إحراماً آخر كما تقدم كل ذلك في محله.

وأما المقام الثاني: فالظاهر عدم الجواز أيضاً لما تقدم من أن المعتمر مرتبط ومرتن بالحج فليس له الخروج عن مكة، ولو دعت الضرورة خرج محرماً، فكيف يسوغ له الخروج من غير إحرام ليحرم من أحد المواقيت للعمرة المفردة، فإن معنى الارتهاان والاحتباس عرفاً أنه لا بد من البقاء في مكة إلى أن يأتي بالحج.

مضافاً إلى ما عرفت من أن هذا لو كان مشروعاً لتحقيق خارجاً ووقع مورداً لأسئلة الرواة ونقل إلينا لا محالة، مع أنه لم توجد رواية بهذا المضمون فيكشف ذلك عن عدم معهوديته بين المشرعة.

نعم صرح شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه بالجواز^(١) شريطة الفصل بين العمرتين بعشرة أيام وهو مبني على ما اختاره من جواز خروج المعتمر من مكة إلى ما دون المسافة، وقد تعرضنا لهذه المسألة عند شرح الحج من كتاب العروة وقلنا إننا لم نجد دليلاً على التحديد بالمسافة في المقام، وإنما العبرة فيه بالخروج عن مكة الصادق على ما دون المسافة أيضاً، وإنما هي مناط لتحديد السفر الشرعي ولا ربط له بما نحن فيه، وتام الكلام في محله.

هذا وما يدل صريحاً على ما ذكرناه من عدم الجواز صحيحة حماد بن عيسى الواردة فيمن دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج ثم خرج عنها محلاً للحاجة ورجع في الشهر الآخر في إبان الحج، حيث حكم حينئذ عليه بلزوم تجديد الإحرام واستئناف العمرة فسأله الراوي بقوله: قلت: فأني الإحرامين والمتعتين متعته الأولى أو الأخيرة؟ قال: «الأخيرة هي عمرته، وهي المحتبس بها التي

نعم لا مانع منه بعد إتمام النسك قبل طواف النساء^(١).
 (مسألة ٣٥٩): يتضيق وقت الإحرام فيما إذا استلزم تأخيرهِ
 فوات الوقوف بعرفات يوم عرفة^(٢).

وصلت بحجته...»^(٣).

فإنها واضحة الدلالة على لزوم اتصال عمرة التمتع بحجّه وعدم الفصل
 بينهما بعمرة أخرى وإن المتمتع محتبس بعمرة لا يسوغ له أن يصلها إلا بحجته
 حسبما عرفت، بل تكفينا هذه الصحيحة بمجرد ما مع الغض عن جميع ما مر
 في الدلالة على عدم الجواز حتى قبل الإحرام للحجّ فضلاً عما بعده.

فتحصل: أن الأظهر أن من فرغ عن عمرة التمتع ليس له عقد الإحرام
 للعمرة المفردة سواء أكان متلبساً بإحرام الحجّ أم لا.

(١) لكونه واجباً مستقلاً خارجاً عن أعمال الحجّ فائدته التحلل من
 النساء أي من خصوص الجماع والمواقعة، وأما سائر الاستمتاعات من اللمس
 والتقبيل والنظر بشهوة بل عقد النكاح فقد حصل التحلل منها قبل ذلك كما
 سيبيء التعرض لذلك في محله إن شاء الله تعالى. وكيفما كان فقد تحقق
 الخروج عن الإحرام بإتمام النسك وإن حرم عليه غشيان النساء ما لم يأت
 بالطواف الأخير فهو بالفعل محل غير محرم ويجوز له الخروج حيثما شاء،
 فتشمله إذا إطلاقات الأمر بالعمرة المفردة من غير أي محذور بعد وضوح عدم
 الفورية في وجوب طواف النساء.

(٢) كما تقدم فيجب البدار حيثئذ إلى الإحرام، فلو أخر يكون تاركاً
 للإحرام متعمداً وسيبيء حكمه قريباً إن شاء الله تعالى.

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٦.

(مسألة ٣٦٠): يتحدّ إحرام الحجّ وإحرام العمرة في كيفيته^(١) وواجباته ومحرماته، والاختلاف بينهما إنما هو في النية فقط.

(مسألة ٣٦١): للمكلف أن يحرم للحجّ من مكّة من أيّ موضع شاء^(٢)، ويستحب له الإحرام من المسجد الحرام في مقام إبراهيم أو حجر إسماعيل^(٣).

(١) لقوله ﷺ في صحيحة معاوية بن عمار: «... ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحجّ»^(١).

ونحوها غيرها من الروايات التي يظهر منها إتحاد الإحرامين في كافة الأحكام من الواجبات والمحرمات، وعدم الفرق إلا من ناحية النية فحسب، فلا حظ.

(٢) أما لزوم الإحرام من مكّة فتدلّ عليه - بعد التسالم - نصوص الارتهان والاحتباس الناطقة بعدم جواز الخروج من مكّة إلا محرماً بالحجّ.

وأما الخيار في أيّ موضع شاء فتدلّ عليه صحيحة عمرو بن حريث الصيرفي قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ من أين أهل بالحجّ؟ فقال: «إن شئت من رحلك وإن شئت من الكعبة، وإن شئت من الطريق»^(٢)، بعد لزوم حمل الطريق على شوارع مكّة بقرينة ما عرفت فليتأمل.

(٣) لصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «إذا كان يوم التروية» إلى أن قال: «ثم صلّ ركعتين عند مقام إبراهيم ﷺ أو في الحجر ثم أحرّم بالحجّ»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٢ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب المواقيت، ح ١.

(مسألة ٣٦٢): من ترك الإحرام نسياناً أو جهلاً منه بالحكم^(١) إلى أن خرج من مكة ثم تذكر أو علم بالحكم وجب عليه الرجوع إلى مكة - ولو من عرفات - والإحرام منها^(٢)،

المحمولة على الأفضلية جمعاً بينها وبين معتبرة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من أي المسجد أحرم يوم التروية؟ فقال: «من أي المسجد شئت»^(٣).

(١) بل وبالموضوع أيضاً كما لو أحرم من غير مكة.
(٢) لأنه مأمور بالإحرام من مكة وهو متمكن منه على الفرض ولا دليل على سقوط التكليف، فالحكم إذاً مطابق لمقتضى القاعدة من غير حاجة إلى دليل خاص.

نعم قد يتوهم عدم وجوب الرجوع حتى مع التمكن منه لصحيفة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر وهو بعرفات، ما حاله؟ قال: «يقول: اللهم على كتابك وسنة نبيك ﷺ فقد تم إحرامه، فإن جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده إن كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه»^(٤)، نظراً إلى أنها مطلقة تشمل المتمكن من الرجوع وعدمه.

ولكنه في غاية الضعف، بداهة أن المسافة بين مكة وعرفات أربعة فراسخ فيستوعب الذهاب والإياب ثمانية فراسخ، وطبي هذه المسافة في تلك الأزمنة التي لم تكن فيها المراكب المستحدثة يستوجب فوات اختياري عرفة بطبيعة الحال، إذاً فلا إطلاق للصحيفة بل موردها صورة العجز وعدم التمكن من

(١) وسائل الشريعة: باب ٢١ من أبواب المواقيت، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح ٨.

فإن لم يتمكن من الرجوع لضيق الوقت أو لعذر آخر يحرم من الموضع الذي هو فيه^(١)، وكذلك لو تذكر أو علم بالحكم بعد

الرجوع جزماً.

ومنه تعرف أن مقتضى الاطلاقات وجوب الرجوع مع التمكن حتى إذا كان التذكر في عرفات كما في هذه الأعصار المتوفر فيها وسائل النقل المستحدثة، لما عرفت من عدم الدليل على سقوط التكليف عن المتمكن.

(١) على المعروف والمشهور من صحة الحج حينئذ سواء أكان التذكر أو العلم أثناء العمل أم بعده، غاية أنه على الأول يحرم من الموضع الذي هو فيه، وذلك لصحيفة علي بن جعفر المتقدمة آنفاً، حيث ذكر في صدرها الناسي وفي ذيلها الجاهل الذي أضافه الإمام على مورد السؤال وأنه على التقديرين يحكم بالصحة لكون الناسي أيضاً من مصاديق الجاهل.

وتوضيح المقام أن الصحيفة المزبورة قد رواها الشيخ بطريقين:

أحدهما: بسنده عن العمركي عن علي بن جعفر وفيها تلك الإضافة حسبما تقدم.

وأخرى عن كتاب علي بن جعفر، وقد وقعت فيه تلك الإضافة مورداً لسؤال علي بن جعفر أيضاً، من دون أن تكون زيادة من قبل الإمام عليه السلام ابتداءً كما في تلك الرواية وقد أشار إليها في الوسائل^(١) قال: سألت عن رجل كان متمتعاً خرج إلى عرفات وجهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده، قال: «إذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه».

وعلى التقديرين فلم يذكر فيها إلا حكم صورتين وهما رفع النسيان في الأثناء أي عند وقوفه بعرفات ورفع الجهل بعد الفراغ من الأعمال من دون

أن يتعرض فيها لحكم صورتين آخرين، وهما رفع النسيان بعد الفراغ بل بعد تجاوز عرفات ورفع الجهل في الأثناء، إلا أنه يمكن استفادة حكمهما أيضاً منها.

أما على الطريق الأول فلأجل أن مورد السؤال إنما هو التذكر في الأثناء ومقتضى المناسبة لهذا المورد أن تكون الإضافة ناظرة إلى التذكر بعد الفراغ أو العلم في الأثناء لما بينهما من المشابهة مع مورد السؤال كما لا يخفى، لا إلى ما هو أجنبي عنه بالمرّة وهو العلم بعد الفراغ، وهذا كما ترى خير شاهد على أنه لا يرى إتحاد حكم النسيان مع الجهل وأنه لا فرق بينهما في صحّة الحجّ أبداً، ومن ثم ذكر أحدهما قبل الفراغ والآخر بعده إيعازاً إلى هذا الاتحاد، فسواء أحصل العلم أو التذكر في عرفات أم في المشعر أم بعده أم بعد الفراغ من الأعمال فالحجّ محكوم بالصحة على كل حال مع تجديد الإحرام من موضعه لو كان في الأثناء حسبما عرفت.

نعم بين العلم أو التذكر لدى الوقوف بعرفات وبينهما وهو في المشعر - مثلاً - فرق من جهة أخرى وهو لزوم الرجوع في الأول مع التمكن كما تقدم، دون الثاني فلا يجب العود من المشعر إلى مكّة وإن تمكن منه بل يحرم من مكانه، فإن الإحرام من مكّة إنما كان واجباً لأعمال الحجّ بكاملها التي عمدتها الوقوف بعرفات، وأما الإحرام منها لبعضها فلا دليل على وجوبه بل ولا على مشروعيته كما لا يخفى.

وأما على الطريق الثاني فلاستفادة ذلك بالأولوية القطعية، ضرورة أن حصول العلم بعد الفراغ ملازم لوقوع تمام الأعمال من دون الإحرام فإذا كان هذا محكوماً بالصحة فمع العلم في الأثناء الملازم لوقوع بعضها مع الإحرام - وإن كان إحرامه من موضعه - بطريق أولى إذ لا يحتمل أن يكون وقوع البعض مع الإحرام منافياً للصحة لو لم يكن معاضداً لها.

الوقوف بعرفات، وإن تمكن من العود إلى مكة والإحرام منها^(١) ولو لم يتذكر ولم يعلم بالحكم إلى أن فرغ من الحج صح حجه.

(مسألة ٣٦٣): من ترك الإحرام عالماً عامداً لزمه التدارك، فإن لم يتمكن منه قبل الوقوف بعرفات فسد حجه ولزمته الإعادة من قابل^(٢).

فإذا ثبتت الصحة في صورة الجهل مطلقاً ثبتت في صورة النسيان أيضاً بطريق أولى ضرورة سقوط الحكم الواقعي في الثاني لعدم القدرة بخلاف الأول - إلا في الجاهل المركب - فهو إذاً أشدّ عذراً من الجاهل المحفوظ في حقه الحكم الواقعي، فإذا كان هو معذوراً ومن ثم حكم بصحة حجه كانت الصحة ثابتة للناسي أيضاً بالأولوية القطعية، بل هو قسم من الجاهل حقيقة لا أنه قسيم له، غايته أن أحدهما مسبوق بالعلم دون الآخر فلا قصور في شمول دليله له أيضاً إذ لا واسطة بين العالم والجاهل.

فتحصل: أن الأظهر ثبوت الحكم لجميع الفروض المذكورة في المتن حسبما عرفت.

(١) كما تقدم وجهه آنفاً.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال سواء أوقف بغير إحرام أم لم يقف أصلاً، إذ المأمور به هو الوقوف مع الإحرام فبدونه كلا وقوف، فالتارك له عامداً تارك للوقوف اختياراً وهو موجب للبطلان جزماً لكون الوقوف بعرفة من أركان الحج كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

نعم لشيخنا الأستاذ رحمته الله عبارة قد يبدو منها احتمال الصحة في محل الكلام، قال في مناسكه ما لفظه: (ولو تركه عمداً إلى أن فات وقت الوقوف بطل حجه على إشكال فيما إذا أدرك اختياري المشعر وحده أو مع اضطراري

عرفة^(١).

لكن الظاهر أنه ﷺ لا يريد بذلك ترك الإحرام المؤدي إلى فوت الموقف الاختياري، كيف وقد صرح في مبحث الوقوف^(٢) بأن تركه العمدي إلى أن خرج وقته الاختياري مبطل للحج ولا يجديه إدراك الاضطراري ولا إدراك المشعر مطلقاً.

بل لا بد وأن يريد ﷺ بذلك الإشارة إلى مسألة أخرى، وهي الإخلال عامداً بالتوقيت المعترف في الإحرام فيما لو اتفق عدم درك الموقف الاختياري بعرفات وقد أدرك اختياري المشعر.

وتوضيحه: أنك قد عرفت فيما مر أن وقت الإحرام للحج هو يوم التروية إلى زوال الشمس من يوم عرفة بمقتضى صحيحة جميل المتقدمة فلا يجوز التأخير عن هذا الوقت، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى سيجيء قريباً إن شاء الله تعالى أن من فاته الموقف الاختياري لعرفة لعذر من الأعذار أجزاء الموقف الاختياري للمشعر ولا سيما مع إدراك اضطراري عرفة. وهذا مما لا إشكال فيه فيما لو كان قد أحرم في وقته فإنه القدر المتيقن من دليل الإجزاء، وأما لو لم يحرم في ظرفه وأخره عالماً عامداً فصادف ذلك عجزه عن درك الموقف الاختياري لعرفة فالحكم بصحة الحج حينئذٍ مشكل نظراً إلى الإخلال بشرط الإحرام - وهو عدم التأخير عن زوال عرفة - عامداً ولا دليل على صحة الإحرام الثاني الصادر بعد مضي الوقت، ومعه كان وقوفه في المشعر بمثابة الوقوف عن غير إحرام، فإشكاله ﷺ إنما هو من هذه الجهة وهو في محله.

إلا أن يقال بأن اعتبار التوقيت المزبور إنما هو من أجل إدراك اختياري

(١) دليل الناسك: ص ١٦٤ (المتن).

(٢) دليل الناسك: ص ١٦٩ (المتن).

(مسألة ٣٦٤): الأحوط أن لا يطوف المتمتع بعد إحرام الحج قبل الخروج إلى عرفات طوافاً مندوباً^(١)، فلو طاف جدّد التلبية بعد الطواف على الأحوط.

عرفة، أما من لم يكن مأموراً بهذا الوقوف لعجزه عن إدراكه كما هو المفروض، فلا توقيت بالإضافة إليه بل يجزيه الإحرام بعد ذلك أيضاً. وكيفما كان فمنشأ الإشكال هو توقيت الإحرام، وقد عرفت أن الاستشكال في محله، ولكن الظاهر أن حكم المشهور بأن ترك العمدي موجب للبطلان غير ناظر إلى هذه الصورة بل لا تعرض إليها في كلماتهم، وإنما هو ناظر إلى الترك العمدي المؤدي إلى ترك الموقف الاختياري لعرفة اختياري، حيث إن الوقوف بلا إحرام في حكم العدم كما تقدم، وهذا مما لم يقع فيه خلاف من أحد حتى من شيخنا الأستاذ رحمته الله، بل قد عرفت التصريح منه بعد ذلك بأنه لا يجدي إدراك المشعر.

ولا يخفى أن حمل كلامه رحمته الله على ما ذكرناه وإن كان بعيداً^(٢) عن سياق العبارة إلا أنه لا مناص من ارتكابه جمعاً بين كلاميه^(٣) وحذراً عما لا سبيل إلى احتماله من متفقه فضلاً عن فقيه بارع مثله من صحة الحج حتى مع الإخلال العمدي بالموقف الاختياري لعرفة^(٤).

(١) فإن المشهور هو عدم الجواز وإن ذهب جماعة منهم صاحب

(١) بل هو بالتأويل أشبه منه بالتوجيه. (المقرر).

(٢) يمكن الفرق بينهما بأن المفروض هنا الإتيان بالوقوف غايته من دون الإحرام، أما هناك فالمفروض فيه ترك الوقوف رأساً فحيث يمكن القول بالصحة هنا ولو من أجل احتمال كون اعتبار الإحرام من سنخ الواجب في واجب فلاحظ. (المقرر).

(٣) ربما يظهر من صاحب الجواهر احتمال لعله حيث قال رحمته الله ما لفظه (اللهم إلا أن يلتزم ذلك إن لم يكن إجماع عليه)، جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٣٥. (المقرر).

الجواهر إلى الكراهة، بل نسب إلى الشيخ وغيره لزوم تجديد التلبية لو خالف وطاف، بل لا يبعد أن يستفاد من بعض الكلمات نسبته إلى المشهور أيضاً. ولكن الظاهر هو الجواز وعدم وجوب التجديد وإن كان الأحوط ذلك، فلا يطوف ولو طاف جدد التلبية حذراً عن مخالفة المشهور. والوجه فيه: أن ما دلّ على عدم الجواز صحيحتان:

إحدهما: صحيحة الحلبي قال: سألت عن رجل أتى المسجد الحرام وقد أزمع بالحجّ أيطوف بالبيت؟ قال: «نعم ما لم يحرم»^(١)، حيث دلت بالمفهوم على عدم الجواز بعد الإحرام.

ثانيتهما: صحيحة حماد بن عيسى وفيها «... فإن رجع إلى مكة رجع محرماً ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه»^(٢)، ومن المعلوم أن قرب البيت كناية عن الطواف.

وبإزائهما موثقة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يحرم بالحجّ من مكة ثم يرى البيت خالياً فيطوف به قبل أن يخرج، عليه شيء؟ فقال: «لا»^(٣).

فإن مقتضى إطلاق النفي في الجواب شموله للتكليف والوضع أي ليس عليه شيء لا العقاب الأخروي ولا الجزاء الدنيوي فلا إثم ولا تجديد للتلبية، واحتمال رجوع النفي إلى الطواف ليكون المعنى أنه لا يطوف بالبيت بعيد غايته كما لا يخفى.

وتؤيدها رواية عبد الحميد بن سعيد، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سألت عن رجل أحرم يوم التروية من عند المقام بالحجّ، ثم طاف بالبيت بعد

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٣ من أبواب الطواف، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب الطواف، ح ٢.

حكم الطواف المندوب بعد الإحرام لحجّ التمتع ٨٩

إحرامه وهو لا يرى أنّ ذلك لا ينبغي أنيقض طوافه بالبيت إحرامه؟ فقال: «لا، ولكن يمضي على إحرامه»^(١).

ومقتضى الجمع العرفي بينهما حمل النهي على الكراهة، وأما تجديد التلبية فلم يرد عليه نص في محل الكلام أعني حجّ التمتع، نعم دلت عليه عدة من الروايات في حجّ الأفراد والقران التي منها صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المفرد للحجّ هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة؟ قال: «نعم ما شاء ويجدد التلبية بعد الركعتين، والقارن بتلك المنزلة يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبية»^(٢).

ولكن الشيخ رحمه الله حيث إنه ذكره في النهاية والمبسوط على ما حكاه عنه في الحقائق^(٣) فمن ثم كان ذلك أحوط.

(١) وسائل الشريعة: باب ٨٣ من أبواب الطواف، ح ٦.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٦ من أبواب أقسام الحج، ح ٢.

(٣) الحقائق الناضرة: ج ١٦ ص ٣٦٦.

الوقوف بعرفات

الثاني من واجبات حج التمتع الوقوف بعرفات^(١) بقصد القرية^(٢)، والمراد بالوقوف هو الحضور بعرفات^(٣) من دون فرق

(١) إجماعاً بل وضرورة وقد نطق به غير واحد من الأخبار التي منها النصوص البيانية.

(٢) لكونه جزء من الحج المتصف بالعبادية بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾.

ثم إن الواجب حتى التوصل منه فضلاً عن التعبدية يختص بالخصة الاختيارية من الطبيعة المأمور بها، فغير الاختياري لا يتصف بالوجوب كما هو موضح في الأصول، إذا فمصدق الوقوف الواجب هو الصادر عن النية نحو العمل أي عن القصد والاختيار، فلو لم يقصد عنوان الوقوف لغفلة أو نسيان أو نوم^(٤) أو إغماء أو جنون مستوعب كل ذلك لتتمام الوقت بطل وقوفه لعدم حصول الامتثال به.

نعم ستعرف إن شاء الله تعالى أن المسمى هو الركن فلو وقف عن قصد في جزء من الوقت - كما لو أفاق أثناءه - كفى وصح حجه، بل لو أخل بالزائد حتى عامداً لم يكن قادحاً وإن كان أثماً.

(٣) والكون والسكون فيها في مقابل المضي والتجاوز عنها فإن هذا هو معنى الوقوف لغة وعرفاً كما تشهد به موارد استعماله، كقولنا الماء الواقف

(١) مقتضى ذلك بطلان الصوم أيضاً فيما لو استوعب النوم تمام الوقت وأجاب (دام ظله) بأن الفارق النص، لكنني لم أعر على نص وارد في الاستيعاب، لاحظ ج ١ كتاب الصوم من مستد العروة الوثقى ص ٤٣؛ ولا يخفى أنه (دام ظله) يلتزم بالوجوب التعليقي في المقام أيضاً. (المقر).

بين أن يكون راكباً أو راجلاً ساكناً أو متحركاً.

(مسألة ٣٦٥): حدّ عرفات من بطن عرنة وثوية وغمرة إلى ذي الحجاز، ومن المأزمين إلى أقصى الموقف، وهذه حدود عرفات وخارجة عن الموقف^(١).

في مقابل الجاري، وقوله تعالى ﴿وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْتَوْثُونَ﴾ أي يمنعون عن التجاوز والحركة، ومنه الموقوف بمعنى المحبوس، والموقف أي الحبس وعدم الانتقال من ملك إلى ملك.

وبهذه العناية أطلقت الواقعة على من وقف على موسى بن جعفر عليه السلام أي لم يتجاوزوا عنه إلى الإذعان بإمامة الرضا عليه السلام، وكذا قولهم (فلان وقف على حده) أي لم يتجاوز عنه.

إذا فلا يختص الوقوف بالقيام إلا إذا أضيفت إليه كلمة (على قدميه)، وعليه فلا يعتبر القيام في الموقف بل يجزي مطلق الكون فيه وإن كان قاعداً أو مضطجعا راكباً أو راجلاً، مضافاً إلى قيام السيرة القطعية على ذلك.

(١) كما نطقت به عدة من الروايات التي منها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث)، قال: «وحدّ عرفة من بطن عرنة وثوية وغمرة إلى ذي الحجاز، وخلف الجبل موقف»، وفي حديث أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «حدّ عرفات من المأزمين إلى أقصى الموقف»^(١).

وأما نفس هذه الحدود فهي خارجة عن الموقف، كما يقتضيه مفهوم التحديد الوارد في النصوص، كما أنها أمور معروفة مشهورة خارجاً عند أهل الخبرة من تلك البلاد.

- (مسألة ٣٦٦): الظاهر أن الجبل موقف^(١)، ولكن يكره الوقوف عليه^(٢)، ويستحب الوقوف في السفح^(٣) من ميسرة الجبل^(٤).
- (مسألة ٣٦٧): يعتبر في الوقوف أن يكون عن اختيار^(٥)، فلو نام أو غشي عليه هناك في جميع الوقت لم يتحقق منه الوقوف.
- (مسألة ٣٦٨): الأحوط للمختار أن يقف في عرفات من أول

- (١) كما صرح به في صحيحة معاوية المتقدمة آنفاً.
- (٢) كما يكشف عنه تجويز الوقوف عليه عند الضرورة في موثق سماعة^(٦).
- (٣) أي على الأرض من أسفل الجبل لموثقة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الوقوف بعرفات فوق الجبل أحب إليك أم على الأرض؟ فقال: «(على الأرض)»^(٧)، المؤيدة برواية مسمع «...وأفضل الموقف سفح الجبل»^(٨).
- (٤) لصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قف في ميسرة الجبل، فإن رسول الله ﷺ وقف بعرفات في ميسرة الجبل»^(٩)، وأما الميمنة فخارج عن الحد كما لا يخفى.
- (٥) تقدم البحث عن هذه المسألة عند التكلم حول اعتبار قصد القرية فراجع ولاحظ.

(١) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب إحرام الحج، ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٠ من أبواب إحرام الحج، ح ٥.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب إحرام الحج، ح ٢.

(٤) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب إحرام الحج، ح ١.

ظهر التاسع من ذي الحجة إلى الغروب^(١)،

(١) يقع الكلام تارة في تحديد الوقت من ناحية المنتهى، وأخرى من حيث المبدأ.

أما من ناحية المنتهى فقد اختلفت فيه السنة النصوص، ففي بعضها التحديد بغروب الشمس كصحيفة معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنَّ المشركين كانوا يفيضون قبل أن تغيب الشمس، فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأفاض بعد غروب الشمس».

وفي بعضها التحديد بذهاب الحمرة من المشرق أو من مطلع الشمس كموثقة يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى نفيض من عرفات؟ فقال: «إذا ذهب الحمرة من ههنا، وأشار بيده إلى المشرق وإلى مطلع الشمس».

وفي بعضها التحديد بذهابها من الجانب الشرقي كموثقته الأخرى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى الإفاضة من عرفات؟ قال: «إذا ذهب الحمرة يعني من الجانب الشرقي»^(٢).

وقد تقدم مثل ذلك في تحديد وقت الظهرين في كتاب الصلاة، وأن في بعضها التحديد بسقوط القرص، وعرفت أن الكل تشير إلى معنى واحد من غير معارضة بينها بوجه فتحتاج إلى الجمع، نظراً إلى أن سقوط القرص وغروب الشمس ملازم خارجاً لذهاب الحمرة عن مطلع الشمس ومشرقها بمقتضى كروية الأرض كما شاهدناه مراراً، حيث تزول الحمرة ويرتفع سواد عن الأفق في الجانب الشرقي مقارناً لسقوط القرص من غير فاصل زمني، والذي يتأخر عنه هو زوال الحمرة المشرقية عن قمة الرأس وهو الذي اعتبره

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب إحرام الحج، ح ١ و ٢ و ٣.

والأظهر جواز تأخيره إلى بعد الظهر بساعة تقريباً^(١)،

جمع كثيرون منتهى للظهرين ومبدءاً لصلاة المغرب، وعليه فالنصوص متفقة على معنى واحد، كما وأنه لم يذكر خلاف في المقام أصلاً.

(١) وأما من ناحية المبدء ففي جملة من الروايات^(٢) أنه من زوال الشمس، ولكن في بعضها الآخر ورد الأمر بالاغتسال لدى الزوال في بطن عرنة، مصرحاً بأنه دون الموقف ثم أداء صلاة الظهر بأذان وإقامتين ثم المصير إلى الموقف، لاحظ صحيحة معاوية بن عمار^(٣) وذيلها^(٤)، ونحوها صحيحته الأخرى الحاكية لكيفية حج النبي ﷺ، وفيها: «حتى انتهوا إلى نمرة وهي بطن عرنة بحيال الأراك فضربت قبته، وضرب الناس أخبيتهم عندها، فلما زالت الشمس خرج رسول الله ﷺ ومعه قريش وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد، فوعظ الناس وأمرهم ونهاهم، ثم صلى الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين، ثم مضى إلى الموقف فوقف به»^(٥).

فإنه يظهر منها بوضوح جواز التأخير عن أول الزوال بمقدار ما يشغله هذه الأفعال من الغسل والوعظ وفريضة الظهرين المعادل لمقدار ساعة تقريباً. وما احتمله في الجواهر^(٦) من أن المراد من مضيه ﷺ إلى الموقف رواحه إلى ميسرة الجبل الذي هو الأفضل كما مر - فلا يتنافى صدور تلك الأفعال في نفس الموقف - بعيد غايته للتصريح في هذه النصوص بأن بطن عرنة الذي صلى ﷺ فيه دون الموقف.

(١) سيأتي في ص ١٠٠ أنه لا وجود لهذه الروايات. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب إحرام الحج، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب إحرام الحج، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٤.

(٥) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٧.

والوقوف في تمام هذا الوقت وإن كان واجباً يأثم المكلف بتركه إلا أنه ليس من الأركان، بمعنى أن من ترك الوقوف في مقدار من هذا الوقت لا يفسد حجّه^(١)،

إذا فالأظهر جواز التأخير عن أول الزوال بهذا المقدار، وإن كان الأحوط ما عليه المشهور من الوقوف من أول الزوال.
(١) حتى إذا كان عامداً في الترك سواء أكان المتروك من أوله أو من آخره، والوجه فيه - مضافاً إلى تسالم الفقهاء على اختصاص الركنية بمسمى الوقوف لا مجموعه - النصوص التي يستفاد منها ذلك.

وكفكاف بالنسبة إلى الأخير الروايات المتضمنة للتكفير فيمن أفاض قبل الغروب من عرفة وأن عليه بدنة، فإنها تدل على عدم فساد الحج بترك جزء من الوقوف وإن تعلقت به الكفارة.

وأما بالنسبة إلى الأول فتدل عليه صحيحة جميل^(٢) المتضمنة لانتهاء وقت عمرة التمتع بزوال يوم عرفة، فإنها تدل على صحة الحج لو أحرم حينئذ من مكة وأدرك عرفة مع أنه ملازم لفوات المعظم من أول الوقت، بعد ملاحظة أن المسافة بينهما أربعة فراسخ لا سيما في تلك الأزمنة التي لم تكن فيها الوسائل الثقيلة المستحدثة.

وأوضح منها معتبرة الميثمي الدالة على أن آخر وقت التمتع هو إدراك الناس بعرفات، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس للمتمتع إن لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين»^(٣).

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج، ح ١٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج، ح ٥.

نعم لو ترك الوقوف رأساً باختياره فسد حجّه^(١)، فما هو الركن من الوقوف هو الوقوف في الجملة.

(مسألة ٣٦٩): من لم يدرك الوقوف الاختياري (الوقوف في النهار) لنسيان أو لجهل يعذر فيه أو لغيرهما من الأعذار لزمه الوقوف الاضطراري (الوقوف برهة من ليلة العيد) وصح حجّه^(٢)،

(١) بلا خلاف فيه بين علماء الإسلام كما عن المنتهى بل في الجواهر الإجماع عليه بقسميه، ويدل عليه مضافاً إلى مطابقتها لمقتضى القاعدة قوله ﷺ في صحيحة الحلبي: «... أصحاب الأراك لا حجّ لهم»^(٣)، فإن السبب في فساد حجّ هؤلاء وقوفهم في غير عرفات، فإذا كان الوقوف في غير الموقف فاسداً فعدم الوقوف في الموقف رأساً مستوجب للبطلان قطعاً وهذا واضح.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال لطائفة من الأخبار التي منها:

صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال في رجل أدرك الإمام وهو يجمع، فقال: «إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف بها قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها، وإن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها، وليقم يجمع فقد تم حجّه»، ونحوها صحيحته الأخرى.

وصحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات، فقال: «إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها، ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا، فلا يتم حجّه حتى يأتي عرفات، وإن قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فإن الله تعالى أعذر لعبده فقد تم حجّه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس

حكم من لم يدرك الوقوف الاختياري بعرفات ٩٧

وقبل أن يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل»^(١).

والمتحصل من هذه الأخبار أن من فاته اختياري عرفة لعذر من الأعذار فإن تمكن من إدراك اضطراريه وهو الوقوف برهة من ليلة العيد لزمه ذلك بحيث لو أخل به عامداً فسد حجه، وإن لم يتمكن ولو لخشيته عدم إدراك الاختياري من المشعر سقط عنه واكتفى بدرك الاختياري المزبور فإن الله أولى بالعذر، هذا.

والمتيقن من تلك الأعذار إنما هو العجز الخارجي من مرض أو كسر رجل أو سد الطريق أو شدة الحر أو البرد ونحوها من الموانع والحواجز. ويلحق بها الجهل سواء أعلق بالموضوع كما لو تخيل أن هذا يوم التروية فاستبان له في الليل أنه كان يوم عرفة، أم بالحكم كما لو اعتقد أن الوقوف بعرفات مستحب وليس بواجب فأخل به عامداً بزعم جواز الترك، فإن من الواضح أن الجهل عن قصور - وأما عن تقصير فستعرفه - مصداق بارز للعذر فيشملة قوله ﷺ في صحيحة الحلبي: «فإن الله تعالى أعذر لعبده» وكذا صحيحتا معاوية فإن معنى أدرك في قوله: «(في رجل أدرك الإمام)» هو فوات الموقف الأول عن عذر وبغير اختيار، نظير قوله: «(من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الصلاة)».

وإنما الكلام في شمولها للنسيان فإن المشهور ذلك، غير أن صاحب الحدائق ناقش فيه نظراً إلى أن النسيان من الشيطان، ولا ملازمة بينه وبين الجاهل في المذورية، فقد تتخلف كما في الصلاة في النجس حيث يعذر فيه الجاهل دون الناسي فمن الجائز أن يكون المقام من هذا القبيل فلا يعذر عقوبة

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١ وح ٤ وح ٢.

لإهماله التذكر وعدم الاعتناء بإجرائه على البال^(١).

ويندفع بقضاء الوجدان والضرورة كون النسيان عذراً مسموعاً عند العقلاء، ومرفوعاً معه التكليف بصريح حديث الرفع وغيره سواء أكان سببه الشيطان أو غيره فإن الناسي على أي حال غير مخاطب فعلاً بالامتنال، ولا يعد مخالفاً ولا عاصياً لعجزه وعدم قدرته، فهو معذور قطعاً فتشملة صحيحة الحلبي كما تشمل الجاهل بمناط واحد وهو قوله ﷺ فيها: «إن الله تعالى أعذر لعبده». هذا أولاً.

وثانياً: مع الغض عن هذه الفقرة يكفينا نفس إطلاق الصحيحة إذ الموضوع فيها عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات، وحيث لم يذكر فيها منشأ التأخير فهي بإطلاقها تشمل ما إذا كان منشأ العجز أو الجهل أو النسيان بعد عدم إيعاز فيها بالتخصيص بما عدا الأخير.

ودعوى أن مقتضى إطلاقها شمولها للمتعمد أيضاً وهو كما ترى فلا يمكن التمسك به ساقطة جداً، أما أولاً فلانصرافها في نفسها عن ذلك لا سيما بعد التعليل بأن الله أعذر لعبده فلا إطلاق من أصله. وثانياً على تقدير التسليم لم يكن بد من لزوم رفع اليد عنه بالقطع الخارجي الناشئ من اتفاق النص والفتوى بل الإجماع والضرورة القائمة على البطلان لدى الترك العمدي، وبذلك يظهر الحال في الجاهل المقصر الذي هو في حكم العامد.

والمتحصل: أنه لا ينبغي الشك فيما عليه المشهور من شمول الحكم لمطلق المعذور - ومنه الناسي - ومناقشة صاحب الحقائق في غير محلها.

ثم لا يخفى أن مقتضى إطلاق هذه النصوص تحقق الأجزاء وإن تأخر الإحرام عن ظرفه - كما لو أحرم ليلة العاشر وبعد أن أفاض الناس من عرفات - لعدم التعرض فيها لزمان عقد الإحرام، فلا يلزم وقوعه قبل زوال

الشمس من يوم عرفة الذي هو آخر وقته حسبما تقدم الكلام فيه، فإن ذاك التحديد إنما كان لأجل إدراك الاختياري من موقف عرفة، حيث إن الوقوف بلا إحرام كلا وقوف فلو تركه عامداً حتى فاته الموقف بطل حجه كما سبق.

وأما من لم يكن مكلفاً بهذا الوقوف لما منع من الموانع فلا مقتضي للبدار في حقه، فلو أخر حتى عامداً وأحرم ليلاً مثلاً بحيث أدرك الموقف الاضطراري الذي هو الفرض الفعلي الثانوي المجعول في حقه لا مانع من صحته وإجزائه بمقتضى إطلاق هذه الروايات.

ومنه تعرف أن ما تقدم نقله عن شيخنا الأستاذ رحمته الله في مسألة ٣٦٣ - من استشكله في بطلان حج تارك الإحرام عامداً إلى أن فات وقت الوقوف فيما إذا أدرك اختياري المشعر وحده أو مع اضطراري عرفة - في محله جداً، ولو أضاف كلمة (الجزاء) بأن قال هكذا: (...) فيمن يجزيه إدراك اختياري) لكان المراد أوضح.

وذلك لما عرفت من أن الإحرام وإن تأخر حينئذٍ عن ظرفه إلا أنه لا موضوعية لهذا التوقيت، وإنما لوحظ رعاية للموقف الاختياري المشروط صحته بالوقوع حال الإحرام، فإذا فرض سقوطه لأحد الموانع وانتقال الوظيفة إلى الموقف الاضطراري وإجزائه عن الاختياري فلا ضير حينئذٍ في التأخير حتى مع التعمد إذ لا موجب للتقديم بعد انتفاء العلة المقتضية له، فانسحاب البطلان لمثل هذه الصورة مشكل بل الظاهر هو الصحة أخذاً بإطلاق نصوص الإجزاء حسبما عرفت، وإنما يختص البطلان بما إذا ترك الإحرام في ظرفه وأخره عامداً إلى أن أدى إلى فوت الموقف الاختياري.

هذا هو مراده رحمته الله وهو حسن جيد حسبما عرفت بما لا مزيد عليه.

فإن تركه متعمداً فسد حجّه^(١).

(مسألة ٣٧٠): تحرم الإفاضة من عرفات قبل غروب الشمس^(٢)
عالمًا عامداً، لكنها لا تفسد الحجّ،

(١) كما صرح به في صحيحة الحلبي المتقدمة مضافاً إلى أنه مطابق لمقتضى القاعدة بعد تنزيل الموقف الاضطراري منزلة الاختياري كما لا يخفى.

(٢) ليعلم أن النصوص لا تعرض فيها لمبدأ الوقوف، فإننا لم نعثر بعد التتبع في مظان الفحص ولا على رواية واحدة تدل على تعيين المبدأ إلا الروايات الواردة في بيان كيفية حجّ النبي ﷺ وحجّ إبراهيم عليه السلام، وأنه ﷺ بعد أن اغتسل وصلى الظهرين ووعظ ذهب إلى الموقف المستلزم بطبيعة الحال للتأخير عن أول الزوال بمقدار ساعة تقريباً، فما عن المشهور من وجوب الوقوف أول الزوال وإن كان أحوط إلا أنه لا دليل عليه^(٣).

وأما من حيث المنتهى فقد سبق أن النصوص وإن كانت مختلفة إلا أن مرجع الكل إلى التحديد بغروب الشمس، وعليه فلا تجوز الإفاضة قبل هذا الوقت لوجوب الوقوف في تمام ما بين الحدين، وإن لم يفسد حجّه لو أفاض قبل الغروب ولو عالمًا لما تقدم من اختصاص الركن بسمى الوقوف. ثم إنه لو خالف وخرج قبل الغروب فقد يكون خروجه بعنوان الإفاضة بمعنى أنه يمضي ولا يرجع وأخرى يرجع قبل الغروب فالكلام يقع في موضعين:

أما الموضع الأول فقد تكون الإفاضة عن جهل بالحرمة وأخرى عن نسيان أو غفلة وثالثة عن علم وتعمد في المخالفة.

أما الأول فلا ريب في معذوريته وعدم تعلق الكفارة به، لمعتبرة مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أفاض من عرفات قبل غروب الشمس، قال: «إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان متعمداً فعليه بدنة»^(١).

وأما الثاني فكذلك على المشهور غير أن صاحب الحقائق ناقش فيه - كما ناقش في المسألة السابقة حسبما مر - باختصاص النص بصورة الجاهل ولا دليل على إلحاق النسيان بها.

وفيه أولاً: شمول النص له بالأولوية القطعية، ضرورة أن السقوط عن الجاهل إنما هو بمنأى العذر الذي هو أشد وأقوى في الناسي، لارتفاع الحكم عنه حتى في صقع الواقع، نظراً لامتناع توجيه الخطاب إليه بخلاف الجاهل البسيط المحفوظ لديه مرتبة الحكم الواقعي وإن ارتفع عنه ظاهراً.

وثانياً: مع الغض عن ذلك يكفينا حديث رفع النسيان، فإن مقتضى رفع الإفاضة المنسية رفع ما يترتب عليها من إثم أو كفارة، فلا يحتاج الحكم بالسقوط إلى التماس دليل خاص.

وثالثاً: مع الغض عن كل ذلك فالمعتبرة بنفسها غير قاصرة الشمول له، حيث قوبل فيها بين الجاهل والمتعمد، الكاشف عن أن المراد بالجاهل ليس هو خصوص ما يقابل العالم - كما في سائر المقامات - بل مطلق غير المتعمد الشامل للناسي أيضاً، حيث إنه كالجاهل غير متعمد في المخالفة.

وبعبارة أخرى: العمد إلى الشيء هو قصده، ولا شك أن الفائض من عرفات قبل الغروب قاصد إلى ذات العمل سواء أكان عالماً بالحكم أم جاهلاً أم ناسياً لاشتراك الكل في الالتفات إلى الموضوع وقصده لا أنه يتخيل أن الشمس لم تغرب - مثلاً - كي لا يكون عامداً إلى الفعل، فإنه خارج عن محل

فإذا ندم ورجع إلى عرفات^(١) فلا شيء عليه،

الكلام كما هو واضح، وإنما الفرق أن الأول متعمد في المخالفة أيضاً دون الآخرين لكونهما معذورين إما لأجل الجهل أو النسيان، فيظهر من ذلك بوضوح أن المراد ممن وقع بإزاء المتعمد هو الأعم من الجاهل والناسي.

وأما الثالث فعليه بدنة بصريح معتبرة مسمع المتقدمة، وكذا معتبرة ضريس الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن رجل أفاض من عرفات قبل أن تغيب الشمس، قال: «عليه بدنة ينحرها يوم النحر، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً بمكة، أو في الطريق، أو في أهله»^(٢).

هذا هو المشهور، وعن الصدوقين بل الشيخ أيضاً في بعض كتبه أن عليه دماً، المنصرف إلى الشاة كما تعضده المقابلة بينه وبين البقرة في بعض الروايات.

ولم يعرف له أي مستند عدا الفقه الرضوي المشتمل على ذكر الدم، ولكنه مضافاً إلى عدم حجتيه كما أسلفناك مراراً لا بد من رفع اليد عن إطلاق الدم فيه بصراحة المعبرتين في إرادة البدنة خاصة، إذا فالقول بكفاية الشاة ساقط جداً.

(١) وأما الموضع الثاني أعني من ندم ورجع إلى عرفات قبل الغروب فعن جماعة ثبوت الكفارة حينئذ أيضاً تمسكاً بإطلاق النص، ولكنه كما ترى إذ الموضوع للكفارة في المعبرتين إنما هو عنوان الإفاضة التي معناها الذهاب من غير عود بأن يترك المحل بالمرة، وأما مجرد الخروج والرجوع فليس من الإفاضة في شيء، نعم لا إشكال في حرمة للزوم المكث في تمام الوقت، وأما الكفارة فموضوعها الإفاضة، وهي بما لها من المعنى لا تشمل المقام كما

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من أبواب إحرام الحج، ح ٣.

حكم الإفاضة من عرفات قبل الغروب ١٠٣

والا كانت عليه كفارة بدنة^(١) ينحرها في منى^(٢)، فإن لم يتمكن منها صام ثمانية عشر يوماً^(٣) متواليات^(*)(٤)،

عرفت، وحيث لا دليل فالأظهر عدم الوجوب.

(١) كما عرفت.

(٢) لقوله ﷺ في معتبرة ضريس المتقدمة: «ينحرها يوم النحر» فإن الظاهر من هذا التعبير أن البدنة تنحر في اليوم الذي تنحرف فيه بسبب آخر من صيد أو هدي ونحوه، إيعازاً إلى أنها ملحقة بسائر الكفارات التي لا بد من ذبحها في منى، فلا يجوز الذبح خارج منى.

والحاصل أن الاستفادة منها أن الزمان الذي ينحر فيه الإبل تنحر فيه هذه البدنة أيضاً، وحيث إن المكان فيه منى فكذا فيما نحن فيه فليتأمل^(١) وإن شئت قلت: إن يوم النحر كناية عن اليوم الذي ينحر فيه الإبل بمنى.

(٣) للتصريح به في معتبرة ضريس المتقدمة.

(٤) كما هو المنسب إلى الذهن في سائر التحديدات، كالأمر بالجلوس في الغرفة أربع ساعات أو في البلد عشرة أيام، فإن المفهوم منها عرفاً اعتبار التوالي ما لم تقم قرينة على الخلاف، وقد مر البحث حوله في كتاب الصوم بنطاق واسع، حيث ذكرنا ثمة أن هذا الانسباق والانصراف وإن ذكره المحقق وأمضاه في الجواهر بنحو الكبرى الكلية مستثنياً عنها موارد منها صوم ثمانية عشر يوماً بدل البدنة الواجبة في الصيد - لا في الإفاضة - ولكن الجزم به مشكل، ولعله انصراف بدوي ولم يكن من الظهور العرفي.

أضف إلى ذلك أن صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ﷺ قال:

(*) في الطبعة الأخيرة: (والأحوط أن تكون متواليات). (المصحح).

(١) المعتبرة ناظرة إلى الزمان من غير تعرض للمكان عكس ما في المتن فلا يتطابقان. (المقرر).

ويجري هذا الحكم في من أفاض من عرفات نسياناً أو جهلاً منه بالحكم، فيجب عليه الرجوع بعد العلم أو التذكر^(١)، فإن لم يرجع حينئذ فعليه الكفارة^(٢) على الأحوط.

(مسألة ٣٧١): إذا ثبت الهلال عند قاضي أهل السنة وحكم

«كل صوم يفرق إلا ثلاثة أيام في كفارة اليمين»^(٣)، واضحة الدلالة على عدم الاعتبار وتام الكلام في محله، ومن ثم كان الحكم في المقام مبنياً على الاحتياط^(٤).

(١) بلا إشكال فيه لوجوب الوقوف في عرفات فيما بين الحدين، وسقوطه في قطعة منه لمكان العذر لا يستوجب السقوط عن الباقي كما هو ظاهر.

(٢) أما إذا رجع فلا شيء عليه قطعاً، كيف والعالم العائد الذي ندم ورجع لم يكن عليه شيء - كما تقدم - فضلاً عن الجاهل أو الناسي.

وأما إذا لم يرجع مع التمكن منه فعن جماعة وجوب الكفارة عليه، ولكنه غير ظاهر، لأنها كما عرفت مترتبة على عنوان الإفاضة لا على مجرد الكون خارج عرفات قبل الغروب، والمفروض أن الإفاضة حين حصولها في المقام لم يتعلق بها الكفارة لكونها مستندة إلى الجهل أو النسيان، وبعد ارتفاعها لم تتحقق إفاضة جديدة وإنما هو مجرد الكون خارج عرفة، ولم يكن هو موضوعاً للكفارة كما عرفت، فالأظهر عدم الوجوب وإن كان الأحوط ذلك رعاية لخلاف بعض الأصحاب كما أشرنا إليه.

(١) وسائل الشريعة: باب ١٠ من أبواب بقية الصوم الواجب، ح ١.

(٢) وإن سقط عن قلمه الشريف في الناسك، هذا ولكن ذكر (دام ظله) في كتاب الصوم أن الأظهر عدم اعتبار المتابعة في المقام، لاحظ مستند العروة الوثقى كتاب الصوم ج ٢ ص ٢٥٠ ط النجف الأشرف. (المقرر).

حكم ما إذا ثبت هلال ذي الحجة عند العامة ولم يثبت عندنا ١٠٥

على طبقه، ولم يثبت عند الشيعة، ففيه صورتان:

الأولى: ما إذا احتملت مطابقة الحكم للواقع، فعندئذ^(١)

وجبت متابعتهم والوقوف معهم وترتيب جميع آثار ثبوت الهلال
الراجعة إلى مناسك حجة من الوقوفين وأعمال منى يوم النحر
وغيرها، ويمزئ هذا في الحج على الأظهر^(٢)،

(١) الكلام في هذه الصورة يقع تارة من حيث الحكم التكليفي أعني
وجوب المتابعة، وأخرى من ناحية الحكم الوضعي أعني الإجزاء وصحة
الحج معهم.

أما الجهة الأولى: فلا ريب ولا إشكال كما لا خلاف في وجوب التبعية
لهم بعنوان التقية التي هي من أهم الواجبات الإلبيه في الشريعة المقدسة، بل
ورد: «أَنْ مِنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ لَا دِينَ لَهُ»، وفي رواية أخرى: «لَوْ قُلْتُ إِنَّ تَارَكَ
التقية كتارك الصلاة لكنت صادقاً»^(٣).

فإن في التشبيه في الصلاة التي هي من مباني الإسلام وأهم الفرائض وما
به يمتاز المسلم عن الكافر من الدلالة على الوجوب ما لا يخفى.

(٢) وأما الجهة الثانية: فقد يقال بأن أدلة التقية متكفلة للصحة أيضاً،
وأن العمل المتقى به الفاقد لجزء أو شرط أو المقرون بالمانع مجزئ عن الواقع، بل
هو الواقعي الثانوي في هذه الحالة.

ولكنك خبير بأن دون إثباته خطر القتاد، إذ لا يكاد يستفاد من تلك
الأدلة ما عدا الحكم التكليفي فحسب، وأما الإجزاء بحيث لا يحتاج إلى
الإعادة أو القضاء فلا تعرض إليه في تلك الأدلة بوجه. نعم قد ورد النص

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح ٢٤ وح ٢٧.

الخاص في خصوص الوضوء والصلاة فلا مانع من الوضوء منكوساً أو مع المسح على الخفين، وكذا الصلاة متكثراً أو مع قول (آمين)، بل قد ورد أن الصلاة معهم كالصلاة خلف رسول الله ﷺ في الصف الأول، وغير ذلك مما هو صريح في الإجزاء بعد أن كان العمل بنفسه متعلقاً للأمر لا بعموم عنوان التقية.

بل لا حاجة إلى النص في مثل هذه الأمور مما يكثر الوقوع خارجاً بمرأى منهم ﷺ ومسمع من غير إيعاز في شيء من الأخبار بالإعادة أو القضاء، فإن هذا بنفسه كافٍ في الكشف عن الإجزاء.

وأما الفعل الذي يندر الابتلاء به سواء أكان من العبادات أم المعاملات كالطلاق من دون حضور العدلين أو التطهير بالنبيذ فلا سبيل للحكم بالإجزاء، وقد عرفت أن أدلة التقية بنفسها لا تفي بإلغاء الشرطية أو المانعية ليستوجب الصحة، غايته وجوب العمل تكليفاً حفظاً لاتحاد كلمة المسلمين وعدم الانشقاق بينهم الذي هو أعم من الوضع وغير ملازم للصحة بوجه، هذا.

ومن مصاديق الكبرى المتقدمة أعني الحكم بالإجزاء فيما يكثر به الابتلاء الوقوف بعرفات يوم الشك، فإنها من المسائل الكثيرة الدوران بل المبتلاة بها في أغلبية ساحقة من السنين، وهي بمنظر ومسمع من الأئمة المعصومين عليهم صلوات رب العالمين طوال ما يقرب من مائتي سنة، ومع ذلك لم يرد ولا في رواية ضعيفة ولا حدثاً مؤرخ أنهم ﷺ بأنفسهم احتاطوا أو أمروا أحداً من أصحابهم بذلك في سنة من السنين، فيكشف ذلك عن الإجزاء بمقتضى السيرة القطعية.

ودعوى عجزهم وعدم تمكنهم عن ذلك في جميع تلك السنين لأجل التقية كما ترى بل غير قابلة للإصغاء، إذ لیت شعري أي مانع من رجوعهم

حكم ما إذا ثبت هلال ذي الحجة عند العامة ولم يثبت عندنا ١٠٧
ومن خالف ما تقتضيه التقية بتسويل نفسه أن الاحتياط في مخالفتهم،
ارتكب محرماً وفسد وقوفه^(١).

إلى الموقف في اليوم اللاحق والوقوف فيه لحظة إما بعنوان طلب الضالة أو
ابتغاء للعبادة في تلك البقعة المقدسة ولو مرة واحدة في تلك المدة المديدة.

وعلى الجملة: فهذه السيرة القطعية القائمة من الأئمة وأصحابهم من
أركان الشيعة وأعلام الشريعة خير دليل قاطع وبرهان ساطع على الصحة
والإجزاء من غير احتياج إلى الإعادة أو القضاء، كيف ولو كان لأشير إليه
ولو في رواية ضعيفة، ولنقل إلينا بطبيعة الحال، سيما بعد ما نقل إلينا جميع
الخصوصيات التي كانوا عليه يراعونها في حجهم، فكيف أهملت هذه
الخصوصية التي هي من أهمها وأعظمها كما لا يخفى ولم يسأل عن حكمها.
على أن رواية أبي الجارود واضحة الدلالة على ذلك، قال: سألت أبا
جعفر عليه السلام إنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى فلما دخلت
على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحي فقال: «الفطر يوم يفطر
الناس والأضحى يوم يضحي الناس والصوم يوم يصوم الناس»^(٢)، فإنها
وردت في فرض الشك وقد دلت على الإجزاء حينئذ صريحاً.

كما أنها تامة من حيث السند أيضاً، فإن أبا الجارود هو زياد بن المنذر،
وهو مضافاً إلى وقوعه في أسناد كامل الزيارات وتفسير القمي، قد وثقه
الشيخ المفيد صريحاً بل أثنى عليه مدحاً بليغاً، حيث عدّه من الأعلام الرؤساء
الماخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن عليهم ولا
طريق إلى ذم واحد منهم.

(١) سواء أوقف معهم أيضاً أم لم يقف.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٧ من أبواب ما يمكك عنه الصائم، ح ٧.

والحاصل أنه تجب متابعة الحاكم السني تقية، ويصحّ معها الحجّ، والاحتياط حينئذ غير مشروع، ولا سيما إذا كان فيه خوف تلف النفس ونحوه، كما قد يتفق ذلك في زماننا هذا.

الثانية: ما إذا فرض العلم بالخلاف، وأنّ اليوم الذي حكم القاضي بأنه يوم عرفة هو يوم التروية واقعاً، ففي هذه الصورة لا

أما الأول فلأنه بالوقوف معهم قد أدى الوظيفة، وأما الوقوف الثاني في اليوم الآخر فهو حرام إن كان على خلاف التقية فلا يقع مصداقاً للواجب حتى إذا صادف الواقع، وعمل لغو إن لم يكن على خلافها كما لو رجع إلى مكة من طريق عرفات وكان مصوناً عن الخطر إلا إذا قصد التشريع فيحرم من هذه الجهة، نعم الحرمة على التقديرين لا تسري إلى وقوفه الأول ليستوجب فساده فحجّه صحيح غير أنّ وقوفه الثاني فاسد، إما لأنه محرم أو لأنه لغو مستدرك وغير مأوربه شرعاً.

وأما الثاني فتارة: لا يقف في اليوم الثاني أيضاً فيترك الوقوف رأساً، وأخرى: يقف.

أما في الأول فلا ينبغي الشك في فساد الحجّ ضرورة أنا لو سلمنا دلالة نصوص التقية على سقوط الشرطية المساوق للأجزاء فغايتة أنّ اشتراط الوقوف بكونه في يوم عرفة ساقط، فهذه الشرطية هي المختصة بالسقوط لمكان التقية، وأما أصل الوقوف فلا مقتضي لسقوطه بعد عدم وقوعه مورداً للتقية، ألا ترى أنّ من لم يتمكن من مراعاة ما يصحّ السجود عليه لأجل التقية ليس له ترك السجود رأساً، بل يجب أن يسجد ولو على ما لا يصحّ لعدم الاضطرار في تركه كما في المقام وهذا واضح.

وأما في الثاني فهو باطل جزماً إن كان على خلاف التقية لما عرفت من

حكم ما إذا ثبت هلال ذي الحجة عند العامة ولم يثبت عندنا ١٠٩

يجزئ الوقوف معهم^(١)، فإن تمكن المكلف من العمل بالوظيفة

أن الحرام لا يقع مصداقاً للواجب، فالعرفة بحسب الواقع إن كانت في اليوم الأول فقد ترك الوقوف فيها على الفرض وإن كانت في اليوم الثاني فالوقوف فيه غير صالح للعبادة بعد فرض اتصافه بالحرمة لأجل مخالفة التقية، فيفسد حجه بذلك على كل حال فهو ملحق بمن ترك الوقوف رأساً.

بل الظاهر أن الأمر كذلك حتى إذا لم يكن الوقوف المزبور على خلاف التقية لأن هذا الوقوف غير مأمور به.

نظراً إلى لزوم وقوع الوقوف في يوم عرفة المحرزة إما وجداناً أو بحجة معتبرة، والأول مفروض الانتفاء ولا حجة شرعية في البين عدا توهم الاستناد إلى الاستصحاب.

ولكنه غير جارٍ في المقام جزماً، فإن الاستصحاب الموضوعي إنما يجري فيما إذا ترتب عليه أثر شرعي، والأثر المرغوب في المقام إنما هو وجوب الوقوف في هذا اليوم - الذي هو اليوم العاشر عند العامة - وهو مقطوع بعدم بعد البناء على جواز الوقوف معهم بمقتضى السيرة القطعية بل وجوبه حسبما عرفت، ومعه لا يحتمل الوجوب في هذا اليوم.

وعليه فلا محرز للاجتزاء بالوقوف في هذا اليوم لا وجداناً ولا تعبداً فكيف يصح الاكتفاء به في مقام الامتثال، بعد احتمال إصابة حكمهم للواقع وأن العرفة كانت هو اليوم السابق الذي ترك الوقوف معهم حسب الفرض.

فاتضح انحصار وظيفة الشاك في اتباع العامة والوقوف معهم وعدم التخلف عنهم بالوقوف في اليوم الآخر سواء أكان محرماً أم لا فضلاً عما لم يقف أصلاً حسبما عرفت.

(١) فإن الدليل على الإجزاء إنما هو السيرة القطعية كما عرفت ومن

والحال هذه ولو بأن يأتي بالوقوف الاضطراري في المزدلفة دون أن يترتب عليه أي محذور ولو كان المحذور مخالفته للثقة عمل بوظيفته، وإلا بدل حجه بالعمرة المفردة، ولا حج له، فإن كانت استطاعته من السنة الحاضرة ولم تبق بعدها، سقط عنه الوجوب، إلا إذا طرأت عليه الاستطاعة من جديد.

المعلوم أن موردها الشك واحتمال الإصابة دون القطع بالمخالفة، حيث إنه فرض نادر التحقق ولم يكن كثير الابتلاء كالشك ليكون مشمولاً للسيرة، بل لم يثبت أن الأئمة عليهم السلام أو أحد أصحابهم اتبعوا العامة في صورة اليقين بالمخالفة ولا في مورد واحد.

كما أن معتبرة أي الجارود المتقدمة^(١) موردها الشك أيضاً فلا تصلح للاستناد إليها في المقام، وتوهم أن العبرة بجواب الإمام عليه السلام وهو عام والمورد لا يخصص الوارد، مدفوع بأن الجواب مسوق لجعل الطريقة في ظرف الشك ولا نظر فيه إلى صورة القطع بالخلاف جزماً كما لعله واضح.

وأما عمومات الثقة فقد عرفت أنها قاصرة الدلالة على الأجزاء رأساً وأنها ناظرة إلى الحكم التكليفي محضاً.

ومع التنازل وتسليم دلالتها على الصحة أيضاً فإنما يسلم في صورة الشك فقط، وأما مع القطع بالخلاف فكلّا، إلا إذا ثبت أن العامة يرون نفوذ حكم القاضي حتى مع القطع بخلافه، فحينئذ يصح التمسك بأدلة الثقة للحكم بالأجزاء ولكنه غير ثابت، ومعه لم يحرز موضوع الثقة لوضوح أن موردها المتابعة لمذهبهم فيما يرونه من الأحكام وبدونه لا معنى للثقة.

حكم ما إذا ثبت هلال ذي الحجة عند العامة ولم يثبت عندنا ١١١

إذا فالحكم بالصحة في هذه الصورة يتوقف على أمرين:

أحدهما: دلالة أدلة التقية على الإجزاء.

وثانيهما: كون مذهب العامة لزوم اتباع الحكم حتى مع العلم بالخلاف،
وشيء منهما لم يثبت حسبما عرفت، ولأجله لم يكن الوقوف معهم مجزياً في
هذا الفرض وعليه فما هي الوظيفة في هذه الحالة؟

فنقول: إن تمكن من إدراك الوقوف من غير أي محذور ولو كان هو
الوقوف الاضطراري على تفصيل سيأتي إن شاء الله تعالى فلا كلام.

وأما إذا لم يتمكن لكونه على خلاف التقية فحيث إن وقوفه حينئذ حرام
بل وفاسد كما تقدم فهو لا جرم يندرج تحت كبرى العاجز عن إدراك
الوقوفين المحكوم بلزوم العدول إلى العمرة المفردة كما سيأتي إن شاء الله
تعالى ولا حج له في هذه السنة.

وحينئذ فإن كانت هذه أول سنة الاستطاعة وبقيت إلى السنة الآتية أو
حصل على مال جديد وجب الحج عليه من قابل، وإلا كشف ذلك عن عدم
الاستطاعة من أول الأمر.

الوقوف في المزدلفة

وهو الثالث من واجبات حج التمتع^(١)، والمزدلفة اسم لمكان يقال له المشعر الحرام وحد الموقف من المأزمين إلى الحياض إلى وادي محسر^(٢)، وهذه كلها حدود المشعر وليست بموقف^(٣) إلا عند الزحام وضيق الوقت، فيرتفعون إلى المأزمين^(٤)، ويعتبر فيه قصد القرية.

(١) بلا خلاف ولا إشكال وقد نطقت به النصوص المستفيضة من الروايات البيانية وغيرها، بل في بعضها أن من لم يدرك المشعر فلا حج له، بل قد أشير إليه في الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾^(١)، وبهذه العناية عبر عنه بالفريضة في بعض الأخبار.

(٢) كما نطقت به جملة من النصوص التي منها صحيحة معاوية بن عمار^(٢)، قال: «حد المشعر الحرام من المأزمين إلى الحياض إلى وادي محسر»، ونحوها صحيحتا زرارة وأبي بصير وغيرهما^(٣)، وفي بعضها إضافة الجبل. وكيفما كان فهذه حدود معروفة معلومة خارجاً يعرفها أهالي المنطقة.

(٣) كما هو مقتضى ظاهر التحديد الوارد في هذه الأخبار.

(٤) لمؤتة سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا كثرت الناس بجمع وضافت عليهم كيف يصنعون؟ قال: «يرتفعون إلى المأزمين»^(٤).

(١) البقرة: الآية ١٩٨.

(٢) هذه الرواية مقطوعة. (المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١ وح ٢ وح ٤.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

وزاد المشهور على ذلك الارتفاع إلى الجبل، واستدل له في الوسائل بعد أن أخذه في عنوان بابہ بما في رواية محمد بن سماعة من قوله: قلت فإن كانوا بالموقف كثروا وضاق عليهم كيف يصنعون؟ قال: «يرتفعون إلى الجبل»^(١). واعترض عليهم في الحدائق بما لفظه (والأصحاب ذكروا الارتفاع إلى الجبل واستدلوا بالرواية وهو كما ترى فإن المأزمين أحد الحدود والجبل حد آخر كما تضمنته صحيحة زرارة المتقدمة) انتهى^(٢).

وحاصله أن الارتفاع لم يرد إلا في المأزمين، أما الجبل فهو حد آخر ولم يرد الارتفاع إليه في شيء من النصوص، فما الموجب للاحاقه بهما؟! أقول: الاعتراض المزبور في محله، وما في الوسائل سهو من قلمه الشريف، وقد تبعه فيه غيره^(٣).

وتوضيح المقام أن الشيخ رحمته روى في التهذيب بطريق معتبر^(٤) عن محمد بن سماعة الصيرفي عن سماعة بن مهران حديثاً عن الصادق عليه السلام يتضمن السؤال عن الزحام تارة في منى، وأخرى في جمع (أي المزدلفة)، وثالثة في الموقف (أي عرفات)، وأجاب عليه السلام عن الأول بالارتفاع إلى وادي محسر، وعن الثاني بالارتفاع إلى المأزمين، وعن الثالث بالارتفاع إلى الجبل.

وقد روى صاحب الوسائل هذه الرواية بتمامها^(٥)، مع سقط كلمتين في السند إحداهما (الصيرفي) والأخرى (ابن مهران)، ولا ضير فيه بعد وضوح انصراف محمد بن سماعة إلى الصيرفي، كمعلومية أن المراد من سماعة هو ابن مهران المعروف، كما أن ما في آخرها من كلمة (الحديث) وهم كما أشار إليه

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٢) الحدائق الناضرة: ص ٤٣٣.

(٣) دليل الناسك ص ١٧٦. ومثله ما في مصباح الناسك ج ٢، ص ١٥٩، ط ٢. (المقرر).

(٤) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ١٨٠.

(٥) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب إحرام الحج، ح ٤.

المعلق، فإن هذا تمام الحديث لا بعضه^(١).

وما ذكرنا تعرف أن الرواية المتقدمة آنفاً عن صاحب الوسائل هي قطعة من هذه الرواية - كالرواية السابقة عليها^(٢) - ولم تكن رواية مستقلة، وقد عرفت أن المراد من الجبل فيها هو جبل عرفات لا الجبل الذي هو من حدود المزدلفة، وقد اشتبه بفتح في ذكر هذه الرواية في هذا الباب، كما أن هنا أيضاً سقطاً آخر في عبارته حيث قال: (عن محمد بن سماعة مثله) مع أن الصحيح (عن محمد بن سماعة عن سماعة) كما تقدم.

وكيفما كان فالصواب ما ذكره في الحقائق، فإن تجويز الارتفاع عند الزحام إنما ورد في جبل عرفات ولم يرد نص يدل على تجويزه في جبل المزدلفة بوجه، فالإلحاق المذكور في كلام المشهور غير ظاهر الوجه، إلا أن يريدوا بالجبل هو الواقع في نفس المأزمين، كما فسر صاحب الجواهر عبارة الحقائق بذلك^(٣).

وأما لو أرادوا ما هو حد آخر للمشعر كما صرح به في صحيحة زرارة المتقدمة - وهو صريح المقابلة في عنوان صاحب الوسائل كما عرفت - فلا دليل على جواز الارتفاع إليه، ومن المعلوم أن هذا غير الجبل الواقع في داخل المشعر الذي يجوز الارتفاع إليه بلا إشكال.

ثم إن من الغريب ما عن بعض^(٤) من استشكله في الارتفاع إلى المأزمين ونحوه مما هو خارج عن الحد لدى الزحام، بدعوى أن الوقوف في المشعر من الأركان فكيف يسوغ تركه بمجرد الكثرة والمضايقة.

(١) بل هو بعضه فلاحظ الطبعة الحديثة من التهذيب وكذلك الوافي، نعم ربما توهم العبارة في الطبعة القديمة خلاف ذلك فراجع ولاحظ. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعية: باب ٩ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٣) الحقائق الناضرة: ج ١٩ ص ٦٧.

(٤) كما في دليل الناسك ص ١٧٦.

(مسألة ٣٧٢): إذا أفاض الحاج من عرفات فالأحوط أن يبيت ليلة العيد في المزدلفة وإن كان لم يثبت وجوبها^(١).

وفيه: أن هذا من أوضح مصاديق الاجتهاد في مقابلة النص، إذ لیت شعري أي مانع من الالتزام باتساع الموقف لدى الزحام بعد مساعدة النص، ولم يكن هذا من الأحكام العقلية لتأبى عن ارتكاب التخصيص وإنما هو أمر تعبدی تابع لجعل الشارع، فلا محذور من أن يكون الموقف محدوداً بحد معين، ومع العسر والخرج الناشئ من ازدحام الناس يعتبره الشارع حينئذ أوسع من ذلك، وقد نطق به النص وعمل به المشهور وتقتضيه الصناعة، فلا مناص من الالتزام به حسبما عرفت.

(١) كما لعله المشهور، نعم اختار الوجوب في الجواهر مستدلاً له: تارة بالتأسي، وفيه: أن عملهم عليه السلام وإن استقر على البيوتة ولكنه لا يدل على الوجوب بل غايته الرجحان لقداسة المكان وشرافته واستجابة الدعاء فيه فلعل البيوتة كانت لهذه العلة لا للوجوب تعبداً. وأخرى: بجملة من الأخبار:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: «ولا تجاوز الحياض ليلة المزدلفة»^(٢)، ونحوها صحيحة معاوية^(٣). بدعوى أن عدم التجاوز ملازم للبقاء في المزدلفة والبيوتة فيها فتجب.

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

(٢) هكذا أفاده (دام ظله) ولكن لم أعثر عليها، هذا.

وفي الجواهر (ج ١٩ ص ٧٢) أسند الرواية إلى معاوية مع أنها رواية الحلبي كما عرفت ولعله يريد بقوله ((بل لعل صحيحه الآخر)) ما ذكره في الوسائل (باب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١) باعتبار ذيلها فلا حظ وتدبر. (المقرر).

وفيه: أنَ التجاوز بعنوانه غير محرم بالإجماع والضرورة، إذ لا مانع من أن يذهب قليلاً ثم يرجع بلا إشكال، وإنما النهي عنه باعتبار فوات شيء منه، وكما يحتمل أن يكون الفائت هو البيتوة كذلك يحتمل أن يكون هو الوقوف بالمشعر، يعني لا يتجاوز الحياض بحيث يمضي على رسله ويأخذ سبيله ولا يرجع، هذا.

مع أن النهي عن التجاوز لا يلزم المبيت في المزدلفة لجواز أن لا يدخلها، بل يبيت في الطريق بعدما أفاض من عرفات، وقبل أن يصل إلى المشعر، ثم قبل الفجر بقليل فيفيض إليه فإنه يصدق في حقه حينئذ أنه لم يتجاوز الحياض، إذ التجاوز فرع الدخول المنفي حسب الفرض.

ومنها: صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أصبح على طهر...»^(١).

حيث يستفاد من الأمر بالإصباح المفروغية عن الكون في المزدلفة والبيتوة فيها حتى يصبح، وفيه: أن مفهوم الإصباح لا يستدعي أكثر من الحضور في المزدلفة قبل الفجر بقليل حتى يرد عليه الفجر وهو على طهر، وأما البيتوة فيها بمقدار ثلث الليل أو نصفه كما حدد بكل من ذلك فلا يقتضيه المفهوم المزبور بوجه.

وبعبارة أخرى: لما كان الواجب الوقوف في المشعر ما بين الطلوعين لم يكن بد من الوقوف فيه شيئاً قليلاً قبل طلوع الفجر من باب المقدمة العلمية، وبه يتحقق الإصباح، وهذا خارج عن محل الكلام من البيتوة بمقدار نصف الليل أو ثلثه، فإن الصحيحة لا دلالة لها على ذلك بوجه.

ومنها: رواية عبد الحميد بن أبي الديلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمي الأبطح أبطح لأن آدم عليه السلام أمر أن ينبطح في بطحاء جمع فأنبطح حتى

(مسألة ٣٧٣): يجب الوقوف في المزدلفة من طلوع فجر يوم العيد^(١) إلى طلوع الشمس^(٢) لكن الركن منه هو الوقوف في الجملة،

انفجر الصبح^(٣). فإن الأمر بالانبطاح حتى ينفجر مساوق للبيتوتة. وفيه: مضافاً إلى ضعف سندها بعبد الحميد ومحمد بن سنان أنها قاصرة الدلالة، إذ لم يتعلق أمر فيها بالمبيت بل بالانبطاح - الذي هو التمدد على وجهه على الأرض إما للاستراحة أو لغيرها - حتى ينفجر، الصادق على ما لو فعل ذلك قبل طلوع الفجر بدقائق يسيرة، وأين هذا من البيتوتة التي هي محل الكلام؟!

إذاً فلا دليل على وجوب المبيت في المزدلفة وإن كان أحوط. (١) على المعروف والمشهور، بل بلا خلاف معتد به كما في الجواهر وغيره.

(٢) على المشهور أيضاً من وجوب استيعاب الوقوف لما بين الحدين - وإن كان الركن مسماه كما سيجيء - ولكن بعضهم صرح بعدم الوجوب لا من ناحية المبدأ ولا المنتهى، وإليه مال في الجواهر لعدم الدليل بل الدليل على العدم، وكيفما كان فيستدل على الوجوب بروايات:

منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أصبح على طهر بعدما تصلي الفجر فقف إن شئت قريباً من الجبل، وإن شئت حيث شئت»، إلى أن قال: «ثم أفض حيث يشرق لك ثبير وترى الإبل مواضع أخفافها»^(٤)، وما في الوسائل من كلمة (يشرف) غلط والصواب ما أثبتناه.

أما من ناحية المبدأ فهي واضحة الدلالة على وجوب الوقوف من أول

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

الصباح أعني طلوع الفجر، بل كونه على طهر أيضاً لولا ما ثبت من الخارج من عدم اعتبار الطهارة في شيء من المناسك ما عدا الطواف وصلاته حسبما تقدم سابقاً، فتحمل الصحيحة من هذه الجهة على الاستحباب، وأما لزوم كون الوقوف من أول الطلوع فلا مناص من الأخذ به.

ولا ينافيه قوله عليه السلام: «بعدما تصلي الفجر فقف إن شئت»، فإنه ناظر إلى أن له اختيار الوقوف حيثما شاء لا إلى أن مبدأ الوقوف بعد صلاة الفجر، ليكون منافياً مع ما استظهرناه فلا وجه للمناقشة في ذلك.

وأما من ناحية المنتهى فقد علقت الإفاضة فيها على إشراق ثبير الظاهر في ارادة طلوع الشمس وإشراقها على ثبير الذي هو جبل بين منى ومكة.

ولكن صاحب الجواهر^(١) ناقش في ذلك ففسر الإشراق بالإسفار بقرينة قوله عليه السلام: «وترى الإبل»، حيث إن رؤية الإبل مواضع الأخفاف تتحقق بمجرد الإسفار وصيرورة الجو مضيئاً ومنوراً الحاصل قبل طلوع الشمس بمدة. وما أفاده عليه السلام وجه لو أريد من تلك الجملة معناها الحقيقي، ولكن الظاهر أنها كناية عن طلوع الشمس فيقال حتى في غير مكة - لمن كان في المدينة - (أشرق ثبير) يعنون به طلوع الشمس على ما أشار إليه صاحب مجمع البحرين^(٢).

بل نطقت به معتبرة معاوية بن عمار أيضاً حيث تضمنت تفسير الجملة المزبورة بذلك. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثم أفض حيث يشرق لك ثبير وترى الإبل مواضع أخفافها، قال أبو عبد الله عليه السلام: كان أهل الجاهلية يقولون أشرق ثبير - يعنون الشمس - كيما تغير (تغير)»^(٣)، وجملة (يعنون الشمس)

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٧٦.

(٢) لم أعثر عليه. (المقرر). أقول ربما يستفاد مما ورد في مجمع البحرين ج ٥ ص ١٩١ فلاحظ. (المصحح).

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٥.

ساقطة عن الوسائل وهي موجودة في التهذيب^(١).

نعم في سند هذه الرواية إبراهيم الأسدي، وهو بهذا العنوان وإن لم يعنون في كتب الرجال لكن الظاهر أن المراد به هو إبراهيم بن صالح الانماطي الأسدي، فإنه المعروف بإبراهيم الأسدي، وقد وثقه النجاشي صريحاً^(٢).

وعليه فالصحيحة واضحة الدلالة على أن الغاية هي طلوع الشمس، ويكون قوله ﷺ: «وترى الإبل ...» مؤكداً لذلك وموضحاً لهذا المعنى، وكأنه ﷺ قال: حتى تطلع الشمس وترى الإبل

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس»^(٣)، فإن المتفاهم العرفي من النهي عن تجاوز الوادي الذي هو حد فاصل بين المشعر ومنى عدم التجاوز عن أول ما يصدق عليه الوادي المساوق للنهي عن الدخول فيه، لا عدم التجاوز عن تمامه المساوق للخروج عنه بحيث يقع الوادي خلفه، إذا تكون الصحيحة واضحة الدلالة على عدم جواز ترك المشعر قبل طلوع الشمس، هذا.

ويؤيد المطلوب ما ورد في كيفية حج آدم من الإفاضة من جمع إلى منى بعد طلوع الشمس^(٤).

وبإزاء هذه النصوص روايتان، ربما يستدل بهما على عدم وجوب الاستيعاب، كما في الجواهر وغيره.

الرواية الأولى: مرسل علي بن مهزيار عن حماد بن عثمان عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله ﷺ قال: «ينبغي للإمام أن يقف بجمع

(١) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ١٩٢.

(٢) على أن طريق الصدوق خال عن أي خلل فلاحظ. (المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٢١.

حتى تطلع الشمس، وسائر الناس إن شاءوا عجلوا وإن شاءوا أخرّوا»^(١). وفيه: مضافاً إلى ضعفها بالإرسال أن المراد التعجيل أو التأخير في الإفاضة لا بالنسبة إلى الخروج من المزدلفة، فللناس أن يفيضوا قبل طلوع الشمس لكن شريطة أن لا يدخلوا وادي محسر قبل الطلوع كما تقدم، فإن بين الشروع في الإفاضة والخروج عن الموقف المتحقق بدخول الوادي مدة لا محالة، فلا يستلزم جواز الإفاضة قبل الطلوع جواز الخروج عن الموقف قبله كما هو ظاهر، إذا فلم تكن هذه الرواية منافية لما تقدم بوجه. ومنه يظهر الجواب عن:

الرواية الثانية: وهي موثقة إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام أي ساعة أحب إليك أن أفيض من جمع؟ قال: «قبل أن تطلع الشمس بقليل، فهو أحب الساعات إلي» قلت: فإن مكثنا حتى تطلع الشمس؟ قال: «لا بأس»^(٢)، فإن الإفاضة قبل الطلوع بقليل لا يستلزم الخروج عن الموقف قبله، لما عرفت من أن السير من المكان - الذي هو معنى الإفاضة^(٣) - إلى زمان الخروج عن الحد يستوعب برهة من الوقت لا محالة، فبطبيعة الحال يكون الدخول في وادي محسر بعد طلوع الشمس.

وبعبارة واضحة: لا منافاة بين أن يفيض الواقف في مزدلفة قبل طلوع الشمس ولكنه لا يخرج منها إلا بعد الطلوع.

فتحصل: أن ما عليه المشهور من استيعاب الوقوف من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس هو الصحيح، للنصوص المتقدمة السليمة عما يصلح للمعارضة حسبما عرفت.

(١) وسائل الشيعية: باب ١٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، ٤.

(٢) وسائل الشيعية: باب ١٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٣) الإفاضة ترك المنطقة لا مجرد الحركة، ومن ثم لا يلتزم بالكفارة فيمن أفاض من عرفات قبل الغروب إلا إذا تركها بالمرّة لا مجرد التحرك قبله وإن كان خروجه بعد الغروب. (المقرر).

فإذا وقف مقداراً ما بين الطلوعين ولم يقف الباقي ولو متعمداً صحَّ حجّه^(١) وإن ارتكب محرماً.

ويمكن تأييده بالنصوص المتضمنة لترخيص النبي ﷺ للضعفاء من الشيوخ والصبيان والنساء بالإفاضة من المشعر ليلاً - وسيأتي البحث حولها إن شاء الله تعالى - حيث إنها تكشف عن أن الوظيفة الأولية إنما هي الوقوف ما بين الطلوعين غير أن هؤلاء قد رخص لهم التقديم، ومن المعلوم أن الإفاضة ليلاً مساوق لكونها قبل طلوع الفجر.

ويمكن التأييد أيضاً برواية مسمع الآتية حيث يستفاد منها أن مبدأ الوقوف إنما هو طلوع الفجر وأنه لا تجوز الإفاضة قبله.

(١) كما أنه لو تعمد الترك في هذا الوقت رأساً بأن أفاض قبل الفجر عامداً بطل حجّه، فتدور الركنية مدار الوقوف في الجملة في هذا الوقت، وهذا القول هو المحكي عن الشيخ في الخلاف وعن ابن إدريس.

ولكن المنسوب إلى المشهور أن الركن هو الوقوف في الجملة من أول الليل إلى طلوع الشمس، فعليه لو تعمد الإفاضة قبل الفجر صحَّ حجّه وإن كان آثماً في ترك الوقوف ما بين الطلوعين الذي هو واجب بلا إشكال.

أما القول الأول فتدل عليه عدة من الروايات، التي منها ما تضمن أن من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ، وفي صحيحة هشام: «من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس فقد أدرك الحجّ»^(١)، وهذا عما لا إشكال فيه.

وأما القول المشهور فيستدل له بصحيحة مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل وقف مع الناس بجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس، قال: «إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم

شاة^(١).

فإنّ الاقتصار فيمن أفاض قبل الطلوع على الدم، وعدم إيجاب الحجّ عليه في القابل - وهو الحج في مقام البيان - فيه دلالة واضحة على الإجزاء وإن ارتكب الإثم ومن ثمّ يجبر بالدم.

ولكن الاستدلال المزبور مبني على أن تكون الشرطية الثانية ناظرة إلى حكم العائد العالم في مقابل الأولى الناظرة إلى الجاهل، بحيث تكون الصحيحة متعوضة للتفصيل بين الجهل والعلم وأنّ الأول معذور لا شيء عليه، وأما الثاني فيما أنّه ترك الواجب وهو الوقوف من أول الفجر - ومن ثمّ تقدم أنفاً أنها تؤيد القول بأنّ مبدأ الوقوف أول الفجر - لزمه الجبر بدم شاة. ولكنه غير واضح، بل الظاهر أنّها ناظرة إلى التفصيل بين الإفاضة بعد طلوع الفجر وبين الإفاضة قبله، وكلتاها في فرض الجهل كما نبّه عليه في الحدائق^(٢) ونعم ما تفتن به.

وحاصل ما أفاده رحمته أنّ المفروض في الرواية أنّ الرجل قد وقف مع الناس بجمع، ومن البين أنّ المراد من هذا الوقوف إنّما هو الوقوف الشرعي المأمور به، أعني ما بين الطلوعين فإنّه المتعارف والمتبادر من هذا اللفظ عند الإطلاق، غاية الأمر أنّ إفاضته كانت قبل الناس، وعليه فهذه الإفاضة مفروضة بعد طلوع الفجر لا محالة، وهي الواقعة مورداً للسؤال.

وقد أجاب رحمته بأنّه لا شيء عليه إن كان جاهلاً، ووجهه واضح لأنّه قد أتى بالوقوف الواجب ومعذور في ترك الباقي لمكان الجهل، ثمّ تداركه الإمام رحمته تأكيداً للمراد بأنّ هذا إنّما هو فيما إذا كانت إفاضته بعد طلوع الفجر - كما افترضته أيها السائل - وأما إذا كانت قبل الفجر فعليه دم شاة.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٦ ص ٤٤٠.

إذا فال موضوع في كلتا الشرطيتين إنما هو الجاهل خاصة، ولا نظر في الصحيحة إلى العالم العائد بوجه، وعليه فلا دليل على الصحة فيمن تعمد الإفاضة قبل الفجر، فلا جرم تشمله النصوص المتضمنة أن من لم يدرك المشعر فقد فاتة الحج، بعد سلامتها عن المخصص في المقام.

فإن تم هذا الاستظهار وإلا فلا أقل من تطرق الاحتمال المورث للإجمال والمسقط للصحيحة عن صلاحية الاستدلال للمذهب المشهور.

هذا ملخص كلامه رحمه الله زيد في علو مقامه، وهو في غاية الجودة ونعم ما فهمه، ومما يؤكد ما استظهره من اختصاص موضوع الصحيحة بالجاهل وعدم شمولها للمتعمد أن الثاني كفارته بدنة وليست بشاة كما في هذه الصحيحة.

وذلك لصحيحة علي بن رثاب التي رواها الصدوق في الفقيه، عن الصادق عليه السلام قال: من أفاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمع ومضى إلى منى متعمداً أو مستخفاً فعليه بدنة^(١)، فالاختلاف في نوعية الكفارة خير دليل على اختصاص صحيحة مسمع بالجاهل فتأمل^(٢).

إذا فلم نجد مستنداً يعول عليه لمقالة المشهور، بل الصحيح ما عليه الشيخ في الخلاف وابن إدريس من أن الركن هو الوقوف ما بين الطلوعين في الجملة، وأنه لا أثر للوقوف قبل الفجر في صحة الحج مع تعمد الترك ما بين الطلوعين رأساً حسبما عرفت.

ثم إن شيخنا الأستاذ رحمه الله بعد أن اختار مقالة المشهور ذكر أن الأحوط

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٦ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٢) يمكن أن يقال باختلاف الصحيحتين موضوعاً إذ المفروض في صحيحة ابن رثاب عدم اللبث بجمع أصلاً والذهاب من عرفات إلى منى رأساً، فقد ترك الوقوف بالمزدلفة من أصله فمن ثم يحكم بطلان حجة فلا يقاس عليه مورد صحيحة مسمع، إلا أن يقال: إن الذهاب إلى منى من عرفات يستلزم العبور من المزدلفة، وفيه أن العبور من غير نية الوقوف لا أثر له فلاحظ. (المقرر).

(مسألة ٣٧٤): من ترك الوقوف فيما بين الفجر وطلوع الشمس رأساً فسد حجّه^(١)، ويستثنى من ذلك النساء والصبيان والخائف والضعفاء كالشيوخ والمرضى فيجوز لهم حينئذ الوقوف في المزدلفة ليلة العيد والإفاضة منها قبل طلوع الفجر إلى منى^(٢).

(مسألة ٣٧٥): من وقف في المزدلفة ليلة العيد وأفاض منها قبل طلوع الفجر جهلاً منه بالحكم صحّ حجّه على الأظهر، وعليه كفارة

فمن أفاض قبل طلوع الشمس متعمداً أن يجبره بشاة^(٣).
 ووجهه غير واضح فإنّ صحيحة مسمع الناطقة بالجبر المزبور موضوعها الإفاضة قبل طلوع الفجر لا قبل طلوع الشمس، نعم ورد ذلك في الفقه الرضوي^(٤)، ولكنه لم يثبت كونه رواية فضلاً عن اعتبارها، فلا يصلح للاستناد إليه في الاحتياط الوجوبي، فلا يحتمل أن يكون هو المستند في المقام ولم يلتزم فقيه الجبر المزبور فيما نعلم، فهذا الاحتياط غير ظاهر الوجه وهو أعرف بما قال.

(١) كما تقدم.

(٢) للنصوص الخاصة الواردة في كل من هذه العناوين، لترخيص النبي ﷺ لهم في تقديم الإفاضة، فإن بعض النصوص وإن لم يكن نقي السند إلا أنّ في كل واحد منها نص معتبر، بل قد رخص لهم في الرمي ليلاً أيضاً، وأمّا الذبح فلا بدّ وأن يكون في يوم النحر ولو بتوكيل شخص آخر، وسيجيء الكلام عنهما في محلها إن شاء الله تعالى.

(١) دليل الناسك: ص ١٧٩.

(٢) كما أشار إليه في الحقائق ج ١٦ ص ٤٥٨. (المقرر).

حكم من لم يتمكن من الوقوف الاختياري في المزدلفة ١٢٥
شاة^(١).

(مسألة ٣٧٦): من لم يتمكن من الوقوف الاختياري (الوقوف فيما بين الطلوعين) في المزدلفة لسيان أو لعذر آخر أجزاء الوقوف الاضطراري (الوقوف وقتاً ما) بعد طلوع الشمس إلى زوال يوم العيد^(٢)، ولو تركه عمداً فسد حجّه^(٣).

(١) لصحيحة مسمع المتقدمة^(١) فلاحظ.

(٢) لجملة من النصوص التي منها صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أدرك المشعر يوم النحر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج»^(٢)، ونحوها غيرها.

ونسب إلى السيد المرتضى رحمته الله امتداد الوقت إلى الغروب، ولم تثبت النسبة، وعلى تقدير صدقها فدليلة غير ظاهر، لإطباق النصوص على انتهاء الوقت بزوال الشمس.

(٣) لمفهوم النصوص المتقدمة مضافاً إلى الإخلال العمدي بالركن.

(١) لاحظ ص ١٢١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٨.

إدراك الوقوفين أو أحدهما

تقدم أن كلاً من الوقوفين (الوقوف في عرفات والوقوف في
المزدلفة) ينقسم إلى قسمين: اختياري واضطراري^(١)، فإذا أدرك
المكلف الاختياري من الوقوفين كليهما فلا إشكال^(٢)، وإلا فله
حالات:

الأولى: أن لا يدرك شيئاً من الوقوفين الاختياري منهما
والاضطراري أصلاً، ففي هذه الصورة يبطل حجّه^(٣) ويجب عليه
الإتيان بعمره مفردة بنفس إحرام الحجّ^(٤)، ويجب عليه الحجّ في السنة
القادمة فيما إذا كانت استطاعته باقية أو كان الحجّ مستقراً في ذمته.

(١) فالاختياري لعرفة من الزوال إلى الغروب، والاضطراري لها برهة
من ليلة العيد، والاختياري للمزدلفة من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس،
والاضطراري لها من طلوع الشمس من يوم العيد إلى زوالها.

(٢) فإنه القدر المتيقن من دليل الصحة.

(٣) بلا خلاف فيه ولا إشكال للإخلال بما هو أعظم أركان الحجّ أعني
الوقوفين.

(٤) جملة من النصوص الناطقة بذلك، التي منها صحيحة الحلبي
المتقدمة^(١) وصحيحة حريز عن رجل مفرد للحجّ فاته الموقفان جميعاً، فقال:
«له إلى طلوع الشمس يوم النحر، فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له

حجّ، ويجعلها عمرة، وعليه الحجّ من قابل»^(١).

وصحيحة معاوية بن عمار: «أيما حاج سائق للهدي، أو مفرد للحجّ، أو متمتع بالعمرة إلى الحجّ، قدم وقد فاتته الحجّ فليجعلها عمرة، وعليه الحجّ من قابل»^(٢)، ونحوها غيرها، هذا.

ولتوضيح صور إدراك الوقوفين أو أحدهما مع بيان أحكامها ومداركها نقول:

إنّ صور المسألة ثمانية وبضمنية الصورة التي لم يدرك فيها شيء من الوقوفين - المتقدمة آنفاً والمقطوع فساد الحجّ فيها كما عرفت - تكون تسعة: أربعة من تلك الثمانية مزدوجة وهي إدراك الاختياري من الوقوفين والاضطراري منهما، وإدراك الاختياري من عرفة والاضطراري من المشعر وعكسه، والأربعة الأخرى منفردة، وهي اختياري عرفة فقط أو اضطراريها كذلك، واختياري المشعر فقط أو اضطراريه كذلك، فيكون المجموع ثمانية:

(١) اختياري عرفة مع اختياري المشعر.

(٢) اضطراري عرفة مع اضطراري المشعر.

(٣) اختياري عرفة مع اضطراري المشعر.

(٤) اضطراري عرفة مع اختياري المشعر.

(٥) اختياري عرفة فقط.

(٦) اضطراري عرفة فقط.

(٧) اختياري المشعر فقط.

(٨) اضطراري المشعر فقط.

وأما أحكامها: فثلاثة من هذه الصور التي يجمعها إدراك اختياري المشعر

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

إما وحده أو مع غيره، وهي الأولى والرابعة والسابعة لا إشكال في صحة الحج فيها كما لا خلاف، للنصوص المعتبرة واضحة الدلالة الناطقة بذلك التي تقدمت جملة منها عند البحث عن الموقف الاضطراري لعرفة^(١)، وهذا مما لا غبار عليه.

وثلاثة أخرى منها، وهي التي يجمعها إدراك اضطراري المشعر إما وحده أو مع غيره - وهي الثامنة والثانية والثالثة - فتوضيح الحال فيها يتوقف على البحث أولاً عن صورة إدراك اضطراري المشعر وحده، ثم التكلم عن الصورتين الآخرين.

فنقول: قد نطقت جملة من النصوص بانتهاء أمد الوقوف بالمشعر بطلوع الشمس وإن من فاته ذلك فلا حج له، التي منها صحيحة حريز، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعاً؟ فقال: «له إلى طلوع الشمس يوم النحر، فإن طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج». وما رواه الشيخ بسنده عن محمد بن فضيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحد الذي إذا أدركه الرجل أدرك الحج، فقال: «إذا أتى جمعاً والناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج ولا عمرة له، وإن لم يأت جمعاً حتى تطلع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له»^(٢)، ونحوهما غيرهما، وبعضها وإن لم تكن نقية السند إلا أن في المعتبرة منها غنى وكفاية.

وهذه الروايات موافقة لظاهر الكتاب العزيز، حيث قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾^(٣)، فإن من البين أن إفاضة الناس إنما هي

(١) لاحظ ص ٩٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١ و ٣.

(٣) البقرة: الآية ١٩٩، ١٩٨.

صور عدم إدراك الوقوف الاختياري في كلا الموقفين ١٢٩

عند طلوع الشمس^(١).

وبإزائها طائفة أخرى نقية السند بينة الدلالة، تضمنت اتساع الوقت وامتداده إلى الزوال من يوم النحر، وأن «من أدرك المشعر الحرام يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج»، كما في صحيحة جميل^(٢).

وبين الطائفتين معارضة بحسب الظاهر لا محالة، لأن مقتضى الأولى بطلان الحج بطلوع الشمس، ومقتضى الثانية صحته لو أدرك قبل الزوال فلا بد من العلاج، هذا.

ولا ينبغي الشك في أن مورد المعارضة إنما هو المعذور، وأما المتعمد في التأخير بحيث ترك الموقف الاختياري اختياراً فهو غير مشمول للطائفة الثانية جزماً لمكان التعبير فيها بـ (أدرك) المنصرف عن التعجيز الاختياري بلا إشكال، والمختص بمن لم يكن متمكناً إلا قبل الزوال، إذا فحج من تعمد التأخير باطل جزماً ومن غير أي خلاف فيه كما هو واضح.

والمشهور قد عملوا بالطائفة الأولى وحملوا الثانية على محامل بعيدة، ولكن جماعة من القدماء كالسيد المرتضى والشيخ الصدوق، ومن المتأخرين كالشهيد في المسالك وصاحب المدارك عملوا بالطائفة الثانية.

وكيفما كان فإن بنينا على استقرار المعارضة فلا ينبغي التأمل في لزوم تقديم الطائفة الأولى كما عليه المشهور، لترجيحها بموافقة الكتاب حسبما عرفت.

ولكن التحقيق عدم المعارضة بالرغم من اتحاد اللسان في بعض نصوص الطائفتين، من التعبير بالإدراك أو فوات الموقف الكاشف عن ورود الطرفين

(١) أكثر استعمال كلمة حيث للمكان ولا تستعمل للزمان إلا نادراً كما نبّه عليه في مغني اللبيب وكيفما كان فراجع التفاسير في المقام. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٩.

في المعذور.

وذلك: لأن بعض الروايات كالصريح في أن الامتداد إلى الزوال إنما هو في حق المعذور وهي صحيحة عبد الله بن المغيرة، قال: جاءنا رجل بمنى فقال: إنني لم أدرك الناس بالموقفين جميعاً - إلى أن قال: - فدخل إسحاق بن عمار على أبي الحسن عليه السلام فسأله عن ذلك، فقال: «إذا أدرك مزدلفة فوقف بها قبل أن تزول الشمس يوم النحر فقد أدرك الحج»^(١)، فإن من الواضح أن موردها المعذور فتكون شاهد جمع بين الطائفتين، فتحمل الأولى على المتمكن فينتهي الوقت في حقه بطلوع الشمس، والثانية على المعذور فيختص الامتداد إلى الزوال به، فليتأمل.

وأوضح منها معتبرة الفضل بن يونس عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالماً له يوم عرفة قبل أن يعرف، فبعث به إلى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع؟ فقال: «يلحق فيقف بجمع، ثم ينصرف إلى منى فيرمي ويذبح ويحلق ولا شيء عليه»، قلت: فإن خلى عنه يوم النحر كيف يصنع؟ قال: «هذا مصدود عن الحج، إن كان دخل متمتعاً بالعمرة إلى الحج فليطف بالبيت أسبوعاً، ثم يسعى أسبوعاً، ويحلق رأسه ويذبح شاة، فإن كان مفرداً للحج فليس عليه ذبح ولا شيء عليه»^(٢)، فإن موردها المحبوس الممنوع عن الوقوف الاختياري للمزدلفة، وإنما أطلق في يوم النحر بعد فواته، فحكم عليه بإجزاء الموقف الاضطراري.

وعلى الجملة: فترفع المعارضة بهاتين الروايتين وإن كانت مستقرة مع الغض عنهما، هذا أولاً.

وثانياً: يمكن علاج المعارضة من طريق انقلاب النسبة، بتقريب أن الطائفة

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب الإحصار والصد، ح ٢.

صور عدم إدراك الوقوف الاختياري في كلا الموقفين ١٣١

الثانية قد خرج عن تحت إطلاقها المختار بالإجماع والضرورة، فإن المتعمد في التأخير غير مشمول لها بالقطع واليقين، إذ أهني مختصة بالمعذور جزماً، وعليه فتقلب النسبة بينها وبين الطائفة الأولى من التباين إلى العموم والخصوص المطلق فتخصص هي بها وتكون النتيجة حمل الطائفة الأولى على المختار والثانية على المعذور، فلا تعارض في البين كما أفاده (دام ظله) بعد الدرس.

إذا فالصحيح ما اختاره الصدوق والشيخ وغيرهما من أجزاء اضطراري المشعر وحده، وإذا ثبت ذلك ثبت في إدراكه مع إدراك اختياري عرفة أو اضطراريها بالأولوية القطعية، ومنه تعرف ثبوت الأجزاء في الصورتين الأخيرتين أيضاً بطريق أولى.

وأما على القول المشهور من عدم الأجزاء فما هو حكم تلك الصورتين حينئذ؟

أما الصورة الأولى منهما أعني إدراك اختياري عرفة مع اضطراري المشعر فالمعروف والمشهور بل المتسالم عليه بينهم هو الصحة.

وذلك لجملة من الأخبار المعتبرة الصريحة في ذلك التي منها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أفاض من عرفات إلى منى فليرجع وليأت جمعاً وليقف بها، وإن كان قد وجد الناس قد أفاضوا من جمع»، ونحوها صحيحته الأخرى.

ومعتبرة يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أفاض من عرفات فمرّ بالمشعر فلم يقف حتى انتهى إلى منى فرمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار، قال: «يرجع إلى المشعر فيقف به ثم يرجع ويرمي الجمرة»^(١)، فلا إشكال في المسألة.

وأما الصورة الثانية أعني إدراك الاضطراري من كل منهما فقد اختلفت

(١) وسائل الشريعة: باب ٢١ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١ وح ٢ وح ٣.

كلماتهم فذهب إلى الفساد جمع وإلى الصحة آخرون.

ولكن الأظهر هو الثاني فيقوم الاضطرابي من كل منهما مقام الاختياري في ذلك لصحيحة الحسن بن عطار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أدرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فأقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد أفاضوا فليقف قليلاً بالمشعر الحرام، وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه»^(٥)، وإن كان الأحوط الإعادة خروجاً عن شبهة الخلاف.

بقي الكلام في الصورتين الباقيتين - وهما الخامسة والسادسة - أعني إدراك اضطرابي عرفة فقط أو اختياريها كذلك.

أما الأولى منهما: فالبطلان هو المتسالم عليه بين الأصحاب للنصوص الكثيرة المتقدمة الناطقة بأن من لم يدرك المشعر إما إلى طلوع الشمس - وهو الموقف الاختياري - أو إلى زوالها - وهو الاضطرابي - فلا حج له، حيث يظهر منها أن إدراك المشعر ولو في الجملة مقوم لصحة الحج، وحيث لم يكن بإزائها ما يدل على الصحة فلا مناص من الالتزام بالبطلان.

وأما الثانية: فقد نسب إلى المشهور الصحة بل ادعى عليه الإجماع في بعض الكلمات.

ولكن جماعة خالفوا في ذلك منهم العلامة في غير مورد على ما نسب إليه فذهبوا إلى البطلان، وهو الأظهر لعدم الدليل على الصحة، بل الدليل على العدم وهو النصوص الواردة في المشعر الناطقة بأن من لم يدركه مطلقاً فلا حج له، حسبما سمعت آنفاً، فإن مقتضى إطلاقها الحكم بالبطلان في المقام أيضاً.

هذا تمام الكلام في صور المسألة بمداركها وعليك بالتطبيق على ما في المتن ولا نعيد.

صور عدم إدراك الوقوف الاختياري في كلا الموقفين ١٣٣

الثانية: أن يدرك الوقوف الاختياري في عرفات والاضطراري في المزدلفة.

الثالثة: أن يدرك الوقوف الاضطرابي في عرفات والاختياري في المزدلفة، ففي هاتين الصورتين يصح حجه بلا إشكال.

الرابعة: أن يدرك الوقوف الاضطرابي في كل من عرفات والمزدلفة، والأظهر في هذه الصورة صحة حجه، وإن كان الأحوط إعادته في السنة القادمة إذا بقيت شرائط الوجوب أو كان الحج مستقراً في ذمته.

الخامسة: أن يدرك الوقوف الاختياري في المزدلفة فقط، ففي هذه الصورة يصح حجه أيضاً.

السادسة: أن يدرك الوقوف الاضطرابي في المزدلفة فقط، ففي هذه الصورة لا تبعد صحة الحج، إلا أن الأحوط أن يأتي ببقية الأعمال قاصداً فراغ ذمته عما تعلق بها من العمرة المفردة أو إتمام الحج، وأن يعيد الحج في السنة القادمة.

السابعة: أن يدرك الوقوف الاختياري في عرفات فقط، والأظهر في هذه الصورة بطلان الحج فينقلب حجه إلى العمرة المفردة، ويستثنى(*) (١) من ذلك ما إذا كان عدم إدراكه الوقوف في المزدلفة

(١) هذا الاستثناء قد ذكره غير واحد منهم صاحب الجواهر رحمته،

(*) في الطبعة الأخيرة استبدلت العبارة إلى قوله (المشعر الحرام) بما يلي: (ويستثنى من ذلك ما إذا وقف في المزدلفة ليلة العيد وأفاض منها قبل الفجر جهلاً منه بالحكم كما تقدم). (المصحح).

ناشئاً من جهله بالحكم أو الموضوع وعبر المزدلفة فإنه لا تبعد صحة حجه حيثئذ ولا سيما إذا كان قد ذكر الله عند المشعر الحرام. ولكنه إن أمكنه الرجوع ولو إلى زوال الشمس من يوم العيد وجب ذلك، وإن (*) لم يمكنه فلا شيء عليه. نعم إذا لم يكن عبر المزدلفة لم يصح حجه وعليه أن يعدل إلى العمرة المفردة ويتمها.

الثامنة: أن يدرك الوقوف الاضطراري في عرفات فقط، ففي هذه الصورة يبطل حجه فيقلبه إلى العمرة المفردة.

والمستند فيه معتبرة محمد بن يحيى الخثعمي عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى أتى منى، قال: «ألم ير الناس؟ ألم يذكر منى حين دخلها؟» قلت: فإنه جهل ذلك، قال: «يرجع»، قلت: إن ذلك قد فات، قال: «لا بأس»، هكذا رواها الكليني، ورواها الشيخ عنه عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام (١).

حيث يستفاد من قوله «لم يقف بالمزدلفة» أنه عبر المزدلفة ولكنه لم يقف بها، وقد قيد هذا الحكم بما إذا كان قد ذكر الله عند المشعر الحرام في رواية محمد بن حكيم (٢).

ولكننا لا نلتزم بذلك لضعف الرواية حيث إن الرجل لم يرد فيه توثيق بل ولا مدح يعود إلى روايته، فإنه وإن روى الكشي مدحاً بالنسبة إلى مناظرته ولكنه لا يستوجب حسناً من جهة الرواية، غاية أنه ممدوح من جهة أخرى لا

(*) في الطبعة الأخيرة استبدلت العبارة إلى آخر المسألة بما يلي: (وإن لم يمكنه صح حجه وعليه كفارة شاة كما مر). (المصحح).

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٦ و ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٢٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

صور عدم إدراك الوقوف الاختياري في كلا الموقفين ١٣٥

تأثير لها في تحسين الحديث بوجه.

فالتبع عندئذ إطلاق معتبرة الخثعمي الدالة على الإجزاء سواء ذكر الله عند المشعر الحرام أم لا، هذا.

ولكن المهم إثبات اعتبار هذه الرواية، فإنها أيضاً لا تخلو عن الخدش للإشكال الذي تقدم نظيره في غير مورد من روايات جميل، مما رواه عن الإمام عليه السلام تارة بلا واسطة وأخرى معها، مع اتحاد الراوي عنه في كلا الطريقتين، فإنه بعد عدم احتمال تعدد الواقعة لم يحرز صدور الرواية بلا واسطة فتكون في حكم المرسل.

والمقام من هذا القبيل، حيث يروي ابن أبي عمير عن الخثعمي عن الإمام مباشرة في طريق الكليني، وعن بعض أصحابه عن الإمام في رواية الشيخ، وحيث لا يحتمل التعدد، فيطمأن بالاشتباه في أحد الطريقتين، ومعه لم يثبت صدورهما عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، فلا يمكن التعويل عليها في الخروج عن إطلاق النصوص الناطقة بأن من فاته المشعر مطلقاً فلا حج له، إذاً فالحكم بعدم الإجزاء في هذه الصورة كما اختاره جماعة لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط.

نعم يتجه ذلك فيمن وقف في المزدلفة وأفاض منها قبل الفجر جهلاً مع الجبر بالدم لحديث مسمع كما تقدم، وهو أمر آخر غير الاستثناء المزبور الواقع في كلمات بعض الأصحاب.

منى وواجباتها

إذا أفاض المكلف من المزدلفة وجب عليه الرجوع إلى منى لأداء الأعمال الواجبة هناك، وهي كما نذكرها تفصيلاً ثلاثة:

(١) رمي جمرة العقبة

الرابع من واجبات الحج: رمي جمرة العقبة^(١)،

(١) ينبغي التكلم في جهات:

الجهة الأولى: في أصل الوجوب وهو مما لا ينبغي التأمل فيه، ولا في عدم الخلاف فيه بين الفقهاء بل بين المسلمين.

أجل نسب ابن حمزة في الوسيلة إلى الشيخ القول بالاستحباب، واعترض عليه ابن إدريس في السرائر وأنكره أشد الإنكار قائلاً: إن هذا غاية الخطأ، ونسبة بغير فكر ولا نظر اغتراراً بظاهر عبارة الشيخ في الجمل من توصيف الرمي بالمسنون، فتوهم أنه يريد به المندوب غفلة عن أن المراد ما ثبت وجوبه بالسنة القطعية، في قبال الفريضة التي يراد بها ما ثبت وجوبه في الكتاب العزيز.

وكيفما كان فلا ينبغي الشك في الوجوب سواء أكان الشيخ مخالفاً أم لا، وإن كان الصواب ما ذكره ابن إدريس.

ويدل على الوجوب في خصوص جمرة العقبة صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة

القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها، ولا ترمها من أعلاها ..»^(١)، فإن ظاهر الأمر هو الوجوب بعد أن لم يكن مقروناً بالترخيص في الترك.

وتدل عليه أيضاً الروايات المتقدمة الواردة فيمن رخص لهم النبي ﷺ الإفاضة من المشعر ليلاً، وكذلك الرمي في الليل من النساء والشيوخ والصبيان وغيرهم من الضعفاء، فإنها واضحة الدلالة على وجوب الرمي في النهار غير أن هؤلاء رخص لهم التقديم ليلاً.

ويدل على الوجوب في مطلق الرمي الشامل للجمرة وإن لم يكن مقيداً بها طائفة من الأخبار:

منها: صحيحة عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: وسألته عن قول الله عز وجل: ﴿الحج الأكبر﴾، فقال: «الحج الأكبر الموقف بعرفة ورمي الجمار»^(٢)، فإن ما يتقوم به الحج الأكبر لا يكون إلا واجباً كما هو واضح.

ومنها: ما تقدم في نصوص الطواف من أن المريض والشيخ الكبير يطاف عنه ويرمى عنه^(٣)، فإنها واضحة الدلالة على أصل الوجوب، غير أن اعتبار المباشرة يسقط عن المعذور من المريض والشيخ ونحوهما.

ومنها: النصوص الآتية المتضمنة لزوم كون الرمي بحصاة الحرم، وأن غيرها لا يجزي، وأيضاً يعتبر فيها الإصابة فلا يجزي غير المصيب، فإنه لولا وجوب الرمي لم يكن معنى لعدم الإجزاء كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٩ من أبواب إحرام الحج، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٧ من أبواب الطواف.

يوم النحر^(١)، ويعتبر فيه أمور:

(١) نية القرية.

(٢) أن يكون الرمي بسبع حصيات ولا يجزئ الأقل من ذلك^(٢)،

(١) الجهة الثانية: في وقت الوجوب وهو يوم النحر من طلوع الشمس إلى غروبها، فلا يجوز التأخير كما لا يجوز التقديم إلا لمن رخص لهم رسول الله ﷺ من الضعفاء كما تقدم، وقد استفاضت بذلك الأخبار وعمدتها وردت في باب الجمار الشاملة بإطلاقها لجمرة العقبة في يوم العيد التي منها صحيحة صفوان بن مهران: «الرمي ما بين طلوع الشمس إلى غروبها»^(١)، ونحوها غيرها.

(٢) الجهة الثالثة: في عددها، وهي سبعة بلا خلاف فيه بين الفقهاء بل بين المسلمين قاطبة. وتدل عليه بعد التسالم صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: في رجل أخذ إحدى وعشرين حصاة فرمى بها فزادت واحدة فلم يدر أيهن نقص، قال: «فليرجع وليرم كل واحدة بحصاة...»^(٢).

فإنها واضحة الدلالة على وجوب مراعاة السبع بحيث لو علم إجمالاً بالنقص وجب عليه التدارك.

وموردها وإن كان هو رمي الجمار الثلاث إلا أنه لا يكاد يحتمل الفرق بين رمي العقبة في ضمن الجمار وبين وجوب رميها مستقلاً الذي هو محل الكلام.

(١) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب العود إلى منى، ح ١.

كما لا يجزئ رمي غيرها من الأجسام^(١).

(٣) أن يكون رمي الحصيات واحدة بعد واحدة، فلا يجزئ رمي اثنتين أو أكثر مرة واحدة^(٢).

وتدل عليه أيضاً صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل رمى الجمرة الأولى بثلاث، والثانية بسبع والثالثة بسبع، قال: «يعيد، يرميهن جميعاً بسبع سبع...»^(٣)، فإن من المقتطوع به عدم الفرق في اعتبار السبع في العقبة بين اليوم الأول وبين اليومين الآخرين في ضمن رمي الجمار كما عرفت. ويستفاد ذلك من روايات أخر أيضاً لكن العمدة هاتان الصحيحتان.

(١) لعدم الدليل على البدلية بعد أن كان موضوع الحكم في لسان النصوص هو عنوان الحصة، فلا يجدي غيرها، حتى إذا كان من التراب أو المدر، بل قد ورد النهي عن غيرها في صحيحة زرارة قال عليه السلام فيها: «... لا ترم الجمار إلا بالحصى»^(٢).

(٢) الجهة الرابعة: في اعتبار التعاقب بأن يرمي كل حصة برمية، فلا يجزيء اشتمال الرمية على أكثر من حصة واحدة، وهو مما لا خلاف فيه.

وتدل عليه - مضافاً إلى جريان السيرة القطعية عليه بحيث لو ساغ غيره لشاع وذاع ولصدر عن المعصوم عليه السلام أو غيره ولو مرة واحدة - ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من استحباب التكبير مع كل حصة^(٣)، فإنه يكشف عن مفروغية اعتبار التعاقب، كيف ولا معنى للاستحباب المزبور لو ساغ رمي الجميع برمية واحدة.

(١) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب العود إلى منى، ح ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٢ و ح ١.

(٤) أن تصل الحصيات إلى الجمرة^(١).

(٥) أن يكون وصولها إلى الجمرة بسبب الرمي، فلا يجزئ وضعها عليها^(٢)، والظاهر جواز الاجتزاء بما إذا رمى فلاقته الحصاة في طريقها شيئاً^(٣) ثم أصابت الجمرة، نعم إذا كان ما لاقته الحصاة

وما ورد في كيفية الرمي في معتبرة البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «حصى الجمار تكون مثل الأثملة - إلى أن قال: - تحذفهن خذفاً وتضعها على الإبهام وتدفعها بظفر السبابة»^(١)، فإن رعاية هذه الكيفية لا تمكن إلا مع التعاقب فيكشف استحبابها عن مفروغية اعتباره كما مر.

(١) الجهة الخامسة: في اعتبار الإصابة فلا يكفي مجرد الحذف من غير الوصول إلى الجمرة.

ويدلنا عليه أولاً: دخله في مفهوم الرمي بحسب الصدق العرفي، للفرق الواضح بين رمي الشيء وبين الرمي إلى الشيء، والأول - وهو المأمور به في المقام - متقوم بالوصول لكي يصدق عندئذ أنه رمى الجمرة، وأما الثاني فهو رمي إليها وليس برميها فلا يتحقق معه العنوان.

وثانياً: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث)، قال: «فإن رميت بحصاة فوقعت في حمل فأعد مكانها، وإن أصابت إنساناً أو جمللاً ثم وقعت على الجمار أجزأك»^(٢).

(٢) لوضوح أن الواجب لم يكن هو مجرد الإيصال والاتصال بل المعنوي بعنوان الرمي غير الصادق على مجرد الوضع.

(٣) إذا لاقته الحصاة في طريقها إلى الجمرة شيئاً فهل يمنع ذلك عن

(١) وسائل الشيعية: باب ٧ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعية: باب ٦ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.

صلباً فطفرت منه فأصاب الجمرة لم يجزئ ذلك.

(٦) أن يكون الرمي بين طلوع الشمس وغروبها، ويجزئ للنساء وسائر من رخص لهم الإفاضة من المشعر في الليل أن يرموا بالليل (ليلة العيد)، لكن يجب عليهم تأخير الذبح والنحر إلى يومه، والأحوط تأخير التقصير أيضاً، ويأتون بعد ذلك أعمال الحج إلا الخائف على نفسه من العدو، فإنه يذبح ويقصر ليلاً كما سيأتي.

صدق الرمي؟

يتصور ذلك على نحوين: إذ تارة: يكون ثمة مجرد التلاقي مع استناد الإصابة إلى الحذف نفسه، وهذا مما لا ينبغي الإشكال في جواز الاجتزاء به لاطلاقات الرمي بعد صدقه عليه عرفاً، إذ لم تقيد بعدم التلاقي المزبور، مضافاً إلى التصريح به في صحيحة معاوية المتقدمة آنفاً وهذا واضح.

وأخرى: تصيب الحصاة جسماً آخر خطأ ثم إنه من أجل صلابته تظفر منه فتصيب الجمرة، ويظهر من صاحب الجواهر الاجتزاء في هذه الصورة أيضاً نظراً إلى أن إصابة الجمرة لما كانت مقصودة له من الأول لم تقدح تلك الملاقاة عن صدق الرمي.

ولكنه غير واضح، فإن الإصابة المزبورة وإن كانت مقصودة إلا أنها لم تقع لأنه يعتبر في صدق الرمي أن تكون الإصابة مستندة إلى الحذف لا إلى الطفرة من مكان آخر.

ومع التنازل فلا أقل من الشك في صدق الرمي في محل الكلام، فإن مفهومه عنوان بسيط منتزع من الفعل الخارجي، فلا بد من إحرازه، ومع الشك في الصدق العرفي لا سبيل إلى الاجتزاء به.

(مسألة ٣٧٧): إذا شك في الإصابة وعدمها بنى على العدم^(١)، إلا أن يدخل في واجب آخر مترتب عليه^(٢) أو كان الشك بعد دخول الليل^(٣).

(مسألة ٣٧٨): يعتبر في الحصيات أمران:

- (١) أن تكون من الحرم^(٤)، والأفضل أخذها من المشعر^(٥).
- (٢) أن تكون أبكاراً على الأحوط، بمعنى أنها لم تكن مستعملة في الرمي قبل ذلك^(٦) ويستحب فيها أن تكون ملوثة،

(١) إذا الإصابة بعد أن كانت دخيلة في تحقق الرمي كما مر فالشك فيها شك في تحقق الامتثال، والمرجع في مثله قاعدة الاشتغال بل استصحاب العدم، فلا مناص من الإعادة خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم.

(٢) كالذبح فلا يعتني حينئذ لقاعدة التجاوز.

(٣) لقاعدة الحيلولة، حيث إن الرمي موقت بنهار يوم النحر كما مر. وبالجملة فالشك المزبور لا بد من الاعتناء به إلا إذا تجاوز محله، ويتحقق تجاوز المحل بأحد أمرين: إما الدخول في عمل مترتب، أو بخروج الوقت حسبما عرفت.

(٤) للتصريح به في صدر صحيحة زرارة المتقدمة آنفاً.

(٥) وتدل عليه بعد التسالم صحيحة معاوية بن عمار وربيعي: «خذ حصى الجمار من جمع، وإن أخذته من رحلك بمنى أجزأك»^(١).

(٦) هذا الحكم كالتسالم عليه بينهم بل ادعي عليه الإجماع، ولكن إثباته بحسب الصناعة مشكل، فإن دعوى الإجماع التعبدية ولا سيما مع

ما يعتبر في الحصة التي ترمى بها الجمرة ١٤٣

ومنقطة^(١)، ورخوة^(٢)، وأن يكون حجمها بمقدار أنملة^(٣)،

وجود المدرك وهي الروايات المحتمل استناد المجعين إليها كما ترى، فالعمدة هي النصوص وهي روايات ثلاث:

الأولى: مرسله حريز عن أبي عبد الله عليه السلام في حصى الجمار قال: «لا تأخذه من موضعين: من خارج الحرم، ومن حصى الجمار» الحديث.

الثانية: رواية عبد الأعلى، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: «لا تأخذ من حصى الجمار»، وفي سندها سهل بن زياد.

الثالثة: مرسله الصدوق عنه: «لا تأخذ من حصى الجمار الذي قد رمى»^(١).

وحيث إنها بأجمعها ضعاف السند، فالحكم إذا مبني على الاحتياط لخلوه عن أي مستند ما عدا فتوى المشهور بذلك.

(١) لصحيحة البزنطي: «حصى الجمار تكون مثل الأنملة - إلى أن قال - خذها كحلية منقطة»^(٢).

حيث أمر عليه السلام بأن يكون لونها كالكلحل وأن تكون منقطة.

وفي معتبرة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام في حصى الجمار قال: «كره الصم منها، وقال: خذ البرش»^(٣)، فإن البرش هو المتخالف اللون.

(٢) لما في معتبرة هشام المتقدمة آنفاً من كراهة كون الحصة صماً، فإن الصم جمع الأصم بمعنى الصلب.

(٣) للأمر به في صحيحة البزنطي المتقدمة آنفاً.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١ و ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ١.

وأن يكون الرامي راجلاً^(١)، وعلى طهارة^(٢).

(١) لصحيح علي بن جعفر عن أخيه عن أبيه عن آبائه عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرمي الجمار ماشياً»^(١) ونحوها غيرها، فإن المراد كونه راجلاً في قبال كونه راكباً كما لا يخفى.
كما أنه محمول على الاستحباب بقرينة صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل رمى الجمار وهو راکب؟ فقال: «لا بأس به»^(٢).

(٢) لجملة من النصوص الدالة على اعتبار الطهارة التي منها:
صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجمار، فقال: «لا ترم الجمار إلا وأنت على طهر»^(٣).
ولكنها محمولة على الاستحباب لجملة أخرى، التي منها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: «ويستحب أن ترمي الجمار على طهر».

وروى الشيخ بإسناده عن حميد بن مسعود قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رمي الجمار على غير طهور؟ قال: «الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان، إن طفت بينهما على غير طهور لم يضرك والطهر أحب إلي، فلا تدعه وأنت قادر عليه»^(٤).

وقد تقدم في بعض نصوص الطواف التصريح بعدم اعتبار الطهارة في

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٣ و ٥.

(مسألة ٣٧٩): إذا زيد على الجمرة في ارتفاعها ففي الاجتزاء برمي المقدار الزائد إشكال، فالأحوط أن يرمي المقدار الذي كان سابقاً، فإن لم يتمكن من ذلك رمى المقدار الزائد بنفسه واستتاب شخصاً آخر لرمي المقدار المزيد عليه، ولا فرق في ذلك بين العالم والجاهل والناسي.

شيء من مناسك الحج ما عدا الطواف وصلاته وإن كان الطهر أفضل. بل لو فرضنا عدم ورود أي نص على عدم الاعتبار كفانا التسالم عليه في مثل هذه المسألة، حيث إنها كثيرة الدوران ومحل ابتلاء عامة الحجاج، فلو كانت الطهارة معتبرة لشاع وذاع بل كان من الواضحات ولم يختلف فيه اثنان، فكيف لم يقل به أحد بل قام التسالم على خلافه؟!

(بقي شيء): وهو أنه لا ينبغي الشك في أن الجمرة التي يعتبر إصابتها في صحة الرمي - على ما مر - لا يراد بها شخص تلك الصخرة التي كانت موجودة في عصر النبي والمعصومين عليه السلام، بداهة أنها كسائر الأجسام لا تبقى إلى يوم القيامة مع أن الحج كسائر أحكام الإسلام باقية إلى يوم القيامة، إذا فسخ تلك الصخرة لا يجب رميها جزماً، ومن ثم لو خربت وانعدمت ونصب مكانها أخرى اجتزئ برميها بلا إشكال.

كما أنها لو طليت بجمص أو طين ونحوه بحيث عد جزءاً منها اجتزئ برميها أيضاً، لما عرفت من عدم وجوب إصابة الشخص لعدم خصوصية لها يقيناً حسبما عرفت.

وأما لو أضيف على حجم تلك الصخرة بحيث أصبحت أعلى وأرفع مما كانت عليه في زمانه فالاجتزاء بإصابة ذاك المقدار الزائد يحتاج إلى دليل، فإن المقدار المتيقن إلغاؤه إنما هو خصوصية شخص تلك الجمرة، وأما إلغاء

(مسألة ٣٨٠): إذا لم يرم يوم العيد نسياناً أو جهلاً منه بالحكم
لزمه التدارك إلى اليوم الثالث عشر حسبما تذكر أو علم^(١)، فإن
علم أو تذكر في الليل لزمه الرمي في نهاره إذا لم يكن ممن قد رخص
له الرمي في الليل، وسيجيء ذلك في رمي الجمار،

خصوصية الحجم فمشكل جداً.

وهكذا الحال لو أضيفت على تلك الصخرة صخرة أخرى بحيث لا تعد
جزءاً منها، بل تكون فاصلاً بين الرامي وبين موضع الصخرة الأصلي، سواء
أكانتا متصلتين أو منفصلتين كما هو الحال في الطابق الفوقاني للمرمى
المستحدث في هذه الأعصار فإن الاجتزاء برمييه مشكل جداً.

والأحوط لمن لم يتمكن لزحام ونحوه من الرمي في الطابق التحتاني أن
يجمع بين الاستنابة له وبين الرمي بنفسه في الطابق الفوقاني.

(١) فإن كان العلم أو التذكر في الليل رمى في تلك الحالة إذا كان ممن
رخص له الرمي ليلاً كما مرّ إجمالاً وسيجيء إن شاء الله تعالى تفصيلاً في
رمي الجمار، وإلا رمى في النهار من غير اختصاص باليوم الحادي عشر بل
يستمر الحكم إلى نهاية أيام التشريق، والمستند في هذه المسألة صحيحة عبد الله
بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أفاض من جمع حتى انتهى
إلى منى فعرض له عارض فلم يرم حتى غابت الشمس، قال: «يرمي إذا
أصبح مرتين: مرة لما فاته، والأخرى ليومه الذي يصبح فيه، وليفرق بينهما
يكون أحدهما بكرة وهي للأمس، والأخرى عند زوال الشمس»^(١).

فإن موردها وإن كان هو القضاء في صبيحة اليوم الذي بعد العيد إلا أن

هذه الخصوصية ملغاة جزماً بحسب الفهم العرفي، حيث إن الاستفادة منها تدارك ما فات والجمع بين القضاء والأداء مع نوع تفريق بينهما - على ما سنتكلم فيه إن شاء الله تعالى - من غير أن يفهم خصوصية لوقت القضاء من كونه في أول أيام التشريق أو ما بعده.

أجل تختص الصحيحة بالقضاء في يوم يكون مخاطباً فيه بالأداء أيضاً مع مراعاة التفريق المزبور، وأما من لم يكن مأموراً بالأداء كما لو كان العلم أو التذكر بعد انقضاء أيام التشريق فالصحيحة قاصرة الشمول له، وحيث لم يكن في المسألة مستند آخر غير هذه الصحيحة فمن ثم قيدنا الحكم تبعاً للفقهاء بأيام التشريق وحددناه باليوم الثالث عشر، فلا دليل على وجوب القضاء لو كان العلم أو التذكر بعد ذلك.

ثم إن الظاهر أن الصحيحة عامة لمطلق من فاته الرمي في وقته سواء أكان مستنداً إلى النسيان أو الجهل، بل حتى إذا كان ناشئاً عن التسامح لصديق عروض العارض - المذكور فيها - على جميع ذلك كما لا يخفى، فلا تكون خاصة بالناسي.

ومع الإغماض وتسليم الاختصاص فيمكن الاستدلال في الجاهل بصحيحة جميل بن دراج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق، قال: «لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً»، ثم قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتاه أناس يوم النحر فقال بعضهم: يا رسول الله إني حلقت قبل أن أذبح، وقال بعضهم: حلقت قبل أن أرمي، فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي أن يؤخروه إلا قدموه، فقال: لا حرج» المؤيدة برواية البرنظي^(١).

فإن صدرها وإن كان خاصاً بالناسي إلا أن ذيلها يشمل الجاهل أيضاً، ضرورة عدم احتمال أن تكون الموارد التي وقع السؤال فيها عن النبي صلى الله عليه وآله

ولو علم أو تذكر بعد اليوم الثالث عشر^(١) فالأحوط أن يرجع إلى

كلها واردة في الناسي بل يشمل الجاهل أيضاً لو لم يكن الغالب فيها ذلك كما لا يخفى.

إذا فتدلتنا هذه الصحيحة على كبرى كلية، وهي أن من أخل بالترتيب جهلاً أو نسياناً بأن قدم ما حقه التأخير أو بالعكس ومنه تأخير الرمي عن يوم العيد - في المقام - لا حرج عليه أي لا يضر بحجّه.

نعم لا تدل هذه الصحيحة على وجوب التدارك، لكنه يستفاد ذلك في الجاهل من صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة بالأولية القطعية، إذ لو وجب القضاء في الناسي بمقتضى تلك الصحيحة مع سقوط التكليف عنه حتى واقعاً ففي الجاهل بطريق أولى كما لا يخفى.

(١) فالمشهور وجوب القضاء حينئذ في السنة القادمة إما بنفسه أو بنائبه ولا سبيل للقضاء في هذه السنة لاعتبار وقوع الرمي في أيام التشريق، ومستندهم في ذلك رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أغفل رمي الجمار أو بعضها حتى تمضي أيام التشريق فعليه أن يرميها من قابل، فإن لم يحج رمي عنه وليه، فإن لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمي عنه، فإنه لا يكون رمي الجمار إلا أيام التشريق»^(٢).

ولكن في سندها محمد بن عمر بن يزيد ولم يوثق فلا يمكن التعويل عليها، ومقتضى الإطلاق في صحاح ثلاث لمعاوية بن عمار^(٣)، جواز القضاء حتى بعد أيام التشريق بل عدم وجوب شيء عليه لو كان التذكر بعد الخروج من مكة والرجوع إلى أهله.

(١) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب العود إلى منى، ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب العود إلى منى، ح ١ وح ٢ وح ٣.

منى ويرمي ويعيد الرمي في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه، وإذا علم أو تذكر بعد الخروج من مكة لم يجب عليه الرجوع^(١)، بل يرمي في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه على الأحوط^(٢).

(مسألة ٣٨١): إذا لم يرم يوم العيد نسياناً أو جهلاً فعلم أو تذكر بعد الطواف فتداركه لم تجب عليه إعادة الطواف، وإن كانت

فلو كنا نحن وهذه الأخبار لأخذنا بمضمونها من غير أن يصغى إلى دعوى اختصاص وقت الرمي بأيام التشريق، إذ لا دليل عليها ما عدا رواية ابن يزيد الضعيفة السند كما سمعت.

ولكن المشهور حيث إنهم أفتوا بمضمون الرواية بل كان ذلك كالتسالم عليه بينهم، حتى أن الشيخ رحمه الله حمل الإطلاق في النصوص المزبورة على أيام التشريق بقرينة هذه الرواية فمن ثم كان مقتضى الاحتياط الجمع بين الأمرين من الرجوع إلى منى والرمي في هذه السنة ومن إعادته في السنة القادمة ما لم يخرج من مكة، وإلا فلا يجب عليه العود جزماً بصريح هذه النصوص، بل يقتصر على القضاء في السنة القادمة احتياطاً رعاية للرواية المزبورة.

نعم، إن مورد الصحاح المتقدمة المتضمنة للقضاء إنما هو رمي الجمار الثلاث التي هي من أعمال منى بعد العود من مكة، إلا أنها تشمل رمي جمرة العقبة - الذي هو من أعمال يوم العيد - بالأولوية القطعية، بداهة أن رمي تلك الجمار واجب مستقل وخارج عن أعمال الحج، فإذا ثبت القضاء فيها ثبت في رمي جمرة العقبة الذي هو من أجزاء الحج بطريق أولى.

(١) للتصريح بذلك في بعض نصوص معاوية بن عمار كما عرفت.

(٢) رعاية لرواية عمر بن يزيد التي عمل بمضمونها الأصحاب، وإن كانت ضعيفة السند كما سبق.

الإعادة أحوط^(١)، وأما إذا كان الترك مع العلم والعمد فالظاهر بطلان طوافه^(٢)، فيجب عليه أن يعيده بعد تدارك الرمي.

(٢) الذبح أو النحر في منى

وهو الخامس من واجبات حج التمتع^(٣)،

(١) رعاية للترتيب ولكنه غير لازم، لا للإطلاق المقامي في صحيحة ابن سنان إذ لم يفرض فيها التذكر أو العلم بعد الطواف ومن الجائز أن يكون ذلك قبله.

بل لصحيحة جميل المتقدمة المتضمنة لكبرى كلية وهي إلغاء اعتبار الترتيب فيمن قَدَمَ أو أخر من أفعال الحج جهلاً أو نسياناً، فإنَّ المقام مندرج في تلك الكبرى.

(٢) لوضوح أنَّ صحيحة جميل المتقدمة غير شاملة للعامد جزماً، وحيث لا دليل على الإجزاء فلا مناص من الإعادة بعد الرمي حفظاً للترتيب المعتبر بينهما.

(٣) بلا خلاف ولا إشكال فيه بل عليه الإجماع بقسميه كما في الجواهر، بل إجماع المسلمين كما عن المنتهى.

وتدل عليه النصوص المستفيضة من البيانية وغيرها التي منها صحيحة زرارة الواردة في صفة التمتع عن أبي جعفر عليه السلام قال فيها: «... وعليه الهدى، فقلت: وما الهدى؟ فقال: أفضله بدنة وأوسطه بقرة، وأخفزه شاة»^(١).

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

وقبل ذلك كله الكتاب العزيز قال تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١)، فإنها واضحة الدلالة على وجوب الهدى على المتمتع، وهذا مما لا إشكال فيه.

ولما الكلام في أن الهدى هل هو من لوازم مطلق حج التمتع حتى إذا صدر ممن فرضه الأفراد أو القرآن كالمكي حيث إن التمتع مشروع منه أيضاً حسبما تقدم البحث عنه في مطاوي كتاب الحج من العروة، أو أنه خاص بالصادر من النائي، أما المكي فلا يجب عليه الهدى وإن تمتع. المعروف والمشهور بين الفقهاء بل كالمتمسالم عليه بينهم هو الأول أخذاً بإطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة.

ولكن المنسوب إلى الشيخ رحمه الله هو الثاني استظهاراً من الآية الشريفة بدعوى رجوع الإشارة في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ﴾ إلى الجملة الأخيرة، أعني قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، فيكون مفادها اختصاص الهدى بمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، أي الآفاقي، أما المكي فليس عليه هدي وإن تمتع لأن المشار إليه هو الهدى لا التمتع.

بل قد يدعى أن هذا هو الظاهر من أمثال المقام مما تضمن الشرط والجزاء مع التعقب بالإشارة كقولك: «من دخل داري فله درهم ذلك لمن لم يكن عاصياً» في رجوعها إلى الجزاء دون الشرط.

وفيه: أن كلمة (ذلك) إشارة للبعيد، وعليه فظاهر الآية المباركة أن المشار إليه إنما هو التمتع نفسه دون الهدى^(٢).

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) يمكن أن يقال إن كلاً من التمتع والهدى بعيد، غايته أن أحدهما أبعد، ومن البين أن الأبعدية

ويعتبر فيه قصد القرية^(١) والإيقاع في النهار^(٢)، ولا يجزيه الذبح أو النحر في الليل وإن كان جاهلاً، نعم يجوز للخائف الذبح والنحر

ومع الغض وتسليم ظهور الآية الشريفة فيما يدعيه الشيخ فلا مناص من رفع اليد عنه بعدة من الروايات المعتبرة المفسرة للآية المباركة بما ذكرناه التي منها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: قول الله عز وجل في كتابه: "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" قال: «يعني أهل مكة ليس عليهم متعة»^(٣).

فما ذكره عليه السلام لا يمكن المساعدة عليه بوجه، بل الصحيح ما عليه المشهور من وجوب الهدي على كل من تمتع أخذاً بالإطلاقات السليمة عما يصلح للتقييد.

(١) فإنه جزء من الحج الذي هو عمل عبادي متقوم بقصد التقرب كما هو واضح.

(٢) ويمكن الاستدلال - بعد التسالم عليه - بالسيرة القطعية الجارية عليه خلفاً عن سلف، فلو جاز الذبح ليلاً لوقع ولو مرة واحدة في عهد الأئمة عليهم السلام ولنقل إلينا بطبيعة الحال مع أنه لم يذكر حتى في رواية ضعيفة وذاك آية اعتبار النهار، هذا.

وقد عبر عن يوم العيد بيوم النحر وعن الأيام الأربعة بمنى والثلاثة في سائر البلاد بأيام الأضحية (أيام التشريق)، الكاشف عن خروج الليالي عنها. ويمكن استفادته مما دل على اعتبار وقوع الذبح بعد الرمي، كقوله في

لا تستوجب صدق القريب على الآخر كي لا تصلح كلمة (ذلك) لأن تكون إشارة إليه. (المقرر).

(١) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

في الليل^(١)، ويجب الإتيان به بعد الرمي^(٢)، ولكن لو قدمه على الرمي جهلاً أو نسياناً صحّ ولم يحتج إلى الإعادة^(٣)،

صحیحة معاوية بن عمار: «إذا رميت الجمرة فاشتر هديك ..»^(١)، بعد وضوح لزوم وقوع الرمي في النهار كما تقدم، فإن مقتضى ذلك عدم جواز تقديم الذبح على طلوع الشمس فتأمل.

ويمكن الاستدلال أيضاً بما ورد في صحیحة ابن سنان وغيرها من ترخيص التضحية للخائف ليلاً^(٢)، فإن في تخصيص الترخيص به دون غيره حتى ممن رخص له الإفاضة بل الرمي ليلاً كالنساء والشيوخ والضعفاء حيث إنهم يוכלون من يذبح عنهم كما في صحیحة أبي بصير^(٣)، دلالة واضحة على اعتبار وقوع الذبح في النهار فالمسألة لا إشكال فيها.

(١) كما عرفت آنفاً.

(٢) لصحیحة معاوية بن عمار المتقدمة آنفاً وغيرها من النصوص البانية ونحوها.

(٣) لصحیحة جميل المؤيدة برواية البيهقي المتقدمتين^(٤) حيث يظهر منهما أن الترتيب المعتبر بين أفعال الحج شرط ذكره لا واقعي فلا يقدح الإخلال به الناشئ عن جهل أو نسيان دون مثل التعمد لخروجه عن مدلولهما كما هو واضح^(٥).

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب رمي جمرات العقبة، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٦.

(٤) لاحظ ص ١٤٧.

(٥) وأما التقديم ليلاً جهلاً فلم يكن مشمولاً لإطلاق هذه الصحیحة لأنها ناظرة إلى الإخلال من حيث الترتيب فقط لا حتى من حيث التوقيت أيضاً كما لا يخفى، وقد نبّه (دام ظله) على ذلك

ولا تعتبر(*) المباشرة في الذبح أو النحر فيجوز أن يوكل غيره فيه^(١)،
ويجب أن يكون الذبح أو النحر بمنى^(٢)،

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال.

ويدلنا عليه: أولاً قيام السيرة القطعية العملية من التشريعة على ذلك، فلو كانت المباشرة معتبرة في مثل هذه المسألة لكان من الواضحات فكيف أصبح خلافه واضحاً بل مورداً لعملهم.

وثانياً: النصوص المتقدمة التي تضمنت أن النساء والضعفاء يرمين بليل ويوكلن من يذبح عنهن، فإن الظاهر بحسب الفهم العرفي عدم خصوصية لهذا المورد في إلغاء اعتبار المباشرة كما لا يخفى.

وثالثاً: يمكن أن يقال إن المقتضي لاعتبار المباشرة قاصر من أصله حتى يحتاج السقوط إلى الدليل، إذ الواجب على ما يستفاد من الكتاب والسنة إنما هو الهدى نفسه، قال تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾، وفي صحيحة زرارة المتقدمة^(١) «وعليه الهدى»، وأما الذبح فلم يتعلق به الأمر لكي يدعى انصرافه إلى المباشرة أو عمومته للتوكيل وبحث عن أن الذابح هل هو نفسه أو يعم غيره.

وبالجملة: الواجب ليس هو الفعل الخارجي من الذبح أو النحر ليختص بالمباشري بل نفس الهدى الذي يذبح لله، وعليه فجواز التوكيل مطابق لإطلاق الأدلة بعد عدم الدليل على تقييد الذابح بكونه الحاج نفسه فلا حظ.

(٢) هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب كما حكاها في الجواهر عن

بعد مجلس الدرس. (المقرر).

(*) في الطبعة الأخيرة حذف قوله (ولا تعتبر ... غيره فيه) واكتفي بما ورد في المسألة ٣٩٩.

(١) لاحظ ص ١٥٠.

المدارك، وقد قامت عليه السيرة القطعية المتصلة بزمان الأئمة والنبي الأكرم ﷺ. ويدل عليه قبل ذلك الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾، بضميمة معتبرة زرعة^(١) المفسرة للمحل بأنه: «... منى يوم النحر إذا كان في الحج»^(٢).

بل يمكن الاستدلال بنفس الآية المباركة حتى مع الغض عن الاعتبار لصراحتها في أن للهدي محلاً خاصاً، وليس هو إلا منى جزماً لعدم احتمال تعين غيره بضرورة الفقه.

وتدل عليه أيضاً صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله ﷺ في رجل يضل هديه فيجده رجل آخر فينحره، فقال: «إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضل عنه، وإن كان نحره في غير منى لم يجزء عن صاحبه»^(٣)، فإن اعتبار شرطية الذبح بمنى حتى في حال الاضطراب - لمكان الضلال - يدل على اعتباره في حال الاختيار بطريق أولى.

ويؤيد المطلوب جملة من الروايات وإن لم تخل أسنادها عن الخدش. منها: رواية إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله ﷺ في رجل قدم بهديه مكة في العشر، فقال: «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى»^(٤)، فإن الكرخي وهو إبراهيم بن أبي زياد لم يوثق.

ومنها: رواية عبد الأعلى قال: قال أبو عبد الله ﷺ: «لا هدي إلا من الإبل، ولا ذبح إلا بمنى»^(٥).

(١) وفي المقنع أنه سأل سماعة أبا عبد الله ﷺ كما أشار إليه معلق الوسائل فلم تكن مضمة. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الإحصار والصد، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢٨ من أبواب الذبح، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب الذبح، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب الذبح، ح ٦.

وإن لم يمكن ذلك كما قيل إنه كذلك في زماننا لأجل تغيير المذبح وجعله في وادي محسر، فإن تمكن المكلف من التأخير والذبح أو النحر في منى ولو كان ذلك إلى آخر ذي الحجة حلق أو قصر وأحل بذلك وأخر ذبحه^(١) أو نحره وما يترتب عليهما من الطواف والصلاة

فإن عبد الأعلى مشترك بين الثقة وهو العجلي ومن لم يثبت وثاقته وهو آل سام وإن كان الأظهر هو الثاني بقرينة رواية أبان عنه، وتوهم الاتحاد لأن كلا منهما ابن أعين في غير محله بعد أن عنون الشيخ كلاهما مستقلاً في أصحاب الصادق الذي هو أمانة التعدد، ومن الجائز تسمية والد كل منهما بـ (أعين) كما أشرنا إليه في المعجم^(٢).

ومنها: رواية مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «منى كله منحراً»^(٣)، ونحوها النبوي الوارد بهذا المضمون^(٤)، وهي وإن كانت بصدد الاستيعاب بعد المفروغية عن كون المذبح هو منى فالدلالة تامة، ولكنها ضعيفة السند بالحسن بن الحسين اللؤلؤي، نظراً إلى أن النجاشي وإن وثقه صريحاً إلا أن ابن الوليد استثناه من روايات محمد بن أحمد بن يحيى على ما حكاها عنه الشيخ والنجاشي في ترجمة الرجل وقد تبعه الصدوق وغيره في ذلك، إذا فتوئيق النجاشي معارض بتضعيف هؤلاء فلم يثبت وثاقته.

وكيفما كان فيكفينا في المسألة ما عرفت المؤيد بهذه الروايات فلا إشكال فيها.

(١) فإن لزوم إيقاع الذبح يوم العيد مبني على الاحتياط، لعدم نهوض دليل معتد به عليه كما ستعرف فتسقط مراعاته مع العجز، فنبقى نحن ووجوب

(١) معجم رجال الحديث: ج ٩ ص ٢٦٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب الذبح، ح ٧.

(٣) مستدرک الوسائل: باب ٣٥ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣.

والسعي، وإلا جاز له الذبح في المذبح الفعلي^(١) ويجزئه ذلك.

أصل الذبح كوجوب كونه بمنى حسبما عرفت، ومقتضى ذلك وجوب التأخير إلى أيام التشريق بل إلى آخر شهر الحج لا محالة.

(١) لسقوط القيد أعني كونه بمنى لمكان العجز.

وتفصيل الكلام أن مسألة العجز عن الذبح بمنى لأجل الزحام ومنع السلطة الحاكمة من المسائل المستحدثة، ولم تكن معنونة في كلمات القوم لعدم الابتلاء بها كما لم ترد فيه رواية خاصة، فلا بد إذاً من البحث عنها بمقتضى القواعد العامة.

والذي ينبغي أن يقال في المقام إن العجز المزبور تارة يكون مستمراً إلى آخر شهر ذي الحجة وأخرى يختص بيوم العيد ويرتفع أيام التشريق أو ما بعدها قبل انتهاء الشهر.

أما في الصورة الأولى فمقتضى القاعدة سقوط شرطية منى ووجوب الذبح خارجه حيثما تيسر إما وادي محسر أو غيره أخذاً بإطلاقات وجوب الهدي من الكتاب والسنة.

قال تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^(٢).

وفي صحيح زرارة: «...وعليك الهدي» كما تقدم بعد سلامتها عن التقييد بمنى في محل الكلام، نظراً إلى أن المتيقن من دليل التقييد - وهو معتبرة زرعة وصحيحة منصور والإجماع المدعى عليه في كلمات الأصحاب حسبما مر - هو حال التمكن، ولا دلالة فيها على الشرطية المطلقة لكي تشمل حال العجز.

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) الحج: الآية ٣٦.

أما المعتبرة فلم تكن في مقام البيان من هذه الجهة لينعقد لها الإطلاق، وإنما هي بصدد بيان عدم جواز الحلق قبل بلوغ الهدى محلّه، وأما أن هذا الحكم هل هو ثابت حتى مع العجز لتدل على الشرطية المطلقة فلا تعرض فيها لذلك بوجه.

وكذلك صحيحة منصور فإنها ناظرة إلى ضلال الهدى، والمتعارف في الضالة كغيرها إمكان ذبحها بمنى، فلا نظر فيها سؤالاً ولا جواباً إلى صورة العجز لتدل على الشرطية المطلقة كما لا يخفى.

والأمر في الإجماع أظهر فإنه دليل لبي لا لسان له فيقتصر فيه على المقدار المتيقن وهو حال التمكن.

إذا فإطلاقات الهدى التي مقتضاها جواز الذبح حيثما شاء هي المحكم بعد سلامتها عن التقيد في حال العجز.

ومنه تعرف أنه لا مجال لتوهم سقوط الهدى حينئذٍ مطلقاً والانتقال إلى بدله وهو الصوم، ضرورة أن موضوع الانتقال هو من لم يجد الهدى ولا ثمنه، لا من وجده ولم يتمكن من ذبحه بمنى لمانع خارجي كما في المقام، فإن المتبع حينئذٍ هو الإطلاقات حسبما عرفت.

وأما في الصورة الثانية فالمتعين هو التأخير والذبح بمنى، والوجه فيه أن عمدة الدليل على لزوم كون الذبح يوم العيد هو الأمر بالحلق بعد الذبح في بعض النصوص بضميمة أن وقت الحلق يوم العيد فيدل بالالتزام على أن وقت الذبح أيضاً كذلك رعاية للترتيب، ولكن في التوقيت المزبور كلاماً سيجيء إن شاء الله تعالى، ومن ثم كان الحكم المذكور مبنياً على الاحتياط بل أنكره بعضهم وجوز تأخير الذبح عن يوم العيد حتى اختياراً كما ستعرف.

وكيفما كان فلو التزمنا بذلك وبنينا على لزوم إيقاع الحلق يوم العيد

(مسألة ٣٨٢): الأحوط أن يكون الذبح أو النحر يوم العيد^(١)،

وترتبه على الذبح فهذا لا يستوجب سقوط شرطية الذبح بمنى، ضرورة أن غاية ما يقتضيه دليل الترتيب هو ترتب الحلق على الذبح الصحيح المأمور به، أما إذا لم يكن مأموراً به إما لعدم وجود الهدي وإن وجد ثمنه أو لعدم وجود ثمنه أيضاً بحيث انتقل الأمر إلى البدل وهو الصوم، فالترتيب ساقط حينئذ قطعاً فيحلق ويؤخر الذبح أو بدله إلى وقت آخر، وحيث أن الذبح في هذا اليوم غير مأمور به بمقتضى دليل شرطية الوقوع بمنى فلا يكون الترتيب المزبور موجباً للأمر به.

وبعبارة أخرى: دليل اعتبار الترتيب غير ناظر إلى وقت وجوب الهدي، وأنه متى يجب، بل قصارى مفاده أن من كانت ذمته مشغولة بالهدي في هذا اليوم فيجب عليه أولاً تفرغ ذمته عنه ثم التصدي للحلق، ومقتضى دليل شرطية الذبح بمنى عدم الأمر به في هذا اليوم ولزوم التأخير إلى أن يتمكن من رعاية الشرط إما في أيام التشريق أو ما بعدها، ولا غرو فقد ورد الأمر بالتأخير إلى بقية أيام الشهر فيمن لم يجد الهدي وكان واجداً لثمنه، ولو بأن يودعه عند أمين ليذبح عنه طوال شهر ذي الحجة، فيكشف هذا عن أن اشتراط الوقوع يوم العيد مقيد بكونه مأموراً به بالفعل حسبما عرفت.

(١) فإن المعروف والمشهور وجوبه، وعن جماعة أنه أفضل، ويستدل للوجوب تارة بالتأسي وهو كما ترى، فإن غاية ما يقتضيه عملهم عليه السلام إنما هو الرجحان والاستحباب دون الوجوب.

وأخرى - وهي العمدة - رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك»^(١)، بناءً على لزوم كون الحلق يوم العيد

ولكن إذا تركهما يوم العيد لنسيان أو لغيره من الأعذار أو للجهل بالحكم لزمه التدارك إلى آخر أيام التشريق^(١)، وإن استمر العذر جاز تأخيره إلى آخر ذي الحجة، فإذا تذكر أو علم بعد الطواف

فإن مقتضاه كون الذبح أيضاً كذلك رعاية للترتيب المستفاد من هذه الرواية، وسيأتي الكلام عليه في محله إن شاء الله تعالى، وستعرف المناقشة في ذلك، فمن ثم كان الحكم مبنياً على الاحتياط.

(١) أما الحلق الواقع قبل ذلك فلا ريب في صحته وعدم لزوم تداركه، وإن كان على خلاف الترتيب لكونه شرطاً ذكرياً لا واقعياً على ما دلت عليه صحيحة جميل المؤيدة برواية البنظري كما تقدم سابقاً^(٢).

وأما الهدي فلا ريب أيضاً في لزوم تداركه بمقتضى الإطلاقات، وحينئذ فإن كان العلم أو التذكر أيام التشريق وجب التدارك في هذه الأيام، على ما نطق به جملة من الروايات من أن أيام الذبح بمضى أربعة.

وإن استمر العذر جاز التأخير إلى آخر ذي الحجة، ووجب التدارك أيضاً بمقتضى الإطلاقات، بعد وضوح أن التقيد بيوم العيد أو أيام التشريق منصرف إلى المختار، كما يكشف عنه ما ورد فيمن لم يجد الهدي من أنه يودع ثمنه عند من يثق به ويوكله في الذبح عنه إلى آخر ذي الحجة، فإن التأخير إذا كان سائغاً من الوكيل لدى العذر فمن الموكل نفسه بطريق أولى كما لا يخفى.

وكيفما كان فلا بد من وقوع الذبح في النهار من هذه الأيام دون الليالي كما تقدم^(٣).

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٤، وح ٦.

(٢) لاحظ ١٥٢.

وتداركه لم تجب عليه إعادة الطواف وإن كانت الإعادة أحوط^(١)،
وأما إذا تركه عالماً عامداً فطاف فالظاهر بطلان طوافه^(٢)، ويجب
عليه أن يعيده بعد تدارك الذبح.
(مسألة ٣٨٣): لا يجزئ هدي واحد إلا عن شخص واحد^(٣).

(١) فإن طواف الحج وإن كان مترتباً على الذبح إلا أن هذا الترتيب
ذكري لا واقعي بمقتضى صحيحة جميل المؤيدة برواية البزنطي المتقدمين
الشاملة بإطلاقها بل عمومها للمقام.

(٢) للإخلال بالترتيب عامداً من غير دليل على الإجزاء.

(٣) على المشهور كما في الجواهر المطابق لظاهر الكتاب والسنة قال
تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، إلى قوله تعالى
﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ﴾، وفي صحيحة زرارة: «وعليك الهدي»، لظهور
الأمر بالهدي الذي هو اسم لتمام الحيوان لا لبعضه في الاستقلال، فيجب
على كل متمتع هدي بكامله، فتشريك شخصين أو أكثر في هدي واحد يحتاج
إلى دليل، بعد كونه على خلاف الظهور العرفي، فإن بعض الهدي لم يكن
هدياً بالحمل الشائع فلا يكون مجزياً.

مضافاً إلى دلالة جملة من النصوص عليه، التي منها صحيحة محمد بن
مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «لا تجوز البدنة والبقرة إلا عن واحد بمنى»^(٤).

نعم قد يقال بالإجزاء فيما إذا كانوا خمسة أو سبعة وهم على خوان
واحد استناداً لبعض الروايات، وعمدتها ثلاثة:

إحداها: صحيحة حمران قال: عزت البدن سنة بمنى حتى بلغت البدنة

مائة دينار، فسئل أبو جعفر عليه السلام عن ذلك، فقال: «اشتركوا فيها»، قال: قلت: كم؟ قال: «ما خف فهو أفضل»، قال: فقلت: عن كم تجزي؟ فقال: «عن سبعين»^(١).

وفيه: أنها لم ترد في الهدى الواجب الذي هو محل الكلام فلتحمل على الأضحى المندوبة بقرينة صحيحة الحلبي - في أحد طريقها - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النفر تجزيهم البقرة، قال: «أما في الهدى فلا، وأما في الأضحى فنعم»^(٢).

وبالجملة: لم يفرض التمتع في الصحيحة ليراد الهدى من البدنة، فهي إما ظاهرة في الأضحى أو أنها محمولة عليها حسبما عرفت.

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن قوم غلت عليهم الأضاحي وهم متمتعون وهم مترافعون، وليسوا بأهل بيت واحد، وقد اجتمعوا في مسيرهم ومضربهم واحد، ألهم أن يذبحوا بقرة؟ قال: «لا أحب ذلك إلا من ضرورة»^(٣).

وفيه: أنها وإن كانت واردة في التمتع إلا أن كلمة (لا أحب) لا دلالة لها على الجواز، وإن لم تكن ظاهرة في التحريم أيضاً، فإنها تستعمل في اللغة العربية وما يرادفها في مطلق المغوضية الجامعة للتحريم تارة وللكره المصطلحة أخرى، فلا يمكن الاستدلال بها على المطلوب من غير قرينة.

ومنها: - وهي العمدة - صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تجزيء البقرة عن خمسة بمنى إذا كانوا أهل خوان واحد»^(٤).

فربما يتوهم أنها تقيد النصوص المانعة المتقدمة لكونها أخص منها، حيث

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب الذبح، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب الذبح، ح ١٠.

(٤) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب الذبح، ح ٥.

أنَّ موردها ما إذا كانوا خمسة وعلى خوان واحد، وتلك مطلقة من هذه الجهة، فتحمل على غير المشتركين عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد.

وفيه: أولاً أنَّ أبا الحسن النخعي الراوي لهذه الرواية عن معاوية روى ثانية عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «تجزى البقرة أو البدنة في الأمصار عن سبعة، ولا تجزى بمنى إلا عن واحد»^(١)، فبقريئة تلك الرواية الواردة في الأضحية تكون هذه أيضاً نظرة إليها ومقيدة لإطلاقها، وحاصل الروايتين أنَّ في الأضحية خصوصية وهي أنَّ الاشتراك يجوز فيها في سائر الأمصار، ولا يجوز في منى إلا إذا كانوا أهل خوان واحد، فلا ارتباط لها بالهدى الواجب الذي هو محل الكلام.

وثانياً: أنَّ هذه الصحيحة حيث لم ترد في المتمتع فشمولها للهدى إنما هو بالإطلاق، إذ فالنسبة بينهما وبين ما تضمن المنع عن التشريك في الهدى كصحيحة الحلبي المتقدمة^(٢) هي العموم من وجه، حيث إنَّ هذه مطلقة من حيث الهدى أو الأضحية وخاصة بما إذا كانوا أهل خوان واحد، على العكس من صحيحة الحلبي حيث إنها خاصة بالهدى ومطلقة من حيث كونهم من أهل خوان واحد وعدمه، وبعد التعارض في مادة الاجتماع وهي الهدى من أهل خوان واحد يتساقطان، والمرجع حينئذٍ لإطلاقات الكتاب والسنة الظاهرة في عدم جواز التشريك حسبما عرفت.

والحاصل: أنَّ النسبة إنما هي العموم من وجه لا العموم والخصوص المطلق كما توهم ليرتكب التقييد، فما عليه المشهور من عدم جواز التشريك مطلقاً هو الصحيح.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب الذبح، ح ٣.

(مسألة ٣٨٤): يجب أن يكون الهدي من الإبل أو البقر أو الغنم^(١) ولا يجزئ من الإبل إلا ما أكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة^(٢)، ولا من البقر والمعز إلا ما أكمل الثانية ودخل في الثالثة على الأحوط^(٣)، ولا يجزئ من الضأن إلا ما أكمل الشهر السابع

(١) فلا يجزي غيرها كالغزال أو الطيور ونحوها لقوله تعالى: ﴿... عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾^(١)، فإن المراد بها هي الثلاثة المزبورة. وللنصوص الكثيرة التي منها صحيحة زرارة: «... وعليه الهدي فقلت: وما الهدي؟ فقال: أفضله بدنة، وأوسطه بقرة، وأخفضه شاة»^(٢).

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال لصحيحة العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «الثنية من الإبل، والثنية من البقر، والثنية من المعز، والجدعة من الضأن»^(٣).

فإن الثنية من الإبل على ما فسرهم غير واحد من الفقهاء هو ما أكمل الخامسة ودخل في السادسة، بل نسب ذلك إلى اللغويين أيضاً.

(٣) أما في المعز فلتوصيفه بالثنية في الصحيحة المتقدمة بناء على ما نسب إلى جملة من اللغويين من تفسيرها فيه بذلك.

لكن المشهور بين الفقهاء تفسيرها بما أكمل السنة ودخل في الثانية، وغير خفي أن هذه التحديدات الواردة في النصوص ناظرة إلى ناحية الأقل والأدنى مما يجزي مع عدم الضير في الزائد عليه جزماً، كما صرح به في صحيحة

(١) الحج: الآية ٢٨.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٥ من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب الذبح، ح ١.

الحلبي، حيث قال رحمه الله: «... وأما الإبل فلا يصلح إلا الشنيّ فما فوق»^(١)، فلو كان سنّ الإبل عشر سنين مثلاً أجزأ بلا إشكال، فلا يحتمل أن تكون التحديدات المزبورة حداً للقلة والكثرة معاً وإنما هي حد للقلة فقط.

وعليه فلو لم يثبت التفسير المشهور وتردد الأمر بين التحديدين المزبورين اندرج المقام تحت كبرى الشك بين الأقل والأكثر، فإننا نعلم بوجوب ذبح الهدي بالمعنى الجامع بين ما أكمل الواحدة ودخل في الثانية، وما أكمل الثانية ودخل في الثالثة، وهذا هو الأقل، وأما الزائد عليه وهو المقيد بإكمال السنتين والدخول في الثالثة فهي كلفة زائدة مدفوعة بأصالة البراءة العقلية والنقلية، فتكون النتيجة إذاً مطابقة للتفسير المشهور وهذا هو الأظهر، وإن كان الأحوط مراعاة التفسير الآخر تحصيلاً للفراغ اليقيني عن التكليف المعلوم من غير أن يجزم به لعدم ثبوت هذا التفسير.

وأما في البقر فالحال فيه هو ما عرفته في المعز لاشتراكهما في التوصيف بالثنية في صحيحة عيص المتقدمة.

ولا تعارضها صحيحة الحلبي النافية لاعتبار الأسنان في البقر، حيث قال رحمه الله: «... أما البقر فلا يضرّك بأيّ أسنانها ضحيت»^(٢)، حتى يتصدى للعلاج بارتكاب التقيد.

وذلك لأنه بناء على التفسير المشهور المطابق لمقتضى الأصل من كفاية استكمال السنة والدخول في الثانية، فهذا هو أول زمان يصدق معه عنوان البقر، فإن ما دون ذلك عجل وليس ببقر إما جزماً أو لا أقل من الشك في الصديق المقتضي للزوم الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، للزوم إحراز عنوان البقر - لو اختاره من بين الأنعام - بلا إشكال سواء اعتبرنا توصيفه بالثنية بالمعنى

(١) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب الذبح، ح ٥.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب الذبح، ح ٥.

ودخل في الثامن^(١)، والأحوط أن يكون قد أكمل السنة الواحدة ودخل في الثانية وإذا تبين له بعد الذبح في الهدي أنه لم يبلغ السن

المزبور أم لا، فلا تعارض إذا بين مفاد الصحيحتين بوجه.

كما لا تعارضها أيضاً صحيحة محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أسنان البقر تبعيها ومسناها في الذبح سواء»^(٢).

فإنّ - التبع - وإن فسر في اللغة بما دون الستة أشهر أو السبعة لكن الفقهاء قد تسالموا في باب الزكاة على أن المراد به ما أكمل السنة ودخل في الثانية، فيظهر أن للكلمة إطلاقين، ولا بد وأن يراد بها في المقام الثاني حسبما عرفت، إذا فيعتمد مفادها على المراد من الثنية حسب التفسير المشهور فلا تعارض في البين.

نعم بناء على التفسير الآخر بأن المراد بها ما دخل في الثالثة كانت صحيحة عيص معارضة لكلتا الصحيحتين، لكنك عرفت أن هذا التفسير غير ثابت، وأن ما عليه المشهور المطابق للأصل هو الصحيح.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر أن ما ذهب إليه المشهور من الاكتفاء بالدخول في الثانية هو الأظهر، وإن كان الأحوط اعتبار الدخول في الثالثة.

ثم إن صحيحة محمد بن حمران، رواها الجزائري في آيات الأحكام بصيغة (ثنيها) بدل (تبعيها)، والظاهر أن النسخة مغلوطة لتطابق الكتب المطبوعة من الكافي والوافي والوسائل على ما عرفت - ولم نراجع المخطوطة منها - ولتعرضه بعد ذلك بلا فصل لتفسير التبع.

(١) فقد وصف الضأن في صحيحة العيص بالجدعة^(٢).

(١) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب الذبح، ح ٧.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب الذبح، ح ١.

المعتبر فيه لم يجزئه ذلك ولزمته الإعادة^(١)، ويعتبر في الهدى أن يكون تام الأعضاء^(٢)، فلا يجزئ الأعور، والأعرج^(٣)،

وقد اختلف في تفسيرها، فعن العلامة والشهيد وغيرهما تفسيرها بما في المتن، وعن جماعة آخرين اعتبار إكمال السنة والدخول في السنة الثانية، هذا. ومقتضى الدوران بين الأقل والأكثر والاقتصار على المقدار المتين والرجوع في الزائد إلى أصالة البراءة - كما مر - هو تقديم القول الأول وإن كان الثاني أحوط.

وبعضه ما يظهر من صحيحة معاوية^(٤) وغيرها من أن الضأن أقل سنًا من المعز، بناءً على الاكتفاء فيه بما أكمل السنة ودخل في الثانية، كما تقدم نقله عن المشهور.

(١) فإن إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل ولا دليل عليه في المقام، وإن قام عليه الدليل في تخلف بعض الصفات الأخر - غير السن - كما سيجيء، فعدم الإجزاء مطابق للقاعدة.

(٢) فلا يجزئ الناقص وإن كان النقص مما لا دخل له في الحياة كمقطوع الأذن أو الذنب لصحيحة علي بن جعفر - المصروفة بعدم إجزاء الناقص في الهدى - عن الرجل يشتري الأضحية عوراء فلا يعلم إلا بعد شرائها، هل تجزي عنه؟ قال: «نعم، إلا أن يكون هدياً واجباً، فإنه لا يجوز أن يكون ناقصاً»^(٥).

(٣) لصحيحة ابن جعفر المتقدمة وكذلك معتبرة السكوني^(٦)، حيث

(١) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب الذبح، ح ٦.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٢١ من أبواب الذبح، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٢١ من أبواب الذبح، ح ٣.

والمقطوع أذنه^(١) والمكسور قرنه الداخل^(٢) ونحو ذلك، والأظهر عدم كفاية الخصي أيضاً^(٣). ويعتبر فيه أن لا يكون مهزولاً عرفاً^(٤)،

يظهر منهما أن النقص المانع في الهدى أعم من فقد العضو أو عدم الانتفاع به وإن كان موجوداً.

(١) فإنه ناقص فتشمله صحيحة ابن جعفر، مضافاً إلى التصريح به في رواية البرنظي^(١) ومعتبرة السكوني المتقدمة.

(٢) الذي هو في جوف القرن الخارج ولونه أبيض، أما كسر القرن الخارج مع سلامة الداخل فلا بأس به، وإن عد ناقصاً للتصريح بهذا التفصيل في صحيحة جميل^(٢).

(٣) كما عليه المشهور وقد دلت عليه جملة من النصوص، بل يظهر من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج معروفة الحكم ومغروسيته في ذهن السائل ، حيث قال: «... ولم يكن يعلم أن الخصي لا يجزي في الهدى»^(٣).

نعم قد يظهر من صحيحة الحلبي «النعجة من الضأن إذا كانت سمينة أفضل من الخصي من الضأن»^(٤)، جواز الاكتفاء به وإن كان غيره أفضل، لكنها محمولة على الأضحية جمعاً بينها وبين صحيحة ابن الحجاج الواردة في خصوص الهدى.

(٤) للمناعية الهزال في الهدى على ما يظهر من غير واحد من الأخبار التي منها صحيحة العيص بن القاسم: «... وإن اشترته مهزولاً فوجدته سمينة

(١) وسائل الشريعة: باب ٢٣ من أبواب الذبح، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٢٢ من أبواب الذبح، ح ١ وح ٣.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١٢ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٤) وسائل الشريعة: باب ١٢ من أبواب الذبح، ح ٥.

والأحوط الأولى أن لا يكون مريضاً^(١) ولا موجوءاً ولا مرضوض
الخصيتين^(٢) ولا كبيراً

أجزأك، وإن اشتريته مهزولاً فوجدته مهزولاً فلا يجزي»، ورواية منصور عن
أبي عبد الله عليه السلام قال: «وإن اشترى الرجل هدياً وهو يرى أنه سمين أجزأ
عنه، وإن لم يجده سميناً، ومن اشترى هدياً وهو يرى أنه مهزول فوجدته
سميناً أجزأ عنه، وإن اشتراه وهو يعلم أنه مهزول لم يجز عنه»، ونحوها
غيرها^(٣) فيظهر منها أنه كما يعتبر في الهدي عدم النقص من حيث الصفات
يعتبر عدم النقص من حيث الهزال أيضاً، نعم لا بأس به في الأضحية.

(١) فقد نسب إلى المشهور اعتبار صحة الهدي وسلامته عن المرض بل
ادعي الإجماع عليه، ولكنه غير واضح لعدم الدليل عليه بعد عدم اندراج
المريض تحت عنوان الناقص بديهية، فإنه مقابل للتام، أما المريض فيقابله
الصحيح وبينهما عموم من وجه، وموضوع الحكم في النص هو الأول فلا
موجب لاسرائته إلى الثاني، فإن كان ثمة إجماع تعبدي - ولا يتم - وإلا كان
مقتضى الأصل والإطلاقات عدم الاعتبار، إذاً فالأظهر كفاية المريض وإن
كان الأحوط خلافه.

(٢) فإنها من الصفات التي لا دخل لها في حياة الحيوان، فإن الموجوء
هو مرضوض عروق الخصيتين، كما أن المرضوض هو الذي رضى بيضته
لغاية قطع النسل فلا يصدق على شيء منهما الخصي إذ هو من سلت خصيته
ونزعنا منه، كما لا يصدق عنوان الناقص، فإنه - كما عرفت - هو فاقد العضو
وألحقنا به ما كان فاقداً للوصف الذي له دخل في حياته كالأعرج والأعور،
وفي المقام لا فقد لشيء منهما بل غايته السقوط عن التناسل.

لا مخ له^(١)، ولا بأس بأن يكون مشقوق الأذن^(٢) أو مشقوبها^(٣)

على أنه لو سلم صدق الناقص عليهما فيكفي في الجواز التصريح في صحيحة محمد بن مسلم: «... والموجوء خير من النعجة»، ورواية أبي بصير: «... المرضوض أحب إلي من النعجة»^(٤)، فيكون ذلك تخصيصاً في دليل عدم كفاية الناقص وإن كان الاحتياط في محله.

(١) لعدم الدليل على المنع ما عدا مرسله براء بن عازب المروية من غير طرقنا.

(٢) فإن الجمود على ظاهر صحيح الحلبي وإن كان يقتضي عدم الجواز، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الضحية تكون الأذن مشقوقة؟ فقال: «إن كان شقها وسماً فلا بأس، وإن كان شقاً فلا يصلح»^(٥). ولكن الظاهر هو الجواز. أما أولاً: فلأن شق الأذن كثير في الشياه فلو كان المنع ثابتاً لشاع وذاع وأصبح من الواضحات فكيف لم يذهب إليه فقهاؤنا.

وثانياً: إن معتبرة السكوني^(٦) المؤيدة بمرسلة البنطي^(٧) قد دلت على مانعية قطع الأذن، ومن البين أن القطع مسبوق بالشق دائماً (فليتأمل)، فإذا كان الشق بنفسه مانعاً لم يبق بعدئذ مجال لاعتبار المانعية للقطع إذ هو حينئذ لغو محض.

ويؤيده التصريح بعدم مانعية الشق في المرسلة المزبورة.

(٣) فإنه أيضاً متعارف في الحيوانات، ولم يرد نهى عنه بل رخص فيه في

(١) وسائل الشريعة: باب ١٤ من أبواب الذبح، ح ١ وح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٢٣ من أبواب الذبح، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٢١ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٢٣ من أبواب الذبح، ح ١.

وإن كان الأحوط اعتبار سلامته منهما، والأحوط الأولى أن لا يكون الهدي فاقد القرن أو الذنب من أصل خلقته^(١).

المرسلة المذكورة وإن كان الأحوط رعاية عدمها.

(١) نسب إلى المشهور عدم البأس به، واستشكل فيه في الجواهر وغيره بعدم قصور في إطلاق النقص الوارد في صحيح ابن جعفر عن الشمول للعارض والأصيل، ومن ثم يشمل الأعرج والأعور الواردين فيه لكلا النوعين بمقتضى الإطلاق.

ولكن الأصح ما عليه المشهور، إذ لا ينبغي التأمل في عدم صدق النقص فيما إذا كان الحيوان فاقدًا للقرن أو الذنب في جنسه بل في نوعه كما قد يتفق في بعض البلاد، ضرورة أن وجودهما في نوع آخر من الضأن أو في جنس آخر لا يستوجب صدق النقص في هذا الجنس، بل هو تام الأعضاء فيما تقرر في خلقته.

والظاهر أن الأمر كذلك حتى فيما لو تخلف الفرد عن نوعه في الاشتمال على القرن أو الذنب فلا يصدق^(٢) الناقص عليه أيضاً لقوة احتمال أن يراد من النقص الوارد في الصحيح النقص بلحاظ الوصف العنواني أي بما هو حيوان الراجع إلى النقص فيما له دخل في حياته واعاشته مثل الأعرج والأعور الواردين في الصحيح المزبور، وأما القرن والذنب فهما زائدان في أصل الطبيعة من غير أن يكون لهما دخل في حياة الحيوان.

نعم كسر القرن الموجود أو قطعه مانع عن صحة الهدي لقيام النص، أما ما لا قرن له من أصله فلا يعد ذاك نقصاً في الحيوان بما هو حيوان، وإن كان

(١) مقتضى ذلك إنكار خيار العيب في المقام مع انطباق ضابطته عليه وهو النقص أو الزيادة في الخلقة الأصلية، ولم يستبعد (دام ظله) الالتزام بذلك فلاحظ. (المقرر).

(مسألة ٣٨٥): إذا اشترى هدياً معتقداً سلامته فبان معيياً بعد نقد ثمنه، فالظاهر جواز الاكتفاء به^(١).

نقصاً في جنسه أو نوعه كما لا يشمل النص المزبور، فلا مانع إذا من صلاحيته للهدى.

وعلى الجملة: حال ما لا قرن أو لا ذنب له من الأول حال المأخوذ صوفه، لاشتراكهما في كونهما من توابع البدن، مع عدم الدخل في حياة الحيوان والماشية فكما لا يظن المانعية هناك لا يظن بها في المقام لوحدة المناط، فلا يكون الفقد في شيء منهما موجباً للنقص.

وهذا الذي ذكرناه إن تم فهو وإلا فيكفي مجرد تطرق احتماله لكونه موجباً لإجمال دليل التقييد وتردده بين الأقل والأكثر، حيث لم يعلم أن المراد من النقص الوارد في صحيح ابن جعفر هل هو الأعم مما لم يكن دخيلاً في حياة الحيوان ليشمل المقام أو خصوص ما كان دخيلاً فيه فيقتصر على المقدار المتيقن، والمتبع فيما عداه إطلاقات الهدى التي مقتضاها الأجزاء الذي عليه المشهور.

(١) خلافاً للمشهور حيث ذهبوا إلى عدم الأجزاء، والعمدة في المقام صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام أنه سأل عن الرجل يشتري الأضحية عوراء فلا يعلم عورها إلا بعد شرائها، هل تجزي عنه؟ قال: «نعم، إلا أن يكون هدياً واجباً فإنه لا يجوز ناقصاً»^(١).

ولكن بإزائها صحيحة معاوية بن عمار التي رواها الكليني عنه عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يشتري هدياً فكان به عيب عور أو غيره، فقال: «إن

حكم ما إذا ظهر الهدى معيماً بعد نقد ثمنه ١٧٣

كان نقد ثمنه فقد أجزأ عنه، وإن لم يكن نقد ثمنه رده واشترى غيره»^(١). ونحوها صحيحة عمران الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اشترى هدياً ولم يعلم أن به عيباً حتى نقد ثمنه ثم علم فقد تم»^(٢). ومقتضى الصناعة تقييد الأولى بالأخيرتين لكونهما أخص منها فتكون محمولة على ما قبل نقد الثمن، وبذلك ترتفع المعارضة عملاً بقانون الإطلاق والتقييد^(٣).

ولكن الشيخ حمل ما دل على الإجزاء على المندوب أو ما تعذر رده، وهو كما ترى لا شاهد عليه.

بل الصحيح ما عرفت لصراحة صحيحة عمران في الإجزاء فيما إذا نقد الثمن وكان العلم بالعيب بعده فترفع اليد عن إطلاق المنع في صحيحة علي بن جعفر.

وما في الجواهر من إعراض المشهور عن دليل الإجزاء يدفعه - بعد تسليمه لجواز حملهم له على المندوب أو صورة تعذر الرد كما صنعه الشيخ - أن الإعراض لا يسقط الصحيح - ولا سيما بعد وروده في الكتب الأربعة - عن درجة الاعتبار كما هو محقق في الأصول.

فتحصل: أن الأظهر هو الإجزاء فيما لو استبان العيب بعد نقد الثمن وإن كان على خلاف المشهور.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب الذبح، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٣) بل النسبة بينهما عموم من وجه لاختصاص الأولى بالهدى الواجب وإطلاق الأخيرتين من هذه الناحية، كما أنهما مختصتان بما بعد نقد الثمن والأولى مطلقة فيتعارضان في الهدى الواجب بعد نقد الثمن فيرجع بعد التساقط إلى إطلاق قوله تعالى: «فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ»، وقد أوعز السيد الشاهرودي إلى ذلك في كتاب الحج ج ٤ ص ١٤٤. (المقرر).

(مسألة ٣٨٦): ما ذكرناه من شروط الهدي إنما هو في فرض التمكن منه، فإن لم يتمكن من الواجد للشرائط أجزأه الفاقد وما تيسر له من الهدي^(١).

(مسألة ٣٨٧): إذا ذبح الهدي بزعم أنه سمين فبان مهزولاً أجزأه ولم يحتاج إلى الإعادة^(٢).

(١) الجملة من النصوص التي ورد بعضها في خصوص الخصي كصحبة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة^(١) وبعضها في مطلق العيوب، كصحبة معاوية بن عمار في حديث قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «اشترِ فحلاً سميناً للمتعة، فإن لم تجد فموجوءاً، فإن لم تجد فمن فحولة المعز، فإن لم تجد فنعجة، فإن لم تجد فما استيسر من الهدي»^(٢).

فيظهر منها بوضوح اختصاص الشرائط بحال التمكن وهو المطابق لإطلاق الآية المباركة: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، فلا يسقط الهدي بتعذر الصحيح.

(٢) هذا مما لا إشكال فيه ولا خلاف للنصوص التي تقدمت الإشارة إليها عند اشتراط عدم الهزال.

وإنما الكلام فيما لو استبان الهزال قبل الذبح فهل يحكم بالإجزاء حينئذ أيضاً؟

مقتضى إطلاق عبارة المحقق في الشرائع بل صريح غيره على ما نقل عنهم هو ذلك عملاً بإطلاق هذه الروايات.

(١) وسائل الشريعة: باب ١٢ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٢ من أبواب الذبح، ح ٧.

حكم ما إذا بان الهدي مهزولاً بعد الذبح ١٧٥

ولكن صاحب الجواهر رحمته الله قيد العبارة بما بعد الذبح^(١) مستدلاً عليه بانصراف الوجدان في هذه النصوص إليه، فيبقى ظهور الهزال قبل الذبح مشمولاً لإطلاق عدم الإجزاء في الخبر السابق يعني به صحة محمد بن مسلم المتقدمة في كلامه رحمته الله^(٢).

أقول: ينبغي أن يعد هذا من غرائب ما صدر منه رحمته الله، فإن الصحيحة المزبورة تدل على الإجزاء في مفروض المسألة - أعني ما لو اشتراه بزعم أنها سميكة فخرجت مهزولة - لا على عدمه ليستدل بإطلاقه، وقد نقلها مع إسقاط بعض جمالاتها فاستدل بالرواية الناقصة حسبما أشار إليه المعلق، فإن متن الصحيحة هكذا: «... وإن اشترى أضحية وهو ينوي أنها سميكة فخرجت مهزولة أجزأت عنه...»، وقد نقلها في الجواهر بعد تبديل (أجزأت عنه) بقوله (لم تجز عنه) الذي هو مذكور بعد فقرات من الحديث^(٣).

وقد أشار إلى صدر الحديث وذيله في الوسائل^(٤)، إذا فليس في مفروض المسألة أي رواية تدل على عدم الإجزاء.

وأما الانصراف الذي ادعاه فلم تتحققه وعهده عليه، نعم لا يبعد ذلك فيما لو كانت العبارة (فوجدها)، لظهور الوجدان في الظهور الحسي لكل أحد الذي لا يكون إلا بعد الذبح، أما قبله فلا يعرف الهزال إلا أهل الخبرة، لكن الوارد في نصوص الباب المعتبرة في مفروض المسألة من الصحيحة المتقدمة وغيرها إنما هو كلمة (فخرجت)، وشمولها لما بعد الذبح وما قبله على حد سواء كما لا يخفى من غير أي موجب للانصراف إلى الأول.

إذا فالأظهر سريان الحكم لما قبل الذبح أيضاً، فيكون حال الهزال حال

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٤٩.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٤٨.

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

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

غيره من سائر العيوب، فكما يجزي فيما لو اشترى بانياً على الصحة فظهر العيب بعد نقد الثمن وإن لم يذبح كما تقدم فكذلك الحال في الهزال.

وإنما المانع عن الإجزاء عدم إحراز السمن حال الشراء ولم يكن سميناً واقعاً، أما لو اشترى على أنها سمينة فبانت مهزولة قبل الذبح أو بعدها فإنه يحكم بالإجزاء بمقتضى إطلاق الأخبار حسبما عرفت. هذا كله فيما لو تملك الهدي بالشراء.

وأما لو تملكه بسبب آخر من إرث أو هدية أو توالد في ملكه فهل الحال أيضاً كذلك فيجزيه لو انكشف هزاله بعد الذبح؟ لا ينبغي التأمل في عدم الإجزاء فيما لو فرض ذلك في غير الهزال من سائر العيوب أو كان فاقداً لشرط معتبر في الهدي كالسن، فلو زعم أن ما تملكه بالإرث - مثلاً - سليم عن العيب أو واجد للسن المعتبر فيه فانكشف بعد الذبح أنه معيب أو دون السن لم يكن مجزياً، فإن إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل ولا دليل فلا مناص من الإعادة.

وأما في الهزال فالظاهر هو الإجزاء وبه يفترق عن سائر العيوب. والوجه فيه أن السلامة من العيب شرط واقعي لصحة الهدي بمقتضى الإطلاق في قوله لبيك في صحيحة علي بن جعفر: «... فإنه لا يجوز ناقصاً»^(١)، الشامل لصورتَي العلم والجهل فلو ذبحه ووجده معيباً لا يجزي لأن العيب مانع واقعي إلا إذا اشتراه واطلع على العيب بعد نقد الثمن كما تقدم - المختص بصورة الشراء -.

وأما الهزال فلم ينهض أي دليل على كونه مانعاً واقعياً، بل المستفاد من الأدلة أن المانع إنما هو معلوم الهزالية لا واقعها، ومن ثم لو اشتراها على أنها سمينة فبانت مهزولة أو بالعكس أجزاء، وإنما لا تجزي فيما إذا اشتراها على

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب الذبح، ح ٢.

(مسألة ٣٨٨): إذا ذبح ثم شك في أنه كان واجداً للشرائط حكم بصحته إن احتمل أنه كان محرراً للشرائط حين الذبح^(١)، ومنه ما إذا شك بعد الذبح أنه كان بمنى أم كان في محل آخر^(٢)، وأما إذا شك في أصل الذبح فإن كان الشك بعد الحلق أو التقصير لم يعتن بشكه^(٣)،

أنها مهزولة فبانت مهزولة أيضاً كما نطقت به صحيحة محمد بن مسلم^(١) وغيرها كما تقدم.

وحيث لم يكن الهدي في مفروض البحث معلوم الهزالية فلا مانع من الإجتزاء به وإن استبان مهزولاً عملاً بإطلاقات الهدي من الكتاب والسنة. ومع الغض عنها والشك في كون السمن شرطاً واقعياً فتكفينا أصالة البراءة عنها. وعلى الجملة: فهذه مسألة أخرى غير مسألة التملك بالشراء، ومقتضى القاعدة فيها هو الإجزاء وإن خلت عن نص تدل عليه - كما دلت عليه في تلك المسألة - لقصور المقتضي لعدم الإجزاء باعتبار كون الهزال مانعاً علمياً لا واقعياً، ومقتضى الإطلاقات حينئذ هو الإجزاء حسبما عرفت.

(١) لقاعدة الفراغ الجارية في كافة العبادات والمعاملات شريطة احتمال الالتفات حين العمل وعدم استناد احتمال الصحة إلى مجرد الصدفة حسبما هو محرز في محله.

(٢) إذ لا فرق في منشأ الشك في الصحة بين كونه من جهة رعاية شرائط المكان وبين غيرها كما هو واضح.

(٣) لقاعدة التجاوز المعبر فيها الدخول في الغير المترتب - لكون الشك

وإلا لزم الإتيان به^(١)، وإذا شك في هزال الهدي فذبحه امثالاً لأمر الله تبارك وتعالى ولو رجاء^(٢) ثم ظهر سمنه بعد الذبح أجزأه ذلك^(٣).

(مسألة ٣٨٩): إذا اشترى هدياً سليماً فمرض^(٤) بعدما اشتراه أو أصابه كسر أو عيب أجزأه أن يذبحه ولا يلزمه إبداله^(٥).

في أصل الوجود لا في صحة الوجود كما في قاعدة الفراغ - وقد تحقق الدخول المزبور حسب الفرض لترتب الحلق أو التقصير على الذبح، إما فتوى أو احتياطاً لزومياً.

(١) بمقتضى مفهوم قاعدة التجاوز المطابق لقاعدة الاشتغال بل الاستصحاب.

(٢) بحيث كان بانياً على الإعادة لو ظهرت مهزولة.

(٣) أما إذا ظهر أنها مهزولة فلا إشكال في عدم الإجزاء كما هو واضح، وكذا لو لم يظهر ولم ينكشف الحال للشك في الامتثال. وأما إذا ظهر أنها سميئة فقد استشكل بعضهم في الصحة، نظراً إلى عدم الجزم بالنية المعتبر في صحة العبادة.

ولكنك عرفت في مباحث النية من كتاب الصلاة وغيره عدم الدليل على الاعتبار المزبور، بل يكفي في صحة العبادة مطلق الإضافة والتقرب إليه سبحانه، ولو على سبيل الرجاء إذا أمكنه استعمال الحال بعد ذلك، فلا موجب للإعادة مع انكشاف الإصابة.

(٤) بناءً على كون المرض عيباً كما عليه المشهور وتقدم النقاش فيه.

(٥) لوجهين:

أحدهما: استفادة حكم المقام مما دل على الإجزاء فيما لو استبان العيب

بعد الشراء ونقد الثمن كما تقدم^(١)، حيث يظهر من تلك الأدلة عدم مانعية العيب الموجود بعد الشراء من غير فرق بين الحادث بعد الشراء وبين الموجود من ذي قبل الظاهر في هذا الحال، ضرورة عدم احتمال مدخلية العيب السابق في صحة الهدي والاجتزاء به، فإذا كان الوجود السابق غير مانع عن الصحة في هذه الصورة ومستثنى عن دليل المانعية، فالعيب اللاحق كذلك لوحدة المناط بل بطريق أولى كما لا يخفى.

وعلى الجملة: إذا لم يكن العيب السابق الباقي إلى حين الذبح مضراً بالصحة ومانعاً عن الإجزاء لم يكن الطارئ مضراً أيضاً، بعد القطع بعدم كون الوجود السابق دخیلاً في الإجزاء.

ثانيهما: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل أهدى هدياً وهو سمين، فأصابه مرض وانفقت عينه فانكسر فبلغ المنحر وهو حي؟ قال: «يذبحه وقد أجزأ عنه»^(٢).

فإن المنسب منها عرفاً عدم خصوصية لموردها، بل العبرة بمطلق عروض النقص بعد الشراء، شريطة بلوغ المنحر وهو حي، وقد دلت على الاجزاء حينئذ صريحاً، وسيجيء إن شاء الله تعالى قريباً التعمين في الهدي بمجرد الشراء، بحيث ليس له تبديله ولا يختص ذلك بما كان في حج القرآن بسبب الإشعار أو التقليد، وعليه فيصدق عليه في المقام ما في الصحيحة من أنه «أهدى هدياً»، كما يصدق في حج القرآن أيضاً، فلا ينبغي التأمل في دلالتها على الإجزاء في كلا الموردين، وعندما عرفت من إلغاء خصوصية المورد بحسب الفهم العرفي يكون الحكم عاماً لمطلق العيوب.

(١) في مسألة ٣٨٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٦ من أبواب الذبح، ح ١.

(مسألة ٣٩٠): لو اشترى هدياً ففضلَ اشترى مكانه هدياً آخر^(١)،

(١) ينبغي التكلم في جهات:

الجهة الأولى: لو اشترى هدياً وبلغ محله وهو منى، فضلَ فهل يجب عليه التبديل بفرد آخر نظراً إلى أن الواجب إنما هو الذبح أو النحر ولم يتحقق أو أنه يجزئ بذلك ولا حاجة إلى التبديل؟

يظهر من صاحب الجواهر وجود القول بالاجزاء وإن لم يعرف قائله، ولكنه ضعيف غايته.

إذ يرده - مضافاً إلى أن المنسب من الإطلاقات أن الواجب إنما هو الذبح أو النحر وبدلية الشراء عنه يحتاج إلى دليل ولا دليل - التصريح بعدم الإجزاء في غير واحد من الروايات التي منها صحيحة أبي بصير الصريحة في وجوب التبديل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى كبشاً فهلك منه، قال: «يشترى مكانه آخر»، قلت: فإن اشترى مكانه آخر ثم وجد الأول، قال: «إن كانا جميعاً قائمين فليذبح الأول وليبع الأخير وإن شاء ذبحه، وإن كان قد ذبح الأخير ذبح الأول معه»^(١).

نعم قد ورد الإجزاء في جملة من الروايات إلا أن بعضها خاص بالأضحية كصحيحة معاوية^(٢)، وبعضها وإن كان وارداً في الهدي مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن ابن جبلة، عن علي، عن عبد صالح عليه السلام قال: «إذا اشترت أضحتك وقمطتها وصارت في رحلك فقد بلغ الهدي محله»^(٣).

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

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣٠ من أبواب الذبح، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٣٠ من أبواب الذبح، ح ٤.

حيث إنّ الظاهر أنّ المراد من الأضحية فيها هو الهدى بقرينة الذيل، لكن السند ضعيف فإنّ المراد بـ (علي) هو ابن أبي حمزة الباطني الكذاب كما صرح به الشيخ رحمه الله في موارد.

وبعضها: وإن كان بإطلاقه شاملاً للهدى مثل ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في كتابه عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى شاة فسرقت منه أو هلك، فقال: «إن كان أوثقها في رحله فضاعت فقد أجزأت عنه»^(١)، لكنها محكومة بالإرسال لعدم إمكان رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن أصحاب الصادق عليه السلام من أجل الفصل الطويل واختلاف الطبقة كما لا يخفى فيبينهما واسطة لا محالة وهي مجهولة.

ومع الغض عن ذلك فغاياته أنّها مطلقة فلتحمل على غير الهدى الواجب، بقرينة ما ورد في الهدى التالف قبل الذبح من لزوم إبداله إن كان مضموناً وإلا فلا، حسبما تقدم.

وكيفما كان فلا ينبغي التأمل في أنّ مقتضى الإطلاقات والأدلة الخاصة السليمة عن المعارضة لزوم الإبدال وعدم الإجزاء بمجرد الشراء.

وإن شئت مزيد التوضيح للمقام فنقول: لا ريب أنّ مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ كالنصوص المتضاربة الناطقة بوجوب ذبح الهدى وأكل شيء منه والتصدق بشيء هو لزوم الإبدال في محل الكلام، نظراً إلى أنّ متعلق التكليف إنّما هو طبعي الهدى حتى على القول بتعينه بعد الشراء في الفرد الذي اشتراه، فإنّ غايته عدم جواز العدول عنه لا سقوط التكليف عن الطبيعي بتعذر الفرد، بداهة أنّ مورد الضياع إنّما هو الفرد الخارجي لا الكلي الطبيعي، فما تعلق به التكليف لا ضياع فيه وما ضاع لم يتعلق به ذاك التكليف، والإجزاء بمجرد الشراء يحتاج إلى دليل.

إذا فالإبدال المزبور مطابق لمقتضى القاعدة من إطلاق الآية المباركة والروايات العامة.

وأما بالنظر إلى الروايات الخاصة الواردة في المقام فعمدتها رواية أحمد بن محمد بن عيسى الناطقة بالإجزاء، لكنك عرفت النقاش في سندها باعتبار عدم إمكان روايته عن أصحاب الصادق كثيراً كما يكشف عنه التعبير (غير واحد من أصحابنا)، لما بين وفاته ووفاة الإمام الصادق عليه السلام من الفصل الطويل، حيث إنه توفي في سنة ٢٨٨ هـ، وكانت وفاته عليه السلام في سنة ١٤٨ هـ، وحيث يمكن أن يروي عن نفر أو نفرين أو ثلاثة من معمرى أصحاب الصادق عليه السلام، وأما عن جماعة كثيرين بحيث يبلغ حد الاستفاضة كما يكشف عنه التعبير المزبور فهو في أقصى مراتب البعد كما لا يخفى، فمن ثم كانت الرواية في حكم المرسله كما وصفها بذلك في الجواهر وغيره.

فعلى ما ذكرناه فالأمر سهل، وأما بناءً على اعتبارها وإمكان روايته عنهم بلا واسطة فهي مطلقة من حيث كون الشاة من الهدي الواجب وعدمه، فلتحمل على غيره بقرينة ما دل على الضمان في حج التمتع.

ولكن الرواية المذكورة في التهذيب والوافي والحدائق بزيادة كلمة (لمتعه) بعد كلمة (شاة) وقد سقطت في نسخ الوسائل، إذا فتكون الرواية صريحة في أن الشاة المشترية كانت هدياً في حج التمتع، ولكنها معارضة بصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج الصريحة في عدم الإجزاء، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل اشترى هدياً لمتعته فأتى به منزله فربطه ثم انحل فهلك، فهل يجزيه أو يعيد؟ قال: «لا يجزيه إلا أن يكون لا قوة به عليه»^(١)، وبعد التساقط كان المرجع العمومات المقتضية لعدم الإجزاء من الكتاب والسنة كما سبق.

ومثل هذه الصحيحة في المعارضة لرواية أحمد بن محمد بن عيسى

(١) وسائل الشيعه: باب ٢٥ من أبواب الذبح، ح ٥.

صحيحة أبي بصير المتقدمة^(١)، فإنها وإن كانت مطلقة من حيث حجّ التمتع وعدمه لكنها محمولة عليه بقريئة النصوص الكثيرة المصرحة لعدم وجوب الإبدال في التطوع، أو في غير المضمون كصحيحتي محمد بن مسلم ومعاوية^(٢) ونحوهما، إذ لا ضمان في غير حجّ التمتع لعدم وجوب الهدى في غيره حتى في حجّ القران، فإنه إنما وجب فيه بسبب السياق لا من الأول فهو متطوع في سوقه، وبعد المعارضة يكون المرجع ما عرفت.

وأما الصحيحة الأخرى لابن الحجاج الدالة على الإجزاء فيما إذا عرّف بالهدى - أي يكون معه في عرفة ثم ضلّ -^(٣)، فشمولها لحجّ التمتع إنما هو بالإطلاق.

ولكنها معارضة بما دلّ على عدم الإجزاء في الهدى المضمون كصحيحة الحلبي^(٤) وغيرها مما عرفت بالعموم من وجه، حيث إن الأول خاص من حيث التعريف عام من حيث الهدى وعدمه على العكس من الثاني، وبعد التساقط في مادة الاجتماع يرجع إلى عمومات عدم الإجزاء كما عرفت. ولو فرض وجود رواية أخرى دلت بإطلاقها على الإجزاء فهي أيضاً معارضة لما عرفت والمرجع عمومات الفوق.

وأما صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا اشترت أضحيتك وقمطتها في جانب رحلك فقد بلغ الهدى محله، فإن أحببت أن تحلق فاحلق»^(٥)، فهي ناظرة إلى الغاية المترتبة على بلوغ الهدى محله أعني جواز الحلق وغير ناظرة إلى الإجزاء المبحوث عنه في المقام، فهي أجنبية عن محل

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٢ من أبواب الذبح، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٥ من أبواب الذبح، ح ١ و ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢٥ من أبواب الذبح، ح ٩.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٣١ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٥) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٧.

فإن وجد الأول قبل ذبح الثاني ذبح الأول^(١) وهو بالخيار في الثاني

الكلام كما لا يخفى.

وصفة القول: أنه لم ترد ولا رواية واحدة تدل على الإجزاء في خصوص حجّ التمتع غير رواية أحمد بن محمد بن عيسى، وهي على تقدير صحة سندها معارضة بمثلها، وإنما الوارد بعض المطلقات التي هي أيضاً معارضة بمثلها، ومع سقوط الجميع كان المرجع عمومات الكتاب والسنة المقتضية لعدم الإجزاء حسبما عرفت.

ثم لا يخفى أن للشيخ الصدوق إلى الرواية الثانية لعبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة طريقين:

أحدهما: مذكور في المشيخة وهو ضعيف لاشتماله على أحمد بن محمد العطار ولم يوثق.

ثانيهما: ذكره الشيخ في الفهرست وهو ما يرويه عن الصدوق عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد إلى أن ينتهي إلى ابن الحجاج وهو طريق صحيح، ومن ثم عبرنا عنها بالصحيحة فلا تغفل.

(١) الجهة الثانية: لو اشترى هدياً آخر بدلاً عن الأول ثم وجده قبل ذبح الثاني بحيث صار عنده هديان فصريح عنوان صاحب الوسائل^(١) هو التخيير في ذبح أي واحد منهما شاء.

ولكنه غير واضح للتصريح في صحيحة أبي بصير المتقدمة^(٢) بتعين الأول في الذبح والتخيير في الثاني بين الذبح أيضاً وعدمه، وظاهرها تعين الأول في الذبح بمجرد الشراء، وحيث لا معارض لها فلا مناص من الأخذ بها.

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٢ من أبواب الذبح.

(٢) لاحظ ص ١٨٠.

إن شاء ذبحه وإن شاء لم يذبحه، وهو كسائر أمواله، والأحوط الأولى ذبحه أيضاً، وإن وجدته بعد ذبحه الثاني ذبح الأول أيضاً على الأحوط^(١).

(١) الجهة الثالثة: لو وجد الأول بعد ذبح الثاني فالمعروف والمشهور استحباب ذبح الأول أيضاً وعدم وجوبه.

ويستدل له بمحصول الامتثال وسقوط الأمر بذبح الثاني، فلا مقتضي لذبح الأول إلا على وجه الاستحباب.

ويندفع: بأن الاجتزاء بهذا الذبح وكونه امتثالاً للأمر أول الكلام لجواز كون الاجتزاء به مشروطاً بعدم وجدان الأول، بحيث يكون وجدانه كاشفاً عن عدم سقوط أمره وتعيينه في الهدى بمجرد شرائه، وأن الأمر بذبح الثاني أمر ظاهري لا واقعي.

ولا بدع في هذا الاحتمال بعد أن كان معترضاً بظاهر صحيحة أبي بصير المتقدمة، حيث قد تضمن ذيلها الأمر بذبح الأول أيضاً لو وجدته بعد ذبح الأخير، ومن البين أن ظاهر الأمر هو الوجوب وليس في البين أي قرينة تستوجب رفع اليد عن هذا الظهور والحمل على الاستحباب، إذا فوجوب الذبح لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط.

نعم حمل الشيخ هذه الصحيحة على ما لو قلد الضال أو أشعره بقرينة صحيح الحلبي المتضمنة للأمر بالنحر لو كان قد أشعر^(١).

ولكنه غير واضح ضرورة أن مورد صحيحة الحلبي هو حجّ القران، ومن المعلوم عدم وجوب الهدى فيه إلا بسوقه، فمع عدم السياق لمكان

(مسألة ٣٩١): لو وجد أحد هدياً ضالاً عرفه إلى اليوم الثاني عشر، فإن لم يوجد صاحبه ذبحه في عصر اليوم الثاني عشر عن صاحبه^(١).

الضلال كما هو المفروض لم يجب عليه شيء، ولكن الإمام عليه السلام قد حكم بمقتضى هذه الصحيحة بالوجوب فيما لو كان قد أشعر أو قلد فيعلم من ذلك أن الوجوب يتحقق بأحد أمرين: إما السياق أو الإشعار والتقليد، فيلتزم هناك بوجوب النحر فيما لو كان قد أشعر الضائع أو قلده، وأما لو لم يشعر والمفروض أنه لم يسق لمكان الضلال فلم يجب عليه شيء فيفصل هناك بين الإشعار وعدمه.

وأين هذا من محل الكلام أعني حج التمتع الذي يجب فيه الهدي مطلقاً من غير إناطة بالسياق، وقد تعين في فرد خاص بمجرد الشراء بمقتضى صحيحة أبي بصير، وقد عثر عليه بعد الضلال فما هو الموجب لسقوط التكليف عنه بعد تعلقه به؟ غاية الأمر أنه كان معذوراً في فترة الضلال والمفروض زوال العذر، وتلك الصحيحة بعد اختصاص موردها بحج القران أجنبية عن هذه فلا تصلح للقرينية، إذاً فلا موجب لرفع اليد عن هذه الصحيحة الظاهرة في الوجوب حسبما عرفت، ولأجل ذلك كان ذبح الأول أيضاً متعيناً إما جزماً أو لا أقل من الاحتياط الوجوبي.

(١) ينبغي التكلم في جهات:

الأولى: لو ذبحه الواجد فهل يكون مجزياً عن المالك؟

المشهور ذلك - على ما نسب إليهم - وخالف فيه المحقق في الشرائع وقيل في النافع أيضاً فحكم بعدم الإجزاء كما نسب ذلك إلى غيره أيضاً.

وعلى تارة بحرمة نظراً إلى عدم جواز لقطة الحرم والتصرف فيه، ومن

البين أن الحرام لا يكون مصداقاً للواجب فمن ثم لا يكون مجزياً.
وأخرى: أن الذبح واجب على الحاج بنفسه إما مباشرة أو تسيباً،
وحيث أن الصادر من الذابح غير مستند إليه بوجه فلا يكون مجزياً عن
التكليف المتوجه إليه ليسقط عنه بفعل الغير.

ولقد أجاد صاحب الجواهر^(١) في رده بأنه اجتهد في مقابل النص، وهو
صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يضل هديه فيجده
رجل آخر فينحره، فقال: «إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضل
عنه، وإن كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه»^(٢).

فإنه صحيح السند صريح الدلالة مفتى به عند القوم، فلا موقع لرفضه
بتلك الاجتهادات.

مع أنه يمكن القول بجواز الالتقاط في خصوص المقام لهذا النص ولغيره -
مما ستعرف - الذي به يخصص دليل النهي عن لقطة الحرم، فكيف يمكن القول
بعدم جوازه؟!

الجهة الثانية: هل يعتبر في الاجزاء نية الذبح عن المالك أو يجزي حتى مع
قصد الذبح عن نفسه فضلاً عن عدم قصد أي أحد؟

الظاهر تبعاً للجواهر هو الأول بل ذكر أن الثاني خلاف الإجماع.
والوجه فيه: أن المستفاد من دليل الإجزاء - وهو صحيح منصور - أنه
ناظر إلى إلغاء خصوصية الذابح مع بقاء سائر الشرائط التي منها قصد الذبح
عنه على حالها، فكما لا إطلاق له بالإضافة إلى ما لو كان الذبح فاقداً
لشرائط التذكية من كونه بألة الحديد أو إلى القبلة أو مع التسمية فكذلك لا
إطلاق له بالإضافة إلى عدم القصد عنه، فلا مناص من مراعاة هذا الشرط

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٤٩.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٨ من أبواب الذبح، ح ٢.

واختصاص الإجزاء به، إذ لا إطلاق للصحيحة من هذه الجهة ليمسك به.
 ويعضده التصريح بالقصد عن صاحبه في صحيحة محمد بن مسلم عن
 أحدهما عليه السلام (في حديث) قال: وقال: «إذا وجد الرجل هدياً ضالاً فليعرفه
 يوم النحر والثاني والثالث، ثم ليذبحها عن صاحبها عشية الثالث»^(١).
 الجهة الثالثة: هل يجب التعريف على الملتقط أو أنه يستحب؟
 ظاهر الأمر في صحيحة ابن مسلم المتقدمة أنفاً هو الأول.
 وليس بإزائه إلا الأصل الذي تمسك به صاحب الجواهر ولأجله أفتى
 بالاستحباب.

ولعمري أن هذا أيضاً اجتهد في مقابل النص، إذ ليت شعري أي وقع
 للأصل العملي في مقابل الدليل الاجتهادي، وهو ما عرفت من صحيح ابن
 مسلم القوي سنداً ودلالة وسلامة عن المعارض.
 وهل يثبت التعريف حتى بعد الذبح ريثما يطلع عليه صاحبه فيجتزئ
 به؟

نسب ذلك إلى الشهيد في الدروس.

ولكنه غير واضح لاختصاص النص بما قبل الذبح، فلا دليل على
 وجوبه بعده، والوجه الاستحساني لا يصلح مدركاً للحكم الشرعي، كما أن
 ظاهر النص - وهو صحيح ابن مسلم المتقدم - لزوم تأخير الذبح إلى اليوم
 الثالث فليس له التقديم.

الجهة الرابعة: ما عرفته من وجوب التعريف وكذا وجوب التأخير، هل
 هو حكم تكليفي محض متوجه إلى الملتقط نفسه لا يترتب على مخالفته إلا الإثم
 أو إنه شرط في الإجزاء أيضاً، فلو قدم الذبح أو أهمل التعريف لم يجز عن
 صاحبه؟

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٨ من أبواب الذبح، ح ١.

حكم من لم يجد الهدي وتمكن من ثمنه ١٨٩

(مسألة ٣٩٢): من لم يجد الهدي وتمكن من ثمنه أودع ثمنه عند ثقة ليشتري به هدياً ويذبحه عنه إلى آخر ذي الحجة، فإن مضى الشهر لا يذبحه إلا في السنة القادمة^(١).

الظاهر هو الأول لأن المستفاد من صحيح ابن مسلم أنه ناظر إلى تكليف الواجد نفسه من غير تعرض للأجزاء الثابت للمالك بمقتضى صحيح منصور بن حازم المتقدم. فإطلاق هذا الصحيح هو المتبع بعد سلامته عن التقييد.

(١) على المشهور بين الأصحاب خلافاً لابن إدريس حيث أوجب عليه الصوم في مفروض المسألة أخذاً بإطلاق الآية المباركة: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾.

ووافقه المحقق في الشرائع، حيث قال: ((... وقيل ينتقل فرضه إلى الصوم وهو الأشبه))^(٢).

وتنقيح الكلام في المقام يستدعي البحث في مواضع ثلاثة، إذ قد يفرض عدم التمكن من الهدي ولا من ثمنه، فتمكن منه يوم النفر أو ما بعده ولم يصم الثلاثة أيام، وأخرى نفس الفرض مع كونه قد صام، وثالثة تمكنه من الثمن دون الهدي نفسه لعزته وقلته.

أما في الموضع الأول فالذي يظهر من عبارة الجواهر^(٣) هو التسالم على وجوب الذبح حتى من المحقق وابن إدريس - اللذين ذهبا إلى وجوب الصوم في الفرض الأخير - لاندراجهما تحت قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، بعد أن لم يصدر منه الصوم خارجاً كما هو المفروض، وقد أصبح واجداً للهدي في أيام التشريق.

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٦٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٨١.

إلا أن مقتضى معتبرة أبي بصير الواردة في مفروض المسألة هو وجوب الصوم، حيث روى عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي، ولم يصم الثلاثة أيام حتى إذا كان يوم النفرو وجد ثمن شاة، أيدبح أو يصوم؟ قال: «بل يصوم، فإن أيام الذبح قد مضت»^(١).

ولكن المعتبرة لو ثبتت فهي متروكة جزماً لما عرفت من التسالم على وجوب الذبح المعتضد بإطلاق الآية الشريفة، حيث إنه واجد للهدي في ظرفه وجداناً، وإن كان قد تخيل العجز سابقاً، إذ لا عبرة به بعد انكشاف الخلاف، فهو داخل في عنوان الواجد ولا يسوغ لمثله الصوم البتة، فلا مناص من رفض الخبر ورد علمه إلى أهله بالرغم من صحته واعتباره.

على أنها لم تثبت إذ الشيخ بنفسه قد رواها بإسناد آخر عن البرنظي عن عبد الكريم - وهو الملقب بالكرام الموجود في السند الأول أيضاً - عن أبي بصير عن أحدهما عليه السلام بعين المتن السابق مع اسقاط جملة (ولم يصم الثلاثة أيام)^(٢)، ورواها الكليني أيضاً بسند آخر وإن لم يكن نقياً.

وحيث لا يحتمل تعدد الرواية بأن يرويها أبو بصير لكرام تارة مع الزيادة وأخرى بدونها، ثم أن كراماً يرويها للبرنظي بدون الزيادة ولعبيس معها، إذ هو من أبعد البعيد كما لا يخفى فيطمئن بل يقطع بأنها رواية واحدة، وعليه فلم تثبت تلك الزيادة، لا سيما وأن الرواية الحالية عنها معتمدة برواية الكليني وإن لم تكن نقية السند كما عرفت، فهي إما غلط النساخ أو سهو من قلم الشيخ^(٣).

إذا فتصبح المعتبرة مطلقة من حيث الصيام وعدمه فتحمل على صورة

(١) وسائل الشيعه: باب ٤٤ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعه: باب ٤٤ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٣) هذا يتنافى مع ما بين (دام ظله) في المباحث الأصولية من تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة بعد وضوح اندراج المقام تحت تلك الكبرى فلا حظ. (المقرر).

حكم من لم يجد الهدي وتمكن من ثمنه ١٩١

الصيام المطابقة لمقتضى الحال والمقام، ضرورة أن المكلف الفاقد للهدي يعلم طبعاً أن وظيفته الصوم، فيسأل عن أنه بعد وجدان الهدي في يوم النفر هل يستمر على صومه أو أن الوظيفة تنقلب منه إلى الذبح فتخرج عن محل الكلام.

ويكشف عن هذا الحمل التصريح بكفاية الصوم فيمن صام الثلاثة أيام فيما رواه الكليني عن حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن متمتع صام ثلاثة أيام في الحج ثم أصاب هدياً يوم خرج من منى؟ قال: «أجزأه صيامه»^(١).

قال سيدنا الأستاذ (دام ظله) وصرح بهذا التفصيل - أي بين الصوم وعدمه وأنه إن صام يستمر في صومه وإلا فيذبح - في رواية أخرى، وجعلها مقيدة لإطلاق هذه الصحيحة، ولكن لم أعثر عليها بعد الفحص عن مظانها. وأما الموضع الثاني: فالروايات فيه متعارضة دل بعضها على كفاية الصوم كرواية حماد المتقدمة آنفاً، وبعضها على عدم الكفاية ووجوب الهدي كرواية عقبة بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع وليس معه ما يشتري به هدياً، فلما أن صام ثلاثة أيام في الحج أيسر، أيشترى هدياً فينحره أو يدع ذلك ويصوم سبعة أيام إذا رجع إلى أهله؟ قال: «يشترى هدياً فينحره ويكون صيامه الذي صامه نافلة له»^(٢).

وكيفما كان فهذه مسألة أخرى مستقلة، والأخبار كالأقوال فيها مختلفة ومتضاربة سنتكلم إن شاء الله تعالى حولها في مطاوي المسائل الآتية، وكلتا هاتين المسألتين اللتين تكلمنا فيهما في الموضعين السابقين أجنبيتان وخارجتان عن محل الكلام، أعني المسألة التي نحن فيها، وهي:

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الذبح، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الذبح، ح ٢.

الموضع الثالث: من كون الحاج واجداً لثمن الهدى دونه، فإن الموضوع في تينك المسألتين العجز عن شراء الهدى، لفقد الثمن ثم إصابته يوم النفر كما صرح به في تلك الروايات، وقد عرفت التسالم على وجوب الهدى في مسألة والخلاف في مسألة أخرى، وأما في المقام فهو واجد للثمن غير أنه لم يجد الهدى لعزته وندرته.

وكيفما كان فلم يرد في المقام ولا رواية ضعيفة تدل على أن الوظيفة هي الصوم، فبقى نحن والآية المباركة: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةٍ﴾.

وحيث إن المنفي فيها وجدان الهدى نفسه على ما هو ظاهرها لا الأعم منه ومن ثمنه، فلا جرم كان مقتضى إطلاقها وجوب الصيام في المقام، فدعوى أن المراد هو الأعم من الهدى وبذله وهو الثمن كما ترى.

وأضعف منها دعوى صدق تيسر الهدى ولو باعتبار فعل النائب وإيداع الثمن عنده وتوكيله في الذبح، لأن الصدق المزبور بعيد عن الفهم العرفي غايته كما لا يخفى.

وعلى الجملة: فظاهر الآية الشريفة أن الموضوع لوجوب الصوم عجز المتمتع بنفسه عن الهدى نفسه، وهو متحقق في مفروض المسألة بالضرورة.

فلو كنا نحن وظاهر الآية المباركة لكان الصواب ما اختاره المحقق وابن ادریس من وجوب الصوم.

غير أن صحيحة حريز قد دلت صريحاً على الإيداع، حيث روى عن أبي عبد الله عليه السلام في متمتع يجد الثمن ولا يجد الغنم، قال: «يخلف الثمن عند بعض أهل مكة، ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه، فإن مضى ذو الحجة أخر ذلك إلى قابل من ذي الحجة»^(١).

(مسألة ٣٩٣): إذا لم يتمكن من الهدي ولا من ثمنه صام بدلاً عنه عشرة أيام: ثلاثة في الحجّ في اليوم السابع والثامن والتاسع من ذي الحجة وسبعة إذا رجع إلى بلده^(١)،

وحيث إنّها صحيحة صريحة سليمة عن المعارض معمول بها عند الأصحاب فلا مناص من أخذها وتخصيص الآية بها المطرد نظائره في أبواب الفقه بعد البناء على حجية خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب به، كما هو محرر في الأصول.

نعم إنّ ابن إدريس معذور في رفضه لهذه الصناعة، بناء على ما يرتأيه من عدم العمل بأخبار الآحاد، وإن لم يكن هذا العذر مقبولاً لدى صاحب الجواهر، نظراً إلى اعتضاد الخبر بعمل رؤساء الأصحاب، الذين هم الأساس في حفظ الشريعة وكفى بذلك قرينة على صحة المضمون^(٢).

وكيفما كان فلمقالة ابن إدريس وجه صحّ أم لا. وأما المحقق فلا عذر له أبداً بل إنّ رفضه الخبر يشبه الاجتهاد في مقابلة النص كما مر منه نظيره في المسألة السابقة.

(١) كما نطقت بذلك الآية الشريفة، قال عزّ من قائل: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^(٢)، والنصوص المستفيضة كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان متمتعاً فلم يجد هدياً فليصم ثلاثة أيام في الحجّ وسبعة إذا رجع إلى أهله»^(٣)، وصحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٦٥.

(٢) البقرة: الآية ١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٧ من أبواب الذبح، ح ٤.

والأحوط أن تكون السبعة متوالية^(١)،

عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع ولم يجد هدياً؟ قال: «يصوم ثلاثة أيام بمكة، وسبعة إذا رجع إلى أهله»^(٢)، ونحوهما غيرهما. والمسألة مما لا خلاف فيها ولا إشكال.

(١) لا خلاف في اعتبار التوالي في الثلاثة كما سيجيء إن شاء الله تعالى، وأما السبعة فالمشهور فيها عدم اعتباره ولكن الأحوط لو لم يكن أقوى هو الاعتبار، للأمر به المستفاد من صحيحة علي بن جعفر، قال: ((... يصوم الثلاثة الأيام لا يفرق بينها والسبعة لا يفرق بينها))^(٣).

نعم بإزائها معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام إني قدمت الكوفة ولم أصم السبعة الأيام حتى فزعت في حاجة إلى بغداد، قال: «صمها ببغداد»، قلت: أفرقها؟ قال: «نعم»^(٤).

فإن محمد بن أسلم الواقع في السند وإن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال (وهو محمد بن أسلم البجلي)، ولكنه مذكور في تفسير علي بن إبراهيم، ومن رجال كامل الزيارات، فتصبح الرواية معتبرة عندنا.

ومقتضى الجمع العرفي الحمل على الاستحباب كما صنعه الشيخ، ومن ثم ذهب المشهور إلى عدم الاعتبار.

ولكنه مشكل لابتناؤه على أن يكون المراد من التفرقة في المعتبرة عدم التوالي، وهو غير واضح لاحتمال أن يراد بها معنى آخر وهو التفرقة في بلد الصوم.

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٧.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٥٥ من أبواب الذبح، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٥٥ من أبواب الذبح، ح ١.

ويجوز أن تكون الثلاثة من أول ذي الحجة^(١)

توضيحه: أن السائل كان يتخيل لزوم صوم السبعة في بلده، كما قد يقتضيه ظاهر الآية الشريفة: ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، أي إلى بلدكم، وفي بعض الروايات التصريح بالرجوع إلى بلده ووطنه، وبعدما رجع السائل إلى بلده وهو الكوفة واضطرته الحاجة إلى السفر إلى بغداد سأل عن جواز الصوم فيه، وبعد أن حصل على الرخصة سأل ثانياً عن أنه هل يلزم إيقاع السبعة بكاملها في بلد واحد - وهو بغداد في مفروض السؤال - أو أنه يجوز التفريق بإيقاع مقدار منه في بلد آخر، وعليه تكون الرواية أجنبية عن التفريق الذي هو محل الكلام أعني ما يقابل الموالة.

وحيث لا ترجيح لأحد الاحتمالين فتصبح الرواية مجملة ولا تصلح للاستدلال بها، إذاً تكون صحيحة علي بن جعفر الظاهرة في اعتبار التوالي سليمة عن المعارض، ومن ثم ذكرنا أن الاعتبار لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط.

(١) مقتضى غير واحد من النصوص كصحيحتي رفاعه ومعاوية^(١) وغيرهما أن وقت الثلاثة هو يوم التروية ويوم قبلها ويوم بعدها، للأمر بذلك فيها الظاهر في الوجوب.

ولكن غير واحد من الفقهاء كالعلامة والمحقق في النافع حكموا بجواز التقديم إلى أول ذي الحجة وحملوا تلك النصوص على الاستحباب - كما صرح به الشيخ أيضاً - جمعاً بينها وبين ما دلّ على جواز التقديم وهو روايتان:

إحدهما: عن زرارة عن أحدهما عليه السلام، أنه قال: «من لم يجد هدياً

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١ و ٤.

وأحب أن يقدم الثلاثة الأيام في أول العشر فلا بأس».

ثانيتها: عن أبان الأزرق عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من لم يجد الهدي وأحب أن يصوم الثلاثة الأيام في أول العشر فلا بأس بذلك»^(١).

ولكن الأولى ضعيفة بسهل فتأمل^(٢) وكذا الثانية عند القوم لجهالة الأزرق إلا أن يدعى الانجبار بعمل المشهور إن ثبتت الشهرة، وهي محل تأمل وإن عمل بها جماعة، كما أن الانجبار ممنوع عندنا.

وكيفما كان فالأظهر اعتبار الرواية لوقوع الرجل في أسناد كامل الزيارات، فيكون مقتضى الجمع هو الحمل على الاستحباب كما عرفت. ويؤيده ظاهر الآية المباركة: «ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ»، حيث إن مقتضى إطلاقها عدم الاختصاص بيوم معين، وقد فسر الحج في صحيح رفاة بذى الحجة^(٣).

ثم إن صاحب الجواهر عبر عن الرواية الأولى بـ (خبر زرارة أو موثقته)^(٤). ولعل نظره الشريف في ذلك إلى أن صاحب الوسائل رواها عن الكافي في موردتين: أحدهما عن سهل وهو ما مر. وثانيهما عن أحمد بن محمد - وهو ابن عيسى - وسهل بن زياد جميعاً^(٥)، وحيث إن الأول ضعيف دون الثاني كما لا يخفى، فمن ثم عبر في الجواهر بالترديد بعد عدم الترجيح، هذا. وغير خفي أن صاحب الوسائل قد اشتبه في أحد الموردين جزماً، ضرورة أن الكليني لم يرو إلا رواية واحدة بسند واحد، وهو إما سهل وحده أو

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٢ وح ٨.

(٢) سيأتي أن ضعفها بالإرسال. (المصحح).

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١.

(٤) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٧٧.

(٥) وسائل الشيعة: باب ٥٤ من أبواب الذبح، ح ١.

بضميمة أحمد بن محمد لا بسندين.

بل قد اشتبه في كلا الموردين، إذ لم يرو في الكافي بأي من السندين المزبورين، وإنما الموجود فيه روايتها عن أحمد بن محمد بن أبي نصر مباشرة، حيث ذكره في أول السند، وحيث لم يعرف طريقه إليه فلا جرم تصبح الرواية مرسلة، وقد تكرر نظير ذلك في الكافي حيث يروي عن لم يعاصره ولم يذكر طريقه إليه، وهذه من جملتها فلا ينحصر ذلك بالمقام.

نعم، قد روى قبل هذه الرواية بلا فصل رواية أخرى عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد جميعاً، عن رفاعه بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، فلاجله قد يحتمل أن تكون هذه الرواية تعليقاً على تلك.

ولكنه كما ترى لم يعرف له أي وجه، بداهة أن التعليق إنما يصح فيما إذا كان الراوي في هذه الرواية مذكوراً في الرواية السابقة، وليس كذلك لعدم سبق ذكر منه - أي من أحمد بن محمد بن أبي نصر - في الرواية السابقة بوجه، ومعه لا معنى للتعليق.

أجل في الرواية السابقة سقط جزماً، ضرورة أن أياً من أحمد بن محمد وسهل بن زياد لا يستطيعان أن يرويا عن رفاعه بلا واسطة، إذ هو قد توفي في زمن موسى بن جعفر عليه السلام، ولم يدرك الرضا عليه السلام، فكيف يرويان عنه، وقد أدركا زمان العسكريين عليه السلام وما بعدهما.

بل قد ذكر في طريق الشيخ إلى رفاعه أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن ابن فضال، عن رفاعه، فهو - أي أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى - يروي عن رفاعه بواسطتين، فكيف يمكن روايته عنه بلا واسطة، وقد أوعز سيدنا الأستاذ (دام ظله) إلى ذلك كله في معجم

بعد التلبس بعمره التمتع^(١)،

الرجال في ذيل ترجمة رفاة^(٢).

هذا، واحتمل المجلسي حسبما أشار إليه معلق الكافي أن يكون الساقط هو أحمد بن محمد بن أبي نصر بقرينة هذه الرواية اللاحقة المتصلة بها التي عرفت ذكره في أول سندها، ومعه يتجه التعليق المزبور.

ولكن هذا وإن كان محتملاً في نفسه إلا أنه لا يخرج عن حد الظن الذي لا يغني عن الحق، ومن الجائز أن يكون الساقط شخصاً آخر أو أن الرواية تكون مرسله من أصلها.

ومما يؤكد السقط الذي ادعيناه ما أشرنا إليه في المعجم من أن هذه الرواية بعينها قد رواها الشيخ بسنده عن الحسين بن سعيد عن صفوان وفضالة عن رفاة.

فإن أحمد بن محمد بن عيسى وإن كان في طبقة الحسين بن سعيد إلا أنه كان أقدم منه، وقد روى عنه في كثير من الروايات، إذا فكيف يمكن أن يروي الحسين بن سعيد عن رفاة مع الواسطة ويرويها أحمد بن محمد بن عيسى عنه بلا واسطة؟!

والمتحصل من جميع ما ذكرناه: أن الرواية ضعيفة لجهالة طريق الكليني إلى أحمد بن محمد بن أبي نصر، وأن ما يظهر من الجواهر من احتمال كونها موثقة في غير محله.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، فإنه المستفاد من نفس الآية المباركة قبل الأخبار، قال عز من قائل: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ إلى قوله تعالى ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾، فإنها صريحة في لزوم وقوع الثلاثة في

ويعتبر فيها التوالي^(١)، فإن لم يرجع إلى بلده وأقام بمكة فعليه أن يصبر حتى يرجع أصحابه إلى بلدهم^(٢) أو يمضي شهر^(٣) ثم يصوم بعد ذلك.

(مسألة ٣٩٤): المكلف الذي وجب عليه صوم ثلاثة أيام في

الحج، وصدورها من المتمتع المنوط بالتلبس بعمره التمتع كما هو واضح.
(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال لصحيفة علي بن جعفر المتقدمة^(١)، ونحوها صحيفة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام، قال فيها: «... ولكن يصوم ثلاثة أيام متتابعات...»^(٢).

(٢) كما نطقت به جملة من الروايات التي منها ما رواه المشايخ الثلاثة عن أبي بصير، قال: سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي، فصام ثلاثة أيام، فلما قضى نسكه بدا له أن يقيم " بمكة " سنة، قال: «فلينتظر منهل أهل بلده، فإذا ظن أنهم قد دخلوا بلدهم فليصم السبعة الأيام»^(٣).

(٣) وإن لم يظن برجوع أصحابه بلدهم كما لو كانوا من أهل خراسان حيث إن الرجوع في تلك الأزمنة بعد ملاحظة أن سير القوافل في كل يوم ثمانية فراسخ يستوعب أكثر من الشهر بكثير، إلا أن صحيفة معاوية بن عمار دلت على كفاية ذلك حيث روى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «وإن كان له مقام بمكة وأراد أن يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره إلى أهله، أو شهراً ثم صام بعده»^(٤).

(١) لاحظ ص ١٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٢ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥٠ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٥٠ من أبواب الذبح، ح ٢.

الحج إذا لم يتمكن من الصوم في اليوم السابع صام الثامن والتاسع
ويوماً آخر بعد رجوعه من منى^(١)،

(١) على المشهور بل عن ابن إدريس وغيره دعوى الإجماع عليه،
ويستدل له تارة: بالإجماع قال في الجواهر: (وهو الحجة في اغتفار الفصل
بالعيد وأيام التشريق في التوالي)^(٢).

وفيه: أن المحصل منه غير حاصل والمنقول غير مقبول.

وأخرى: بالروايات:

فمنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن صام
يوم التروية ويوم عرفة، قال: «يجزيه أن يصوم يوماً آخر»^(٣).

ولكنها ضعيفة السند بمفضل بن صالح الذي هو أبو جميلة المعروف
بالكذب، فلا يمكن التعويل عليها.

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن يحيى الأزرق أنه سأل أبا إبراهيم
عليه السلام عن رجل قدم يوم التروية متمتعاً وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم
عرفة؟ قال: «يصوم يوماً آخر بعد أيام التشريق بيوم»^(٤).

وفيه: أن الدلالة وإن كانت واضحة إلا أن السند لا يخلو عن تأمل، نظراً
إلى أن الصدوق حينما ذكر طريقه إليه في المشيخة - وهو طريق صحيح - عبر
عنه بـ (يحيى بن حسان الأزرق).

وهذا الرجل لم يرد فيه أي توثيق، بل لم يوجد له في الكتب الأربعة ولا
رواية واحدة، وإن كان هو من أصحاب الصادق عليه السلام على ما ذكره الشيخ في

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٦٩.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٥٢ من أبواب الذبح، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٥٢ من أبواب الذبح، ح ٢.

رجاله.

ومن ثمّ احتمل بعضهم أنّ في عبارته تحريفاً، وأنّ الصحيح هو (عبد الرحمن) بدل (حسان)، ولكنه بعيد جداً للبون الشاسع ما بين الكلمتين كما لا يخفى.

بل الظاهر أنّ الصدوق اعتقد أنّ يحيى الأزرق هو ابن حسان الأزرق، إذاً فلا يمكن التعويل على هذه الرواية.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن صفوان عن يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام، ويقرب من المتن السابق باختلاف يسير. وهذه الرواية لا بأس بها.

وتوضيحه: أنّ المذكور في رجال الشيخ تحت هذا الاسم عناوين ثلاثة: يحيى الأزرق، يحيى بن حسان الأزرق، يحيى بن عبد الرحمن الأزرق. والظاهر من تعدد العنوان تعدد المعنونات أيضاً وأنّ المراد بالأول شخص آخر غير الآخرين.

ولكن من المحتمل أنّ المراد به هو أحد الرجلين وإن استلزم التكرار، حيث إنّ غير عزيز في رجاله فتراه يذكر عناوين في موردين مع أنّ المترجم له شخص واحد.

ولعل السرّ عدم ابتناء رجاله على حروف التهجي ورعاية الترتيب، فلأجله ينسى ما كتبه فيكرر، ولوراعاه لأمن من اللبس والاشتباه.

وكيفما كان فالمعروف منهم هو الأخير أعني ابن عبد الرحمن الذي له كتاب ووثقه النجاشي، وحيث يبعد جداً أن يراد بـ (يحيى الأزرق) رجل آخر مجهول أو ابن حسان الذي لم توجد له ولا رواية واحدة حسبما سمعت، فمن ثمّ يطمأن أنّ المراد به هو الأخير فتصبح الرواية موثقة.

ويعضده أنّ صفوان الراوي لهذه الرواية قد روى عن يحيى بن عبد

الرحمن الأزرق - بهذا العنوان - في غير هذا المورد، فيظن أنه المراد به في المقام أيضاً، ولا يبعد أن المراد به في رواية الصدوق التي هي أيضاً عن صفوان هو ابن عبد الرحمن أيضاً، وإن طبقه في المشيخة على ابن حسان، فإن هذا اجتهد منه وقد سها في التطبيق، لاسيما بعد ما عرفت من عدم وجود رواية للرجل مطلقاً.

وكيفما كان فلا ينبغي التأمل في اعتبار الرواية، وقد عرفت أن المشهور قد أفتوا على طبقها، فلا مناص من العمل بها، وبذلك يرتكب التخصيص في دليل اعتبار التوالي بين الثلاثة.

ثم إنه يقع الكلام في جهات:

الأولى: هل يختص الحكم بغير المتمكن من صوم اليوم السابع لمرض أو غفلة ونحوهما، أو إنه يعم المتمكن أيضاً؟ فيه كلام، وقد اختار الثاني في الجواهر.

أما إذا كان المستند هو الإجماع فلا ريب في اختصاصه بالأول، إذ لا إجماع في الثاني فإنه كما عرفت محل الخلاف.

وأما لو كان المستند موثقة الأزرق فقد ادعى في الجواهر أنها مطلقة تعم المتمكن، إذ القدوم يوم التروية متمتعاً لا ينافي صوم يومه قبله قبيل القدوم، فلا يلزم عدم التمكن.

ويمكن المناقشة بعدم انعقاد الإطلاق لها من هذه الجهة، إذ الظاهر منها أن الرجل كان عالماً بالحكم، ولذلك صام يومي التروية وعرفة الكاشف عن أنه لو كان متمكناً لصام يوم السابع أيضاً، فهي إذاً منصرفة عن المتمكن، هذا أولاً.

وثانياً: مع الغض عن الانصراف وتسليم الإطلاق، فهي معارضة بما دل على اعتبار التوالي في الثلاثة أعني اليوم السابع والثامن والتاسع، وأن هذا

هو الواجب الأولي الذي مقتضاه عدم الاجتزاء بصوم الآخرين وتأخير الآخر، خرج عنه غير المتمكن جزماً، أما هو فمورد للمعارضة من الطرفين على الفرض، وبعد التساقط يكون المرجع لإطلاقات أدلة اعتبار التوالي التي مقتضاها عدم جواز الاقتصار على الآخرين وتأخير الثالث عامداً، فتدبر جيداً.

الجهة الثانية: هل تجب المبادرة إلى صوم اليوم الثالث بعد أيام التشريق أو أنه يجوز التأخير طوال ذي الحجة؟ ذهب جماعة إلى الأول، وأنه يجب الصوم فوراً فوراً ولكنه لا دليل عليه بل إطلاقات الأدلة حجة عليه.

الجهة الثالثة: ربما يتوهم معارضة موثقة الأزرق بروايات، ولكن الصحيح أنه لا تعارض ثمة بوجه فإنها على طوائف.

الأولى: ما دلّ على أن من اقتصر على يومين فقد فاته صيام الثلاثة أيام، كرواية علي بن الفضل الواسطي، قال: سمعته يقول: «إذا صام المتمتع يومين لا يتابع الصوم اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلاثة أيام في الحج، فليصم بمكة ثلاثة أيام متتابعات»^(١).

وهي مضافاً إلى ضعف سندها مطلقة تشمل كل يومين واقعين خلال العشرة، فلا مانع من تقييدها وإخراج صورة واحدة منها بمقتضى موثقة الأزرق، وهي الصوم يوم التروية وعرفة مع عدم التمكن من صوم اليوم السابع، فإن ذلك هو مقتضى صناعة الإطلاق والتقييد.

الثانية: ما دلّ على أن من فاته صوم يوم التروية وما قبلها وما بعدها تداركها على اختلاف ألسنتها من صيام ثلاثة أيام متتابعات بعد أيام التشريق، كما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج^(٢)، أو صوم يوم الحصة وهو يوم

(١) وسائل الشريعة: باب ٥٢ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٥٢ من أبواب الذبح، ح ٣.

النفر ويومان بعده كما في صحيحة معاوية بن عمار^(١)، وصحيحة حماد بن عيسى^(٢)، فإنها أيضاً مطلقة، حيث إن فوت الثلاثة قد يكون بترك الجميع وأخرى بترك البعض، والمتروك قد يكون هو اليوم التاسع وأخرى هو اليوم الثامن، وثالثة هو السابع، والأخير قد يكون مع التمكن وأخرى بدونه، فتخرج الصورة الأخيرة فقط عن تحت الإطلاق بمقتضى موثقة الأزرق.

ثم إن صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المشار إليها رواها في الوسائل كما عرفت وهو المطابق للوافي والحدائق أيضاً.

وأما في التهذيب والاستبصار فقد رويت بصورة أخرى، أما التهذيب ففيه سقط جزماً إذ العبارة غير منسجمة فلا حظها.

وأما الاستبصار فجاء فيها بدل قوله (قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة) هكذا (يصوم قبل التروية بثلاثة أيام)، وقد كتب معلق التهذيب أنه راجع كثيراً من النسخ الخطية فكانت كذلك.

إذا فتكون هذه الرواية من جملة الروايات الدالة على جواز التقديم على الثلاثة أيام المعينة كما تقدم، وعليه فارتكاب التقييد فيها أمر مقطوع به، لا من جهة الصناعة فحسب، للتصريح في صحاح عديدة بجواز صوم اليوم السابع والثامن والتاسع، فإن الصوم فيها جائز بلا إشكال، ومعه كيف يمكن أن يقال إن من فاته صوم هذه الأيام - أي قبل التروية بثلاثة أيام - يصومها بعد التشريق كما في ذيل هذه الصحيحة؟ فالإطلاق فيها ساقط جزماً.

الطائفة الثالثة: ما تضمن النهي عن صوم يوم التروية ويوم عرفة فقط، وهي صحيحة ابن الحجاج المتقدمة^(٣)، وصحيحة عيص بن القاسم عن أبي

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥٢ من أبواب الذبح، ح ٣.

ولو لم يتمكن في اليوم الثامن أيضاً آخر جميعها إلى ما بعد رجوعه من منى^(١)،

عبد الله عليه السلام قال: سألته عن متمتع يدخل يوم التروية وليس معه هدي، قال: «فلا يصوم ذلك اليوم، ولا يوم عرفة، ويتسحر ليلة الحصة فيصبح صائماً وهو يوم النفر، ويصوم يومين بعده»^(٢).

وقد حملها الشيخ على أن المنهي هو صوم كل من اليومين وحده وعلى سبيل الانفراد، فلا تنافي بينها وبين موثقة الأزرق الدالة على جواز صومهما معاً.

وما ذكره رحمته متين جداً لما ذكره علماء الأدب من لزوم تكرار أداة النفي في أمثال هذه الموارد، كما في قوله تعالى: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ»، دفعاً لتوهم أن المنهي هو المجموع من حيث المجموع، فيقال: لا تجالس زيدا ولا عمروا، ولا يقال: (زيداً وعمراً)، لفهم أن المنهي هو مجالسة كل واحد منهما، فلأجل هذه العلة كررت الكلمة في المقام لإفادة أن الممنوع هو صوم كل يوم منفرداً.

نعم مقتضى الإطلاق شمول المنع حتى لحالة الانضمام والاجتماع، فتقيد^(٣) بموثقة الأزرق حسبما عرفت، إذا فلا تعارض بين الروايات بوجه.

(١) فلا يصوم شيئاً من أيام التشريق، وهذا هو المعروف والمشهور.
وذهب بعضهم إلى جواز صوم يوم النفر ويومين بعده، بل نسب ذلك إلى الشيخ أيضاً ومال إليه في الجواهر، فجوزوا أن يكون أحد الثلاثة من أيام

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٢ من أبواب الذبح، ح ٥.

(٢) الحكم في حالة الاجتماع ثابت بالأولوية القطعية، ومثله غير قابل للتقييد والإخراج عن تحت الإطلاق فليتأمل. (المقرر).

التشريق.

والصحيح ما عليه المشهور، وتوضيحه يستدعي عرض النصوص الواردة في المقام وهي على طوائف:

الأولى: ما دلّ على جواز الصيام في تمام أيام التشريق، وهي روايتان. أولاهما: موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، إن علياً عليه السلام كان يقول: «من فاته صيام الثلاثة الأيام التي في الحج، فليصمها أيام التشريق، فإن ذلك جائز له»^(١).

ولا يقدح اشتغال السند على غياث بن كلوب فإنه ثقة على الأظهر، لتصريح الشيخ بعمل الأصحاب بروايات جماعة هو أحدهم، وإن كانوا من العامة من أجل وثافتهم^(٢).

ثانيتهما: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن جعفر بن محمد، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن جعفر، عن أبيه، أن علياً عليه السلام كان يقول: «من فاته صيام الثلاثة الأيام في الحج وهي قبل التروية بيوم، ويوم التروية، ويوم عرفة، فليصم أيام التشريق فقد أذن له»^(٣).

والظاهر أن المراد بـ (جعفر بن محمد) الواقع في السند هو القمي بقرينة رواية محمد بن أحمد بن يحيى الذي روى عنه في غير هذا المورد أيضاً، وقد استظهرنا في المعجم أن هذا الرجل أعني جعفر بن محمد القمي هو جعفر بن محمد الأشعري كما استظهرنا أن الأشعري المزبور هو جعفر بن محمد بن عبيد الله الواقع في أسناد كامل الزيارات، وبذلك تصبح الرواية معتبرة.

ولكن الذي ذكرناه وإن كان أمراً محتملاً في نفسه إلا أنه لا يسعنا الجزم

(١) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٥.

(٢) معجم رجال الحديث: ج ١٣ ص ٢٥٦.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٦.

باتحاد القمي مع الأشعري.

والوجه فيه أن روايات الأشعري عن القداح كثيرة تبلغ مائة وعشرة مورداً وليس في شيء منها رواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه - كما في المقام - ، بل الراوي عنه إنما هو أحمد بن محمد بن عيسى أو ابن خالد، ولأجله يبعد أن يكون المراد به في المقام هو الأشعري، وحيث إن القمي مجهول فلا جرم تكون الرواية غير نقية السند، والعمدة إنما هي الرواية الأولى.

ومع الغض وتسليم صحة الثانية أيضاً فلا ريب في معارضتها بنصوص كثيرة متضاربة، بل متواترة إجمالاً ناهية عن صوم الثلاثة، بل مطلق الصوم أيام التشريق، فلا يحصى عن طرحهما ورد علمهما إلى أهله، أو حملهما على التقية لموافقتهم للمذهب جماعة كثيرين من أبناء العامة، حيث ذهبوا إلى جواز الصيام أيام التشريق.

الطائفة الثانية: ما دل على جواز صوم يوم النفر، كصحيفة عيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن متمتع يدخل يوم التروية وليس معه هدي؟ قال: «فلا يصوم ذلك اليوم ولا يوم عرفة ويتسحر ليلة الحصبة فيصبح صائماً، وهو يوم النفر، ويصوم يومين بعده»^(١).

فإن احتمال كون التفسير من الراوي بعيد غايته كما لا يخفى.

ونحوها صحيفة حماد بن عيسى^(٢)، وصحيحته الأخرى^(٣)، مع فرق بينها وبين الأوليين، حيث عبر فيها بيوم الحصبة وفيهما بليلة الحصبة باعتبار التسحر فيها.

وهناك صحيفة معاوية بن عمار^(٤) غير أنها خالية عن التفسير المزبور -

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١٤.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٤.

أعني تفسير الحصة بيوم النفر - سواء أريد به النفر المطلق وهو النفر الأول، أي اليوم الثاني عشر، أو مطلق النفر الشامل للنفر الثاني وهو اليوم الثالث عشر.

ومن الجائز أن يراد بها - أي بليلة الحصة - في هذه الصحيحة ما بعد أيام التشريق، أعني ليلة الرابع عشر كما صرح بذلك بعض اللغويين كمجمع البحرين - مستشهداً لذلك ببعض نصوص الباب مع نوع من الاختلاف - وغيره.

ولعل وجه التسمية أنه كان في طريق رجوعهم من منى بعد النفر مسجد بأطح يبيتون فيه يسمى بالحصة وقد انقضى الآن.

وكيفما كان فلولا التفسير المزبور في النصوص المتقدمة لكان من الجائز أن يراد بالحصة اليوم الرابع عشر كما تساعده اللغة حسبما عرفت.

هذا، وأما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتضمنة لصوم صحيحة الحصة^(١) فليست هي من نصوص هذه الطائفة بل هي على خلاف المطلوب أدل، لاشتغالها على النهي عن صيام أيام التشريق التي منها يوم النفر، فإنه لو ساغ صوم يوم منها فليكن جائزاً في جميعها، فلا جرم يكون المراد من الحصة فيها ما بعد تلك الأيام، فلا يراد بها يوم النفر قطعاً.

بقي من هذه النصوص رواية رفاعه وقد رويت بطريقتين مع اختلاف يسير في المتن كما ستعرف.

أحدهما: ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد جميعاً عن رفاعه بن موسى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع لا يجد الهدي، قال: يصوم قبل التروية ويوم التروية ويوم عرفة، قلت: فإنه قدم يوم التروية قال: يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق، قلت: لم يقم عليه

(١) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الذبح، ح: ٤.

متى يصوم العاجز عن الهدى؟ ٢٠٩

جماله، قال: «يصوم يوم الحصة وبعده يومين»، قال: قلت: وما الحصة؟ قال: «يوم نفره»^(١).

ثانيهما: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان وفضالة عن رفاعه بن موسى، قال: سألت أبا عبد الله وذكر مثله^(٢)، غير أنها خالية عن تفسير الحصة بيوم النفر، فحذف منها قوله: «قال: قلت: وما الحصة؟ قال: يوم نفره».

ولكن رواية الكليني لو تمّ سندها فهو حكم خاص بمورده وهو جواز صوم يوم النفر في خصوص ما إذا لم يقم عليه الجمال، وحيث لا معارض لها فيلزم بالتخصيص في دليل عدم جواز صوم يوم التشريق. إلا أنه لا يصح الاستناد إليها:

أولاً: أن ما تضمنته من التفصيل بين إقامة الجمال وعدمها لم يلتزم به أحد من فقهاءنا.

وثانياً: أنها معارضة برواية الشيخ الخالية عن تلك الزيادة حسبما عرفت، فتكون من مصاديق الدوران بين النقيصة والزيادة، فلم يثبت اشتغالها على تلك الزيادة التي هي مبنى الاستدلال بها.

وثالثاً: - وهو العمدة - أنها ضعيفة السند لامتناع رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن رفاعه بلا واسطة عادة، كما تقدم الكلام حوله مستوفى في مطاوي المسألة السابقة^(٣)، فتكون في حكم المرسل.

نعم، رواية الشيخ صحيحة السند غير أنها خالية عن تلك الزيادة^(٤). والمتحصل من جميع ما تقدم: أن العمدة من نصوص هذه الطائفة أعني

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٢، تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٢٣٢.

(٣) لاحظ ص ١٩٧.

(٤) نعم، ولكنها تستفاد منها بأدنى تأمل فلاحظ. (المقرر).

ما دلّ على جواز الصوم يوم النفر - سواء أريد به النفر الأول أو الثاني كما حملها عليه جماعة - إنما هي صحيحة العيص وصحيحان لحمد بن عيسى، ولكنها غير صالحة للاستدلال بها.

أما أولاً: فلأجل معارضتها بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج السابقة الذكر، قال: كنت قائماً أصلي وأبو الحسن عليه السلام قاعد قدامي وأنا لا اعلم فجاءه عباد البصري فسلم ثم جلس، فقال له: يا أبا الحسن، ما تقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي؟ قال: «يصوم الأيام التي قال الله تعالى» قال: فجعلت سمعي إليهما، فقال له عباد: وأي أيام هي؟ قال: «قبل التروية بيوم، ويوم التروية، ويوم عرفة»، قال: فإن فاتته ذلك؟ قال: «يصوم صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك»، قال: فلا تقول كما قال عبد الله بن الحسن، قال: فأيش قال؟ قال: يصوم أيام التشريق، قال: «إن جعفرًا كان يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بديلاً ينادي إن هذه أيام أكل وشرب فلا يصومن أحد»^(١).

حيث إنها صريحة في أن المراد بالحصبة هو ما بعد أيام التشريق، أعني اليوم الرابع عشر، وأن يوم النفر الذي هو من أحد هذه الأيام، لا يجوز الصيام فيه، فتكون معارضة لتلك النصوص المفسرة للحصبة بيوم النفر والمرخصة للصيام فيه، ولأجله قد يترجح في النظر أن التفسير الوارد في تلك النصوص كان من الراوي نفسه لا من الإمام عليه السلام، كما احتمله بعضهم حسبما مر، ومعه يكون المقتضي للاستدلال قاصراً من الأول.

وثانياً: مع الغض وفرض التصريح في صحيحة الحجاج بجواز الصوم يوم النفر وأنه المراد من الحصبة كالنصوص المتقدمة فهي بأسرها معارضة بـ: الطائفة الثالثة: وهي الروايات المتعددة الناطقة بأن أيام التشريق ليس فيها

(١) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الذبح، ح: ٤.

شيء من هذه الثلاثة أيام، وفي بعضها يصومها بعد أيام التشريق، وفي بعضها ليس فيها أيام التشريق كما في صحيحة عبد الله بن سنان الظاهرة في عدم وقوع شيء منها فيها لا ثنتان منها^(١)، وأوضح منها قوله في رواية ابن مسكان: ... أمنا أيام التشريق قال: «لا»، كما في التهذيب على ما أشار إليه معلق الوسائل^(٢)، فإنها كالصريح في النفي المطلق.

وأصرح من الكل صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: ذكر ابن السراج أنه كتب إليك يسألك عن متمتع لم يكن له هدي، فأجبت في كتابك يصوم ثلاثة أيام بمنى، فإن فات ذلك صام صبيحة الحصباء ويومين بعد ذلك، قال: «أما أيام منى فإنها أيام أكل وشرب لا صيام فيها»^(٣)، حيث إنها منعت حتى عن صوم يوم الحصباء الذي هو أحد الثلاثة بمقتضى النصوص المتقدمة معللاً بأنها أيام أكل وشرب ولا صيام فيها.

وحينئذ فإن حملنا تلك النصوص المجوزة على التقية نظراً إلى ذهاب جماعة من العامة إلى جواز صيام أيام التشريق بأسرها فضلاً عن بعضها فهو، وإلا سقطت جميعاً بالمعارضة، والمرجع بعدئذ عمومات الفوق المانعة عن مطلق الصيام في أيام التشريق، ففي صحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيام أيام التشريق؟ فقال: «إنما نهى رسول الله ﷺ عن صيامها بمنى، فأما بغيرها فلا بأس».

وفي صحيحة حماد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال أيبي: قال علي عليه السلام بعث رسول الله ﷺ بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورك أيام منى، فقال: «تنادي في الناس ألا لا تصوموا، فإنها أيام أكل

(١) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الذبح، ح ١ وغيره.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٣.

وشرب»^(١)، ونحوهما غيرهما.

قال سيدنا الأستاذ (دام ظله): وإني لأستغرب جداً من صاحب الجواهر رحمه الله، حيث إنه مع التفاته وروايته لبعض هذه الروايات المعارضة كيف أعرض عنها ولم يعتن بشأنها وعول على نصوص الجواز، بزعم أن النافر يخرج من منى ولا يبقى فيه هذا اليوم، وقد دل النص والفتوى على أن المحرم إنما هو صوم أيام التشريق لمن أقام بمنى لا مطلقاً^(٢).

إذ ليت شعري لو تم هذا لعم ولم يختص بصوم بدل الهدي، مع أن الموضوع في النصوص الناهية هو من كان بمنى، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الارتحال منها خلال النهار وعدمه، لا سيما بعد وضوح أن أكثر الحجاج يخرجون وينفرون في اليوم الثاني عشر، ومع ذلك فقد نهاهم عليه السلام عن الصوم ما داموا فيها بمقتضى النصوص المزبورة.

فتحصل: أن ما عليه المشهور من لزوم تأخير الصيام إلى ما بعد الرجوع من منى هو الصواب والرأي السديد الحقيقي بالقبول.

ثم لا يخفى أن محل الكلام في جواز صوم يوم النفر إنما هو لمن كان بمنى، أما من كان في مكة كما لو نفر يوم الثاني عشر فكان يوم الثالث عشر - الذي هو النفر الثاني - في مكة فلا كلام ولا إشكال في جواز صومه، وإن كان هو من أيام التشريق، لما عرفت من اختصاص النهي الوارد في النصوص بمن كان في منى بقرينة التعليل بأنها أيام أكل وشرب.

فما نسب إلى الشيخ في النهاية والمبسوط من أنه لو كان بمكة لا يصومها لعموم النهي عنه غير واضح، ويحتمل بعيداً أنه يريد من مكة توابعها وهي منى.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الصوم المحرم، ح ٢ وح ١٠.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٧٦.

وكيفما كان فقد ظهر مما مر أن يوم الحصة الذي حكم في جملة من النصوص بجواز الصوم فيه إن أريد به ما بعد يوم النفر كما استظهرناه فلا إشكال، لجواز الصوم في غير منى، وإن كان من أيام التشريق كما عرفت آنفاً. وإن أريد به يوم النفر كما هو المترائي من صحيحتي حماد والعيص فهو معارض بما تقدم فلاحظ.

ولزيد التوضيح في المقام وإشباع الكلام فيه نقول: إن النصوص الواردة في محل البحث المتضمنة للصوم يوم الحصة على طوائف ثلاث:

أحداها: ما دلّ على أنه اليوم الرابع عشر كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج^(١)، حيث إنها واضحة الدلالة على أن الحصة هو ما بعد أيام التشريق، كيف ولو كان هو اليوم الثالث لاشترك مع مقالة عبد الله بن الحسن من تجويز صيام هذه الأيام، مع أنه عليه السلام قد طعن عليه ومنع عن ذلك. وهذا ما عليه كافة اللغويين، وقد استشهد في مجمع البحرين بما يقرب من هذه الرواية حسبما مر.

ثانيها: ما تضمن الأمر بصوم يوم الحصة من غير تعرض لتفسيرها كصحيحة معاوية بن عمار^(٢) وصحيحة رفاعة بطريق الشيخ^(٣).

فإن حملت على ما دلت عليه صحيحة ابن الحجاج المتقدمة من إرادة اليوم الرابع عشر فلا كلام.

وأما لو حملت على ما عليه جماعة من الفقهاء من إرادة اليوم الثالث عشر، فلا دلالة فيها على جواز صوم هذا اليوم حتى لمن كان بمنى إلا بالإطلاق، لجواز أن يكون المراد الصوم فيه بمكة بعد النفر الأول المستوجب

(١) وسائل الشريعة: باب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٢.

للخروج حينئذٍ عن محل البحث، ضرورة اختصاص الصوم الممنوع أيام التشريق بمن كان بمنى كما سبق.

وعليه فتقع المعارضة بين هذا الإطلاق وبين عموم ما تضمن المنع عن صوم هذه الثلاثة في أيام التشريق.

وحينئذٍ فإن قلنا بأن العموم المزبور وضعي كما ادعاه بعضهم من أن الجمع المضاف يدل على العموم بالوضع قدم العام على المطلق - لوضوح أن ما بالوضع يتقدم على ما بالإطلاق كما حرر في الأصول - فيحمل الإطلاق المزبور على صيام يوم الحصة في مكة بعد النفر الأول.

وإن أنكرنا الوضع فيه وقلنا بأن العموم أيضاً مستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة، غايته أن هذا إطلاق شمولي وذاك بدلي.

فحينئذٍ إن بنينا على تقدم الإطلاق الشمولي على البدلي كما عليه شيخنا الأستاذ رحمه الله فالأمر أيضاً كذلك.

وإن منعنا عنه كما هو الأظهر لعدم الموجب للتقديم بعد اشتراكهما في الافتقار إلى مقدمات الحكمة حسبما أوضحناه في محله فلا جرم يتعارض الإطلاقان ويكون المرجع بعد التساقط عمومات الفوق، أعني المانعة عن مطلق الصيام في أيام التشريق من غير اختصاص بثلاثة الهدي.

إذا فلا يمكن الاستدلال بهذه الطائفة على جواز صوم اليوم الثالث عشر. الطائفة الثالثة: ما تضمنت تفسير الحصة بيوم النفر، كصحيحة العيص وصحيحتي حماد المتقدمتين^(١).

ولكنها معارضة بالطائفة الأولى، حيث عرفت أن صحيحة ابن الحجاج صريحة في أن يوم الحصة هو اليوم الرابع عشر لا يوم النفر، والتقديم مع تلك لموافقتها مع قول اللغويين اجمع وعدم ثبوت وضع جديد من المشرعة للفظ

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٣ و ١٤ و باب ٥٣ من أبواب الذبح، ح ٣.

الحصبة في قبال اللغة، ولا أقل من السقوط بالمعارضة، هذا أولاً.
وثانياً: مع الغض فما هو المراد من النفر في هذه الطائفة؟ فإن أريد به
النفر المطلق، بحيث لا يبقى أحد المنطبق على اليوم الثالث عشر كما فسره
بذلك جماعة من الفقهاء فيجري فيه ما تقدم في الطائفة الثانية أعني صحيحتي
معاوية ورفاعة من أن دلالتها في محل الكلام إنما هي بالإطلاق، وهو معارض
بمثله غايته أن أحدهما بدلي والآخر شمولي، فلا حظ ولا نعيد.

وإن أريد به مطلق النفر المنطبق على اليوم الثاني عشر وهو يوم النفر
الأول وإن لم نعر على قائل به - إذ الظاهر أن مراد الجماعة إنما هو اليوم
الثالث عشر كما عرفت - فالمعارضة حينئذ بين هذه الطائفة وبين ما تضمن
المنع عن صوم الثلاثة في أيام التشريق واضحة بثابة لا تقبل التقييد، ضرورة
عدم السبيل لإخراج الأثنين عن تحت الثلاثة بحيث لا يراد منها إلا يوم واحد،
فإنه من البشاعة بمكان أو فقل من التخصيص بالأكثر المستهجن، فلا جرم
تعارضان ويكون المرجع بعد التساقط عمومات الفوق الناهية عن مطلق
الصيام أيام التشريق كما تقدم.

أضف إلى ذلك كله جواز أن يكون المراد من يوم النفر في هذه الأخبار
هو يوم الحصبة بالمعنى الذي عرفت، أعني اليوم الرابع عشر كما تكشف عنه
بوضوح صحيحة أبي بصير^(١)، حيث إن مضي أيام الذبح المذكور فيها
مساوق لحدوث اليوم الرابع عشر وقد أطلق عليه فيها يوم النفر فتدبر^(٢).

فتحصل: أن المتعين لزوم تأخير صيام هذه الأيام إلى الرجوع من منى،

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٤ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٢) وجه اختلاف الروايات في المراد من يوم الذبح، ففي صحيحة محمد بن مسلم: الأضحية
يومان بعد النحر، ونحوها صحيحة منصور (وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب الذبح ح ٧ و
ح ٥)، وبإزائها موثقة عمار أنها أربعة (أي مع يوم العيد)، ومع هذا الاختلاف والمعارضة
كيف يصح الاستدلال بها للمقام، وإن كان الأستاذ (دام ظله) معجباً به. (المقرر).

والأحوط أن يبادر إلى الصوم بعد رجوعه من منى^(١)، ولا يؤخره من دون عذر، وإذا لم يتمكن بعد الرجوع من منى صام في الطريق

فإن رجع يوم الثاني عشر ساغ له أن يصوم يوم الثالث عشر، وإن رجع فيه صام يوم الرابع عشر حسبما عرفت بما لا مزيد عليه.

(١) فقد نسب كاشف اللثام إلى أكثر الأصحاب وجوب البدار بعد أيام التشريق، وإن أنكر عليه في الجواهر بشهادة التبع بخلافه، وأن ذلك غير ظاهر من غير عبارة الجامع المحكية عنه^(٢).

وكيفما كان فالمطلقات وإن كانت غير دالة على الفور إلا أن النصوص الخاصة المتضمنة للصوم بعد أيام التشريق أو يوم الحصة ظاهرة فيه، ولكنها محمولة على الاستحباب بقريظة صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من لم يجد ثمن الهدي فأحب أن يصوم الثلاثة الأيام في العشر الأواخر فلا بأس بذلك»^(٣).

(تنبيه):

هل يتعين بعد الرجوع من منى صيام الثلاثة أيام في مكة المعظمة بخصوصها أو أن له إيقاعها في غيرها أيضاً كالطائف ونحوه حتى اختياراً ومن دون عذر.

لم أجد عاجلاً تعرضاً لهذا الفرع في كلمات القوم، نعم صرح شيخنا الأستاذ رحمه الله في مناسكه بالإطلاق^(٣).

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٧٨.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١٣.

(٣) دليل الناسك: ص ٢٠٢ (المتن).

أو صامها في بلده أيضاً^(١)،

ولكنه غير واضح للأمر بإيقاعها في مكة في صحيحة معاوية بن عمار^(٢)، وصحيحة سليمان بن خالد^(٣)، وظاهر الأمر هو الوجوب.

وليس بإزائها ما يدل على الجواز في غيرها ليكون قرينة على حمل الأمر على الاستحباب عدا المطلقات المتضمنة للأمر بالصيام بعد أيام التشريق اللازم تقييدها بما عرفت بمقتضى صناعة الإطلاق والتقييد.

ومنه تعرف أن مستند شيخنا الأستاذ في تصريحه بالإطلاق غير واضح^(٤)، بل ربما يظهر من عبارة الشيخ في متن التهذيب، حيث قال: ((ومن فاته صوم هذه الثلاثة الأيام بمكة لعائق يعوقه أو نسيان يلحقه فليصمها في الطريق إن شاء))^(٥) المفروغية بل التسالم على وجوب الإتيان بها في مكة المعظمة.

(١) فهو مخير بين الأمرين، وهذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، وتدل عليه عدة من الأخبار وبعضها صحيحة السند.

كصحيحة معاوية بن عمار، قال: حدثني عبد صالح رضي الله عنه قال: سألته عن المتمتع ليس له أضحية وفاته الصوم حتى يخرج، وليس له مقام؟ قال: «يصوم ثلاثة أيام في الطريق إن شاء، وإن شاء صام عشرة في أهله»^(٥)، ونحوها غيرها.

وبإزائها روايتان دلتا على عدم الجواز في الطريق:

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٧ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٧.

(٣) يمكن أن يكون الوجه فيه إغراض الأصحاب عن الصحيحتين المسقط لهما عن الحجية عنده فيكون الإطلاق سليماً عن المقيد، إلا أن يقال إنهم لم يتعرضوا لأنهم أعرضوا. (المقرر).

(٤) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٢٣٣.

(٥) وسائل الشيعة: باب ٤٧ من أبواب الذبح، ح ٢.

إحدهما: صحيحة سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع ولم يجد هدياً، قال: «يصوم ثلاثة أيام بمكة، وسبعة إذا رجع إلى أهله، فإن لم يقيم عليه أصحابه ولم يستطع المقام بمكة، فليصم عشرة أيام إذا رجع إلى أهله»^(١).

قال في الجواهر بعد نقل الصحيحة ما لفظه: (ورواه في كشف اللثام عن ابن مسكان، والتدبر فيما رواه في التهذيب هنا وفي شرح من فاته صوم هذه الثلاثة أيام بمكة لعائق يعوقه يقتضي ما ذكرنا من كون الخبر عن سليمان فلاحظ وتأمل)^(٢).

أقول: هذه الرواية مروية في التهذيب في موضعين^(٣) - وكذا في الاستبصار - والمتن واحد مع اختلاف سير، وأما السند فهو متعاكس، حيث رواها في الموضع الأول عن سليمان بن خالد عن ابن مسكان على العكس من الموضع الثاني، حيث رواها عن ابن مسكان عن سليمان بن خالد، وقد اقتصر كاشف اللثام على ملاحظة الموضع الأول المذكور في الوسائل^(٤)، هذا. ولا شك في وقوع الاشتباه في أحد الموضعين، إذ الراوي عن الإمام عليه السلام إما هو ابن مسكان وينقلها إلى سليمان أو بالعكس، ولا يمكن أن يروي كل منهما نفس الرواية إلى الآخر.

توضيح المقام: أن الشيخ رواه في الموضع الأول بطريقتين:

أحدهما: عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد عن ابن مسكان.

ثانيهما: عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن ابن مسكان، فإن

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ٧.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٧٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٢٢٩ رقم ٧٧٥، وج ٥ ص ٢٣٣ رقم ٧٨٩.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الذبح، ح ٢.

علي بن النعمان الواقع في السند عطف على النضر بن سويد لا على سليمان بن خالد، ضرورة أن الحسين بن سعيد يروي عنه بلا واسطة فكيف روى عنه هنا بواسطتين.

إذا فالصحيحة مروية عن ابن مسكان بطريقين في أحدهما سليمان، فلو كنا نحن وهذا الموضع فحسب لكان الصواب ما ذكره كاشف اللثام من إسناد الرواية إلى عبد الله بن مسكان، إذ الظاهر منها أن الراوي الأخير هو ابن مسكان فقط لا مع سليمان بن خالد وإلا لكان المتعين أن تكون العبارة هكذا (قالا سألتنا أبا عبد الله عليه السلام)، لا (قال) كما جاء في الرواية، فإسناد كاشف اللثام مبني على قصر نظره على هذا الموضع فقط.

ورواها في الموضع الآخر بطريقين أيضاً:

أحدهما: عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد.

ثانيهما: عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن عبد الله بن مسكان عن سليمان بن خالد.

فقد رواها هنا عن سليمان بن خالد بطريقين في أحدهما ابن مسكان على العكس مما رواها في الموضع الأول عن ابن مسكان بطريقين في أحدهما سليمان بن خالد حسبما عرفت.

وحيث لا تحتل الصحة في كلا الموضعين بأن يذكره الإمام عليه السلام لابن مسكان تارة ولسليمان أخرى، ويروي كل منهما للأخر تارة ولغيره أخرى فلا مناص من الالتزام:

إما بالسقط في الموضع الأول بأن تكون الرواية عن سليمان بن خالد - كما استظهره في الجواهر - وقد سقطت هذه الكلمة.

أو بالزيادة بأن تكون جملة (عن سليمان بن خالد) في آخر السند في

الموضع الثاني مستدرکاً لتكون الرواية عن ابن مسكان، فيكون المقام من مصاديق الدوران بين الزيادة والنقصية.

هذا والذي يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار هو الثاني^(١)، وأن الرواية لابن مسكان كما ذكره كاشف اللثام، حيث صرح رحمه الله بعد ذكر روايتين أنهما لا يتنافيان مع ما تقدم من رواية ابن مسكان كما نبه عليه في منتقى الجمان.

وكيفما كان فلا ريب أن الرواية معتبرة سواء أكانت لسليمان أو لابن مسكان.

كما أنها ظاهرة في عدم جواز الصوم في الطريق بمقتضى ظهور الأمر بصوم العشرة عند الأهل في الوجوب، فتكون معارضة لما دل على الجواز في الطريق.

ثانيتها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: الصوم الثلاثة الأيام إن صامها فأخراها يوم عرفة، وإن لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في أهله، ولا يصومها في السفر^(٢).

لكن الأخيرة بظاهرها مقطوعة البطلان ولو مع الغض عن المعارضة، إذ لا شك ولا ريب بمقتضى النصوص المتضاربة في جواز صوم الثلاثة بعد الرجوع من منى في مكة مع أنه مسافر، بل قد عرفت ظهور النصوص في الوجوب فكيف يمكن المصير إلى ما نطقت به هذه الصحيحة من حرمة الصوم في السفر.

(١) لكن يبعد أن لازمه رواية سليمان عن ابن مسكان ولم يكن من رواه قط كما يظهر بمراجعة المعجم، على أن لازمه أن يروي الحسين بن سعيد عن ابن مسكان بواسطة واحدة في طريق وبثلاث وسائط في طريق آخر، وهو من الغرابة بمكان إذ لا تساعده مراعاة الطبقة المعتمدة في علم الرجال كما لا يخفى. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٦ من أبواب الذبح، ح ١٠.

ولكن لا يجمع بين الثلاثة والسبعة^(١)،

وأما الأولى فظاهرها وإن كان هو الوجوب التعيني إلا أنه لا محيص من رفع اليد والحمل على الوجوب التخييري بمقتضى صراحة الروايات السابقة في جواز الصوم في الطريق، غايته أن يكون الصوم في البلد أفضل، وبذلك يجمع بينها وبين الطائفة الأولى.

وبالجملة: المعارضة إنما هي بين الظهور والصراحة فيرفع اليد عن الأول بالثاني.

ويمكن انسحاب مثل هذا الجمع في صحيحة ابن مسلم أيضاً، حيث إن ظاهر النهي فيها هو الحرمة فيحمل على الكراهة بصراحة تلك النصوص في الجواز، فإن تم هذا وإلا فلا بد من رد علمها إلى أهلها.

(١) خلافاً لصاحب الجواهر رحمته وشيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه، حيث ذهب إلى اختصاص التفريق بمن أقام في مكة ولم يرجع إلى بلده، إما بمضي شهر أو بمقدار يطمئن برجوع القافلة كما تقدم، أما الراجع فيجوز له التابع. ولكنه غير ظاهر الوجه لصراحة صحيح علي بن جعفر في لزوم الفصل، قال رحمته فيها: «... ولا يجمع بين السبعة والثلاثة جميعاً»^(٢)، فإن حملها على خصوص من أقام في مكة بلا وجه.

وليس بإزائها عدا بعض المطلقات كما في صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة^(٣)، اللازم تقيدها بما عرفت بمقتضى صناعة الإطلاق والتقييد التي هي غير عزيزة في الفقه فليتأمل^(٤).

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٥ من أبواب الذبح، ح ٢.

(٢) لاحظ ص ٢١٨.

(٣) وجهه أن النسبة بين صحيحة ابن جعفر وبين صحيحة سليمان عموم من وجه إذ الأولى مقيدة

فإن لم يصم الثلاثة^(١) حتى أهل هلال محرم سقط الصوم وتعين الهدي للسنة القادمة^(٢).

وقد يقال بمعارضة صحيح ابن جعفر برواية علي بن الفضل الواسطي الظاهرة في لزوم التتابع، حيث قال في ذيلها: «... وإذا قدم على أهله صام عشرة أيام متتابعات»^(٣).

ولكنها ضعيفة السند في نفسها فلا تصلح للمعارضة، ومع الغض عن ذلك فهي غير دالة على اعتبار المتابعة بين الثلاثة والسبعة إلا بالظهور الإطلاقي لا الصراحة، فإن للمتابعة أفراداً ثلاثة: المتابعة بين الثلاثة المصرح بها في صدر هذه الرواية، وبين السبعة المصرح بها في النصوص الأخرى المقدمة، والمتابعة بين الثلاثة والسبعة التي هي محل الكلام، وهذه الرواية لا تدل على الأخيرة إلا بالإطلاق الصالح لرفع اليد عنه بصريح صحيح ابن جعفر في لزوم التفرقة بينهما، فغايتة تقييد الرواية بالصحيحة لا معارضتها بها، كما لا يخفى، إذا فاعتبار التفريق لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط.

(١) سواء أكان عن عذر أم بدونه.

(٢) فبدلية الصوم عن الهدي مؤقتة ببقاء الشهر، فإذا انقضى وهل هلال محرم ارتفع موضوع البدل، وهذا هو المشهور بينهم.

ونسب إلى الشيخ رحمه الله جواز الصوم بعد ذلك أيضاً غير أن الهدي أفضل. ونسب إلى الشيخ المفيد رحمه الله التفصيل بين الناسي وغيره، فيجب الهدي

من حيث التفريق مطلقة من حيث الإقامة في مكة أو الرجوع إلى البلد على العكس من الثانية، وبعد التساقط في مادة الاجتماع لم يبق لدينا دليل على اعتبار التفريق ومقتضى الأصل عدمه. (المقرر).

(١) وسائل الشريعة: باب ٥٢ من أبواب الذبح، ح ٤.

على الأول والصوم على الثاني، واستحسنه السبزواري في الذخيرة، ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في المقام فإنها على طوائف:

فمنها: النصوص الكثيرة المتقدمة المتضمنة لبديلة الصوم عن الهدي لدى العجز، وأنه يصوم الثلاثة في مكة وإن لم يتمكن أو لم يمهل الجمال ففي الطريق، وإلا ففي بلده من غير تقييد بذی الحجة، فإن مقتضى إطلاقها شمول الحكم لما بعد انقضاء الشهر أيضاً وعلى هذا الإطلاق اعتمد الشيخ.

وبإزائها طائفة ثانية دلت على سقوط الصوم ووجوب الدم لدى إهلال هلال محرم.

كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاة، وليس له صوم، ويذبحه بمنى»^(١).

ونحوها صحيحته الأخرى القريبة إليها مضموناً كما أشار إليها معلق الوسائل.

وهناك طائفة ثالثة دلت على لزوم الدم على الناسي، وهي صحيحة عمران الحلبي، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يصوم الثلاثة الأيام التي على المتمتع إذا لم يجد الهدي حتى يقدم أهله؟ قال: «يبعث بدم»^(٢).

فإن ظاهر الإطلاق في متعلق النسيان أن المنسي هو طبعي الصوم المنوط بمضي وقته المقرر له وهو شهر ذي الحجة، كيف ولو كان الوقت باقياً لكان المنسي حينئذ فرداً من الطبيعة وحصة منها لا الطبيعة نفسها التي هي مقتضى الإطلاق كما عرفت.

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٧ من أبواب الذبح، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٧ من أبواب الذبح، ح ٣.

وقد حمل السبزواري رحمه الله تعالى تبعاً للمفيد رحمه الله الطائفة الثانية على الثالثة ولأجله بنى على التفصيل المتقدم.

أقول: لا بد من التكلم في مقامين:

أحدهما: في أن هذه الطوائف هل بينها معارضة ليتصدى للعلاج ويتكلم في كيفية الجمع أو لا؟ الظاهر أنه لا تعارض بين هذه الروايات أبداً.

لأنها إنما نشأت من تحيل الإطلاق في الطائفة الأولى لما بعد انقضاء شهر الحج لتعارض بها الثانية الناطقة بلزوم الدم حيثئذ.

وليس كذلك فإنها غير ناظرة إلا إلى إلغاء خصوصية المكان، وأنه لو لم يتمكن من الصوم بمكة ففي الطريق، وإلا ففي البلد مع بقاء الصوم نفسه على ما هو عليه من الشرائط المعتبرة فيه التي منها لزوم الإيقاع في شهر ذي الحجة بمقتضى صريح الطائفة الثانية، فلا سبيل للتمسك بإطلاقها من هذه الحيثية بوجه لعدم انعقاد الإطلاق لها في حد ذاتها بعد عدم كونها في مقام البيان إلا من تلك الجهة فحسب.

ومن ثم لا يمكن التمسك بإطلاقها لنفي اعتبار التوالي بدعوى عدم ذكره فيها، وليس السر إلا ما عرفت.

إذاً فما عليه المشهور من سقوط الصوم بعد انتهاء الشهر الذي مستنده الطائفة الثانية هو الصحيح، بعد ما عرفت من سلامتها عن المعارض.

المقام الثاني: لو تنازلنا وسلمنا الإطلاق في تلك الطائفة فلا ينبغي الشك في خروج الناسي عن تحتها بمقتضى الطائفة الثالثة، أعني صحيحة عمران الحلبي السليمة عن المعارض.

كما لا ينبغي الشك في خروج العامد أيضاً، فإنه محكوم بالهدى جزماً، بل لم يكن داخلاً ليخرج لعدم الدليل على جواز الصوم منه في غير مكة أو الطريق حتى في شهر ذي الحجة، لاختصاص الروايات الناطقة بجواز التأخير

إلى البلد بغير المتمكن إما لعدم إمهال الجمال أو لغير ذلك، فهو إذا مشمول لإطلاق صحيحتي منصور من غير معارض.

فهاتان صورتان أعني الناسي والعامد خارجتان عن الإطلاقات، ولا معارضة ثمة بوجه.

وإنما مورد المعارضة هو تارك الصوم لعذر - غير النسيان - كعدم إمهال الجمال المنصوص عليه في الروايات، بعد القطع بعدم خصوصية فيه، وأن العبرة بمطلق العذر الشامل لمثل المرض والحيض ونحوهما، فإن مقتضى إطلاق تلك الطائفة وجوب الصوم عليه في البلد ولو بعد انقضاء شهر ذي الحجة، ومقتضى إطلاق صحيحتي منصور هو وجوب الهدي، والنسبة عموم من وجه، إذ الأولى خاص بالمعذور ومطلقة من حيث بقاء شهر ذي الحجة أو انقضائه والدخول في محرم على العكس من الثانية حيث إنها خاص بما بعد انقضاء الشهر، مطلقة من حيث المعذور والمتعمد، فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي المعذور وقد دخل شهر محرم، فإن مقتضى الأولى وجوب الصوم عليه ومقتضى الثانية سقوطه ووجوب الهدي، وبعد التساقط يرجع إلى عموم قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ - المفسرة بشهر ذي الحجة كما مر - حيث دلت الآية الشريفة على اختصاص الصيام بشهر الحج وعدم إجزائه بعده، وإن شئت فاجعل الآية الشريفة مرجحة للطائفة الثانية ويكون العمل على طبقها، فهي إما مرجع أو مرجح، وكيفما كان فالمتعين حينئذ سقوط الصيام ووجوب الهدي كما عليه المشهور.

ثم إنه قد وقع الكلام بين الأعلام في أن الشاة التي يذبحها بمنى بمقتضى صحيحتي منصور وصحيحة عمران هل هي متصفة بالهدي أو أنها كفارة وجبت عليه من أجل الإخلال بالصوم الواجب عليه في ظرفه، فالمشهور والمعروف هو الأول، فمن ثم رتبوا عليه أثر الهدي من لزوم الذبح في شهر

(مسألة ٣٩٥): من لم يتمكن من الهدي ولا من ثمنه وصام ثلاثة أيام في الحج ثم تمكن منه وجب عليه الهدي على الأحوط^(١).

ذي الحجة في السنة القادمة في خصوص منى، وعن بعضهم احتمال الثاني، ولكنه ضعيف جداً إذ معه لم يبق مجال لقوله **لَنُحِلَّ** في صحيحة منصور (وليس له صوم) فإن المراد بهذا الصوم هو المجعول بدلاً عن الهدي المشار إليه في الصدر، فنفيه إشارة إلى نفي البدل وعود المبدل منه، وهذا إنما يتجه ويستقيم معه المعنى لو أريد بالدم الهدي، وأما لو أريد به الكفارة فلا موقع لذكر تلك العبارة، إذ لا علاقة ولا ارتباط بين اثباتها وبين نفيه كما لا يخفى فما فهمه المشهور هو الصحيح.

نعم، قد ورد في النبوي أن ((من ترك نسكاً فعليه دم))، ولكنها ضعيفة السند، ومن ثم كان الأولى ذبح شاة أخرى بعنوان الكفارة رعاية لهذه الرواية، وإن ساغ له الاقتصار على ما ذبحه هدياً.

(١) خلافاً للمشهور حيث عزي إليهم عدم الوجوب لعدم الدليل على عوده بعد سقوطه وانتقال الوظيفة إلى بدله وهو الصوم - وإن كان الهدي أفضل - وتوضيح المقام يستدعي الكلام تارة: فيما تقتضيه القاعدة في كل من موردي الصوم وعدمه، وأخرى: بالنظر إلى النصوص الخاصة الواردة في المقام التي هي بين ضعيف السند أو الدلالة على سبيل منع الخلو كما ستعرف.

أما القاعدة فغير خفي أن مقتضاها وجوب الهدي استناداً إلى الإطلاق في قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، حيث يظهر أن الموضوع لوجوب الهدي هو وجدانه، وحيث إن العبرة بالوجدان في مجموع الوقت من يوم النحر وإلا فأيام التشريق، وإلا فإلى نهاية الشهر - كما يكشف عنه ما ورد من

حكم من عجز عن الهدي فصام ثم تمكن منه ٢٢٧

إيداع الثمن عند من يذبحه عنه إلى نهاية الشهر الدال على جواز ذبحه بنفسه بطريق أولى كما تقدم - وقد انكشف كونه كذلك، وإن تخيل العدم برهة من الزمن، فلا جرم كان الوجوب ثابتاً في حقه واقعاً وإن تخيل السقوط ظاهراً، ومن ثم لو علم من الأول بوجوده الهدي أو ثمنه يوم الرابع عشر مثلاً لم يكن شك في عدم انتقال الوظيفة إلى الصوم.

وعليه فلا مناص من الالتزام بوجوب الهدي عليه سواء أكان قد صام أم لا، أما الثاني فواضح إذ الصوم وظيفة الفاقد وهذا واجد حسب الفرض. وكذا الأول لما عرفت من انكشاف كونه واجداً في علم الله وإن لم يعلم هو به وتخيل العدم إذ العبرة في الوجدان بمجموع الوقت كما عرفت. نعم، يظهر من رواية الكرخي أن العبرة فيه بيوم النحر، فإن لم يصب إلى هذا اليوم فهو ممن لا يجزئ.

قال: قلت للرضا عليه السلام: المتمتع يقدم وليس معه هدي، أيصوم ما لم يجب عليه؟ قال: «يصبر إلى يوم النحر، فإن لم يصب فهو ممن لا يجزئ»، وقد أوردها صاحب الوسائل في موضعين^(١).

وما ورد في الموضع الأول من ذكر كلمة (لم يصبر) بدل (لم يصب) غلط وصحيحه ما عرفت والغلط من الطبع لا من صاحب الوسائل.

ولكنها مضافاً إلى إرسالها مقطوعة البطلان للقطع بأن من وجد الهدي في أيام النحر وجب وإن لم يجده في يوم النحر بخصوصه، وإنما الكلام في وجدانه بعد هذه الأيام، بل قد عرفت جواز إيداع الثمن عند من يذبحه عنه إلى آخر ذي الحجة من هذه السنة، وإلا فمن السنة القادمة. كما لا شك أيضاً في عدم ثبوت الصوم في حق من يعلم من الأول بأنه سيجد الهدي في أيام النحر، ومعه فكيف يمكن القول بأن الاعتبار بيوم النحر كما نظقت به هذه

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٦ من أبواب الذبيح، ح ٦. وباب ٥٤ من أبواب الذبيح، ح ٢.

الرواية؟ على أنها منافية لإطلاق الآية فتأمل^(١).

هذا كله فيما تقتضيه القاعدة.

وأما بالنظر إلى الروايات الخاصة فيستدل للمشهور كما في الجواهر وغيره.

تارة: بصحيفة أبي بصير عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي، حتى إذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة، أذبح أو يصوم؟ قال: «بل يصوم، فإن أيام الذبح قد مضت»^(٢).

وغير خفي أن المراد بيوم النفر في هذه الصحيفة هو يوم النفر من مكة لا إلى مكة بقرينة ما في ذيلها من مضي أيام الذبح التي هي الثلاثة أيام بعد يوم النحر.

وكيفما كان فقد ناقش في الجواهر في الصحيفة بضعفها بطرقها^(٣)، ولكنه غير واضح لأن بعض الطرق وإن اتصف بالضعف لكن طريق الشيخ صحيح من غير أي غمز فيه، فلا ينبغي التأمل في صحة السند. وإنما الكلام في دلالتها والظاهر أنها مخدوشة.

أما أولاً: فلعدم ثبوتها بالمتن الذي عرفت لتصلح للاستدلال بها في المقام، إذ الشيخ قد رواها بطريق آخر صحيح أيضاً وفيها بعد جملة (فلم يجد ما يهدي) هذه الزيادة (ولم يصم الثلاثة أيام)^(٤).

وعليه تخرج الرواية عن محل الكلام لتسالم الفقهاء من غير نكير^(٥) على

(١) فإن تقييد إطلاق الكتاب وتخصيصه بخبر الواحد بعد فرض حجته غير عزيز في الفقه إلا أن يكون مراده (دام ظله) أنه كيف يمكن رفع اليد عن الإطلاق بهذه الرواية الضعيفة. (المقرر).

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٤ من أبواب الذبح، ح ٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ١٨٥.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٤٤ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٥) بل خالف فيه الصدوق في الفقيه صريحاً واستشكل فيه في الحقائق فلاحظ. (المقرر).

وجوب الهدي في مفروض المسألة إذا لم يصم الثلاثة، ومعه لا معنى لقوله **لَيْسَ**: (إن أيام الذبح قد مضت)، بل هي باقية قطعاً ومن غير خلاف فيه، بل إلى نهاية الشهر بمقتضى حديث الإيداع كما سبق، فلا بد إذاً من رد علم الرواية المشتبهة على هذه الزيادة إلى أهله لأنها كما عرفت مقطوعة البطلان، وحيث لم يعلم أن الصادر أي من المتين بعد تعدد الطريق وعدم الترجيح في البين فلا يسعنا التعويل عليها، وكأن صاحب الجواهر غفل عن الطريق الآخر.

وأما ثانياً: فلأنه يظهر من التدبر في الصحيحة بوضوح أن المفروض فيها هو عدم الصوم وإن لم يصرح به فيها، وأغمضنا عن ذاك الطريق وذلك لقرينتين:

إحدهما: أمره **لَيْسَ** بالصوم في الجواب الظاهر في إنشاء الصوم وإحداثه في مكة لا في تكميله في بلده بالسبعة، وإن احتمله في الجواهر لبعده عن سياق العبارة جداً كما لا يخفى.

ثانيتهما: التعليل بانقضاء أيام الذبح، فإنه كالصريح في أن السبب في سقوط الهدي هو الانقضاء المزبور سواء أصام أم لا، كيف ولو كان الصوم الصادر منه دخيلاً في هذا الحكم لكان التعليل بأنه قد صام وأتى بوظيفته أخرى كما لا يخفى.

ومنه تعرف أن حمل الصحيحة على من صام الثلاثة بعيد غاية. وعلى الجملة: حال الصحيحة الفاقدة لتلك الزيادة حال واجدها، فإن النتيجة واحدة، وعلى التقديرين لا بد من رد علمها إلى أهله للقطع ببطلانها، بعد ما عرفت من اتفاق الأصحاب على وجوب الهدي فيمن لم يصم الثلاثة. ويستدل تارة أخرى: برواية حماد بن عثمان، قال: سألت أبا عبد الله **لَيْسَ** عن متمتع صام ثلاثة أيام في الحج ثم أصاب هدياً يوم خرج من منى،

قال: «أجزأه صيامه»^(١)، وهي صريحة الدلالة.

غير أن السند ضعيف بعبد الله بن بحر، كما في طريق الكافي وبعبد الله بن يحيى، كما في التهذيب والاستبصار، وهذا الاختلاف موجود في غير واحد من الأخبار وغير مختص بالمقام، فقد يكون الكافي مخالفاً مع التهذيب على النهج الذي عرفت وقد يكون بالعكس، فيكون الموجود في الكافي هو عبد الله بن يحيى وفي التهذيب هو عبد الله بن بحر.

وكيفما كان فالرواية ضعيفة عند المشهور لأن عبد الله بن بحر لم يوثق وعبد الله بن يحيى مجهول، إلا بناء على القول بالانجبار بعمل المشهور. وأما على مسلكتنا فلو تمت نسخة (بحر) لحكمنا بصحتها، لوجوده في تفسير القمي، ولكنها غير ثابتة لجواز أن تكون (يحيى) وقد عرفت أنه مجهول. فالرواية ضعيفة على التقديرين، فلا يمكن التعويل عليها ليرتكب التخصيص فيما دل على وجوب الهدى من الكتاب والسنة.

على أنها معارضة برواية عقبة بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع وليس معه ما يشتري به هدياً، فلما أن صام ثلاثة أيام في الحج أيسر أيشترى هدياً فينحره أو يدع ذلك ويصوم سبعة أيام إذا رجع إلى أهله؟ قال: «يشترى هدياً فينحره ويكون صيامه الذي صامه نافلة له»^(٢).

وقد حملها المحقق وصاحب الجواهر وغيرهما على الأفضلية وهو كما ترى، لأنها ضعيفة عندهم فكيف يعول عليها في الحكم بأفضلية الهدى مع بنائهم على وجوب الصوم.

نعم هي معتبرة عندنا لأن كلاً من محمد بن عبد الله بن هلال وعقبة بن خالد اللذين هما منشأ الضعف عندهم واقع في أسناد كامل الزيارات.

(١) وسائل الشيعية: باب ٤٥ من أبواب الذبح، ح ١.

(٢) وسائل الشيعية: باب ٤٥ من أبواب الذبح، ح ٢.

حكم من لم يتمكن من الهدي باستقلاله ٢٣١

(مسألة ٣٩٦): إذا لم يتمكن من الهدي باستقلاله وتمكن من الشركة فيه مع الغير^(١)، فالأحوط الجمع بين الشركة في الهدي والصوم على الترتيب المذكور.

(مسألة ٣٩٧): إذا أعطى الهدي أو ثمنه أحداً فوكله في الذبح عنه ثم شك في أنه ذبحه أم لا بنى على عدمه، نعم إذا كان ثقة وأخبره بذبحه اكتفى به.

إلا أن الحمل على الأفضلية لا موجب له فإنها ظاهرة في وجوب الهدي فتعارض الأولى - لو صح السند - ويكون المرجع بعد التساقط عموم الكتاب والسنة الناطق بوجوب الهدي على من وجد.

على أن في المقام خصوصية من أجلها يمتنع الحمل على الأفضلية لعدم خلوه من الجمع بين المتنافيين، ضرورة أن الهدي موضوعه الواجد، كما أن موضوع الصوم هو الفاقد، والمتمتع في مفروض المسألة إن كان واجداً تعين عليه الهدي ولا يشرع منه الصوم، وإن كان فاقداً فبالعكس، ففرض وجوب الصوم مع أفضلية الهدي مرجعه إلى افتراض كونه واجداً وفاقداً، وهو كما ترى.

والمتحصل من جميع ما تقدم: أنه لم ينهض لدينا أي دليل يدل على الإجتزاء بالصوم، بل مقتضى إطلاق الكتاب والسنة وجوب الهدي غير أن المشهور لما ذهبوا إلى الأول كان الأحوط هو الجمع، وأما مع الغض عنه فالأقوى هو الثاني حسبما عرفت.

(١) فالمشهور حينئذ عدم الاشتراك ووجوب الصوم، وهو المطابق لظاهر الكتاب والسنة، إذ المنسب من الهدي في قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾

(مسألة ٣٩٨): ما ذكرناه من الشرائط في الهدي لا تعتبر فيما يذبح كفارة^(١)، وإن كان الأحوط اعتبارها فيه^(٢).

(مسألة ٣٩٩): الذبح الواجب هدياً أو كفارة لا تعتبر المباشرة فيه، بل يجوز ذلك بالاستنابة في حال الاختيار أيضاً^(٣)، ولا بد^(*) أن

إنما هو الهدي الكامل لا حتى البعض منه، كما أنه المراد من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾، فهو مصداق لغير الواجد فيجب عليه الصوم.

ولكن صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج دلت على كفاية التشريك، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن قوم غلت عليهم الأضاحي وهم متمتعون وهم مترافعون، وليسوا بأهل بيت واحد، وقد اجتمعوا في مسيرهم ومضربهم واحد، ألهم أن يذبحوا بقرة؟ قال: «لا أحب ذلك إلا من ضرورة»^(٤).

وقد حملها في الجواهر على الأضحية المستحبة لا الهدي الواجب، وهو كما ترى خلاف الظاهر جداً للتصريح بقوله (وهم متمتعون).

وحيث إن هذا الحكم خلاف المشهور بل لم ينسب إلى أحد من الفقهاء فمن ثم كان مقتضى الاحتياط الجمع بينه وبين الصوم.

(١) لعدم الدليل على الاعتبار، بإطلاقات الأدلة محكمة، والظاهر أن الحكم متسالم عليه بينهم.

(٢) لمجرد إدراك الواقع، فإن الاحتياط حسن على كل حال.

(٣) الظاهر أن هذا الحكم - الذي تقدم شطر من الكلام حوله في أوائل هذا البحث - متسالم عليه بينهم، وتدلتنا عليه أولاً: إطلاقات الأدلة، حيث إنها غير ظاهرة في اعتبار المباشرة في مثل المقام ونحوه مما لم تجر العادة على

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة (أن يكون الذابح مسلماً و). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب الذبح، ح ١٠.

تكون النية مستمرة من صاحب الهدي إلى الذبح^(١)، ولا يشترط نية الذابح وإن كانت أحوط وأولى.

رعايتها فيه كالبنية والزراعة والنساجة ونحوها، فكما أن الأمر ببناء المسجد يشمل التسبب إليه لقضاء العرف والعادة بعدم لزوم تصدي الباني له مباشرة، فكذلك الذبح لا سيما وأن أكثر الناس خصوصاً النسوان لا يعرفون كيفية الذبح، فلا يقاس المقام بمثل الأمر بالصلاة والصيام الذي يكون مقتضى الإطلاق اعتبار المباشرة فيه حسبما تقرر في الأصول.

وثانياً: السيرة القطعية المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام حيث إنها جارية على إيكال الذبح إلى الغير واستنابته فيه.

ويؤكد ما ورد في غير واحد من الأخبار من أن النساء يرمين بالليل ويوكلن من يذبح عنهن في النهار.

وما ورد من أن النبي صلى الله عليه وآله ذبح الهدي عن نفسه وعن علي عليه السلام^(٢) إلى غير ذلك من الموارد المتفرقة التي يظهر فيها بوضوح عدم اعتبار المباشرة.

(١) لا شبهة في لزوم مقارنة الذبح في الهدي - الذي هو من أجزاء الواجب العبادي - لنية التقرب، فهل المتصدي لها في صورة الاستنابة هو الأمر أو الذابح بعد وضوح أن مقتضى الاحتياط الذي هو حسن على كل حال هو الجمع.

صريح المحقق في الشرائع وغيره هو الثاني، وعلله في الجواهر بأنه المباشر للذبح والمتصدي للعمل فلا بد وأن يكون هو الناوي.

ولكن الأظهر هو الأول لما أوعزنا إليه في بعض المباحث السابقة، ولا سيما باب الزكاة من الفرق في موارد الأمرين ما إذا كان المأمور كوكيل عن

الآمر وبين ما إذا كان نائباً عنه، ففي الأول يكون العمل مستنداً إلى الأمر ولا شأن للمأمور ما عدا أنه واسطة محضة، وهذا كأمر البناء ببناء المسجد أو أمر زيد بإيصال زكاته إلى الفقير، فإن الباني - ولو بالتسيب - هو الأمر فلا جرم كان هو الناي للقرية، وأما العامل المباشر فهو أجير يبتغي الأجرة، ولا يعتبر منه قصد القرية لكونه كآلة محضة.

وكذا الحال في مثال الإيصال، فإن دافع الزكاة هو من خوطب بها وتعلقت بماله فهو الناي للتقرب، وأما المأمور فهو وسيط محض، وربما يكون صيباً غير مميز بل حيواناً لا يعقل صدور النية منه.

وأما في الثاني فالعمل منسوب إلى النائب نفسه وإن ترتب عليه فراغ ذمة المنوب عنه، فلا جرم كان هو المتصدي للنية.

وهذا كالاستئجار للعبادات من الصلاة والصيام والحج ونحوها، وقد ذكرنا في محله لدى التصدي لتصحيح العبادات الاست تجارية أن النائب الأجير لا يقصد امتثال الأمر المتعلق بالمنوب عنه، ضرورة أن الأمر لا يدعو إلا من خوطب به، ولا يصلح لداعوية غيره فضلاً عن أن يتقرب الغير به فإنه مما لا محصل له.

ومن ثم قلنا إن مصحح العمل إنما هو قصد الأمر النفسي المتوجه إلى النائب نفسه المتصف بالاستحباب تارة كما في المتبرع، وبالوجوب أخرى كما في الأجير أو الولي كالولد الأكبر.

وقد ثبت هذا الأمر في عامة العبادات الاستقلالية وفي بعض أجزائها كالطواف والرمي عن الكسير أو المريض أو المغمى عليه ونحوهم، حيث ورد أنه يطاف به أو عنه ويرمى عنه، فإن من الواضح أن المتصدي للنية في هذه الموارد أيضاً إنما هو النائب دون المنوب عنه ولا سيما إذا كان مغمى عليه.

وأما في محل الكلام أعني الذبح فلم يرد الأمر به في شيء من النصوص

لتصحّ النيابة فيه كما صحّت في مثل الطواف والرمي، وإنما المأمور بالذبح هو المتمتع نفسه، غاية الأمر بالمعنى الأعم من المباشرة والتسبيب كما عرفته في الزكاة.

وعليه فاعتبار النية من الذابح مما لا محصل له، إذ بعد أن لم يتعلق به أمر حسب الفرض والأمر المتعلق بالغير لا يعقل قصده كما تقدم، فهو ينوي امتثال أي أمر بعد هذا؟

وأظن أن الاعتبار التبس عليه الأمر، فحسب أن الذبح صالح للنيابة كالطواف والرمي مع وضوح الفرق بينهما حسبما عرفت.

فتحصل أن الأصح ما ذكرناه في المناسك من لزوم مباشرة الأمر للنية، أعني صاحب الهدي إلى نهاية الذبح فيكون الذبح مستنداً إليه ولو بنحو التسبيب مع قصد القرية، وإن كان الأحوط خروجاً عن شبهة الخلاف هو الجمع كما سبق.

ويترتب على هذا البحث أنه على المختار لا يلزم علم المأمور بعنوان المذبوح وأنه هدي أو كفارة أو أضحية لأنه كآلة محضة وأجنبي عن العمل، فلا يعتبر فيه ما عدا كونه واجداً لشرائط التذكية من كونه مسلماً وإلى القبلة ومع التسمية.

وأما على القول الآخر فيما أن النايي هو الذابح والفعل فعله ومستند إليه فلا بد من علمه بذلك بل ووجدانه لشرائط النائب التي منها الإيمان في مثل المقام ونحوه من العبادات لكونه شرطاً في الصحة بمقتضى ما دلّ على بطلان العبادة من فاقد الولاية، ومن ثم لم يجوز استئجار المخالفين للعبادات من الصلاة والصيام ونحوهما، إذا فالذبح الصادر من المخالف كما لعله الغالب في مكة فاسد ولا يكون مجزياً عن الأمر، وأما على المختار فلا يعتبر شيء من ذلك لكون المتصدي للنية هو الأمر نفسه حسبما عرفت.

مصرف الهدى

الأحوط أن يعطي ثلث الهدى إلى الفقير المؤمن صدقة ويعطي ثلثه إلى المؤمنين هدية، وأن يأكل من الثلث الباقي له^(١)،

(١) ينبغي التكلم في جهات:

الأولى: هل يجب على المتمتع الأكل من هديه ولو قليلاً أو أنه يستحب ذلك؟

نسب الأول إلى المشهور، واختاره المحقق في الشرائع، وذهب صاحب الجواهر إلى الثاني.

والأصح هو الأول أخذاً بظاهر الأمر في الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾، وقال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ المطابق لأمر النبي ﷺ بالطبخ وأكله.

ففي صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالوا: ((إن رسول الله ﷺ أمر أن يؤخذ من كل بدنة بضعة فأمر بها رسول الله ﷺ فطبخت فأكل هو وعلي وحسوا من المرق))^(١)، وقد ورد الأمر بالأكل في سائر الروايات أيضاً كما ستعرف.

وما عن صاحب الجواهر تبعاً للكشاف من حمل الأمر على الإباحة نظراً لوروده موقع توهم الحظر - حيث إن الأكل من الهدى كان محرماً عند أهل الجاهلية - كما ترى، لعدم ثبوت الحرمة عندهم وإن حكاه الزمخشري وغيره، وعلى تقدير الثبوت فمثله لا يكون موجباً لتوهم الحظر، بعد أن نسخ الإسلام أحكام الجاهلية وألغاهها برمتها، ومعه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الأمر في

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٠ من أبواب الذبح، ح ٢.

الوجوب كما لا تخفى فليتأمل.

إذا فالظاهر وجوب الأكل لدى التمكن منه.

الجهة الثانية: هل يجب دفع شيء من الذبيحة بعنوان الهدية أو يجوز الاكتفاء بالصدقة وبالأكل ولا يجب التثليث؟

ذهب ابن إدريس إلى الثاني ونسب الأول إلى المشهور وهو الصحيح. ويمكن الاستدلال له بالآية المباركة: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾، بناء على عدم اعتبار الفقر في صدق هذين العنوانين، لعدم شاهد عليه لا من اللغة ولا من النص، فقد فسر القانع في الأخبار بمن يرضى بكل ما يرسل إليه، والمعتَر بمن يعتريك ويمر عليك لتطعمه من غير أن يسأل، - فكان هو أغنى - ومن ثم ينبغي أن يعطى له أكثر نظير ما نشاهده الآن من توقع الجيران إرسال شيء من الأضحية إليهم وإن كانوا أغنياء.

ويعضده وقوع المقابلة بينهما وبين المساكين في صحيحة سيف التمار^(١)، الكاشف عن عدم كونهما من مصاديق الفقير والمسكين فليتأمل. إذا فيستفاد وجوب الإهداء - في قبال الصدقة - من نفس الآية المباركة.

نعم بناء على ما ذكره غير واحد منهم صاحب الجواهر من كونهما قسمين من الفقير كان مؤدى هذه الآية مطابقاً للآية الأخرى، أعني قوله تعالى: ﴿وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾، ولا دلالة فيها حينئذٍ على وجوب الإهداء، ولكن الأظهر هو الأول حسبما عرفت.

الجهة الثالثة: بعد الفراغ عن وجوب الصرف في الموارد الثلاثة: الأكل والإهداء والصدقة فهل يجب التثليث في كيفية التقسيم، بأن توزع الذبيحة أثلاثاً ونسبة متساوية، أو أنه يجوز الاختلاف والتفاضل كأن يتصدق أكثر من الثلث ويهدي أقل أو بالعكس؟

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٠ من أبواب الذبح، ح ٣.

ذهب غير واحد من الأصحاب إلى الثاني واختاره في الجواهر بل صرح المحقق باستحباب التثليث.

لكن المحقق الأردبيلي رحمه الله - كما في الحقائق - نسب الأول إلى المشهور بين المتأخرين، هذا.

وغير خفي أن الآية المباركة لا دلالة فيها على الوجوب المزبور بوجه، بل غايتها لزوم الصرف في الموارد المذكورة، بأن يعطى شيء منها للقانع والمعتز، وشيء منها للبائس الفقير، ويؤكل شيء منها ولو على سبيل التفاوت.

كما لم ترد رواية ولو غير معتبرة تدل على ذلك في خصوص حج التمتع. نعم ورد ذلك في عمرة القارن وفي حج القارن.

ففي معتبرة شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سقت في العمرة بدنة فأين أنحرها؟ قال: بمكة، قلت: أي شيء أعطي منها؟ قال: «كل ثلثاً، وأهد ثلثاً، وتصدق بثلث».

وفي صحيحة سيف التمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن سعيد بن عبد الملك قدم حاجاً فلقي أبي فقال: إنني سقت هدياً فكيف أصنع، فقال له أبي: اطعم أهلك ثلثاً، وأطعم القانع والمعتز ثلثاً، وأطعم المساكين ثلثاً، فقلت: المساكين هم السؤال؟ فقال: نعم، وقال: القانع الذي يقنع بما أرسلت إليه من البضعة فما فوقها، والمعتز ينبغي له أكثر من ذلك، هو أغنى من القانع يعترك فلا يسألك»^(١).

لكن الروایتين - لا سيما الثانية منهما المشتملة على كلمتي القانع والمعتز الواردتين في الآية المباركة - لا ينبغي الشك في كونهما ناظرتين إلى الآية وشارحتين للمراد منها، ضرورة أن الكلمتين غير مأنوستين في المحاورات ولم تكونا من الألفاظ المتعارفة، وحيث إن الآية مطلقة تشمل حج التمتع كغيره،

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٠ من أبواب الذبح، ح ١٨ و ح ٣.

فلا جرم يكون مفاد الروایتین أيضاً كذلك، وإن كان موردهما خصوص سوق الهدى في عمرة القرآن أو حجّه.

إذا فالتثليث المزبور لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط وإن كان المشهور عند القوم على ما يظهر من كلماتهم هو عدم الوجوب.

ثم إنه لا ينبغي الشك في أن المراد من الأكل المأمور به في معتبرة العقرقوفي هو الأعم من الأكل بنفسه أو بعائلته وضيوفه، ضرورة امتناع أكل الإنسان عادة بنفسه ثلث الذبيحة بكامله، فالمراد به ما يشمل إطعام أهل المصرح به في صحيحة سيف التمار، وبذلك يتحد مفاد الروایتین.

الجهة الرابعة: هل يعتبر الإيمان في مصرف الهدى؟

المعروف والمشهور هو ذلك من غير فرق بين ثلثي الهدية والصدقة، بل الظاهر أن المسألة متسالم عليها، حيث لم ينسب الخلاف إلى أحد.

لكن جماعة منهم صاحب الجواهر ذكروا أنه لا دليل في المسألة، فإن تم الإجماع وإلا ففي الاعتبار إشكال.

أقول: ويمكن الاستدلال بما ورد في بعض نصوص الزكاة من عدم جواز الدفع لغير المؤمن، بحيث يظهر أن المنع لا لخصوصية في الزكاة كي يشكل بعدم الدليل على التعدي بعد عدم صحة القياس، ولعل في الزكاة خصوصية لا نعرفها، بل لعدم قابلية المحل وعدم أهليته للإعطاء وسقوطه عن الاعتبار، كما يكشف عنه التعبير بقوله ﷺ: «لا والله إلا التراب» كما في معتبرة ابن أبي يعفور، أو بقوله: «ما لغيرهم إلا الحجر»، كما في معتبرة الحداد^(١).

هذا مضافاً إلى صحيحة^(٢) علي بن بلال، قال: كتبت إليه أسأله هل يجوز

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب المستحقين للزكاة، ح ٦ و ح ٧.

(٢) يمكن معارضتها بموثقة إسحاق بن عمار (باب ١٩ من أبواب الصدقة ح ٦) بالعموم من وجه، حيث إنها تختص بالذبيحة وتعم المسلمين، على العكس من الصحيحة ويرجع بعد التساقط إلى أصالة عدم فتدير. (المقرر).

أن أدفع زكاة المال والصدقة إلى محتاج غير أصحابي؟ فكتب: «لا تعط الصدقة والزكاة إلا لأصحابك»^(١).

فإن الصدقة ولا سيما بعد وقوعها في قبال الزكاة عامة تشمل جميع مواردها، خرجنا عن ذلك في موارد الصدقات المستحبة، للقطع بجواز دفعها لغير المؤمن بل للكافر أيضاً، ومن ثم ورد أن لكل كبد حرى أجراً، فتبقى الصدقات الواجبة بأسرها التي منها الهدى تحت الإطلاق.

وهذا المقدار كافٍ في المنع بعد عدم ورود دليل على جواز الدفع لغير المؤمن في المقام كي يستوجب الخروج عن تحت الإطلاق، كما خرجنا في موارد الصدقات المستحبة.

وتوهم أن الدليل عليه هو ما ورد في رواية هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن علي بن الحسين عليه السلام كان يطعم من ذبيحته الحرورية» قلت: وهو يعلم أنهم حرورية قال: «نعم»^(٢).

مدفوع: بأن الذبيحة أعم من الهدى الواجب الذي هو محل الكلام ومن الجائز أن يراد بها الأضحية، فإنه يجوز دفعها لغير المؤمن أيضاً كما يظهر ذلك من رواية الكنانى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لحوم الأضاحي؟ فقال: «كان علي بن الحسين وأبو جعفر عليه السلام يتصدقان بثلاث على جيرانهم، وثلاث على السؤال، وثلاث يمسكانه لأهل البيت»^(٣).

فإن من الواضح أن جيرانهما لم يكونوا بأجمعهم مؤمنين. والمتحصل من جميع ما ذكرناه: أن اعتبار الإيمان في مصرف الهدى إن لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب المستحقين للزكاة، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٠ من أبواب الذبح، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٠ من أبواب الذبح، ح ١٣.

لا يعتبر الإفراز فيما يهدى أو يتصرف به من الهدي ٢٤١

ولا يجب إعطاء ثلث الهدي إلى الفقير نفسه^(١)، بل يجوز الاعطاء إلى وكيله^(٢) وإن كان الوكيل هو نفس من عليه الهدي، ويتصرف الوكيل فيه حسب إجازة موكله من الهبة أو البيع أو الاعراض أو غير ذلك، ويجوز إخراج لحم الهدي والأضاحي من منى^(٣).
(مسألة ٤٠٠): لا يعتبر الافراز في ثلث الصدقة ولا في ثلث

(١) ولا إلى المهدي إليه.

(٢) أخذاً بعمومات الوكالة بعد عدم الدليل في المقام على اعتبار المباشرة ويكون قبض الوكيل بمثابة قبض الموكل نفسه.

(٣) فإنه وإن ورد النهي عن الإخراج في جملة من الأخبار التي منها صحيحة معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تخرجن شيئاً من لحم الهدي»^(٤).

ولكن يظهر من جملة أخرى منها أن النهي لم يكن لخصوصية في الإخراج بل من أجل قلة اللحوم وحاجة الناس إليها في صدر الإسلام، أما في عصرهم عليه السلام - فضلاً عن عصرنا - فحيث كثرت اللحوم وانتفت الحاجة فلا بأس بإخراجها.

ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن إخراج لحوم الأضاحي من منى؟ فقال: «كنا نقول: لا يخرج منها بشيء لحاجة الناس إليه، فأما اليوم فقد كثرت الناس فلا بأس بإخراجها»^(٥)، ونحوها غيرها.

(١) وسائل الشريعة: باب ٤٢ من أبواب الذبيح، ح ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٤٢ من أبواب الذبيح، ح ٥.

الهدية^(١)، فلو تصدق بثلثه المشاع وأهدى ثلثه المشاع وأكل منه شيئاً أجزأه ذلك.

(مسألة ٤٠١): يجوز لقابض الصدقة أو الهدية أن يتصرف فيما قبضه كيفما شاء^(٢)، فلا بأس بتمليكه غير المؤمن أو غير المسلم^(٣).
 (مسألة ٤٠٢): إذا ذبح الهدي فسرق أو أخذه متغلب عليه قهراً قبل التصديق والاهداء فلا ضمان على صاحب الهدي^(٤)، نعم لو أثلفه هو باختياره ولو باعطائه لغير أهله ضمن الثلثين^(٥) على الأحوط.

(١) لإطلاق الأدلة وعدم الدليل على اعتبار الإفراز فيكون الكل شركاء في العين على سبيل الاشاعة.

(٢) لقاعدة سلطنة الناس على أموالهم.

(٣) حتى الكافر لما عرفت من قاعدة السلطنة، لاختصاص دليل اشتراط الإيمان بالمدفوع إليه أولاً أي بمن يدفعه إليه من عليه الهدي دون الأيادي اللاحقة كما هو ظاهر.

(٤) لعدم الموجب حيثث للضمان كما هو واضح.

(٥) لا ريب في عدم الضمان بالإضافة إلى ثلث نفسه، إذ مضافاً إلى أنه لا محصل له كما لا يخفى لا دليل عليه وهذا واضح.

وأما بالإضافة إلى الثلثين الآخرين فقد يفرض اتلافهما ولو بإعطائهما لغير الأهل، وأخرى يفرض صرف أحدهما في موضع الآخر كلاً أو بعضاً.
 أما إذا صرف الهدية بتمامها أو مقداراً منها في مصرف الصدقة فالظاهر هو عدم الضمان أيضاً، لوضوح أن الهدية لا يعتبر في مصرفها الفقر لا أنه

حكم ما إذا سرق الهدي قبل التصديق والإهداء ٢٤٣

يعتبر الغنى، إذا فموردها أعم من الصدقة، ولا يعتبر في تحققها إلا الدفع مجاناً الصادق في مورد الصدقة أيضاً فلا مقتضي للضمان.

نعم، لو انعكس الأمر فإن صرف بعض الصدقة في مورد الهدية والبعض الآخر صرفه في محله لم يضمن أيضاً بناء على القول بعدم وجوب التساوي في المصارف الثلاثة وكفاية صرف شيء في كل منها كما هو ظاهر عبارة المحقق وصاحب الجواهر حسبما تقدم لأنه قد عمل حينئذ بوظيفته فلا مقتضي للضمان.

وأما على القول بوجوب التلث ولزوم التوزيع أثلاثاً أو فرض صرف تمام الصدقة في مورد الهدية أو أنه أتلّف الكل أو البعض لا أنه صرف أحدهما في مورد الآخر، ففي جميع ذلك يحكم بالضمان.

وعلّوه بأن للفقراء والأصدقاء حقاً في هذا المال باعتبار حكم الشارع بوجوب الصرف أثلاثاً، فإذا كان متعلقاً لحق الغير فأتلافه موجب للضمان لا محالة.

ونوقش بأن الحكم المزبور وجوب تكليفي محض من غير أن يستتبع الحق فلا تستوجب مخالفته الضمان ما لم ينهض عليه دليل ولا دليل في المقام.

أقول: الظاهر أن الحكم بالضمان في أمثال المقام لا يتوقف على ثبوت حق للغير بل هو مطابق لمقتضى القاعدة.

والوجه فيه: ما ذكرناه في الأبحاث المتقدمة في الأبواب المنفردة من أن دليل على اليد ما أخذت حتى تؤدي وإن لم يكن تاماً إلا أن الحكم ثابت بالسيرة العقلانية الممضاة من قبل الشرع بعدم الردع، وموضوعها التسلط على مال وإتلافه أو تلفه مع التفريط، سواء أكان له مالك أو لم يكن ولكن كان له مصرف معين كما في المقام، فلا يشترط في الضمان أن يكون العين المضمونة مملوكة للغير أو متعلقة لحقه بعد أن تقرر له مصرف معين معلوم، فلو دفع

شخص مالا للمواكب الحسينية ونحوها من موارد سُبُل الله واستلمها المتولي لها فلا ريب في خروج هذا المال عن ملكه بالدفع المزبور، لأنَّ ما كان لله لا رجوع فيه كما لا ريب في عدم دخوله في ملك الغير أو في حقه، ومع ذلك لو سرقه أو أتلّفه أحد ضمن بمقتضى السيرة العقلائية نظراً إلى أنَّ له مصرفاً معيناً لا يجوز التخطي منه، وهكذا الحال في غير ذلك من الأموال التي ليس لها مالك فإنَّ العقلاء يغرمون المتلف أو المفرط من غير نكير.

أضف إلى ذلك التصريح في غير واحد من نصوص باب الزكاة بضمان من عليه الزكاة لو فرط أو أعطاهما لغير أهلها، مع أنَّها - كما تقدم في كتاب الزكاة - غير مملوكة لأحد وإنما الموارد الثمانية مصارف لها لا أنَّهم ملّاكها.

وعلى الجملة: فلا يناط الحكم بالضمان بكون العين مملوكة لأحد أو لجهة أو متعلقة لحق بل يكفي اشتغالها على مصرف معين حسبما عرفت. وهذا الذي ذكرناه إن تم - وهو تام - وإلا فلا ريب أنَّه أحوط.

الحلق والتقصير

وهو الواجب السادس من واجبات الحج^(١)، ويعتبر فيه قصد القرية^(٢) وإيقاعه في النهار^(٣) على الأحوط،

(١) إجماعاً بل وضرورة وقد نطقت به النصوص المتضاربة، وتشير إليه الآية المباركة قال تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾^(٤) فأصل الوجوب وكونه من أفعال الحج وأجزائه مما لا شبهة فيه.

(٢) لكونه جزءاً من عمل عبادي.

(٣) أي نهار يوم النحر فلا يجوز التقديم عليه ولا التأخير عنه إلى الليل فضلاً عن التأخير إلى أيام التشريق وإن نسب ذلك إلى بعضهم.

أما الأول فيدل عليه ما دلّ على لزوم تأخير الحلق كالذبح عن الرمي بعد وضوح أن الرمي لا يكون إلا في النهار كما تقدم.

مضافاً إلى مفهوم صحيحة سعيد الأعرج الواردة في تقديم بعض الأعمال للنساء ليلاً، قال في حديث: «تقف بهنّ بجمع ثمّ أفض بهنّ حتّى تأتي الجمرة العظمى فيرمين الجمرة، فإن لم يكن عليهنّ ذبح فليأخذن من شعورهنّ ويقصرن من أظفارهنّ»^(٥).

فإن مفهومها عدم جواز تقديم التقصير أو الحلق ليلاً لمن عليه الذبح وأنه يجب الإيقاع حينئذٍ في النهار.

ومنه تعرف عدم جواز التقديم على الذبح أيضاً وإن نسب الجواز إلى المشهور، لأنّ الصحيحة المزبورة كالصریح في وجوب تأخير الحلق أو التقصير

(١) الفتح: الآية ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٢.

عن الذبح لمن عليه الذبح كما لا يخفى.

مضافاً إلى قيام السيرة القطعية عليه، إذ لو ساغ التقديم لوقع عن المعصوم عليه أو أحد أصحابه - ولنقل إلينا بطبيعة الحال - ولو مرة واحدة.

وتدل عليه صحيحة جميل الواردة في الناسي، قال: سألت أبا عبد الله عليه عن الرجل يزور البيت قبل أن يخلق؟ قال: «لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً، ثم قال: إن رسول الله ﷺ أتاه أناس يوم النحر فقال بعضهم: يا رسول الله إني حلقت قبل أن أذبح، وقال بعضهم: حلقت قبل أن أرمي، فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي أن يؤخروه إلا قدموه، فقال: لا حرج»، المؤيدة برواية البرزطي^(١).

فإن المراد بكلمة (ينبغي) في الذيل بقرينة لزوم كون الخلق قبل طواف البيت المشار إليه في الصدر هو الإخلال بالوظيفة اللزومية، وليست هنا للاستحباب يقينا، فيعلم من ذلك وجوب كون الخلق بعد الذبح إلا أن يكون ناسياً وأن هذا الترتيب كان مرتكزاً في ذهن الجميع، وما يظهر من صحيحة محمد بن حمران من عكس هذا الترتيب، حيث قال: «... وقال بعضهم ذبحت قبل أن أخلق»^(٢) بدلاً عن أن يقول: «حلقت قبل أن أذبح»، كما في هذه الصحيحة، فهو اشتباه جزماً إما من الراوي أو من النساخ.

وكيفما كان فالمراد من النسيان أعم من الجهل كما تقدم سابقاً.

وهناك رواية أخرى صريحة في الترتيب المزبور، وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن علي قال: «لا يخلق رأسه ولا يزور حتى يضحى، فيخلق رأسه ويزور متى شاء»^(٣).

وقد رواها في الاستبصار بإضافة (عليه) بعد كلمة (علي)، بحيث يظهر

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٤ و ح ٦.

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

(٣) وسائل الشريعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٩.

هل يجوز تأخير الحلق أو التقصير عن يوم النحر ٢٤٧

أنها رواية عن المعصوم، وحيث إن طريق الشيخ إلى موسى بن القاسم صحيح فتصبح الرواية معتبرة.

ولكن الظاهر أن هذه الإضافة من غلط النساخ إذ لم يرو موسى بن القاسم في شيء من الروايات عن معصوم مسمى بـ (علي)، نعم روى عن جماعة مسمين بهذا الاسم ولكنهم من غير المعصومين.

فالظاهر أن المراد هو علي بن جعفر لكثرة روايته عنه، إذا فتصبح الرواية مقطوعة ولا اعتبار بها، وكأن العلامة التفت إلى ذلك، فمن ثم صرح عند نقل الرواية في بعض كتبه بكلمة علي بن جعفر على ما حكى عنه.

وأما الثاني فقد ذكر في الجواهر الاتفاق على عدم جواز تأخير الحلق عن يوم النحر إلى الليل أو ما بعده إلى أيام التشريق.

وإنما الكلام في مستنده، فربما يستدل له بفعل رسول الله ﷺ، حيث كان يخلق أو يقصر نهار النحر بضميمة قوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم».

وهو كما ترى، ضرورة عدم انحصار أفعاله ﷺ في الواجبات، ومن البين عدم التنافي بين عمل المستحب وبين حديث الأخذ إذ ليس المراد منه أن كل ما يفعله فهو واجب، بل المراد أن المناسك لما كانت أموراً تعبدية فلا بد من أخذها عنه، وهذا لا يعني أن كل ما يصدر عنه ﷺ متصف بالوجوب كما هو ظاهر.

ويمكن الاستدلال لذلك أولاً: بالسيرة القطعية، فإن التأخير إلى الليل فضلاً عن أيام التشريق لو كان سائغاً لوقع ولو مرة واحدة من المعصومين أو من أحد أصحابهم، ولنقل إلينا بطبيعة الحال مع أن الأخبار بأسرها خالية عن الإيعاز إلى ذلك مع مسيس الحاجة وكثرة الابتلاء بهذه المسألة.

وثانياً: بصحيفة محمد بن حمران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحاج غير المتمتع يوم النحر ما يحل له؟ قال: «كل شيء إلا النساء»، وعن

المتمتع ما يحل له يوم النحر؟ قال: «كل شيء إلا النساء والطيب»^(١).
 فإن من الواضح البديهي أن حلول يوم النحر بنفسه ومن غير ارتكاب
 أي عمل فيه لم يكن محللاً، وإنما الذي يستوجب تحليل الحاج إما مما عدا
 النساء أو مما عداها وما عدا الطيب هو الإتيان بالأعمال والوظائف المقررة في
 هذا اليوم التي منها الحلق، وكأن هذا كان مفروغاً عنه بين الإمام عليه السلام
 والسائل وأنه لا بد من الحلق يوم العيد ولذلك يكون التحلل في هذا اليوم،
 فيسأل عما يتحلل منه فأجاب عن غير النساء تارة وعن غير الطيب أيضاً
 أخرى، فلو ساغ التأخير عن هذا اليوم لم يكن التحلل فيه مفروغاً عنه وهو
 خلاف ظاهرها حسبما سمعت.

فإن تم ما ذكرناه واستظهرناه فهو، وإلا كان الحكم مبنياً على الاحتياط.
 ثم إنه قد روى المشايخ الثلاثة روايات يظهر منها جواز الحلق بمجرد
 شراء الهدى وشدها في جانب الرحل من غير توقف على الذبح.
 فقد روى الشيخ بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا
 اشتريت أضحيتك وقمطتها في جانب رحلك فقد بلغ الهدى محلّه، فإن
 أحببت أن تحلق فاحلق».

وروى الكليني والصدوق بسندهما عن علي بن أبي حمزة نحوها مع
 اختلاف يسير^(٢).

لكن الأخيرتين ضعيفتان بعلي بن أبي حمزة الذي هو البطائني، والعمدة
 هي الأولى فإنها معتبرة سواء أكان الراوي عن أبي بصير هو وهب بن حفص
 كما في الوسائل أم وهيب بن حفص كما في التهذيب والوافي والحدائق - فإن
 الأول وإن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال إلا أنه قد وقع في أسناد تفسير

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٧.

القمي - وإن كان الصواب هو الثاني وإن ما في الوسائل من غلط النساخ.
وكيفما كان فالرواية موثقة عندنا على التقديرين، وقد عمل بها الشيخ في كتاب المبسوط على ما نسب إليه ومال إليه في الحقائق وهو وجيه لولا الاشتمال على ما هو بمثابة التعليل أعني قوله لَيْسَ «فقد بلغ الهدى محله»، أما بلحاظه فلم يكن بد من رد عملها إلى أهله لما في دلالتها من الوهن والضعف.
فإن هذا التعبير إنما ورد في المحصور، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ^(١)﴾، وهو الممنوع عن الحلق مانع من مرض ونحوه بعد تلبسه بالإحرام، فإنه الذي يبعث بهديه إلى منى فإذا بلغ محله حلق رأسه، وربما يجعل موعداً بينه وبين من يبعثه معه كأربعة أيام أو خمسة ثم يخلق حسبما أشير إليه في الروايات، أما المتمتع الذي قد أتى بنفسه إلى منى فلم يتجل فيه معنى بلوغ الهدى محله بل هو أجنبى عن المقام رأساً.

فإنه إن أريد به بلوغ الهدى بمنى فلا ربط له بالمقام بعد أن أتى الحاج بنفسه وبهديه إلى منى حسبما عرفت كما لا حاجة حينئذ إلى الشد بالرحل.
وإن أريد به العمل بالوظيفة وأداء ما عليه من التكليف ووضع في محله المنطبق على الذبح الخارجي نظير قولنا: (إنه وقع في محله)، فلا يكفي حينئذ مجرد الشد والربط بالرحل المذكور في النص.

وعلى الجملة: لم يتضح وجه ارتباط هذه الفقرة بما نحن بصدد بل هي أجنبية عنه فلا دليل على جواز الحلق بمجرد الشراء والربط لعدم وضوح المستند، فمن ثم ذكرنا أن الأحوط تأخير عن الذبح إذ لا يحتمل أن يكون للشد والربط دخل في بلوغ الهدى محله بكلا معنييه حسبما عرفت فتأمل جيداً.

من دون فرق بين العالم والجاهل، والأحوط تأخيرُه عن الذبح والرمي، ولكن لو قدمه عليهما أو على الذبح نسياناً أو جهلاً منه بالحكم أجزأه، ولم يحتاج إلى الإعادة^(١).

(١) قد عرفت من مطاوي ما مر لزوم مراعاة الترتيب بين الرمي والذبح والحلق، فلو خالف الترتيب فيما أن يكون ناسياً أو جاهلاً أو متعمداً. أما الناسي فلا خلاف ولا إشكال في الإجزاء وأن الترتيب المزبور إنما هو شرط ذكري لا واقعي فلا حاجة إلى الإعادة.

وتدل عليه صحيحة جميل بن دراج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق؟ قال: «لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً، ثم قال: إن رسول الله ﷺ أتاه أناس يوم النحر فقال بعضهم: يا رسول الله إني حلقت قبل أن أذبح، وقال بعضهم: حلقت قبل أن أرمي، فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي أن يؤخروه إلا قدموه، فقال: لا حرج»^(٢).

دلت صريحاً على عدم قدح تقديم الحلق على الذبح أو الرمي ناسياً. وقد أشير إلى مثل ذلك في صحيحة معاوية بن عمار أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح، قال: «لا بأس قد أجزأ عنه»^(٣).

حيث إن الاختصار على نسيان الذبح يكشف عن أنه لم ينس الحلق، وإلا لقال نسي أن يذبح ويحلق، وعليه فتدل أيضاً على عدم الضرر في تقديم الحلق على الذبح نسياناً.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٥.

ومثل صحيحة جميل صحيحة محمد بن حمران^(١) المتحدة معها مضموناً، غير أن فيها تحريفاً ظاهراً حيث ذكر فيها «ذبحت قبل أن أحلق» كما في الوسائل و «ذبحت قبل أن يخلقوا» كما في التهذيب وهو غلط جزماً، إذ الكلام في تقديم ما حقه التأخير، والصواب عكسه أعني «حلقت قبل أن أذبح» كما في صحيحة جميل المتقدمة.

وأما الجاهل فلا خلاف فيه أيضاً في الإجزاء.

والوجه فيه: أن النسيان الوارد في صحيحتي جميل وابن حمران محمول على الأعم من الجهل، نظراً إلى أن فرض النسيان في جميع أولئك الأناس الذين أتوا رسول الله ﷺ لا سيما إذا كانوا من طوائف من المسلمين كما في رواية البزنطي^(٢)، بعيد جداً بل هو نادر التحقق خارجاً، فإن النسيان قليل الاتفاق بخلاف الجهل فإنه كثير في عامة الناس لا سيما في بدء الدعوة وصدر الإسلام، فاحتمال خصوصية للنسيان في متعلق الحكم المزبور مستبعد جداً كما لا يخفى. وأما العالم المتعمد للمشهور فيه هو الإجزاء أيضاً وإن كان آثماً، فوجوب الترتيب إذا حكم تكليفي محض لا يترتب على مخالفته إلا العقاب، وليس بوضعي بل ادعي الإجماع عليه.

وناقش فيه صاحب المدارك وتبعه في الحقائق بمخالفته لظواهر الأخبار الواردة في بيان الحج وأجزائه، حيث إن ظاهر الأمر فيها هو الوجوب الشرطي كما هو الشأن في عامة المركبات، وكيفما كان فيستدل للمشهور بروايات:

منها: رواية البزنطي^(٣) المطابقة مضموناً مع صحيحة جميل غير أنها

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

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٦.

مطلقة من حيث النسيان فيتمسك بإطلاقها الشامل للعالم العامد.

ولكن الشيخ حملها على النسيان بقرينة صحيحة جميل وهو الصحيح، ضرورة أن فرض التعمد في الإخلال بالوظيفة بالإضافة إلى طوائف من المسلمين بعيد جداً، غايته دعوى الإطلاق وشمولها له وللناسي، ولكنه بعيد أيضاً لظهور صحيحة جميل في أن للنسيان - بالمعنى الواسع الشامل للجاهل حسبما سبق - دخلاً في الصحة.

والذي يسهل الخطب أنها ضعيفة السند بسهل بن زياد فلا يمكن التعويل عليها بوجه حتى مع تسليم انعقاد الإطلاق.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل حلق رأسه قبل أن يضحى؟ قال: «لا بأس وليس عليه شيء ولا يعودن»^(١)، فإنها ظاهرة الدلالة على الصحة وشاملة بإطلاقها للعامد.

وفيه أولاً: أنها غير شاملة للعامد لمناقضاته مع قوله: «وليس عليه شيء» كيف وأدنى ما عليه الاستغفار والتوبة لمكان العصيان وترك الواجب، فإنه نظير أن يقال لمن ترك الصلاة عامداً إنه ليس عليه شيء، إذا فهذا التعبير خير دليل على أن المراد هو غير المتعمد، وقوله: (لا يعودن) أي بالاختيار والعمد، أما الصادر عنه حيث كان عن جهل أو نسيان فلا شيء عليه.

وثانياً: سلمنا الإطلاق غير أنه لم يكن بد من رفع اليد عنه بالنصوص المتقدمة من صحيحة سعيد الأعرج ونحوها الناطقة بوجوب مراعاة الترتيب وضعاً للعالم العامد.

وبعبارة أخرى: لو كنا نحن وتلك النصوص لكان مقتضى إطلاقها لزوم مراعاة الترتيب مطلقاً، من غير فرق بين العلم والجهل والنسيان.

لكننا خرجنا عن إطلاقها بمقتضى صحيحة جميل الدالة على عدم اعتبار

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ١٠.

(مسألة ٤٠٣): لا يجوز الحلق للنساء، بل يتعين عليهن التقصير^(١).

الترتيب في صورتني (الجهل والنسيان)، فيبقى تحتها خصوص العالم العامد، إذا تنقلب النسبة بينها وبين صحيحة ابن سنان من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فلا جرم تقيد الصحيحة بتلك النصوص فتكون محمولة على غير العالم العامد.

ومنها: موثقة عمار الساباطي (في حديث)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حلق قبل أن يذبح؟ قال: «يذبح ويعيد موسى، لان الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾»^(٢).

وغير خفي أن نسخة الوسائل ههنا مغلوطة حيث ذكر في السند (عمر بن سعيد) والصواب (عمرو بن سعيد) كما في التهذيب وكما في موردين آخرين من الوسائل^(٣)، وهو عمرو بن سعيد المدائني الثقة الذي يروي عن مصدق بن صدقة في أكثر من أربعين مورداً ومن دون مراعاة قيد (المدائني) فيما يقرب من ثلاثمائة مورد فلا إشكال في السند بوجه.

وأما الدلالة فيجري فيها ما تقدم في صحيحة ابن سنان من أن غايتها الإطلاق فتقيد بما دل على لزوم مراعاة الترتيب في العامد فتأمل.

والمتحصل من جميع ما تقدم: أنه إن تم الإجماع المدعى على عدم لزوم الإعادة حتى مع العمد وإن وجوب الترتيب حكم تكليفي محض - ولا يتم جزماً - فهو، وإلا فلا مناص من الإعادة عملاً بظهور الأمر الوارد في النصوص في الوجوب الشرطي من غير معارض حسبما عرفت.

(١) المعروف والمشهور أن الرجل مخير بين الحلق والتقصير مطلقاً،

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٤ وباب ١١ من الحلق والتقصير، ح ٢.

واختاره المحقق في الشرائع صريحاً، ومنهم من خصّ التخيير بغير الملبّد والمعقوص، أما هما فلا بدّ لهما من الحلق، ومنهم من زاد عليه الصرورة، هذا في الرجال.

وأما النساء فلا خلاف ولا إشكال أنّ المتعين في حقهنّ التقصير، فلا يجزي بل لا يجوز الحلق بل عليهنّ كفارة إزالة الشعر لو حلقن.

أما الأخيرة فتدلّ عليه السيرة القطعية بالبيان المتقدم، فإنّ الحلق لو كان جائزاً لهنّ لوقع ولو مرة واحدة، ولُسُئِلَ عنه في الأخبار ونقل إلينا بطبيعة الحال ولو في رواية ضعيفة.

مضافاً إلى صحيحة سعيد الأعرج أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النساء؟ فقال: «إن لم يكن عليهنّ ذبح فليأخذن من شعورهنّ ويقصرن من أظفارهنّ»^(١).

فإنّ الأمر بالتقصير ظاهر بمقتضى الإطلاق في الوجوب التعيني. هذا وقد ذكر صاحب الوسائل في هذا الباب رواية أخرى عن الشيخ، حيث قال: وبإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على النساء حلق ويجزيهنّ التقصير»^(٢)، وحيث إنّ السند صحيح فعبر عنها في الجواهر^(٣) بصحيح الحلبي وتبعه غيره، ورواها في الحقائق عن الكليني في الكافي، ولم يذكرها في الوافي في هذا الباب، والصواب أنّها لا وجود لها بتاتاً لا في الكافي ولا في التهذيب كما أشار إليه معلق الوسائل.

نعم روى الشيخ مضمونها عن الحلبي بصورة أخرى، قال: «ليس على النساء حلق وعليهنّ التقصير»، وقد رواها عنه في الوسائل^(٤).

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٢٣٦.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

(مسألة ٤٠٤): يتخير الرجل بين الحلق والتقصير^(١)، والحلق

أفضل، ومن لبد شعر رأسه بالصمغ أو العسل أو نحوهما لدفع القمل، أو عقص شعر رأسه وعقده بعد جمعه ولفه فالأحوط له

وكيفما كان فالمسألة مما لا شبهة فيها ولا غبار عليها. وأما حكم الرجل فسيوافيك في المسألة الآتية.

(١) الرجل الحاج على ثلاثة أقسام: فقد يكون ملبداً أو معقوصاً، وأخرى ضرورة، وثالثة غيرهما.

أما القسم الثالث فلا إشكال كما لا خلاف في تخييره بين الحلق والتقصير، وإن كان الأول أفضل، ففي صحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ يوم الحديبية: «اللهم اغفر للمحلّقين» مرتين قيل: وللمقصرين يا رسول الله، قال: «وللمقصرين»، وفي صحيح الحلبي أنه عليه السلام استغفر للمحلّقين ثلاث مرات^(٢).

ويدل على التخيير المزبور بعد التسالم إطلاق الآية المباركة، قال تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾، بعد القطع بعدم إرادة الجمع فتأمل^(٣).

مضافاً إلى جملة من الأخبار المصرحة بذلك، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ينبغي للضرورة أن يحلق، وإن كان قد حج فإن شاء قصر، وإن شاء حلق، فإذا لبد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق، وليس له التقصير».

(١) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٦ و ٧.

(٢) فإن مفاد الآية المباركة قضية خارجية ولا إطلاق لمثلها كما لا يخفى، على أنها ناظرة إلى عمرة القضاء ولا مساس لها بالحج بتاتاً. (المقرر).

اختيار الحلق، بل وجوبه هو الأظهر، ومن كان ضرورة^(١) فالأحوط له أيضاً اختيار الحلق، وإن كان تخييره بين الحلق والتقصير لا يخلو من قوة.

وفي صحيحته الأخرى عنه عليه السلام قال: «إذا أحرمت فَعَقَصْتَ شعر رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق، وليس لك التقصير وإن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير، والحلق في الحج أفضل وليس في المتعة إلا التقصير»^(٢)، ونحوهما غيرهما.

وأما القسم الأول فالمشهور وإن ذهبوا فيه إلى التخيير أيضاً أخذاً بإطلاق الآية المباركة كبعض النصوص.

لكنه غير واضح للزوم الخروج عنه بجملة من النصوص المعتبرة المصرحة بوجوب الحلق التي منها الصحيحتان المتقدمتان بعد سلامتها عن المعارض، إذ لم ترد ولا رواية ضعيفة تدل على التخيير في الملبد أو المعقوص، فالقول بالوجوب مع كونه أحوط هو الأظهر إذ ليس بإزاء هذه الأخبار عدا الإطلاق اللازم تقييده بها بمقتضى الصناعة، فليس له التقصير بل عليه الكفارة لو قصر حرمة على المحرم.

(١) وأما القسم الثاني فالمشهور أيضاً هو التخيير لكن جماعة اختاروا وجوب الحلق كما في المعقوص والملبد.

وحيث إن التخيير هو المطابق لإطلاق الآية المباركة حسبما عرفت فعلى القائل بتعين الحلق إقامة الدليل عليه.

وقد استدلل لذلك بعدة من الروايات، واستيعاب البحث يستدعي

(١) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١ و ٨.

التكلم تارة: في تمامية تلك الروايات سنداً ودلالة، وأخرى: في أنه على تقدير التمامية فهل يتعين الأخذ بظاهرها أو أنه لا بد من رفع اليد عنها وحملها على الاستحباب المؤكد لقريئة خارجية مفقودة في القسم السابق أعني الملبد والمعقوص، وبذلك يفترق أحدهما عن الآخر، فها هنا مقامان.

أما المقام الأول: فقد استدل للوجوب بمجمله من الأخبار:

منها: الصحيحة الأولى لمعاوية بن عمار المتقدمة^(١) المتضمنة للتفصيل بين الصرورة وغيرها بتقريب أن كلمة (ينبغي) وإن أمكن القول بعدم ظهورها في نفسها في الوجوب لكنها في خصوص المقام ظاهرة فيه بقريئة المقابلة بين الصرورة وغيره، فإنها تستدعي انتفاء التخيير الثابت في غيره عنه لكون التفصيل قاطعاً للشركة وهو مساوق لثبوت الوجوب بعد وضوح عدم كفاية الالتزام بالاستحباب في تحقيق المقابلة لما عرفت من استحباب الحلق حتى لغير الصرورة بمقتضى إطلاق الأدلة وعدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

وغير خفي أن هذا التقرير حسن جميل لولا ما في ذيل الصحيحة من التصريح بثبوت الوجوب للملبد والمعقوص، فإنه لو كان ثابتاً للصرورة أيضاً لانخرم قانون المقابلة المستوجب لقطع الشركة، فالحفاظة على هذه القاعدة تستدعي الالتزام في الصرورة بالاستحباب المؤكد، فيقال: إن الحلق واجب على المعقوص والملبد ومستحب للصرورة، وغيرهما مخير وإن كان الحلق أفضل بفضيلة غير مؤكدة، وبذلك تتحقق المقابلة بين الأقسام الثلاثة.

وبعضه ثبوت التخيير في صحيحته الأخرى^(٢) لغير المعقوص والملبد، من غير فرق بين الصرورة وغيره بمقتضى الإطلاق، فإن التفصيل في تلك الصحيحة بين الملبد وغيره أقوى شاهد على أن المراد بكلمة (ينبغي) في هذه

(١) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٨.

الصحيحة ليس هو الوجوب، إذا فهذه الصحيحة قاصرة الدلالة على الوجوب.

ومنها: رواية أبي سعيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يجب الحلق على ثلاثة نفر: رجل لبد، ورجل حج بدءاً لم يحجّ قبلها، ورجل عقص رأسه»^(١). وفيه: أن الدلالة وإن كانت واضحة لكن السند ضعيف سواء أكان الراوي (أبا سعد) كما في الطبعة الجديدة من التهذيب وكذلك القديمة، وإن ذكر (أبو سعيد) أيضاً بعنوان النسخة، أم كان (أبي سعيد) كما في الوسائل والحدائق.

لجهالة الأول وإن كان معروفاً وله كتاب، وأما الثاني فالظاهر أنه منصرف إلى أبي سعيد المكاربي المعروف وله كتاب ولكنه أيضاً لم يوثق، ومع التشكيك في الانصراف فاللفظ مشترك بينه وبين أبي سعيد القمط الثقة، فلم تثبت الصحة للتردد بين الموثق وغيره، ولم يرو سويد القلاء عن أبي سعيد في مجموع الكتب الأربعة إلا في هذه الرواية، وحيث لا قرينة خارجية على التعيين فالمروي عنه مردد لا محالة حسبما عرفت.

ومنها: موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق؟ قال: «إن كان قد حجّ قبلها فليجز شعره، وإن كان لم يحجّ فلا بد له من الحلق»^(٢).

وفيه: أن الظاهر أنه لم يفت بمضمونها أحد من الفقهاء، ولا بد من رد علمها إلى أهلها، ضرورة أنه بعد فرض عدم القدرة على الحلق لمكان القروح ولو لأجل المشقة الشديدة، كيف يمكن تكليفه به مع وضوح سقوطه لدى العجز أو الحرج الشديد، فالرواية غير معمول بها في موردها، فكيف يمكن

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٤.

التعدي عنه فتأمل^(١).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «على الصلوة أن يحلق رأسه ولا يقصر، إنما التقصير لمن قد حج حجة الإسلام»^(٢). وفيه أولاً: أن السند ضعيف بعلي بن أبي حمزة البطائني المعروف بالكذب. وثانياً: تطرق الخدش فيما تضمنته من حصر التقصير فيمن قد حج حجة الإسلام، فإن هذه الخصوصية لم ينقل الالتزام بها من أحد من الفقهاء وغاية ما يقال تخصيص التقصير بمن لم يحج مطلقاً ولو ندباً أو نيابة لا خصوص حجة الإسلام. والحاصل: أن تخصيص الصلوة وتفسيرها بما تضمنته هذه الرواية غير واضح.

ومنها: رواية بكر بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس للصلوة أن يقصر، وعليه أن يحلق»^(٣)، وفيه أنها ضعيفة السند فإن الراوي مجهول، ولم يرد فيه توثيق ولا مدح.

ومنها: رواية سليمان بن مهران في حديث أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: كيف صار الحلق على الصلوة واجباً دون من قد حج؟ قال: «ليصير بذلك موسماً بسمة الأمنين، ألا تسمع قول الله عز وجل: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾»^(٤).

وفيه: مضافاً إلى ضعف أكثر من في السند ومثلاً ليس بمستند، عدم وضوح المراد من التعليل، فإن الآية التي استشهد بها لوسام الأمنين تشمل على كل من الحلق والتقصير، فما الموجب لتخصيص السمة بالأول

(١) فإن غايته ارتكاب التخصيص في دليل نفي العسر والجرح الذي ليس هو بعزيز في الفقه وعدم فتوى الفقهاء بمضمونها أول الكلام. (المقرر).

(٢) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٥.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١٠.

(٤) وسائل الشريعة: باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١٤.

فتأمل^(١).

فتحصل: عدم صحة الاستدلال بشيء من الأخبار لوجوب الحلق على الصرورة، من أجل قصورها سنداً أو دلالة على سبيل منع الخلو حسبما عرفت.

فالمقتضي للوجوب قاصر في حد نفسه، ومعه كان المتبع إطلاق ما دل على التخيير في غير الملبد والمعقوص الشامل للصرورة وغيره.

وأما في المقام الثاني: فعلى تقدير تسليم المقتضي فهو مقرون بالمانع وهو القرينة الخارجية، وهي قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾.

فإن الحج الصادر منهم لدى دخول المسجد كان أول حج في الإسلام، وعليه فجميع من حج كان صرورة ومع ذلك وصفهم تعالى بكل من الحلق والتقصير، وهو خير دليل على تخيير الصرورة بين الأمرين، إذ لو تعين الحلق فمن هو مصداق المقصر؟ والمفروض أن كلهم صرورة، وما معنى استغفاره ﷺ للمحلّقين مرتين أو ثلاث وللمقصرين مرة واحدة كما في النص حسبما مر.

ودعوى إرادة النساء لا تناسبها تذكير الجمع في قوله تعالى: ﴿وَمُقَصِّرِينَ﴾ كما لا يخفى.

فإن قلت: المذكور في كلمات المفسرين والمؤرخين أن الآية المباركة ناظرة إلى العمرة المفردة، وهي عمرة القضاء الواقعة في السنة السابعة من الهجرة، ولا مساس لها بالحج رأساً ليصح التمسك بها في المقام.

(١) فإن وسام الشيء معرفه فلا بد وأن يكون ظاهراً وبارزاً وهو في المقام ينحصر في الحلق الذي هو مكشوف لدى الكل، وهذا بخلاف التقصير وأخذ شيء يسير من الظفر والشعر، فإنه غير واضح الأثر ومثله لا يصلح للوسام كما لعله ظاهر. (المقرر).

قلت: لا سبيل إلى ما ذكره لمنافاته مع ظهور الآية الشريفة في إرادة الحج نظراً إلى أن قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ بحسب التركيب الأدبي حال ثانٍ لفاعل قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ﴾، فالحال الأول كون الداخلين آمنين، وال حال الثاني كونهم محلقين ومقصرين، ولا ريب أن مقتضى الحالية سبق الحلق والتقصير على الدخول ليكونوا حال الدخول متصفين بهذا الوصف العنوانى لا تأخرهما عنه، ضرورة أن الحلق والتقصير اللاحقين لا يستوجبان اتصاف الداخل حال دخوله بكونه محلقاً أو مقصراً، وعليه فلا يكاد ينطبق ذلك إلا على الحاج فإنه الذي يخلق أو يقصر في منى ثم يدخل المسجد الحرام لأجل الطواف، فإنه يصدق عليه حينئذ حقيقة أنه دخل المسجد محلقاً أو مقصراً حتى إذا كان الحاج المزبور متمتعاً، غايته أن مصداق هذا الدخول هو الدخول في حج التمتع لا في عمرته.

وأما الدخول في العمرة المفردة فلا يكون مصداقاً للآية المباركة بوجه، لأن الحلق أو التقصير متأخر فيها عن الدخول، وقد عرفت ظهور الآية المباركة في تقدمهما عليه.

فإن قلت: مقتضى الحالية رعاية المقارنة فإنها المعنى الحقيقي ولازمها الاشتغال بالحلق أو التقصير لدى الدخول، وأما التقدم أو التأخر عن التلبس فكلاهما معنى مجازي للمشتق.

قلت: نعم ولكن المعنى الحقيقي لما تعذر إرادته في المقام كما لا يخفى كان الأول أقرب المجازين بحسب الفهم العرفي فكان هو الظاهر من اللفظ، وهذا الظهور هو المتبع بعد أن لم يرد في البين نص معتبر، ودع عنك المفسرين يقولوا ما قالوا ويفسروا ما شاءوا، فإننا إنما نستمد الأحكام - بعد فقد الحجة القاطعة عن الحجج الطاهرة الذين هم أهل البيت الأدرون بما فيه - من ظاهر الكتاب العزيز الذي قد ثبتت حجتيه في محله ولا نعول على من لم يجعل الله

(مسألة ٤٠٥): من أراد الحلق وعلم أن الحلاق يجرح رأسه

تعالى كلامه حجة علينا، وقد عرفت ظهوره في إرادة الحج كما فهمه المحقق الأردبيلي رحمته في آيات الأحكام، وهو الظاهر من صاحب الجواهر حيث تمسك بإطلاق الآية الشريفة في المقام^(١).

وعلى الجملة: لا ينبغي التأمل في أن الآية المباركة ناظرة إلى الحاج لا المعتمر، بل هو كذلك جزماً سواء أريد بها حجة الوداع الواقعة في السنة العاشرة من الهجرة أم الصادرة عن جمع من المسلمين في السنة التاسعة المشتملة على قصة البراءة وإن كان الأمر في الثاني أظهر كما لا يخفى.

وقد عرفت أنها كالصريحة في التخيير بين الحلق والتقصير للضرورة، وإنما جمع بينهما في الآية المباركة باعتبار اختلاف الحجاج، حيث إن مقتضى التخيير الثابت في حقهم أن بعضهم يختار الحلق وبعضهم يختار التقصير، فمن ثم جمع بينهما في التعبير^(٢).

ومع هذه الصراحة لم يكن بد من رفع اليد عن ظواهر الروايات في وجوب الحلق - لو سلم الظهور - والحمل على الاستحباب المؤكد وأنه أفضل عدلي الواجب التخييري بفضيلة مؤكدة، وبذلك يمتاز عن غير الضرورة حيث إن الفضيلة ثمة غير مؤكدة حسبما تقدم.

فتحصل: أن ما عليه المشهور من إطلاق التخيير من غير فرق بين الضرورة وغيره هو الصحيح.

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٢٣٤.

(٢) يمكن أن يقال إن الوجه في الجمع ما استقر عليه النص والفتوى من استحباب التقصير أي تقليص الظفر بعد الحلق كما نبه عليه سيدنا الأستاذ (دام ظله) في مناسكه في آداب الحلق، وعليه فلا تدل الآية المباركة على التخيير فتدبر جيداً. (المقرر).

فعليه أن يقصر أولاً ثم يخلق^(١).

(مسألة ٤٠٦): الخنثى المشكل يجب عليه التقصير إذا لم يكن ملبداً أو معقوصاً، وإلا جمع بين التقصير والحلق^(٢)،

(١) إن أراد الحلق، فإن مفروض المسألة أن الحاج مخير بين الأمرين، غير أنه بإرادته ومشيته اختار الحلق لأجل وسخ رأسه ونحو ذلك لا بالزام شرعي، وحيث إن الفرد المختار مقرون بمانع شرعي وهو الإدعاء المحرم على المحرم، فلا سبيل حينئذ لاختياره على نحو يكون محققاً للامتثال ومصدراً للواجب التخيري، بل لا مناص من اختيار العدل الآخر وهو التقصير وبعد ما يقصر ويخرج عن الإحرام لا مانع حينئذ من اختيار الحلق الذي أراده أولاً لارتفاع المانع كما هو ظاهر.

(٢) الكلام في الخنثى يقع تارة: فيمن لو كان رجلاً لكان مخيراً بين الحلق والتقصير كما في غير الملبد والمعقوص، بل غير الضرورة على القول بوجوب الحلق عليه، وأخرى: فيمن كان الحلق متعيناً عليه على تقدير الرجولية كالملبد والمعقوص بل الضرورة على القول المزبور.

أما في القسم الأول فالظاهر تعين التقصير.

نظراً إلى أن الخنثى كما يعلم تفصيلاً حين عقد الإحرام بتوجه التكاليف المشتركة بين الرجال والنساء إليه كذلك يعلم إجمالاً بكونه مخاطباً إما بالتكاليف اللازمة الخاصة بالرجال أو الخاصة بالنساء، فالأول كالوقوف في المشعر بين الطلوعين، ووجوب كشف الرأس، وحرمة لبس المخيط والخف والجورب ونحو ذلك، والثاني كحرمة ستر الوجه، ووجوب ستر جميع البدن في صلاة الطواف، ووجوب التقصير، وحرمة الحلق، وما شاكل ذلك، فلا مناص من الجمع بين الأمرين بمقتضى تنجيز العلم الإجمالي، وحيث إن

وجوب التقصير في الحج من أحد الطرفين حسبما عرفت للعلم إما بوجوبه لو كان امرأة أو لوجوب الوقوف المزبور - مثلاً - لو كان رجلاً، فلا بد من اختياره عملاً بالاحتياط اللازم رعايته، وبذلك يقطع بفراغ الذمة وحصول التحلل عن الإحرام سواء أكان امرأة أو رجلاً للإتيان بالوظيفة التعيينية على الأول وبأحد عدلي الواجب التخييري على الثاني، فإن التقصير مبرئ للذمة على كل تقدير.

وأما القسم الثاني فالظاهر وجوب الجمع بين الحلق والتقصير. والوجه فيه: أنه كما يعلم إجمالاً بكونه مورداً للتكاليف اللازمة الخاصة بالرجال أو الخاصة بالنساء حسبما عرفت - ومقتضاه وجوب الجمع بين الحلق والتقصير في المقام - كذلك يعلم إجمالاً بجرمة واحد منهما، لأنه إن كان رجلاً حرم عليه التقصير، وإن كان امرأة حرم الحلق لحرمة إزالة الشعر أو الظفر على المحرم ما دام باقياً على إحرامه، إذا فكل منهما مورد للدوران بين المحذورين للعلم الإجمالي بوجوبه أو حرمة، ومقتضاه التخيير بينهما، فله اختيار أي منهما شاء، وبعد ما اختار ما شاء من الحلق أو التقصير وجب عليه ضم الآخر للقطع بعدم حرمة حينئذ، بل هو إما واجب لو كان بعد محرماً أو مباح سائغ لصدوره عن المحل، وبما أنه طرف للعلم الإجمالي الأول فلا مناص من الاتيان به أيضاً رعاية لتنجيز ذلك العلم.

فتحصل: أن الأظهر وجوب الجمع لكن بمنطين: فالوجود الأول بمنطاط الدوران بين المحذورين، والوجود الثاني بمقتضى تنجيز العلم الإجمالي بعد القطع بعدم حرمة حسبما عرفت.

ولا فرق فيما ذكرناه بين كون حرمة الحلق على النساء تشريعية أم ذاتية لوحدة المناط كما لا يخفى. فما في الجواهر^(١) من التفصيل والالتزام بالتخيير

ويقدّم التقصير على الحلق على الأحوط^(١).

(مسألة ٤٠٧): إذا حلق المحرم أو قصر حل له جميع ما حرم

عليه الإحرام، ما عدا النساء والطيب^(٢)،

على الثاني غير واضح.

(١) والوجه فيه: أن كلاً منهما وإن كان مردداً بين الواجب والحرام كما عرفت لكنهما يفترقان في أن الحرمة في الحلق قطعية لتسالم الكل على حرمة على النساء، وهذا بخلاف التقصير فإن المفروض وإن كان هو حرمة أيضاً للرجل الملبد أو المعقوص بل الصرورة، ولكن المسألة خلافية بل المشهور هو الجواز وتخيير الرجل بينه وبين الحلق بقول مطلق كما تقدم.

وعليه: فلو قدم الحلق فقد ارتكب ما هو مردد بين الحرام القطعي وبين الواجب، وأما لو قدم التقصير فقد ارتكب المردد بين الواجب وبين ما يرى المشهور جوازه، وإن كان الأقوى حرمة - حسب الفرض - ولا ريب أن الثاني أخف وأهون من الأول بمراتب لا يستهان بها لكونه أبعد من الحرام، فكان هو الأحوط.

(٢) في حجّ التمتع وما عدا النساء فقط في غيره على المعروف والمشهور وكلامنا فعلاً في الأول.

وخالف فيه الصدوق ووالده (قدس سرهما) فذهب إلى حصول التحلل بمجرد الفراغ من الرمي، والظاهر تفردهما في هذا الرأي إذ لم يوافقهما أحد فيما نعلم، كما لم ينهض عليه أي دليل ما عدا الفقه الرضوي الذي لم يثبت كونه رواية فضلاً عن كونه حجة.

وأما القول المشهور فتدل عليه طائفة من الروايات التي منها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل

من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب»، وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح، فقال: «ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق، ولكن لا تقربوا النساء والطيب»^(١)، وغيرهما.

نعم، يظهر من موثقة الحسين بن علوان: «إذا رميت جمرة العقبة فقد حل لك كل شيء حرم عليك إلا النساء»، ومعتبرة يونس بن يعقوب: «رجل أكل فالزوج فيه زعفران بعد ما رمى الجمرة ولم يخلق، قال: لا بأس»^(٢)، حصول التحلل بالرمي حتى من الطيب، ولم يقل به أحد منا حتى الصدوقان فهما متروكتان جزماً.

على أن المعتبرة غير ظاهرة في العامد فلتحمل على الجاهل أو الناسي، ومع التنزل فهما معارضتان للنصوص المتقدمة المشهورة المعمول بها عند الأصحاب فتطرحان من أجل الشذوذ المانع عن المقاومة والصلوح للمعارضة. ومع الغض وتسليم المعارضة فالمرجع بعد التساقط في الشبهة الحكمية إطلاقات الأدلة المتضمنة لتروك الإحرام ما لم يثبت التحلل بدليل قاطع، والقدر المتيقن حصوله مما عدا الطيب والنساء بعد الحلق، أما قبله وإن رمى فهو مشكوك والمحكم هو الإطلاق المزبور.

ثم إنه لا خلاف كما لا إشكال في بقاء الحرمة للنساء بعد الحلق وعدم ارتفاعها إلا بطواف النساء، وأما الطيب فالمشهور فيه بقاء الحرمة أيضاً إلى ما بعد السعي لجملة من الأخبار التي منها صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة. غير أن بإزائها طائفة أخرى ربما يستدل بها على ارتفاعها به ويجمع بينهما بالحمل على الكراهة.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١ و ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١١ و ح ١٢.

منها: صحيحة سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع قلت: إذا حلق رأسه قبل أن يزور البيت يطليه بالحناء؟ قال: «نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء إلا النساء» ردها علي مرتين أو ثلاثاً. قال: وسألت أبا الحسن عليه السلام عنها قال: «نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء إلا النساء»^(١).

هكذا في الكافي ورواها في التهذيب بإسقاط قوله: «قبل أن يزور البيت»، وقد حملها الشيخ على من حلق وزار البيت، وهو كما ترى بعيد غايته إذ السؤال عما يحل بعد الحلق لا بعد الطواف، بل هو متعذر على رواية الكافي، إذا فهي كالصريحة في جواز استعمال الطيب بعد الحلق.

ومنها: معتبرة أبي أيوب الخزاز، قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام بعد ما ذبح حلق ثم ضمّد رأسه بسك (بمسك خ ل) وزار البيت وعليه قميص وكان متمتعاً^(٢).

وربما يناقش فيها تارة من حيث السند نظراً إلى جهالة (يونس مولى علي) الواقع في السند على ما في الوسائل.

لكن المذكور في الكافي (يونس مولى علي بن يقطين)، فالمراد به إذا يونس بن يعقوب المعروف الثقة الراوي عن أبي أيوب الخزاز في غير مورد فلا مجال للنقاش في السند بوجه.

وأخرى في ناحية الدلالة - كما في الجواهر - نظراً إلى أن جملة (وكان متمتعاً) من كلام الراوي نفسه ولعله كان مشتبهاً في ذلك، وهو أيضاً كما ترى، للزوم تصديق الراوي - بعد فرض وثاقته - في كل ما يحكيه لنا من الخصوصيات الزمانية أو المكانية ونحوهما مما تكتنف بها الرواية، واحتمال

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١٠.

بل الصيد أيضاً على الأحوط^(١).

الاشتباه مدفوع في كل ذلك بالأصل المعول عليه عند العقلاء في أمثال هذه المقامات، فالإنصاف ضعف المناقشتين وحصول المعارضة بين الطائفتين، ولا سبيل للحمل على الكراهة في مثل المقام مما تضمن الإحلال وعدمه، لعدم كونه جمعاً عرفياً بحيث لو اجتمع في كلام واحد لعداً عند العرف من المتناقضين، وإنما يتجه ذلك في مثل قوله (لا تفعل) مع قوله (لا بأس به) ونحوهما مما يراه العرف بمثابة القرينة وذيها.

فلا مناص إذا من الإذعان باستقرار المعارضة، وحيث إن الطائفة الثانية موافقة لمذهب العامة فهي إذا محمولة على التقية.

ومع الغض عن ذلك فالمرجع بعد التعارض والتساقط لإطلاقات تحريم الطيب على المحرم، فإن جوازه يحتاج إلى دليل والمتيقن منه هو ما بعد الطواف والسعي، أما بعد مجرد الحلق فهو مشكوك يتمسك فيه بالإطلاق المزبور.

(١) هل الصيد ملحق بسائر تروك الإحرام في تحلل المحرم عنه بالحلق، أو أنه كالنساء منوط بالتحلل عن جميع المحرمات بقول مطلق فلا يحل إلا بعد طواف النساء؟

مقتضى النصوص المتقدمة كصحيحة معاوية والحلي وغيرهما - مما اقتصر فيها على استثناء الطيب والنساء عن الحلبة الحاصلة للحالق - هو الأول، فلا مانع له من أكل لحم الصيد أو الاصطياد شريطة كونه خارج الحرم، حيث قد عرفت في تروك الإحرام أن حرمة الصيد من جهتين من جهة الإحرام تارة فلا يجوز الصيد للمحرم حتى خارج الحرم، ومن جهة الحرم نفسه أخرى، فلا يجوز الصيد فيه حتى للمحل.

ولا شك في بقاء الحرمة للصيد الحرامي ما دام باقياً في الحرم وإن خرج

عن الإحرام بقول مطلق، لعدم نشوء الحرمة عن الإحرام لترتفع بالإحلال عنه، فالنصوص المزبورة ناظرة إلى الصيد الإحرامي، وأنه يحل من كل شيء كان محرماً عليه بسبب الإحرام، لا ما كان محرماً من غير هذه الناحية كقطع شجر الحرم أو صيد ما فيه، الأجنبي عن الإحرام، فإن هذه الحرمة باقية على حالها كما عرفت.

ومنه تعرف أن ما في ذيل صحيحة معاوية المتقدمة من قوله ﷺ «...» وإذا طاف طواف النساء فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا الصيد»^(١)، يراد به الصيد الحرمي قطعاً لا الإحرامي، بل في الجواهر أن هذا واضح، وهو كذلك لأنه ﷺ حكم بجرمته حتى بعد طواف النساء الذي هو الموطن الأخير من مواطن التحلل الثلاثة، وبه تحصل الحلية المطلقة، فإذا لم يتحلل به منه فمتى يتحلل ولا محل بعده، ومقتضى ذلك عدم التحلل من الصيد إلى الأبد، وهو كما ترى، إذ هو مضافاً إلى كونه مقطوع البطلان مناف لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، فإن الحرمة إنما كانت ناشئة من ناحية الإحرام بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾، لا من ناحية الحرم حسب الفرض، فإذا ارتفع الإحرام بقول مطلق وحصل التحلل بكل معنى الكلمة فما معنى بقاء الحرمة بعد هذا للصيد الإحرامي؟ فلا مناص من أن يراد بالصحيحة الصيد الحرمي، ويكون الاستثناء من المنقطع لا المتصل.

وعلى الجملة: فلا إشكال كما لا خلاف في ارتفاع الحرمة بعد طواف النساء، وأما قبله وبعد الحلق فقد عرفت ظهور النصوص في ارتفاعه أيضاً. إلا أنه حكى في الجواهر عن الدروس عن العلامة أن عدم التحلل من الصيد إلا بطواف النساء مذهب علمائنا^(٢).

(١) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٢٥٥.

فإذا أراد به الصيد الحرامي فلا كلام، وإن أراد به الصيد الإحرامي فهو لو ثبت فمستنده الإجماع، وإلا فالنصوص قاصرة عن إثباته حسبما عرفت، ولأجل هذا التردد احتاط سيدنا الأستاذ (دام ظله) في إلحاق الصيد بالطيب والنساء في المتن.

هذا والتحقيق أن الاستثناء في الصحيحة متصل - على ما يقتضيه الأصل فيه - للتصريح فيها بأنه قد أحل من كل شيء أحرم منه، ومن الضروري أنه لم يحرم عن الصيد الحرامي بل عن الإحرامي فالحمل على المنقطع بعيد غايته، بل المقصود بقاء الحرمة للصيد الإحرامي حتى بعد طواف النساء.

ومما يرشدك إلى ذلك صحيحته الأخرى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام من نفر في نفر الأول، متى يحل له الصيد؟ قال: «إذا زالت الشمس من اليوم الثالث».

وصحيفة حماد عنه عليه السلام قال: «... ومن نفر في نفر الأول فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس»^(١).

قوله عليه السلام: «(حتى ينفر الناس)» أي النفر الأخير وهو اليوم الثالث عشر المشار إليه في صحيفة معاوية، فإنها كالصريحة في أن المراد هو الصيد الإحرامي - ضرورة عدم ارتفاع الحرمة عن الصيد الحرامي إلى الأبد، لأنها من أحكام الحرم - وقد دلت على بقائها إلى هذا اليوم، فلا ترتفع الحرمة حتى بطواف النساء فضلاً عن الحلق.

لكن هذه النصوص معرض عنها عند القوم إذ لم ينسب القول ببقاء حرمة الصيد إلى اليوم المزبور إلى أحد من الأصحاب، بل هم مطبقون على حصول الحلية المطلقة حتى عن الصيد بعد طواف النساء المعتضد بما في جملة من النصوص من أن من طاف طواف النساء فقد أحل من كل شيء أحرم

(١) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب العود إلى منى، ح ٤، وح ٣.

ما يحل للحاج بعد الحلق أو التقصير ٢٧١

(مسألة ٤٠٨): إذا لم يقصر ولم يحلق نسياناً أو جهلاً منه بالحكم إلى أن خرج من منى رجع وقصر أو حلق فيها^(١)،

منه.

وحيث إن الصحيحة لا تسقط عندنا عن الحجية بالإعراض فمن ثم احتطنا في المتن في إلحاق الصيد بالطيب والنساء في الاستثناء، فإن مقتضى الاحتياط بقاء الحرمة له حتى بعد طواف النساء فضلاً عن الحلق حسبما عرفت.

(١) قد يفرض تركهما عن علم وعمد، وأخرى عن جهل، وثالثة عن نسيان.

أما الناسي فيرجع ويحلق أو يقصر كما دلت عليه صريحاً صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يقصر من شعره أو يحلقه حتى ارتحل من منى؟ قال: «يرجع إلى منى حتى يلقي شعره بها حلقاً كان أو تقصيراً»^(٢).

فإن المراد بإلقاء الشعر هو فصله ونزعه عن البدن المساوق للحلق أو التقصير، وقد تقدم لزوم إيقاعهما في منى فتشير الصحيحة إلى هذا المعنى. وأما الجاهل فقد ورد بالمضمون المتقدم في رواية أبي بصير^(٣)، غير أنها ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة فلا تصلح إلا للتأييد.

والعمدة: أن الحكم مطابق للقاعدة بعد القطع بعدم فساد الحج وعدم سقوط التكليف بالحلق، بل لا يبطل الحج حتى مع العلم والعمد فضلاً عن الجهل كما ستعرف. إذاً لا بد له من الرجوع ولا سيما بملاحظة ما في صحيحة

(١) وسائل الشيعية: باب ٥ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١.

(٢) وسائل الشيعية: باب ٥ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٤.

الحلبي المتقدمة من قوله عليه السلام: «يرجع إلى منى حتى يلقي شعره بها»، حيث يظهر منها بوضوح أن علة الرجوع إنما هي إلقاء الشعر بمنى، فالواجب إذاً هو هذا، ومعه كانت خصوصية النسيان ملغية قطعاً لثبوت العلة في صورة الجهل أيضاً.

وأما العالم العائد فلا ريب في عدم فساد حجته كما يفصح عنه صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل أن يخلق، فقال: «إن كان زار البيت قبل أن يخلق وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له، فإن عليه دم شاة»^(١)، لا سيما وأن الغالب هو الخروج بعد يوم العيد المستلزم لترك الخلق في ظرفه متعمداً ومع ذلك لم يبطل حجته.

وأما وجوب الرجوع فمضافاً إلى كونه مطابقاً لمقتضى القاعدة لعدم المقتضي لسقوط الخلق بمنى ولا سيما بلحاظ التعليل الوارد في صحيحة الحلبي كما تقدم تدل عليه صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل، ما حالها؟ وما حال الرجل إذا فعل ذلك؟ قال: «لا بأس به يقصر ويطوف بالحج ثم يطوف للزيارة ثم قد أحل من كل شيء»^(٢).

فإنها بإطلاقها تشمل العائد وقد دلت على وجوب التقصير ثم استئناف الطواف، ولا شك أن المراد به التقصير بمنى، كيف وهو كان ثابتاً في حق الناسي بمقتضى صحيحة الحلبي فما ظنك بالعائد.

فتحصل أن الحكم في جميع الفروض هو الرجوع بمنى لتدارك التقصير أو الخلق، نعم لا حاجة إلى استئناف الطواف لدى النسيان أو الجهل كما ستعرفه في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الخلق والتقصير، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب الخلق والتقصير، ح ١.

فإن تعذر الرجوع أو تعسر عليه قصر أو حلق في مكانه^(١) وبعث بشعر رأسه إلى منى^(٢) إن أمكنه ذلك.

(١) لصحيح مسمع، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يحلق رأسه أو يقصر حتى نفر؟ قال: «يحلح في الطريق أو أين كان»^(١)، بعد وضوح أن المراد من النفر المفروض فيه بقرينة قوله: «في الطريق أو أين كان» هو النفر من مكة إلى بلده لا من منى إلى مكة.

وحيث إن النافر من مكة يتعذر عليه الرجوع غالباً لا سيما في الأزمنة السابقة فلا جرم يتقيد الحكم بصورة التعذر أو التعسر، أما مع التمكن فلا محيص من الرجوع إلى منى بمقتضى إطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة، وكذا صحيحة أبي بصير (يعني المرادي) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يوصي من يذبح عنه ويلقي هو شعره بمكة فقال: «ليس له أن يلقي شعره إلا بمنى»^(٢).

وبالجملة: مقتضى الجمع العرفي تقيد الإطلاق وحمل صحيح مسمع على غير المتمكن من الرجوع - كما صنعه الشيخ - حسبما عرفت.

(٢) لصحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يحلق رأسه بمكة، قال: «يرد الشعر إلى منى» ونحوها صحيحة معاوية بن عمار^(٣)، فإنهما ظاهران في وجوب الرد ولا سبيل للحمل على الندب كما عن بعض، نعم حيث إن القدرة شرط في عامة التكاليف فلا جرم كان وجوب البعث مشروطاً بالتمكن منه فيسقط مع العجز عنه.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١ و ٥.

(مسألة ٤٠٩): إذا لم يقصر ولم يخلق نسياناً أو جهلاً فذكره أو علم به بعد الفراغ من أعمال الحج وتداركه لم تجب عليه إعادة الطواف على الأظهر^(١)، وإن كانت الإعادة أحوط، بل الأحوط إعادة السعي أيضاً، ولا يترك الاحتياط بإعادة الطواف مع الإمكان فيما إذا كان تذكره أو علمه بالحكم قبل خروجه من مكة.

(١) أما مع العلم والعمد فلا إشكال كما لا خلاف في وجوب إعادة الطواف بل السعي رعاية للترتيب المعتبر بينهما وبين الخلق، فالحكم مطابق لمقتضى القاعدة مضافاً إلى إطلاق صحيحة علي بن يقطين المتقدمة^(٢).
وأما مع النسيان أو الجهل فالمشهور هو ذلك أيضاً، بل في الجواهر لا أجد فيه خلافاً لما عرفت من فقدان الترتيب مضافاً إلى صحيحة ابن يقطين.
أقول: إن كان ثمة إجماع تعبدى - ولا يتم جزماً لوضوح المدرك - فهو، وإلا فالأظهر عدم وجوب الإعادة وإن كانت أحوط حذراً عن مخالفة المشهور.

وذلك لصحیحتي جميل^(٣) ومحمد بن حمران^(٤) المتقدمتين سابقاً الصريحتين في الصحة لدى الإخلال بالترتيب نسياناً - بمعناه الواسع الشامل للجهل كما تقدم - في عامة أجزاء الحج ومنها تقديم الطواف على الخلق المصرح به بالخصوص في صدرهما.

وما في الجواهر من التشكيك في دلالتها على الصحة وأن غايتها نفي الإثم كما ترى، فإن معنى الاستثناء في قوله **لذلك**: «لا ينبغي إلا أن يكون

(١) لاحظ ص ٢٧٢.

(٢) وسائل الشیعة: باب ٣٩ من أبواب الذبیح، ح ٤.

(٣) وسائل الشیعة: باب ٢ من أبواب الخلق والتقصیر، ح ٢.

ما يحلّ للحاجّ بعد الخلق أو التقصير ٢٧٥

ناسياً» أنّه مع النسيان ينبغي، ومن الضروري أنّه مساوق للصحة، وكذلك قوله عليه السلام: «لا حرج» في الذيل فإنّه مساوق لنفي البأس، الذي هو كالصريح في الصحة وعدم الضير فيه.

وحيث إنّ النسبة بين هاتين الصحيحتين وبين صحيحة علي بن يقطين نسبة الخاص إلى العام لاختصاصهما بالناسي وكونها مطلقة تشمل العالم العامد أيضاً فلا جرم تقيد هي بهما عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد كما تقيد النصوص الواردة في أجزاء الصلاة بحديث لا تعاد.

وتكون النتيجة لزوم إعادة الطواف في صورة العلم فقط دون النسيان أو الجهل.

طواف الحج وصلاته والسعي

الواجب السابع والثامن والتاسع من واجبات الحج: الطواف وصلاته والسعي، وكيفيتها وشرائطها هي نفس الكيفية والشرائط التي ذكرناها في طواف العمرة وصلاته وسعيها^(١).

(مسألة ٤١٠): يجب تأخير الطواف عن الحلق أو التقصير في حج التمتع^(٢)، فلو قدمه عالماً عامداً وجبت إعادته بعد الحلق أو التقصير^(٣).

(١) لأن الأدلة الواردة في بيان الكيفية أو الشرائط أو الأحكام ناظرة إلى طبعي الطواف أو السعي من غير خصوصية للعمرة أو الحج. أضف إلى ذلك النصوص الناطقة بأن في حج الأفراد أو القران طوافين، وفي حج التمتع ثلاثة بإضافة طواف العمرة، فإنه خير شاهد على اتحاد الطواف وعدم الفرق إلا من ناحية العدد.

على أنه قد صرح بالاتحاد في صحيحة معاوية بن عمار: «...ثم طف بالبيت سبعة أشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة» - إلى أن قال - «ثم أخرج إلى الصفا فاصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة»^(٤).

(٢) لدلالة جملة من الروايات على لزوم مراعاة الترتيب حسبما تقدم.

(٣) رعاية للترتيب مضافاً إلى صحيحة علي بن يقطين كما تقدم^(٥) وقد عرفت عدم لزوم الإعادة مع الجهل أو النسيان، وإن كان ظاهر المشهور ذلك.

(١) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب زيارة البيت، ح ١.

(٢) لاحظ ص ٢٧٤.

ولزمته كفارة شاة^(١).

(مسألة ٤١١): الأحوط عدم تأخير طواف الحج عن اليوم الحادي عشر^(٢) وإن كان جواز تأخيره إلى ما بعد أيام التشريق بل إلى آخر ذي الحجة لا يخلو من قوة.

(١) لصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل أن يخلق، فقال: «إن كان زار البيت قبل أن يخلق وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له فإن عليه دم شاة»^(١).

(٢) فقد نسب ذلك إلى المشهور خلافاً لجماعة حيث ذهبوا إلى جواز التأخير إلى آخر أيام التشريق، ولآخرين حيث ذهبوا إلى جوازه إلى آخر ذي الحجة، أما بعده فلا يجوز اتفاقاً لأن الحج أشهر معلومات. توضيح المقام أن نصوص الباب على أقسام:

فمنها: ما دل على أن وقت الطواف هو يوم العيد كصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: «يوم النحر»^(٢).

ومنها: ما دل على جواز التأخير إلى الليل وقبل أن يبيت بمنى، كصحيفة منصور بن حازم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت»^(٣).

ومنها: ما دل على جواز التأخير إلى الغد أي اليوم الحادي عشر، كصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في زيارة البيت يوم النحر،

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب زيارة البيت، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب زيارة البيت، ح ٦.

قال: «زره فإن شغلت فلا يضرك أن تزور البيت من الغد، ولا تؤخر أن تزور من يومك، فإنه يكره للمتمتع أن يؤخره، وموسع للمفرد أن يؤخره»^(١).

فإن المراد بالكراهة في لسان الأخبار معناها اللغوي أي المبعوضة المساوقة للحرمة - دون الكراهة المصطلحة - كما ورد من أن علياً عليه السلام كان يكره استبدال وسق من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر - أي الربا - ولم يكن يكره الحلال^(٢)، وورد أيضاً ما مضمونه أنه يكره بيع النقدين إلا بدأ بيد^(٣)، وورد في الكتاب العزيز: ﴿كُلْ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^(٤).

وكصحيحته الأخرى عنه عليه السلام قال: سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: «يوم النحر أو من الغد، ولا يؤخر...»^(٥).

وبإزاء ذلك كله صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تؤخر زيارة البيت إلى يوم النفر» هكذا رواها الصدوق وزاد الشيخ رحمه الله قوله «إنما يستحب تعجيل ذلك مخافة الاحداث والمعارض»^(٦)، ونحوها موثقة إسحاق بن عمار^(٧).

وهي كما ترى صريحة في جواز التأخير إلى اليوم الثالث أي يوم النفر الأول، وإن الاستعجال قبل ذلك مندوب، حذراً عن العوارض والحوادث الاتفاقية، حتى اشتهر أن في التأخير آفات، وهي خير شاهد على حمل النصوص المتقدمة على الاستحباب.

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب زيارة البيت، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب الربا، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب الربا، ح ١٢.

(٤) الإسراء: الآية ٣٨.

(٥) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب زيارة البيت، ح ٨.

(٦) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب زيارة البيت، ح ٩.

(٧) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب زيارة البيت، ح ١٠.

إذاً فما نسب إلى المشهور من عدم جواز التأخير عن اليوم الحادي عشر لا يمكن المساعدة عليه، بل الظاهر جوازه إلى يوم النفر.

وأما التأخير عن هذا اليوم إلى آخر ذي الحجة فقد استشكل فيه غير واحد منهم صاحب الحقائق نظراً لعدم نهوض دليل عليه.

ولكن الظاهر جواز الاستدلال بصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح؟ قال: «لا بأس، أنا ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق، ولكن لا تقرب النساء والطيب».

ونحوها صحيفة هشام بن سالم عنه، قال: «لا بأس إن أخرت زيارة البيت إلى أن تذهب أيام التشريق إلا أنك لا تقرب النساء ولا الطيب»^(١).

فإنهما وإن لم يصرح فيهما بحج التمتع ومن الجائز إرادة الأفراد الخارج عن محل الكلام لكنهما محمولتان عليه قطعاً بقرينة قوله عليه السلام فيهما: «ولكن لا تقرب النساء والطيب»، فإن هذا من خواص حج التمتع، ضرورة حصول التحلل بالخلق حتى عن الطيب في حج القران والإفراد.

وقد دلنا بوضوح على جواز التأخير إلى ما بعد أيام التشريق أيضاً، ومقتضى الإطلاق جوازه إلى نهاية الشهر لعدم التقيد بالفورية.

نعم لا يجوز بعد خروجه وحلول شهر محرم، لأن الحج أشهر معلومات ولا يسوغ الإتيان بأفعاله في غير أشهر الحج كما عرفت.

فإن تم ما ذكرناه - والظاهر أنه تام - فنعم المطلوب، وإن أبيت عن انعقاد الإطلاق فيكفينا أصالة البراءة عن الفورية بعد عدم نهوض دليل عليها.

فتحصل: أن القول بالامتداد إلى نهاية الشهر هو الأقوى، وإن كان عدم التأخير عن اليوم الحادي عشر فضلاً عن أيام التشريق أحوط بل وأفضل حسبما عرفت.

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب زيارة البيت، ح ٢ وح ٣.

(مسألة ٤١٢): لا يجوز في حجّ التمتع تقديم طواف الحجّ وصلاته والسعي على الوقوفين^(١)،

(١) أما في حجّ القران والإفراد فالتقديم جائز بلا إشكال، وأما في حجّ التمتع فالمشهور عدم الجواز بل ادعي عليه الإجماع في كلمات غير واحد، بل في الجواهر أن الإجماع عليه بقسميه بل نقله متواتر. غير أن بعض متأخري المتأخرين منهم صاحب المدارك استشكل في ذلك وتوقف فيه صاحب الحقائق. ولا بدّ من عرض النصوص الواردة في المقام والبحث عن مفادها وما يتحصل منها فنقول:

قد تضمنت جملة من النصوص المعتبرة جواز التقديم:
منها: صحيحة ابن بكير وجميل جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنهما سألاه عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحجّ فقال: «هما سيان قدمت أو أخرت»^(١)، ونحوها موثقة زرارة عن أبي جعفر^(٢).
ومنها: صحيحة حفص بن البختري عن أبي الحسن عليه السلام في تعجيل الطواف قبل الخروج إلى منى فقال: هما سواء آخر ذلك أم قدمه - يعني للمتمتع -^(٣).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يتمتع ثم يهمل بالحجّ فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى؟ فقال: «لا بأس».

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٤ من أبواب الطواف، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٦٤ من أبواب الطواف، ح ٣.

عدم جواز تقديم طواف الحج على الوقوفين في حج التمتع ٢٨١

ومنها: ما رواه بإسناده عن موسى بن القاسم، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن علي بن يقطين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل المتمتع يهل بالحج ثم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى؟ قال: «لا بأس به»^(١).

والظاهر أن الأخيرتين رواية واحدة مرددة بين النقص والزيادة لاتحاد الراوي وهو صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج، والمروي عنه وهو موسى بن جعفر عليه السلام ومتن الرواية حتى بألفاظها ما عدا كلمة واحدة حيث ورد في الأولى (يتمتع) وفي الثانية (المتمتع)، ومن البعيد جداً أن يروي عبد الرحمن لصفوان رواية واحدة عن إمام واحد تارة بواسطة علي بن يقطين وأخرى بلا واسطة، فإما أن كلمة (علي بن يقطين) ساقطة عن الأولى أو زائدة في الثانية. وكيفما كان فهي صحيحة السند سواء أتحدت أم تعددت.

وبإزائها طائفة أخرى مانعة حيث يظهر منها اختصاص الجواز بالمعذور. كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل أن تخرج إلى منى».

ومعتبرة إسماعيل بن عبد الخالق قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس أن يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل أن يخرج إلى منى»^(٢).

وقد يقال بعدم التنافي بين هاتين الروایتين وبين ما مر بعد أن لم يكن للوصف مفهوم.

ويندفع بما حققناه في الأصول من أن الوصف وإن لم يكن له مفهوم بالمعنى المصطلح إلا أنه يدل لا محالة على أن موضوع الحكم لم يكن هو

(١) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب أقسام الحج، ج ٢ وح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب أقسام الحج، ج ٤ وح ٦.

الطبيعي على إطلاقه وسريانه، وإلا لأصبح التقييد الواقع في كلام الإمام - كما في المقام - لغواً تنزه عنه ساحة الحكيم.

فحيث إن هاتين الروایتين تدلانا على عدم تعلق الحكم بالطبيعي الجامع بين المختار والمعدور، والطائفة الأولى تدل على تعلقه به فلا جرم تتنافيان وتعارضان، هذا.

ومن الطائفة الثانية معتبرة إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع إذا كان شيخاً كبيراً أو امرأة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل أن يأتي منى؟ فقال: «نعم، من كان هكذا يعجل»^(١).

حيث دل الجواب بمقتضى مفهوم القضية الشرطية على عدم جواز الاستعجال للمختار.

ونحوها صحيحة علي بن يقطين، قال: سمعت أبا الحسن الأول عليه السلام يقول: «لا بأس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه إلى منى، وكذلك من خاف أمراً لا يتهياً له الانصراف إلى مكة أن يطوف ويودع البيت ثم يمر كما هو من منى إذا كان خائفاً»^(٢).

فإن الجملة الشرطية في الذيل تدل على المفهوم.

وكذا رواية الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سأله عن امرأة تمتعت بالعمرة إلى الحج، ففرغت من طواف العمرة، وخافت الطمث قبل يوم النحر أ يصلح لها أن تعجل طوافها طواف الحج قبل أن تأتي منى؟ قال: «إذا خافت أن تضطر إلى ذلك فعلت»^(٣).

وقد رواها في الوسائل بعنوان (صفوان بن يحيى الأزرق) وكذا في بعض

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب أقسام الحج، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٤ من أبواب الطواف، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٦٤ من أبواب الطواف، ح ٢.

عدم جواز تقديم طواف الحج على الوقوفين في حج التمتع ٢٨٣

نسخ التهذيب، ولكنه من غلط النسخة كما نبهنا عليه في المعجم، إذ لا وجود له في الرجال أصلاً، والصواب (صفوان عن يحيى الأزرق)، كما في البعض الآخر من نسخ التهذيب.

وحيث إن الرجل مردد بين يحيى بن عبد الرحمن الثقة وابن حسان الذي لم يوثق، فتصبح الرواية مخدوشة السند ولم تكن صالحة إلا للتأييد لولا ما قدمناه^(١) من استظهار الأول^(٢) فهي إذاً محكمة بالصحة فلاحظ.

وأصرح من الكل رواية أبي بصير، قال: قلت رجل كان متمتعاً وأهل بالحج، قال: «لا يطوف بالبيت حتى يأتي عرفات، فإن هو طاف قبل أن يأتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف»^(٣).

حيث صرح فيها بعدم الاعتداد - المساوق للفساد - لو قدم من غير علة، ولكنها ضعيفة السند بـ (علي بن أبي حمزة) فلا تصلح إلا للتأييد.

هذا، وقد جمع الشيخ رحمه الله بين الطائفتين بحمل الطائفة الأولى على حال الضرورة بقرينة الثانية عملاً بصناعة الإطلاق والتقيد، وتبعه غيره منهم صاحب الجواهر.

ولكن صاحب المدارك استبعده، وهو في محله إذ كيف يحمل مثل قوله: ((سيان قدمت أو أخرت)) في الطائفة الأولى، وكذا قوله: ((سواء أخر أم قدم)) على صورة الخوف أو الاضطرار، فإنه من البعد بمكان بل من الحمل على الفرد النادر بلا قرينة كما لا يخفى.

وعن صاحب المدارك حمل الروايات المانعة على الكراهة، بدعوى أن الطائفة الأولى صريحة في الجواز، وهذه ظاهرة في الحرمة فيرفع اليد عن

(١) لاحظ ص ٢٠١.

(٢) وقد تعرضنا لذلك بنطاق أوسع في الجزء الثاني من كتاب الصوم ص ٢٧٤. (المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب أقسام الحج، ح ٥.

الظهور بالصراحة فتننتج الكراهة بمقتضى الجمع العرفي بينهما.
وهو يتلو سابقه في الضعف لعدم كون المقام من موارد هذا الجمع،
لتضمن تلك الروايات جواز التقديم للخائف ونحوه، ومقتضاه عدم الجواز
غيرهم الذي هو كالنص في الحرمة وغير قابل للحمل على الكراهة.
ومن ثم لو جمع بين لسان الطائفتين في دليل واحد فقيل إن التقديم
والتأخير سيان، وإن الخائف والشيخ الكبير يجوز له التعجيل وغيره لا يجوز
لعد من التناقض الصريح، فكيف يمكن المصير في مثله إلى الحمل على
الكراهة؟!

فالصحيح أنه لا محيص من الإذعان باستقرار المعارضة بين الطائفتين،
والتصدي للعلاج وإعمال قواعد الترجيح.
والظاهر لزوم ترجيح الطائفة الثانية ورد علم الأولى إلى أهله بالرغم من
كثرتها وصحة أسانيد جلها بل كلها.

وذلك لما علمناه من عدة روايات آخر من لزوم تقديم الوقوفين على
الطواف والسعي كالنصوص البيانية الواردة في بيان كيفية الحج وأقسامه،
والحج الذي حجه آدم وعلمه جبرئيل، وكالروايات المتضمنة للزوم تأخر
الطواف عن الرمي والذبح والخلق، التي منها ما تقدم من أن النساء يقدمن
الطواف إن لم يكن عليهن ذبح، وكالروايات المتقدمة الواردة لبيان وقت
الطواف على اختلاف ألسنتها من كونه يوم النحر أو مع ليلة الحادي عشر أو
مع غده أو إلى أيام التشريق أو حتى ما بعدها، حيث يظهر من جميعها
بوضوح أن تأخير الطواف عن الوقوفين أمر مفروغ عنه مرتكز في الأذهان،
وإنما السؤال في هذه الروايات عن الوقت المحدد له، إذا فتكون النصوص
المانعة موافقة للسنة القطعية، فيجب تقديمها بمقتضى ما ورد في الخبرين
المتعارضين من قوله ﷺ: فأعرضوهما على كتاب الله وسنة نبيه، ولزوم

عدم جواز تقديم طواف الحج على الوقوفين في حج التمتع ٢٨٥

الأخذ بما وافق وطرح ما خالف ورد علمه إلى أهله^(١).

أضف إلى ذلك كله أن هذه المسألة - أعني جواز تقديم الطواف على الوقوفين - من المسائل العامة البلوى لعموم المسلمين، فلو كان الجواز ثابتاً لصدر وقوع عن أحد المعصومين عليه السلام أو أصحابهم ولو مرة واحدة، ولنقل إلينا بطبيعة الحال ولاشتهر الفتوى به وشاع وذاع وكان من الواضحات، فكيف لم يرد ذلك ولا في رواية واحدة ولم تنسب الفتوى به إلى أحد ما عدا بعض متأخري المتأخرين حسبما عرفت، فهذا بنفسه خير شاهد على عدم الجواز.

إذاً فما ذهب إليه المشهور من عدم الجواز إلا للمعذور كالحائض والخائف والعاجز ونحوهم هو الصحيح الحقيق بالقبول.

(١) لا يخفى أن نصوص الترجيح كلها ضعيفة السند عند سيدنا الأستاذ (دام ظله) ما عدا صحيحة القطب الراوندي المشتمة على الترجيح بأحد أمرين: موافقة الكتاب ومخالفة العامة، فموافقة السنة حتى القطعية لم تكن من المرجحات اللهم إلا أن يريد (دام ظله) من نصوص العرض ما ورد في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا في مقام الترجيح الذي هو ظاهر كلامه (دام ظله).
والأولى ترجيح النصوص المانعة بموافقة الكتاب والسنة حيث قال تعالى بعد آية الهدي: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ - المراد به الحلق أو التقصير - وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ، فإن مقتضى عطف الحلق والطواف بكلمة (ثم) على الذبح المتأخر - طبعاً - عن الوقوفين تأخر الطواف أيضاً عنهما والمنع عن تقديمه.

اللهم إلا أن يراد به طواف النساء كما صرح بذلك في بعض روايات أهل البيت عليهم السلام ولكن أغلبها لولا كلها ضعيفة السند، وعلى تقدير الصحة لا مانع من الأخذ بإطلاق الآية الشامل له ولطواف الزيارة إلا أن يثبت أن ما جاء في النص إنما هو من باب التفسير لا مجرد التطبيق فلاحظ.

هذا، ولكن الظاهر أن الآية الشريفة ناظرة إلى حج الأفراد لعدم تشريع حج التمتع إلا في أواخر عصره عليه السلام أعني حجة الوداع، ومن البين جواز التقديم في حج الأفراد وهو خارج عن محل الكلام من جواز التقديم في حج التمتع، وعليه فالآية محمولة على الأفضلية. (المقرر).

ويستثنى من ذلك الشيخ الكبير والمرأة التي تخاف الحيض^(*)(١)، فيجوز^(**) لهما^(٢) تقديم الطواف وصلاته على الوقوفين والأتان بالسعي في وقته،

(١) وكذا لغيرهما من سائر ذوي الأعذار، فالمدكور في المتن إنما هو من باب المثال.

(٢) هل التقديم لدى العذر ينخص الطواف وصلاته أو يشمل السعي أيضاً.

المشهور - على ما يظهر من كلماتهم - هو الثاني، وهو مبني على ما ذكروه من حمل الطائفة الأولى المجوزة للتقديم مطلقاً على خصوص المعذور كما صنعه في الشرائع والجواهر وغيرهما، فإن المذكور فيها جواز تقديم الطواف والسعي معاً، غير أنها مطلقة تشمل المختار أيضاً فتحمل على المعذور حسب الفرض.

ولكنك عرفت ضعف هذا الحمل ولزوم طرح تلك الطائفة ورد علمها إلى أهله.

نعم تضمنت الطائفة الثانية أيضاً جواز التقديم لخصوص المعذور لكن المذكور فيها تقديم الطواف فقط ولم يذكر في شيء منها تقديم السعي، إذاً فمقتضى القاعدة الاقتصار على ما دلت عليه هذه الأخبار من اختصاص جواز التقديم بالطواف لاختصاص العذر به غالباً، فإن الحائض غير معذورة عن السعي بعد عدم اشتراطه بالطهارة، وكذلك الشيخ الكبير الخائف من الزحام، إذ الازدحام في الطواف أكثر منه في السعي بعد ملاحظة اختصاص

(*) في الطبعة الأخيرة زيادة (والمريض). (المصحح).

(**) في الطبعة الأخيرة: فيجوز لهم بعد التلبس بالإحرام. (المصحح).

والأحوط تقديم السعي أيضاً وإعادته في وقته^(١)، والأولى إعادة الطواف والصلاة أيضاً مع التمكن في أيام التشريق أو بعدها الى آخر ذي الحجة^(٢).

السعي بالفريضة التي هي مرة واحدة، أما الطواف فيعم الفرض والندب عن نفسه وعن غيره نيابة وتطوعاً مرات عديدة، بل جاء في الأخبار استحباب الطواف سبعين مرة، فلا جرم يكون الطائفون أكثر من الساعين بكثير الموجب لاختصاص الزحام بالطواف غالباً.

وكيفما كان فيختص الحكم بمورد الروايات ولا موجب لتقديم السعي، بل لا بد من الإتيان به في محله.

(١) لأنه مرتبط بالطواف نوعاً ما، وقد أفتى المشهور بتقديمهما بالرغم من عدم الدليل كما مر، فمن ثم كان الأحوط الجمع بين التقديم والإعادة، بل إعادتهما معاً كما ستعرف.

(٢) لو قدم المعذور طوافه ثم تمكن منه في ظرفه فهل تجب عليه الإعادة؟ الظاهر عدم الوجوب لعدم كون التقديم حكماً ظاهرياً ليتبين خلافه، ولم يكن حينئذ مجزياً عن الواقع، بل هو حكم واقعي موضوعه خوف الزحام أو الحيض ونحوهما، وقد تحقق فكان هذا توسعة في وقت الطواف بتجوز تقديمه على ظرفه لصنف خاص من الحجّاج وهم المعذورون أي الخائفون كما في معتبرة هشام المتقدمة، فلا مناص من الإجزاء وإن كانت الإعادة أولى وأحوط وهذا واضح.

وإنما الكلام في الوقت الذي يكون خوف الفوت فيه مسوغاً للتقديم، فهل المراد به يوم النحر فقط أو مع أيام التشريق أو طول ذي الحجة، فلو علمت خائفة الحيض مثلاً بطهرها يوم الحادي عشر ساغ لها التقديم على

الأول أو الرابع عشر ساغ على الثاني، ولا يسوغ في شيء منهما على الثالث، لم أجد التعرض لذلك في كلماتهم عاجلاً.

نعم تعرض له شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه فجعل العبرة بأيام التشريق^(١) ولم يتضح وجهه.

وربما^(٢) يوجه باستفادته من معتبرة الأزرق المتقدمة^(٣)، حيث دلت على أن الموضوع لتعجيل الطواف في خائفة الحيض هو خوف الطمث قبل يوم النحر، وحيث إن أقل الحيض ثلاثة أيام فمقتضى إطلاقها جواز الاكتفاء بالعدر في ثلاثة أيام أولها يوم النحر بحيث تكون مدة الخوف أيام التشريق فلأجله كان الاعتبار بها.

وفيه: مضافاً إلى عدم انطباقه على آخر أيام التشريق أعني اليوم الثالث عشر لخروجه عن الثلاثة أيام فلا ينطبق على تمام المدعى.

أنه لا دلالة لها على ذلك بوجه لقصر النظر فيها على بيان خوف المرأة عن كونها حائضاً يوم النحر المانع عن إيقاع الطواف فيه من غير نظر إلى مبدأ حدوثه من كونه ليلة النحر أو يوم التاسع أو كونه الأيام السابقة بحيث يكون آخرها يوم النحر.

وبالجملة: لم يفرض فيها كون مبدء الحدوث ليلة النحر كي يكون يومه أول الحيض، ومن الجائز حدوثه قبل يومين أو ثلاثة، والذي يريده الراوي بيان اتصاف المرأة بالطمث يوم النحر، إذ لو كانت طاهرة لم يكن ثمة أي موجب للتقديم، ولأجله افترض كونها طامئة قبل يوم النحر، إذأ فلا دلالة لها على افتراض استيعاب العذر تمام أيام التشريق لتكون العبرة بها.

(١) دليل الناسك ص ٢٢٠ (المتن).

(٢) دليل الناسك ص ٢٢٠.

(٣) لاحظ ص ٢٨٢.

(مسألة ٤١٣): يجوز للخائف على نفسه من دخول مكة أن يقدم الطواف وصلاته والسعي على الوقوفين^(١)، بل لا بأس بتفديمه طواف النساء^(٢) أيضاً فيمضي بعد أعمال منى إلى حيث أ. أ. ا.

(مسألة ٤١٤): من طرأ عليه العذر فلم يتمكن من الطواف كالمرأة التي رأت الحيض أو النفاس ولم يتيسر لها المكث في مكة لتطوف بعد طهرها لزمته الاستنابة للطواف^(٣) ثم السعي بنفسه بعد طواف النائب.

ويرشدك إلى ذلك جواب الإمام عليه السلام حيث جعل الاعتبار بالخوف والاضطرار من غير خصوصية لوقت دون وقت فتدبر جيداً.

ومنه تعرف أن الأظهر هو الوجه الأخير المطابق لمقتضى القاعدة من كون الاعتبار بالعجز في مجموع الوقت الشامل لما بعد التشريق إلى آخر الشهر، فإذا لم تتمكن الحائض من البقاء في مكة بعد طهرها ولو كان ذلك في اليوم الخامس عشر ساغ لها التقديم وإلا فلا، فالاعتبار بخوف فوات الطواف في وقته - الذي هو كما مر يستمر إلى آخر الشهر - بلا خصوصية ليوم النحر أو أيام التشريق أو ما بعدها.

(١) لما تقدم من أن العبرة بمطلق العذر، والخائف المزبور من احاطة مصاديقه مضافاً إلى النص الآتي.

(٢) لذكره في صحيحة علي بن يقطين المتقدمة^(٥)، ولم يرد جواب تفديمه إلا في هذا المورد أعني الخائف على نفسه من دخول مكة فلاحظ.

(٣) للكبرى الكلية المتقدمة في مباحث الطواف من أن من لم يتمكن من

(مسألة ٤١٥): إذا طاف المتمتع وصلى وسعى حل له الطيب^(١)،

الطواف مباشرة بأن يطوف بنفسه ولا تسيباً بأن يطاف به ينتقل إلى المرتبة الثالثة وهي الاستنابة بأن يطاف عنه، وحيث إن المفروض في المقام تعذر المرتبتين السابقتين فلا جرم ينتقل الأمر إلى الاستنابة، لكون المقام من مصاديق تلك الكبرى كما هو واضح.

(١) على المشهور خلافاً للعلامة حيث نسب إليه التحلل من الطيب بمجرد الطواف من غير توقف على صلاته ولا على السعي.

ولم يتضح وجهه بعد إناطة التحلل منه في غير واحد من النصوص بالسعي وهو أعرف بما قال، وخلافاً لما عن كاشف اللثام - كما في الجواهر - من أن الموجب للتحلل إنما هو الطواف والسعي دون الصلاة لخلو الأخبار عن التعرض إليها، ومقتضى الإطلاق عدم توقف التحلل عليها. ويندفع أولاً: بالاستغناء عنه إما لكونها من توابع الطواف أو لتوقف السعي عليها كما تقدم، فلا حاجة إلى انفرادها بالذكر، فلم ينعقد إذاً إطلاق ليصح التمسك به.

وثانياً: قد ذكرت الصلاة صريحاً في صحيحة معاوية بن عمار^(١)، حيث قال عليه السلام فيها: «... ثم طف بالبيت سبعة أشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة، ثم صل عند مقام إبراهيم ركعتين»، فيفيد بها الإطلاق لو كان. وهكذا في معتبرة سليمان بن حفص المروزي^(٢) لو كانت ناظرة إلى حج المتمتع كما حملها الشيخ عليه في التهذيب^(٣).

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب زيارة البيت، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ٧.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ١٦٢.

ما يحل للحاج بأداء طواف الحج وصلاته والسعي ٢٩١

وبقي عليه من المحرمات النساء^(١) بل الصيد أيضاً على الأحوط^(٢)،
والظاهر جواز العقد له بعد طوافه وسعيه، ولكن لا يجوز له شيء
من الاستمتاع المتقدمة على الأحوط، وإن كان الأظهر اختصاص
التحريم بالجماع^(٣).

ولكن الظاهر أنها ناظرة إلى عمرته لمكان قوله لحج (وقصر)، وتكون من
جملة النصوص الدالة على اعتبار طواف النساء حتى في عمرة التمتع، وإن
كانت مطروحة لمعارضتها بما هو أقوى منها، وعلى أي حال فهي أجنبية عما
نحن فيه.

نعم لم تذكر تلك الكلمة أعني (وقصر) في الاستبصار كما نبه عليه معلق
الوسائل، إذاً تكون مما نحن فيه، وحيث إنها رواية واحدة دائرة بين النقيصة
والزيادة فلا يمكن التعويل عليها في المقام إلا تأييداً، والعمدة ما عرفت من
صحيحة معاوية بن عمار إلا أن يقال إن حمل الشيخ لها على الحج يستوجب
الظن القوي بأن تلك الكلمة مستدركة ومن زيادة النساخ، وإن الصواب ما في
الاستبصار لوضوح عدم استقامة الحمل المزبور مع وجود تلك الكلمة،
وغفلة الشيخ عن مثل ذلك بعيدة جداً، إذاً فهي مؤكدة للمطلوب وحالها
حال الصحيحة.

(١) كما صرح به في جملة من النصوص التي منها صحيحة معاوية بن
عمار^(١).

(٢) كما تقدم^(٢).

(٣) قد أطبق النص والفتوى على أن من طاف وسعى أحل من كل

(١) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١.

(٢) لاحظ ص ٢٦٨.

شيء أحرم منه ما خلا النساء إلى أن يأتي بطواف النساء. فما هو المراد من كلمة (النساء) في المقام؟

الظاهر أن أكثر الفقهاء لم يتعرضوا لتفسير هذه الكلمة، حيث لم ينقل عنهم عدا الاختصار على التعبير المزبور.

نعم، نسب في الجواهر^(١) إلى العلامة في القواعد تخصيص التحريم بالوطئ وما في حكمه من التقبيل والنظر واللمس بشهوة ونحوها من الاستمتاع الخارجية، ولكن الشهيد عممه لكل ما يتعلق بهن ولو كان من الأمور الاعتبارية كالعقد بل الأشهاد عليه ومال إليه في الجواهر، واختاره شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه^(٢).

أقول: أما العقد لا سيما للغير فضلاً عن الإشهاد عليه فلا ينبغي التأمل في جوازه لظهور تحريم النساء بحسب المفاهيم العرفي في ما يتعلق بهن من الأثر الظاهر أعني الاستمتاع الخارجية فلا يشمل ما ذكر لبعده عن اللفظ جداً الموجب لانصرافه عنه، ولا أقل من الشك في الشمول فيرجع إلى أصالة البراءة بعد ما نرتأيه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام.

ومع الغض وتسليم القطع بالشمول فلا مناص من الخروج عنه بمقتضى صحيحة الفضلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية، فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة، وإن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت واحتشمت ثم سعت بين الصفا والمروة ثم خرجت إلى منى، فإذا قضت المناسك وزارات بالبيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها، ثم طافت طوافاً للحج، ثم خرجت فسعت فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها، فإذا طافت

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٢٦٢.

(٢) دليل الناسك: ص ٢٢٢ (المتن).

طوافاً آخر، حل لها فراش زوجها»^(١).

فإن الفراش غير شامل لمثل العقد قطعاً، ومن البين عدم اختصاص الحكم بالمرأة لقوله ﷺ: «يحل منه المحرم» الظاهر في شمول الحكم لكل محرم فالتشكيك في ذلك فضلاً عن اختيار المنع في غير محله.

وأما سائر الاستمتاع فلا شك في شمول حرمة النساء الوارد في الأخبار لها، فلو كنا نحن وهذه النصوص لحكمنا بتحريم كل تمتع حتى النظر بشهوة ما لم يأت بطواف النساء عملاً بالإطلاق.

إلا أن الصحيحة المزبورة تقيد جميع ذلك وتستوجب اختصاص التحريم بالوطئ الذي هو المراد من الفراش في المقام.

فإن كلمة (الفراش) عبارة عما يفرش ويجلس عليه أو ينام فيه، إذا ففراش الزوج الوارد في هذه الصحيحة يراد به نوم الزوجة معه في فراش واحد وهو كناية عن الوطئ فإنه الذي يتوقف على الافتراش، وأما غيره من الاستمتاع كالقبيل ونحوه فلا حاجة فيه إلى الفراش بوجه، وحيث إن من البديهي أن مجرد النوم مع الزوج في فراش واحد لا حرمة فيه حتى قبل طواف الحج بل في أي حال من حالات الإحرام وإنما الممنوع هو الجماع فلا جرم يكون الفراش في المقام كناية عنه كما يكتفى عنه بالمقاربة والملازمة ونحوهما أيضاً فليتأمل.

وعلى الجملة: فراش الزوج كناية واضحة عن الاستمتاع المتوقف على الفراش وليس هو إلا الوطئ إذا فغيره من الاستمتاع محلل بمقتضى هذه الصحيحة، بل يمكن القول بحليتها حتى قبل طواف الحج وبمجرد الفراغ من الحلق لقوله ﷺ في صحيحة الحلبي الواردة فيمن نسي الطواف حتى أصبح:

«ولكن لا تقرب النساء والطيب» ونحوها صحيحة هشام^(١)، حيث إن الممنوع حينئذ هو مجرد القرب من النساء أعني المقاربة التي هي كالجامعة والملازمة، كناية عن الوطئ إذ لو كان الممنوع مطلق الاستمتاع لعبر عليه هكذا (يجتنب النساء) بدلاً عن قوله عليه: «لا تقرب النساء».

وتوهم معارضتها بمفهوم القضية الشرطية في صحيحة الفضلاء المتقدمة، مدفوع: بأن الحلية من كل شيء يحل منه المحرم على سبيل العموم الشامل لمثل الطيب أيضاً لا يكون إلا بعد الطواف والسعي فلا معارضة بينهما، إذا فالصحيححتان المزبورتان تؤكدان ما استظهرناه من هذه الصحيحة من الاختصاص بالوطئ، بل إن الاحتمال المزبور أعني حلية سائر الاستمتاع حتى بعد الحل هو الأقوى، وإن كان على خلاف ظاهر عبارة الناسك ولا بد من إصلاحها.

بقي شيء: وهو أنه قد يتوهم أن صحيحة معاوية بن عمار عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي؟ قال: «عليه دم يهرقه من عنده»^(٢) تنافي الاستظهار المزبور، ويندفع - مضافاً إلى عدم ظهور عامل بها لعدم موجب لتكفير المحل بعد عدم كونه مكلفاً بشيء حتى لو حملت على صورة الإكراه كما لا يخفى فتأمل - إن دلالتها على حرمة التقبيل قبل فراغها من طواف النساء غايتها أنها بالظهور الاطلاقي أي سواء أتت بما قبله من سائر الأعمال أم لا فتحمل على الثاني بقرينة صحيحة الفضلاء المتقدمة عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد.

وبعبارة أخرى: مفادها أن الرجل فرغ من الأعمال والمرأة لم تفرغ فتحمل على ما إذا لم تأت بغير طواف النساء أيضاً حسبما عرفت.

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب زيارة البيت، ح ٢ وح ٣.

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

ما يحل للحاج بأداء طواف الحج وصلاته والسعي ٢٩٥

(مسألة ٤١٦): من كان يجوز له تقديم الطواف والسعي إذا قدمهما على الوقوفين لا يحل له الطيب^(١) حتى يأتي بمناسك منى من الرمي والذبح والحلق^(٢) أو التقصير.

فتحصل: أن الصحيح حلية سائر الاستمتاع، وإن كان الاحتياط بالاجتناب عن الجميع في محله وما لا ينبغي تركه.

(١) كما لا تحل له النساء أيضاً لو قدم طواف النساء لمجوز.

(٢) بلا إشكال فيه ولا خلاف فيما نعلم، ووجهه ظاهر فإن الموجب لحلية الطيب أو النساء إنما هو الطواف المتأخر عن هذه الأعمال، أما المتقدم فلم يكن موضوعاً للحل ما لم يتعقب بها فمتى تعقب تحلل لتقديم الطواف - اللازم تأخره - بترخيص من الشارع حسب الفرض.

طواف النساء وصلاته

المحب العاشر والحادي عشر من واجبات الحج: طواف النساء وصلاته، وهما وإن كانا من الواجبات^(١) إلا أنهما ليسا من نيك الحج، فتركهما ولو عمداً لا يوجب فساد الحج^(٢).

(١) بلا إشكال فيه ولا خلاف، ويدلنا عليه بعد الإجماع المحقق عدة من الروايات المستفيضة التي منها ما ورد من أن في حج التمتع ثلاثة أطواف، وفي الطواف واحد^(٣) وأما طوافان^(٤) وغيرهما مما لا يخفى على المراجع.

(٢) بعدم كونه من أركان الحج بل ولا من أفعاله وأجزائه، وإنما هو واجب مستقل شرع بعد الفراغ من الحج لغاية التحلل من النساء، للتصريح بذلك في الطواف بعد الحج في جملة من النصوص، كصحيحة الحلبي وصحاحين معاوية بن عمار^(٥)، وقد سقطت كلمة (وهو) عن الأخيرة في الأصل، وهي موجودة في الكافي كما مرت الإشارة إليه^(٦)، وكأن صاحب

(١) وسائل الشريعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحج.

(٢) مسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ١ و ٢ و ٣.

(٣) لا يخفى أن مورد هذه النصوص إنما هو حج القراء ويحتاج التمدد إلى محل التكليف بمعنى حج التمتع إلى التطلع بعدم الفرق وعهده على مدعيه لا سيما بعد ما نلاحظه من التعبير بالإضافة إلى حج التمتع في ذيل الصحيحة الأولى أموية بقوله (لأنه) (وعليه لا حج طوافان)، الظاهر في كون الطواف الثاني أيضاً الذي هو طواف النساء من أجزاء الحج ومتعلقاته.

وما نلاحظه من التعبير بقوله (لأنه) ((فقد تم حجها)) في معتبرة الخزاز (وسائل الشيعة: باب ٨٠ من أبواب الطواف ح ١٣) الظاهر في عدم التمامية لولا الاضطراب والمساوق الجزئية طواف النساء في حالة الاختيار وكذلك التعبير في صحيح معاوية بعد الإتيان بطواف النساء بقوله ((وفرغت من حجك كله)) (وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب زيارة البيت، ح ١).

(مسألة ٤١٧): كما يجب طواف النساء على الرجال يجب على

النساء^(١)،

الجواهر^(٢) غفل عن هذه النصوص، حيث اقتصر في الاستدلال للزوم تأخير طواف النساء عن السعي بصحيحة معاوية الواردة في كيفية الحج^(٣) فتأمل. هذا ويمكن الاستدلال للمطلوب بموثقة 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»^(٤)، فإنها تدل بوضوح على جواز الرجوع مع الغض عن حلية الأهل وفراغ الذمة عن الحج من حيث إنه حج وإن لم يأت بطواف النساء، وهذا كما ترى مساوق لعدم الجزئية ضرورة أنه لو كان جزءاً لما جاز الرجوع بدونه ولما فرغت الذمة عنه إلا به، ومن المعلوم أن الموضوع في الموثقة هو مطلق من وجب عليه طواف النساء الشامل لجميع أقسام الحج.

(١) جملة من النصوص منها صحيحة الفضلاء المتقدمة^(٥).

ومنها: صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخصيان

الكاشف عن عدم الفراغ عن الحج قبله. ولعل السرفي التعبير بالبعدية في النصوص المتقدمة اختصاص حج القرآن والإفراد بجواز تقديم طواف الحج حتى اختياراً فأريد بالتعبير المزبور الإيعاز إلى عدم انسحاب هذا الحكم إلى طواف النساء ولزوم الإتيان به آخر الأعمال، ويراد من قوله بعد الحج أي بعد الوقوفين بقرينة ما في بعض الأخبار من قوله عليه السلام: «هل الحج إلا الوقوفين» فلا يقاس به حج التمتع الممنوع فيه التقديم المزبور اختياراً كما تقدم فلاحظ. (المقرر).

(١) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٣٩٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب زيارة البيت، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٤) لاحظ ص ٢٩٢.

والمرأة الكبيرة أعلّهم طواف النساء؟ قال: «نعم عليهم الطواف كلهم». ومنها: معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لولا ما من الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا إلى منازلهم، ولا ينبغي لهم أن يمَسُوا نساءهم - يعني لا تحلّ لهم النساء - حتى يرجع فيطوف بالبيت أسبوعاً آخر بعد ما يسعى بين الصفا والمروة، وذلك على الرجال والنساء واجب»^(١). ويظهر من صاحب الجواهر^(٢) التشكيك في كون الذيل جزءاً من الرواية واحتمال كونه من كلام الشيخ في التهذيب، ولكنه بعيد غايته كما لا يخفى على من لاحظته^(٣).

ومنه تعرف وجوبها على الخنثى أيضاً لأنها إما رجل أو امرأة، وقد نطقت المعتبرة بالوجوب لكل من الصنفين على أنه يظهر من صدرها عموم التشريع لكل أحد من غير اختصاص بطائفة دون أخرى.

ويمكن الاستدلال للوجوب على الكل بالنصوص المشار إليها آنفاً^(٤) الناطقة بأن على المفرد والقارن طوافين، وعلى المتمتع سعيان وثلاثة أطواف التي منها طواف بعد الحج وهو طواف النساء - وجملة منها صحاح - فإنها بإطلاقها تشمل الخنثى من دون حاجة إلى إدخالها في عنوان الرجل أو الأنثى، بل وإن قلنا بأنها طبيعة ثالثة، ولا يخفى أن كلمة (وهو) قبل جملة (طواف النساء) قد سقطت من الوسائل ولكنها موجودة في الكافي.

وأما الصبي فلا شك أن غير المميز منه إذا حرم نفسه لا يحكم بصحته إذ لا عبرة بلفظه وإنشائه، فلم ينعقد له إحرام لكي يحتاج التحلل منه إلى طواف النساء.

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

(٢) جواهر الكلام: ج ١٩ ص ٢٦٠.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٢٥٣.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحج.

وكذا لو أحرم بإذن الولي أو بنفسه وكان مميزاً لوقلنا بتمرينية عباداته، إذ المصادر منه حينئذ صورة الإحرام لا واقعه ومثلها لا أثر له.

وأما على القول بالشرعية - كما هو الصواب - بل لم يستبعده في الجواهر في خصوص الحج حتى على القول بالتمرينية في غيره نظراً للنصوص الواردة في كيفية حج الصبيان من تجريدهم ونحو ذلك مما هو ظاهر في المشروعية، فهل تحرم عليه النساء لدى بلوغه ما لم يأت بطواف النساء بنفسه أو بنائبه كما في البالغين أو أن الطواف ساقط عنه أيضاً.

ذهب بعضهم إلى الأول واختاره في الجواهر^(١) معللاً باختصاص حديث رفع القلم عن الصبي بالأحكام التكليفية، وأما الوضعية كسببية الإحرام لتحريم النساء في المقام فهي غير مرفوعة عنه.

ولكن الظاهر هو الثاني فإن المترتب على الإحرام نوعان من الحكم أحدهما وضعي كبطلان عقده أو العقد له، ومثله لا يفرق بين البالغ وغيره كما ذكر، فكما أن اشتراط العقد بالإيجاب والقبول أو بصدوره من المختار وغيرهما من سائر الشرائط مشترك بين البالغ والصبي فكذلك اشتراطه بعدم الصدور حال الإحرام.

ولكن هذا الحكم قد ارتفع بطواف الحج والسعي ولم يكن موقوفاً على طواف النساء حتى للبالغ فضلاً عن غيره كما تقدم.

وأما غير العقد من أنواع التمتع فالحكم في جميعها تكليفي محض، والمفروض عدم تعلقها بالصبي بمقتضى حديث الرفع، فلم تكن هي محرمة عليه في حال من الأحوال، ومنذ أن عقد الإحرام ليحتاج التحلل منها إلى طواف النساء.

ودعوى سببية الإحرام لترتيبها عليه بعد البلوغ فارغة عن الدليل، لظهور

فلو تركه الرجل حرمت عليه النساء، ولو تركته المرأة حرم عليها الرجال^(١)، والنائب في الحجّ عن الغير يأتي بطواف النساء^(٢) عن المنوب عنه لا عن نفسه^(٣).

الأدلة في ترتب الحرمة على الإحرام بمجرد عقده ومن لدن تحقّقه ولا دليل على التفكيك والتأخير المزبور بوجه.

وبالجملة: الالتزام بالحرمة التكليفية بمجرد الإحرام مناف لحديث الرفع، وبعده لا دليل عليه فلا محيص من المصير إلى عدم تعلق الحرمة به من الأول ليجتاج إلى التحلل منها بطواف النساء.

فالأظهر أنّ الصبي مطلقاً لا يحتاج إلى طواف النساء فلو تركه وبلغ ساغ له الاستمتاع من النساء والتزويج بهن ويختص وجوب الطواف بالبالغين، هذا.

وقد ظهر مما مر ثبوت الحكم للحر والعبد لاطلاقات الأدلة حسبما عرفت.

(١) بلا إشكال كما ظهر ذلك مما مر.

(٢) لأنّه واجب بعد كل حجّ ولا يختص وجوبه بمورد دون مورد كما تقدم.

(٣) إذ الحجّ إنّما كان عن الغير حسب الفرض فكان هو المكلف بالحجّ وبطواف النساء بعده سواء أكان حياً أم ميتاً بحيث لو كان المنوب عنه مباشراً لزمه الإتيان بهما معاً عن نفسه، إذاً فكما أنّ النائب يقوم مقامه في أصل العمل ويأتي به عنه فكذا ما هو من توابعه وملحقاته، إذ العمل بأجمعه له فلا موجب لأن يكون الطواف عن النائب نفسه، فإنّه غير مكلف به بما هو بل بما هو حاجّ، وحيث إنّ حاجّ عن الغير فلا جرم كان طوافه أيضاً عن الغير.

(مسألة ٤١٨): طواف النساء وصلاته كطواف الحج وصلاته في الكيفية والشرائط^(١).

(مسألة ٤١٩): من لم يتمكن من طواف النساء باستقلاله لمرض أو غيره استعان بغيره^(٢) فيطوف ولو بأن يحمل على متن حيوان أو إنسان، وإذا لم يتمكن منه أيضاً لزمته الاستنابة عنه، ويجري هذا في صلاة الطواف أيضاً.

(١) إذ النصوص المتعرضة لكيفية الطواف وصلاته لم تكن مختصة بطواف الحج وإنما هي ناظرة إلى طبيعي الطواف سواء أكان للعمرة أم للحج أم للنساء، فالحقيقة إذاً متحدة في الجميع بعد أن لم يذكر في نصوص المقام كيفية أخرى له لتكشف عن تغاير الحقيقة كما هو ظاهر.

(٢) فيطوف به وإن لم يتمكن منه أيضاً فيطوف عنه، لما استفدناه من النصوص المتقدمة في طواف الحج من أن للطواف مراتب ثلاث، فيجب أولاً الإتيان به مباشرة فإن لم يمكن فتسببياً بأن يطاف به وإن لم يمكن أيضاً فاستنابة بأن يطاف عنه، فالحكم مطابق للقاعدة بعد أن كان الطواف في الموردين - أعني طواف الحج وطواف النساء - طبيعة واحدة حسبما أشرنا إليه آنفاً وقد تقدمت النصوص المزبورة^(٣) فراجع ولاحظ.

(تنبيه): لم يتعرض في شيء من النصوص لوقت طواف النساء بل اقتصر على ذكر أنه يأتي به بعد الحج، وحيث قد عرفت جواز تأخير طواف الحج إلى آخر شهر ذي الحجة حتى اختياراً فلازمه جواز التأخير إلى اليوم الأخير، فهذا المقدار جائز بلا إشكال، وهل يجوز التأخير إلى ما بعد الشهر

(١) لاحظ مسألة ٣٢٦ ص ٤٠٨ من مستند الناسك ج ١.

(مسألة ٤٢٠): من ترك طواف النساء سواء أكان متعمداً مع العلم بالحكم أو الجهل به أو كان نسياناً حرمت عليه النساء إلى أن يتداركه^(١)، ومع تعذر المباشرة أو تعسرهما جاز له الاستنابة، فإذا طاف النائب عنه حلت له النساء،

أيضاً اختياراً؟

منع عنه شيخنا الأستاذ رحمه الله في مناسكه وإن حكم بصحته لو آخر، ففصل بين الحكم التكليفي والوضعي.

ولم يتضح وجهه فإن طواف النساء - كما مر - واجب مستقل وخارج عن أجزاء الحج، ومقتضى إطلاق الروايات بعد خلوها عن التقيد بشهر ذي الحجة ولو في رواية ضعيفة جواز الإتيان به بعد الحج في أي وقت شاء، ومن البين اختصاص قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ بأفعال الحج وأجزائه والمفروض خروج هذا الطواف عنها فلا يصح التمسك به لإثبات التقيد المزبور، فالإطلاقات إذا هي المحكمة ومقتضاها أن التأخير عن الشهر - إلى أي وقت شاء - كما أنه سائغ وضعا سائغ تكليفاً أيضاً فهو من سنخ الواجبات الموسعة دون الموقفة.

(١) يقع الكلام تارة في العامد سواء أكان عالماً بالحكم أم كان جاهلاً، وأخرى في الناسي ومن غفل حتى أتى أهله ورجع إلى محله.

أما الثاني فقد ذكر المحقق في الشرائع أنه يستنيب، ومقتضى إطلاق كلامه عدم الفرق في ذلك بين التمكن من الرجوع بنفسه مباشرة وعدمه، فهو مخير بين الأمرين وهما في عرض واحد، ونسب ذلك إلى المشهور أيضاً.

ولكنه غير واضح فإن النصوص الواردة في المقام على طوائف ثلاث:

فمنها: ما تضمن الأمر بالاستنابة مطلقاً كصحيحة معاوية بن عمار قال:

حكم من ترك طواف النساء ٣٠٣

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع إلى أهله؟ قال: «يرسل فيطاف عنه، فإن توفي قبل أن يطاف عنه فليطف عنه وليه»^(١).

ومنها: ما تضمن وجوب المباشرة كصحيحته الأخرى عنه عليه السلام قال: سألت عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع إلى أهله؟ قال: «لا تحل له النساء حتى يزور البيت، فإن هو مات فليقض عنه وليه أو غيره، فأما ما دام حياً فلا يصلح أن يقضى عنه»^(٢).

فلو كنا نحن وهاتين الطائفتين لجمعنا بينهما بالحمل على الوجوب التخييري^(٣) برفع اليد عن ظهور كل منهما - بمقتضى الإطلاق - في الوجوب التعيني بصراحة الأخرى في ثبوت عدل آخر بعد القطع بوحدة المطلوب فتصح حينئذ مقالة المحقق رحمه الله.

ولكن هناك طائفة ثالثة تضمنت التفصيل بين القادر فيرجع بنفسه وبين العاجز فيستتيب.

وهي الصحيحة الثالثة له عنه عليه السلام في رجل نسي طواف النساء حتى أتى الكوفة، قال: «لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت»، قلت: فإن لم يقدر؟ قال: «يأمر من يطوف عنه»^(٤).

فتكون هذه شاهدة جمع بين الطائفتين المتقدمتين، فتحمل الأولى على صورة العجز التي هي الغالبة لا سيما في الأزمنة السابقة ولا سيما بالإضافة إلى الأمكنة البعيدة عن مكة - ولعله لذلك لم تقيد بذلك لتنزيل النص على الغالب - والثانية على صورة التمكن.

فالأظهر أن وجوب الاستنابة مشروط بالعجز عن المباشرة كما اختاره

(١) وسائل الشريعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٢.

(٣) هذا يناقش ما تقدم في ص ٢٤ فلاحظ. (المقرر).

(٤) وسائل الشريعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٤.

شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه^(١).

وأما الأول فقد استشكل صاحب الجواهر في جواز الاستنابة في صورة العمد نظراً إلى أن النصوص كلها واردة في الناسي، والمتبع حينئذٍ إطلاقات تحريم النساء ما لم يأت بالطواف بعد عدم الدليل على جواز الاستنابة، فلو لم يطف ولو لتعذره أو تعسره بقيت الحرمة على حالها.

ولكن شيخنا الأستاذ رحمته اختار جوازها في العمد أيضاً كالناسي وهو الصحيح والوجه فيه:

أولاً: أن النصوص وإن وردت في الناسي إلا أن النسيان لا خصوصية له، فإن لطواف النساء جهتين: جهة الوجوب النفسي، وجهة الوجوب الشرطي من أجل تحلة النساء.

أما الوجوب النفسي فلا شك في سقوطه بعد فرض تعذر الرجوع سواء أكان الترك عن نسيان أو عمد لوضوح اشتراط التكليف بالقدرة، فلو تركه عامداً ولو عالماً لبنائه - بعد فرض التوسعة في وقته كما مر - على الإتيان به في السنة الآتية فاتفق تعذر العود سقط عنه التكليف ولم يكن أثماً بوجه، فلا فرق بين العمد والنسيان من هذه الجهة.

وأما الوجوب الشرطي فيكفي في التعدي إلى العمد التعليل الوارد في بعض نصوص الناسي بقوله عليه السلام كما في صحيحة معاوية: «... فإنه لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت»^(٢)، فإن ذكر هذه العلة المتضمنة لبيان الغاية من الاستنابة يدلنا بوضوح على عدم خصوصية للنسيان، بل نظراً لعدم بقاء الرجل بلا زوجة بطبيعة الحال كما أن المرأة لم تبقى معطلة شرع طواف النساء، ولأجله يستنيب، ولا فرق في هذه العلة والحكمة المسوغة للتشريع بين

(١) دليل الناسك ص ٢٢٢ (المتن).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٨.

فإذا مات قبل تداركه^(١) فالأحوط أن يقضى من تركه.

العائد والناسي.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك تكفي في التعدي الإطلاقات الواردة في باب الطواف الناطقة بأن من لم يتمكن منه مباشرة يطاف به وإلا فيطاف عنه، فإنها غير قاصرة الشمول للمقام بعد عدم اختصاص ألسنتها بطواف الحج وكون موضوع الحكم طبيعي الطواف.

فتحصل: أن ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته من عموم الحكم للعائد هو الصحيح، وإن كان الاحتياط بالاجتناب عن النساء ما لم يطف بنفسه مهما أمكن حسناً وفي محله.

(١) إذا مات من عليه طواف النساء قبل أن يتداركه بنفسه أو بنائبه فما هي الوظيفة حينئذ؟

المذكور في كلمات جملة من الفقهاء ومنهم المحقق في الشرائع - بل لعله المعروف بينهم - أنه يقضي عنه وليه، فكما أن صلاته وصيامه يقضيها أولى الناس به فكذا طوافه، فهو واجب على الولي نفسه لا أنه يقضى من تركه، إذ لم يذكر ذلك في شيء من كلماتهم ظاهراً.

غير أن شيخنا الأستاذ رحمته صرح في مناسكه أنه يقضى من صلب ماله وهذا هو الصحيح لكن على سبيل الاحتياط لا الفتوى.

بيان ذلك: أنه قد ورد في بعض نصوص المقام أنه يقضي عنه وليه كما في صحيحة معاوية بن عمار^(٢)، فلو كنا نحن وهذه الصحيحة لاتجهت حينئذ مقالة المشهور.

ولكنه قد ورد في صحيحتين أخريين له أنه «ويقضي عنه وليه أو

(١) وسائل الشريعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٣.

غيره»^(١)، الكاشف عن عدم تعلق التكليف بالولي خاصة، بل لما كان الطواف في عهدة الميت وذمته مشغولة به فلا بد من تفرغها والتصدي للقضاء عنه، وإنما ذكر الولي من باب الأولوية لا لاختصاص التكليف به بل بعمه وغيره فلا دليل على وجوب القضاء عليه خاصة ولذا لم يذكره شيخنا الأستاذ في مناسكه.

وبالجملة: لا يحتمل أن يراد من التعبير المزبور أن الوجوب ثابت على الجميع على سبيل الوجوب الكفائي، بل هو - كما عرفت - إرشاد إلى اشتغال ذمة الميت بالطواف ولزوم تفرغها عنه، فلا جرم يقضى من تركه وصلب ماله.

وإن شئت استعراض النصوص بنطاق أوسع فنقول:

الروايات الواردة في المقام كلها صحيحة السند ومروية عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام.

فقد روى الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن أيوب عن صفوان عن معاوية عنه عليه السلام بصورة (يقضي عنه وليه).

وروى أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن معاوية عنه عليه السلام بتلك الصورة أيضاً.

وكذلك بإسناده عن علي بن مهزيار عن فضالة عن معاوية عنه عليه السلام، هكذا في الوسائل غير أن المذكور في التهذيب^(٢) هو (علي) من غير تقييد بـ (بن مهزيار) ولا يبعد^(٣) أن يراد به علي بن جعفر بقرينة الرواية السابقة

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٢ وح ٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٨٨ ح ٣٩٢.

(٣) بل هو بعيد فإن علي بن جعفر لم يكن من الرواة عن فضالة ولا فضالة ممن يروي عنه علي بن جعفر كما يظهر بمراجعة المعجم (ج ١٣ ص ٢٨٦) بل هو مردد بين ابن مهزيار وبين علي بن إسماعيل الميموني المجهول طريق الشيخ إليه (المعجم ج ١١ ص ٢٩٣) ومنه تعرف أن الرواية غير

حكم من ترك طواف النساء ٣٠٧

المتصلة بها ولا ندري أن صاحب الوسائل من أين استظهر التقييد المزبور وعلى أي حال فالرواية صحيحة سواء أريد به هذا أو ذاك.

وبإزائها ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان وفضالة عن معاوية بن عمار عنه عليه السلام وفيها: «فليقض عنه وليه أو غيره».

وروى أيضاً عن علي عن فضالة عن معاوية عنه عليه السلام كذلك، فهذه روايات خمس وإن شئت فقل روايتان بطرق خمسة وكلها معتبرة.

وهناك رواية أخرى رواها الكليني رحمته الله عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله - إلى أن قال - «فليقض عنه وليه أو غيره»^(١).

ورواها الشيخ أيضاً عن الكليني إلا أنه قال: (عن رجل) بدل قوله (عن ابن أبي عمير).

والظاهر أن هذا اشتباه من الشيخ فإن جميع نسخ الكافي - على ما ذكره في الوافي - متفقة على ما ذكر، ومعلوم أن كتاب الكافي الذي هو متواتر جزماً قد وصلت نسخته إلينا كلها بطريق الشيخ فما في التهذيب سهو إما من الشيخ أو من قلم النساخ.

وكيفما كان: فقد عرفت أن هذه الروايات كلها عن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام، فالراوي والمروي عنه واحد، كما أن المتن أيضاً متحد تقريباً إلا فيما عرفت من الاشتغال على كلمة (أو غيره) وعدمه.

وحينئذ فإما أن نلزم بتعدد الرواية وأنها قضيتان في واقعيتين أو بوحدتها وتردها بين الزيادة والنقيصة.

تقية السند إلا أن يقال إن المتعين هو الأول إذ ليس للميثمي كتاب في الحج ليحتمل رواية الشيخ عن كتابه ولعله لأجل هذا استظهر صاحب الوسائل أن المراد به ابن مهزيار. (المقرر).

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٦.

فعلى الأول يجري ما مر من أن قوله: (أو غيره) في الرواية الأخرى يكشف عن عدم تعلق التكليف بخصوص الولي، وحيث لا يحتمل الوجوب الكفائي فلا جرم يكون إرشاداً إلى اشتغال ذمة الميت ولزوم تفرغها عنه، فلا دليل إذاً على وجوب القضاء على الولي.

وكذا على الثاني، إذ مضافاً إلى عدم البعد في ترجيح رواية الكافي لكونه أ ضبط أنه مع الغض عن ذلك فمجرد احتمال صدور الرواية مع تلك الزيادة كافٍ في الشك في تعلق التكليف بالولي بخصوصه بعد عدم ثبوت نسخة النقيصة ومقتضى الأصل البراءة عنه. وعلى أي تقدير فلم يثبت وجوب القضاء على الولي، فيقتضى من التركة بطبيعة الحال.

ثم إن هناك رواية أخرى رواها ابن إدريس في آخر السرائر بإسناده عن الحلبي، وفيها: «... طاف عنه وليه»^(١)، ولا بأس بها في الدلالة على وجوب القضاء على الولي لعدم ثبوت معارض لها لولا أنها ضعيفة السند لجهة طريق ابن إدريس إلى البنظري كما مر غير مرة، فلا يمكن الاعتماد عليها.

وهذا - أي الخروج من التركة - مبني على أحد أمرين:

أحدهما: أن كل واجب مالي ومنه الطواف بل حتى غير المالي كما أفتى به السيد في العروة يخرج من أصل المال لقوله عليه السلام في رواية الخثعمية (فدين الله أحق)^(٢).

ولكن الرواية ضعيفة السند ولا دليل على الحكم المزبور بوجه كما تعرضنا له مستوفى في مباحث الحج وصلاة الاستتجار من كتاب العروة.

ثانيهما: دعوى أن النصوص الناطقة بخروج الحج من صلب المال بل تقدمه على الدين - كما مر البحث حولها في مباحث الحج من كتاب العروة

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ١١.

(٢) مستدرک الوسائل: باب ١٨ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ٣.

(مسألة ٤٢١): لا يجوز تقديم طواف النساء على السعي^(١)،
فإن قدمه فإن كان عن علم وعمد لزمته إعادته بعد السعي^(٢)،
وكذلك إن كان عن جهل أو نسيان^(٣) على الأحوط.

مستوفى - تشمل المقام أيضاً، إذ الحجّ لما كان مشتملاً على طواف النساء حيث أنّه من توابعه وملحقاته وإن لم يكن من أجزائه فالأجرة الخارجة من صلب المال المبذولة بإزائه يقع جزءٌ منها بإزاء طواف النساء بطبيعة الحال فإذا خرج ما بإزائه من صلب المال في ضمن الحجّ خرج ما يقع بإزائه مستقلاً أيضاً لوحدة المناط.

وفيه: ما لا يخفى فإنّ إثبات هذه الدعوى الشبيهة بالقياس مشكل جداً، إذ الدليل إنما دلّ على الإخراج المزبور إذا كان الطواف في ضمن الحجّ، وأما في الطواف المستقل كما هو المفروض فهو عارٍ عن الدليل، والقطع بعدم الفرق عهدته على مدعيه، إذا فلا دليل على الإخراج من الأصل أيضاً، وإن كان الأحوط ذلك.

- (١) لأنّ محله بعد الحجّ - الذي هو مشتمل على السعي - بمقتضى صحيحتي معاوية وصحيحة الحلبي كما تقدم^(١) مضافاً إلى صحيحة ثالثة لمعاوية^(٢) العاطفة لطواف النساء على السعي بكلمة (ثمّ) التي هي للترتيب.
- (٢) رعاية للترتيب الاعتباريينهما حسبما عرفت، فإنّ ما أتى به لم يكن مأموراً به، وما كان مأموراً به لم يأت به، وحيث لا دليل على الإجزاء فلا مناص من الإعادة، وهذا لا خلاف فيه كما لا إشكال.
- (٣) كما نسب ذلك إلى ثلثة من الأكابر واختاره شيخنا الأستاذ رحمه الله في

(١) لاحظ ص ٢٩٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب زيارة البيت، ح ١.

مناسكه بل يظهر من بعضهم أنه كالمتسالم عليه بينهم.
ولكنه غير واضح إلا إذا كان إجماع تعبدي في البين - ولم يكن جزءاً -
فإنهم استدلوا لذلك بأمرين:

أحدهما: صحيحة جميل المتقدمة^(١) ونحوها صحيحة محمد بن حمران^(٢)،
حيث دلنا على الصحة في كل مورد أدخل بالترتيب نسياناً بتقديم ما ينبغي
تأخيرهُ أو بالعكس، بل جعل بعضهم ذلك كقاعدة كلية في باب الحج
- وأسموها بقاعدة لا تعاد الصغرى - ما لم يدل دليل على التخصيص.

وفيه: أن الموضوع في الصحيحتين إنما هو التقديم والتأخير في أفعال الحج
وأجزائه كالرمي والحلق والذبح ونحوها، فإن مورد الأسئلة إنما هو هذه
الأمر، والمفروض أن طواف النساء واجب مستقل وخارج عنها فلا يكون
مشمولاً لهذه القاعدة، فإن حاله حال رمي الجمار والمبيت بمنى بعد الحج،
فكما أنه لو قدمها سهواً أو جهلاً على السعي أو الطواف لم يكن مجزئاً بلا
إشكال فكذلك الطواف بمنى واحد وهو الخروج عن أفعال الحج، فإن ظرفها
أيام التشريق كما أن وقت طواف النساء بعد السعي والفراغ من الحج فمثل
هذا التقديم لا يكون مشمولاً للنص المزبور فليتأمل.

ثانيهما: معتبرة سماعة بن مهران عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألتُهُ
عن رجل طاف طواف الحج وطواف النساء قبل أن يسعى بين الصفا والمروة؟
قال: «لا يضره يطوف بين الصفا والمروة وقد فرغ من حجّه»^(٣).

فإنها كالصریح في عدم قدح التقديم على السعي المحمول - كما عن
الشيخ - على صورة النسيان والسهو للبطلان مع العلم والعمد بلا إشكال.

(١) لاحظ ص ١٤٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٦٥ من أبواب الطواف، ح ٢.

(مسألة ٤٢٢): من قدم طواف النساء على الوقوفين لعذر لم

وفيه: أنها غير واردة في الناسي والحمل المزبور لا شاهد عليه فظاهرها وهو الحكم بالصحة حتى في صورة العمد مقطوع البطلان، ولا معنى لحمل الرواية على خلاف ظاهرها من غير قرينة ثم الاستدلال بها. وبالجملة: إن دلت الرواية على الصحة في محل الكلام فإنما تدل عليها في صورة العمد أيضاً ولا سبيل إليها، فظاهرها مطروح والاستدلال بخلاف الظاهر لا دليل عليه، هذا.

والصحيح أن السؤال في المعتبرة غير ناظر إلى حكم طواف النساء من حيث تقديمه على السعي الذي هو محل الكلام، إذ لا مدخل لضم طواف الفريضة في هذا السؤال فإنه كضم الحجر في جنب الإنسان، بل هو ناظر إلى حكم طواف الفريضة في نفسه لاحتمال فساده من أجل تخلل الفصل بينه وبين السعي بطواف النساء، إذ يعتبر بينهما عدم الفصل الطويل ولذا لا يجوز التأخير إلى الغد كما تقدم، فاحتمل السائل أن يكون هذا المقدار من الفصل قادحاً في الصحة فأجاب رحمته بعدم البأس بهذا المقدار من الفصل فيأتي بالسعي وقد تم حجه.

وبالجملة: فالمسؤول عنه في الرواية إنما هو حكم طواف الفريضة لا طواف النساء فهي أجنبية عن محل الكلام ولا ربط لها بالمقام، فإن تم ما استظهرناه وإلا فلا أقل من احتمال المورث للإجمال والمسقط لها عن صلاحية الاستدلال.

فتحصل: أنه لم ينهض شيء من النصوص لتصحيح الطواف المتقدم على السعي ولو نسياناً، إذا فوجوب الإعادة لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط.

تحل له النساء حتى يأتي بمناسك منى من الرمي والذبح والحلق^(١).
(مسألة ٤٢٣): إذا حاضت المرأة ولم تنتظر القافلة طهرها،
جاز لها ترك طواف النساء والخروج مع القافلة^(٢)،

(١) لعدم خروجه عن الإحرام بهذا الطواف، ومن البين أن المحلل إنما هو طواف النساء المتأخر عن سائر المناسك لاختصاص النصوص به فلا أثر للمتقدم - ولو كان بترخيص من الشارع كالحائض من العود إلى مكة كما تقدم - إلا إذا اقترن بسائر الأعمال وتعقب بها لبقائه على الإحرام بمقتضى إطلاقات الأدلة، وقد تقدم نظير ذلك فيمن قدم طواف الفريضة لعذر في مسألة ٤١٦ والمسألتان من واد واحد فلاحظ.

(٢) لمعتبرة الخزاز قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل فقال: أصلحك الله إن معنا امرأة حائضاً ولم تطف طواف النساء، فأبى الجمال أن يقيم عليها، قال: فأطرق وهو يقول: «لا تستطيع أن تتخلف عن أصحابها، ولا يقيم عليها جمالها، تمضي فقد تم حجها»^(٣).

وقد حملها صاحب الوسائل على أنها تستنيب ولا بأس به من باب الاحتياط دون الفتوى لظهور الرواية في تمامية الحج في هذه الحالة فكيف يجتمع ذلك مع وجوب الاستنابة؟!

وبعبارة أخرى: إن أريد من قوله عليه السلام «فقد تم حجها» التمامية من نفس أعمال الحج فحسب فمن الواضح أنها تامة سواء تمكنت من طواف النساء أم لا وسواء أتت به خارجاً أم لا، لما تقدم من خروجه عنها وكونه عملاً مستقلاً وواجباً نفسياً، وإن أريد التمامية من الحج وتوابعه نظير ما ورد في صحيحة

والأحوط حينئذ أن تستنيب لطوافها ولصلاته، وإذا كان حيضها بعد تجاوز النصف من طواف النساء جاز لها ترك الباقي والخروج مع القافلة^(١)، والأحوط الاستنابة لبقية الطواف ولصلاته^(٢).

(مسألة ٤٢٤): نسيان الصلاة في طواف النساء كنسيان الصلاة

معاوية بن عمار بعد الإتيان بطواف النساء من قوله ﷺ ((...وفرغت من حبك كله))^(١)، أي الفراغ من الحج وما بعده بحيث لم يبق عليه شيء، فهي إذا كالصریح في عدم وجوب الاستنابة وإلا لبقى عليه شيء، ومع ذلك فلاحتياط نظراً لأهمية الفروج في محله.

(١) لصحيحة الفضيل بن يسار عن أبي جعفر ﷺ قال: «إذا طافت المرأة طواف النساء فطافت أكثر من النصف فحاضت نفرت إن شاءت»^(٢)، هذا ومقتضى إطلاق النص جواز النفر وإن أمكنها التخلف أو أمهلها الجمال، فكان الباقي من الأشواط ساقط عنها في هذا الحال، فلا يجب عليها المكث أو الاستنابة وإن تمكنت منهما، وهذا بخلاف الصورة السابقة أعني عروض الحيض قبل الطواف لاختصاص النص المتقدم بامتناع الجمال عن الإقامة معها وعدم تمكنها من التخلف عن أصحابها، إذاً فيجب عليها المكث إن أمكن وهذا هو الفارق بين الصورتين.

(٢) هذا احتياط محض لمجرد إدراك الواقع والاهتمام بأمر الفروج، وإلا فظاهر الصحيحة المزبورة الاقتصار على ما أتت به من الأشواط والاكتفاء بها من غير حاجة إلى الاستنابة لما بقي منها أو لصلاته.

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب زيارة البيت، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩٠ من أبواب الطواف، ح ١.

في طواف الحج^(١)، وقد تقدم حكمه في الصفحة (١٤٤)^(*).
 (مسألة ٤٢٥): إذا طاف المتمتع طواف النساء وصلى صلاته
 حلت له النساء، وإذا طافت المرأة وصلت صلاته حل لها الرجال^(٢)،
 فتبقى حرمة الصيد الى الظهر من اليوم الثالث عشر على الأحوط^(٣)،
 وأما قلع الشجر وما ينبت في الحرم وكذلك الصيد في الحرم فقد
 ذكرنا في الصفحة (١٢٠)^(**) أن حرمتها تعم المحرم والمحل^(٤).

(١) فإن نصوص المقام على ثلاث طوائف: فمنها ما ورد في طواف
 الفريضة، ومنها ما ورد في طواف النساء، ومنها ما ورد في مطلق الطواف،
 الكاشف عن اتحاد حكم الطوافين، وأنه إن تمكن من الرجوع رجع بنفسه وإلا
 صلى في مكانه متى تذكر أو يستتيب كما تقدم البحث حوله مستقصى في
 مسألة ٣٢٩.

(٢) بلا خلاف ولا إشكال كما نطقت به طائفة من الأخبار التي تقدمت
 في مطاوي المباحث السابقة كصحيفة معاوية ورواية منصور^(٥)، وغيرهما.
 (٣) كما تقدم البحث حوله مستوفى في ذيل (مسألة ٤٠٧)^(٢).
 (٤) لأنها من أحكام الحرم لا الإحرام كما تقدم استقصاء الكلام فيه في
 تلك المسألة فلاحظ.

(*) هذا رقم الصفحة من الطبعة العاشرة من رسالة الناسك، وأما في هذا الشرح فقد مر في ج ١
 ص ٤٢٥ فلاحظ.

(**) هذا رقم الصفحة في الطبعة العاشرة من رسالة الناسك، وأما في هذا الشرح فقد مر في ج ١
 ص ٢٦٤ فلاحظ.

(١) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب الطواف، ح ١ و ٢.

(٢) لاحظ ص ٢٧٠.

المبيت في منى

الواجب الثاني عشر من واجبات الحج: المبيت بمنى ليلة الحادي عشر والثاني عشر^(١)،

(١) بل الثالث عشر أيضاً في بعض الصور كما ستعرف. هذا ويظهر من قوله ﷺ في صحيحة معاوية بن عمار: «وفرغت من حجك كله»^(٢)، أن هذا الواجب عمل مستقل لا يضر الإخلال به حتى عامداً بصحة الحج وإن كان آثماً - كما هو الحال في طواف النساء على ما تقدم - بل وموجباً للكفارة على تفصيل سيأتي.

وكيفما كان فالظاهر أن الوجوب المزبور متسالم عليه بين الفريقين، وقد جرت عليه سيرة المسلمين خلفاً عن سلف بحيث لا يحتمل فيه الخلاف، كيف ولو كان لظهر وبان ولو من واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام أو غيرهم. أجل نسب الخلاف إلى الشيخ في كتاب التبيان وأنه يرى الاستحباب وهذا - على تقدير صدق النسبة - شاذ جداً بل يعد من الغرائب ولا يمكن المساعدة عليه بوجه.

ويدلنا عليه مضافاً إلى ما عرفت أولاً: قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِيَّامَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِيَّامَ عَلَيْهِ لِمَنْ أَتَقَى؟﴾^(٣)، بضميمة الروايات الواردة في تفسيرها المتضمنة للتفصيل بين من اتقى الصيد فينفر يوم الثاني عشر، وبين غيره ففي الثالث عشر كروايتي حماد

(١) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب زيارة البيت، ح ١.

(٢) البقرة: الآية ٢٠٣.

بن عثمان وغيرهما^(١).

ويكون محصل الآية الشريفة بعد التفسير المزبور هو التخيير بين التعجيل في يومين أو التأخير إلى اليوم الثالث لخصوص من اتقى الصيد، أما من لم يتق فلا تخيير بل المتعين في حقه هو التأخير إلى اليوم الثالث عشر، وما في متنها من ذكر الآية الشريفة على خلاف واقعها، حيث ذكر «لمن اتقى» بعد قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾، فهو إما من سهو قلم النساخ أو من مسامحة الرواة.

نعم إن الأولى من الروايتين ضعيفة السند بـ (محمد بن يحيى الصيرفي) فإنه لم يوثق.

وأما الثانية ففي سندها محمد بن يحيى عن حماد، فيحتمل ابتداء أن يراد به هو الصيرفي المزبور أيضاً نظراً إلى أن المسمى بهذا الاسم في هذه الطبقة مردد بينه وبين الخزاز وبين الخثعمي، وقد روى الأول عن حماد خمس روايات - وله رواية أخرى عن حماد الناب - وكل من الأخيرين روايتين وحيث إن كلا منهما ثقة دون الأول فتكون الرواية إذاً مرددة بين الموثق وغيره فلا يعبؤها.

ولكن الظاهر أنها معتبرة فإن لـ (محمد بن يحيى عن حماد) روايات كثيرة في أبواب متفرقة لعلها تزيد على العشر، والظاهر أنه منصرف عند الإطلاق إلى الخزاز الذي هو المعروف والمشهور وله كتاب وروايات عديدة دون الآخرين وإن كان لهما كتاب أيضاً، ويكفي في شهرته بمثابة يستغنى عن التقييد أن الشيخ ترجمه في الفهرست بعنوان (محمد بن يحيى) بلا تقييد بالخرزاز فلو لم يكن منصرفاً إليه عند الإطلاق لم يكن وجه لعدم التقييد، وهذا خير شاهد على ما ذكرناه في انصرافه عند الإطلاق إليه بلا إشكال.

ويعتبر فيه قصد القرية^(١)، فإذا خرج الحاج إلى مكة يوم العيد لأداء فريضة الطواف والسعي وجب عليه الرجوع ليبيت في منى^(٢)،

نعم يختص ذلك بهذه الطبقة - كما عرفت - وأما في الطبقة اللاحقة فهو منصرف إلى محمد بن يحيى العطار شيخ الكليني رحمته الله. إذا فهذه الرواية كغيرها مما اشتمل على مثل هذا السند محكمة بالصحة لما عرفت من الانصراف عند الإطلاق إلى الخراز.

وثانياً: النصوص الكثيرة غير المفسرة كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت إلا بمنى»، وصحيحته الأخرى عنه قال: «لا تبت ليالي (أيام خ ل) التشريق إلا بمنى»،^(٣) وغيرهما.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال لكونه من توابع الحج الذي هو أمر عبادي فتأمل^(٢) فلو بات بغير قصد القرية فلا شبهة في أنه ترك الواجب لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه.

وهل تجب عليه الكفارة حينئذ لو قلنا بها كما سيجيء؟ احتمال بعضهم ذلك، ولكن الظاهر عدمه لعدم ترتبها في النصوص على ترك المبيت بمنى ليدعى شمولها للمقام باعتبار أن عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه في قوة الترك، بل على المبيت في غير منى غير المنطبق على المقام جزماً، إذا فالإتيان بذات المبيت من غير قصد القرية لا يستوجب الكفارة وإن ترتب عليه الإثم.

(٢) أي في الليلتين الزبورتين أعني الحادية والثانية عشرة اللتين هما المتيقن وجوبهما بمقتضى النصوص المتقدمة، فيجب الرجوع مقدمة لأداء

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١ و ح ٨.

(٢) فإن مجرد كون الشيء من توابع العبادة وملحقاتها لا يستوجب عباديته كما لا يخفى. (المقرر).

ومن لم يجتنب الصيد في إحرامه فعليه المييت ليلة الثالث عشر أيضاً^(١)، وكذلك من أتى النساء على الأحوط^(٢)،

الواجب.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال لطائفة من الأخبار المتضمنة للتفصيل بين من اتقى الصيد فله النفر يوم الثاني عشر وإلا بقي إلى الزوال من اليوم الثالث عشر، كروايي حماد بن عثمان المشار إليهما آنفاً وغيرهما، وهذا مما لا كلام فيه.

(٢) وإنما الكلام في أن الحكم هل يختص به أو يعم من أتى النساء أو من ارتكب شيئاً من تروك الإحرام التي فيها الكفارة أو مطلقاً أو مطلق الكبائر أو مطلق الصرورة وإن لم يرتكب شيئاً، فيه وجوه بل أقوال: فالمعروف والمشهور بل ادعي عليه الإجماع ثبوت الحكم لمن لم يتق النساء أيضاً.

فإن كان هناك إجماع تعبدي - ولا نظن به - وإلا فلا دليل على اللاحق المزبور إذ لا مستند له عدا ما رواه الكليني بسنده الصحيح عن محمد بن المستنير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أتى النساء في إحرامه لم يكن له أن ينفر في النفر الأول»^(١).

ولكنها ضعيفة السند جداً لجهالة الراوي بل لم يوجد له ذكر في الرجال ولا في كتب الأخبار - ما عدا هذه الرواية الواحدة في مجموع الكتب الأربعة - حتى أن الشيخ مع اهتمامه في رجاله بذكر أصحاب الأئمة عليه السلام وإن لم يرو عنهم بل حتى مثل المنصور العباسي أهمله ولم يتعرض إليه.

نعم، ذكر في الوسائل في هذا الباب رواية أخرى له^(١)، ولكنك ستعرف أنه سهو من قلمه الشريف وصوابه (سلام بن المستنير) بدلا عن (محمد بن المستنير) كما في الفقيه.

فالأظهر عدم إلحاق النساء بالصيد وإن كان أحوط رعاية لفتوى المشهور حسبما عرفت.

وعن بعضهم إلحاق مطلق الصرورة، ولم يتضح وجهه لعدم وروده ولا في رواية ضعيفة وهو أعرف بما قال.

وكذلك ما عن شيخنا الأستاذ رحمته في مناسكه^(٢) من أن الأولى بل الأحوط إلحاق مطلق من اقترف الكبيرة وإن لم يكن من تروك الإحرام، فإن هذا لم يعرف وجهه^(٣) أبداً كما لم يعلم وجود قائل به.

وعن ابن سعيد التعدي لكل من لم يجتنب شيئاً من تروك الإحرام استناداً إلى رواية سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لمن اتقى الرث والفسوق والجدال، وما حرم الله عليه في إحرامه»^(٤).

وقد عرفت آنفاً أن الرجل هو - سلام بن المستنير - لا - محمد بن المستنير - وهو موثق لوجوده في أسناد تفسير علي بن إبراهيم، ولكنه مع ذلك لا يمكن العمل بالرواية.

أما أولاً: فلأن النصوص المتقدمة الدالة على الاختصاص بالصيد صريحة

(١) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب العود إلى منى، ح ٧.

(٢) دليل الناسك: ص ٢٢٧ (المتن).

(٣) يمكن أن يكون وجهه إطلاق الآية المباركة مضافاً إلى رواية سفيان بن عيينة (وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب العود إلى منى، ح ١٢)، فإنها وإن كانت ضعيفة والآية الشريفة مفسرة بما تقدم، لكنهما يصلحان سنداً للاحتياط الاستحبابي كما لا يخفى إلا أن يقال إن مفاد الرواية أمر آخر ولا ربط له بالمقام كما يظهر بالتأمل فيها فلاحظ. (المقرر).

(٤) وسائل الشريعة: باب ١١ من أبواب العود إلى منى، ح ٧.

وتجوز لغيرهما الافاضة من منى بعد ظهر اليوم الثاني عشر^(١) ولكن

في جواز النفر لمن اتقاه في اليوم الثاني عشر، وإن لم يتق غيره فلا جرم تحمل هذه على الاستحباب جمعاً في غير مرتكب الصيد أو على إلحاق النساء كما تقدم فتأمل^(٢).

وثانياً: لم يكن بد من حملها على ذلك ولو مع الغض عما ذكر، وذلك لقيام السيرة القطعية على عدم الوجوب، إذ قلما يوجد حاج متقياً عن جميع المحرمات، فلو كان الوجوب ثابتاً لظهر وبان وشاع وذاع، فكيف خصه المشهور بالصيد والنساء، بل قامت السيرة القطعية على خلافه كما عرفت.

وعن الحلبي تخصيص الحكم بالمحرمات التي لها كفارة ولم يعرف وجهه أيضاً أبداً، بل الأمر يدور بين التخصيص بالصيد أو التعميم لمطلق تروك الإحرام، وحيث لا سبيل إلى الثاني كما مرّ آنفاً فيتعين الأول، وإن كان الأحوط ضميمة الاجتناب عن النساء حذراً عن مخالفة المشهور حسبما تقدم.

(١) فلا يجوز قبل الزوال لعدة من الأخبار.

منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أردت أن تنفر في يومين فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس».

وصحيحة أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نريد أن نتعجل السير وكانت ليلة النفر حين سألته، فأني ساعة نفر؟ فقال لي: «أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس».

وصحيحة الحلبي أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل ينفر في النفر الأول قبل أن تزول الشمس؟ فقال: «لا، ولكن يخرج ثقله إن شاء، ولا يخرج

(١) فإن مقتضى الصناعة تقييد تلك النصوص بهذه العبارة لا الحمل على الاستحباب كما لا يخفى.

إذا بقي في منى الى أن دخل الليل وجب عليه المبيت ليلة الثالث عشر أيضاً^(١).

هو حتى تزول الشمس»^(٢)، وغيرها وبها يقيد الإطلاق في صحيحة جميل^(٣) - لو صحَّ طريق الصدوق إليه - ولا تعارض هذه النصوص برواية زرارة^(٤) لضعف السند كما لا يخفى.

هذا كله في النفر الأول، وأما النفر الثاني أعني اليوم الثالث عشر فلا وقت له بل يجوز في أي ساعة شاء، لقوله لَيْلَةً في صحيحة معاوية المزبورة: «وإن تأخرت إلى آخر أيام التشريق وهو يوم النفر الأخير فلا عليك أي ساعة نفرت قبل الزوال أو بعده».

وفي صحيحة أبي أيوب المتقدمة: «فأما اليوم الثالث فإذا ابيضَّت الشمس فانفر على كتاب الله».

مضافاً إلى أصالة البراءة عن التقييد وإن لم تكن حاجة إليها بعد وجود الدليل على عدمه.

(١) فطرف التخيير للمتقي إنما هو النفر يوم الثاني عشر قبل غروب الشمس أما بعد دخول الليل فلا نفر، بل يتعين عليه المكث والبيتوتة في هذه الليلة أيضاً إلى أن يصبح، وذلك لصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ع، قال: «من تعجل في يومين فلا ينفر حتى تزول الشمس، فإن أدركه المساء بات ولم ينفر».

وصحيحة معاوية بن عمار عنه ع قال: «إذا جاء الليل بعد النفر الأول

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب العود إلى منى، ح ٣ و ٤، وح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب العود إلى منى، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب العود إلى منى، ح ١١.

(مسألة ٤٢٦): إذا تهيأ للخروج وتحرك من مكانه ولم يمكنه الخروج قبل الغروب للزحام ونحوه، فإن أمكنه المبيت وجب ذلك^(١)، وإن لم يمكنه أو كان المبيت حرجياً جاز له الخروج^(٢)، وعليه دم شاة على الأحوط^(٣).

فبت بمنى فليس لك أن تخرج منها حتى تصبح^(٤).
(١) للإطلاق في صحيحتي معاوية والحلبي المتقدمتين، حيث إن الموضوع فيهما لوجوب البيوتة هو إدراك المساء أو مجيء الليل سواء تهيأ للخروج ولم يتفق أم لا.

خلافاً للدروس - كما نسب إليه في الجواهر - فجعل الشارع في المقدمات بمثابة الخارج نظراً إلى أن الإلزام بالمكث بعد التهيأ حرجي فيرتفع.
وفيه ما لا يخفى لمنافاته مع الإطلاق المزبور كما عرفت، وأما الحرج فهو أمر قد يتفق وليس بمطرد، ولا نضايق من السقوط بعروض العذر من عجز أو حرج كما في سائر الموارد وهو أمر آخر.

إذا فالتمكن من البيوتة من غير حرج تجب عليه أخذاً بإطلاق النص المتقدم كما أفاده في الجواهر، ولا يكون التهيؤ بمجرد من موجبات السقوط، وهذا ظاهر.

(٢) لمكان العجز أو دليل نفي الحرج الموجب لسقوط التكليف كما عرفت.

(٣) ينشأ من التردد في أن دليل الكفارة هل يختص بالمختار ومن يكون مكلفاً بالبيوتة أو يعم مطلق التارك لها وإن لم يكن مكلفاً بها بالفعل، مانع

عدم وجوب المكث في منى في أثناء النهار إلا بمقدار الرمي ٣٢٣

(مسألة ٤٢٧): من وجب عليه المبيت بمنى لا يجب عليه المكث فيها نهاراً بأزيد من مقدار يرمي فيه الجمرات^(١) ولا يجب عليه المبيت في مجموع الليل، فيجوز له المكث في منى من أوّل الليل الى ما بعد منتصفه^(٢) أو المكث فيها قبل منتصف الليل الى الفجر،

من حرج ونحوه، وسيأتي البحث عنه في محله إن شاء الله تعالى.
(بقي أمران): أحدهما: لو نفر من منى ثم عاد إليه بعد الغروب لداع من الدواعي فهل تجب عليه البيوتة حينئذ؟

الظاهر عدمه - كما في الجواهر - فإن الموضوع للوجوب من أدركه المساء أو جاءه الليل وهو في منى بمقتضى صحبتي معاوية والحلي المتقدمين غير المنطبق على المقام، لفرض عروض المساء عليه وهو في غير منى، فلا يندرج تحت تلك النصوص ليجب عليه المبيت، وهذا ظاهر.

ثانيهما: ما لو عاد في الفرض المتقدم قبل الغروب وبقي إلى أن دخل الليل، والظاهر هو الوجوب حينئذ لإطلاق الصحيحتين المزبورتين، إذ الموضوع من جاءه الليل وهو في منى سواء خرج قبل ذاك وعاد أم لا، بل يستكشف من العود المزبور أن الخروج السابق لم يكن نفراً، بل مجرد ذهاب وإياب فلا مناص من البيوتة بمقتضى إطلاق الأدلة.

(١) لعدم الدليل بعد خروجه عن مفهوم المبيت الثابت وجوبه فله الخروج حيثما شاء من مكة أو غيرها مشتغلاً بالعبادة أو لا، وإنما اللازم هو المكث بمقدار الرمي مقدمة له.

(٢) هذا مما لا إشكال فيه ولا خلاف وقد دلت عليه صحبتي معاوية بن

والأولى لمن بات النصف الأول ثم خرج أن لا يدخل مكة قبل طلوع الفجر^(١).

عمار^(٢) والعيص بن القاسم^(٣)، وإنما الكلام في أنه هل يتعين عليه ذلك، أو أنه مخير بينه وبين عكسه بأن يمكث فيه من قبل منتصف الليل إلى الفجر؟
المنسوب إلى الحلبي هو الثاني ولكن المشهور ذهبوا إلى الأول، حيث خصوا جواز البقاء في النصف الأول في غير منى بما إذا كان بمكة ومشغولاً بالعبادة، ولم يظهر له أي وجه بعد أن لم يرد في شيء من الروايات النهي عن ذلك.

إلا أن يقال إنه مطابق لمقتضى القاعدة نظراً إلى أن البيوتة المأمور بها في النصوص متقومة في مفهومها بالمكث في مجموع الليل خرجنا في النصف الأخير بصحیحتي معاوية والعيص المتقدمتين فيبقى الباقي تحت الإطلاق.
وهذا في نفسه لا بأس به لولا التصريح بجواز الخروج من منى من أول الليل إلى منتصفه في صحيحة أخرى لمعاوية، وكذا في معتبرة جعفر بن ناجية^(٣)، وفيهما الكفاية بعد سلامتهما عن المعارض.
إذاً فما اختاره الحلبي من التخيير بين الأمرين هو الأظهر.

(١) فقد نسب إلى الشيخ في النهاية والمبسوط بل إلى الوسيلة والسرائر والجامع أنهم منعوا عن ذلك بالرغم من عدم العثور على أي مستند لهم، بل إن مقتضى إطلاق صحيحة معاوية: «... وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرک أن تبيت في غير منى»، بل صريح صحيحة العيص: «... فلا بأس عليه

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٨ و ٢٠.

- (مسألة ٢٨٤): يستثنى ممن يجب عليه المبيت بمنى عدة طوائف:
- (١) المعذور، كالمرضى والمرضى، ومن خاف على نفسه أو ماله من المبيت بمنى^(١).
- (٢) من اشتغل بالعبادة في مكة تمام ليلته^(٢)(*)،

أن يفجر الصبح وهو بمكة»^(١) جوازه، ومن ثم قال في الجواهر: إن ما ذكره الشيخ مخالف لصريح بعض الأخبار وظاهر بعضها الآخر.

ومع ذلك فالأولى رعايته كما ذكرناه حذراً عن مخالفتهم.

نعم يظهر من رواية أبي الصباح الكتاني^(٢) استحباب الكون في تمام الليل بمنى حتى ينشق الفجر وذاك أمر آخر، وأما أنه بعد الخروج لا يدخل مكة قبل الطلوع الذي هو محل الكلام فلم يرد نص في منعه بتأتماً حسبما عرفت.

(١) كما هو الحال في جميع موارد الحرج أو الضرر الموجبين لسقوط التكليف بمقتضى دليل نفي الضرر والحرج وما ورد من أنه ما من شيء حرمه الله إلا وأحلّه عند الضرورة، فالحكم مطابق للقاعدة من غير خصوصية للبيتة.

(٢) لعدة من الصحاح التي منها صحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل زار البيت فلم يزل في طوافه ودعائه والسعي والدعاء حتى طلع الفجر؟ فقال: «ليس عليه شيء كان في طاعة الله عز

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (أو تمام الباقي من ليلته إذا خرج من منى بعد دخول الليل).

(المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١ وح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١١.

ما عدا الحوائج الضرورية^(١) كالأكل والشرب ونحوهما.

وجل»^(٢)، ونحوها غيرها والحكم مسلم لا إشكال فيه.

ويظهر من التعليل عدم خصوصية للمذكورات من الطواف والسعي والدعاء، بل يجزي كل ما كان مصداقاً للطاعة والعبادة فإنه يكون مغنياً عن المبيت بمنى.

ولا يبعد أن يستفاد منها عبادة المبيت أيضاً وأنه من باب تبديل عبادة بعبادة، وإلا لم يتضح وجه للتعليل المزبور كما لا يخفى.

(١) بل وغير الضرورية أيضاً من الحوائج العرفية على حسب المتعارف، كما لو شاهد صديقاً له في المسجد فاستفسر عن حاله بضع دقائق، فإن هذا الاستثناء هو المنصرف من أدلة الاشتغال بالعبادة بحسب الفهم العرفي، فلا يلزم الاستيعاب والتدقيق بحيث لا يكون ثمة أي فصل، فإن الفصل بهذا المقدار غير قادح في صدق الاشتغال عرفاً كما هو ظاهر جداً.

ثم لا يخفى أنه لا يلزم استيعاب الاشتغال بالعبادة في تمام الليل، بل يجوز الخروج من منى بعد العشاء مثلاً والاشتغال في مكة إلى طلوع الفجر كما يظهر ذلك بوضوح من صحيحة معاوية^(٣)، وكذا من صحيحته الأخرى^(٤)، حيث يظهر منهما أنه إذا خرج من منى أول الليل بل قبل النصف، واشتغل بعبادة إلى الفجر جاز، فالممنوع أن يخرج ولا يشتغل ولا يرجع قبل النصف فلا منع مع انتفاء أحدهما.

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٨.

من يستثنى من وجوب المبيت في منى ٣٢٧

(٣) من طاف بالبيت وبقي في عبادته ثم خرج من مكة^(١) وتجاوز عقبة المدنيين، فيجوز له أن يبيت في الطريق^(٢) دون أن يصل إلى منى^(٣)، ويجوز لهؤلاء التأخير في الرجوع إلى منى إلى ادراك الرمي في النهار.

(١) سواء دخلها نهاراً أم ليلاً قبل الانتصاف وقد خرج منها بقصد العود إلى منى.

(٢) إما لغلبة النوم أو تملادي الطريق أو أنه نام اختياراً والجامع أنه طلع عليه الفجر وهو في الطريق.

(٣) فلا يجب عليه البيوتة في منى حينئذٍ، وقد دلت عليه جملة من الروايات التي منها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى»، إلى أن قال: «إلا أن يكون شغلك نسكك أو قد خرجت من مكة» وصحيحة جميل^(١) عنه عليه السلام قال: «من زار فنام في الطريق فإن بات بمكة فعليه دم، وإن كان قد خرج منها فليس عليه شيء وإن أصبح دون منى»، وصحيحة هشام عنه عليه السلام قال: «إذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم أصبح قبل أن يأتي منى فلا شيء عليه»^(٢)، هذا.

والمذكور في هذه النصوص هو عنوان الخروج من مكة، ولكن في صحيحة محمد بن إسماعيل تقيده بتجاوز عقبة المدنيين عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يزور فينام دون منى، فقال: «إذا جاز عقبة المدنيين فلا بأس أن

(١) على طريق الشيخ ولكن الكليني رواها عن جميل عن بعض أصحابنا وهي رواية واحدة من حيث المتن والراوي والمروي عنه ففيها إذا شبهة الإرسال فلا تصلح للاستدلال. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٨ وح ١٦ وح ١٧.

(مسألة ٤٢٩): من ترك المبيت بمنى فعليه كفارة شاة عن كل ليلة^(١)،

ينام^(٢).

والمراد بالعقبة على ما يظهر من بعض النصوص المعتبرة المتقدمة في أقسام الحج هو أول مكة وأعلاها في مقابل ذي طوى الذي هو أسفلها، فإن كان كذلك فالروايات إذاً متطابقة، إذ الخروج عن مكة مساوق على هذا مع تجاوز العقبة بطبيعة الحال، وإن أريد بها مكان آخر منفصل عن مكة فاللازم حينئذ تقييد تلك النصوص بهذه الصحيحة، وعلى التقديرين فالعبرة بتجاوز هذا الحد.

(١) جملة من النصوص منها: صحيحة صفوان، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: سألتني بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالي منى بمكة، فقلت: لا أدري، فقلت له: جعلت فداك ما تقول فيها؟ فقال عليه السلام: «عليه دم إذا بات»^(٣)، هكذا في التهذيب والاستبصار.

ونقلها في الوسائل بزيادة كلمة (شاة) بعد قوله (عليه دم) وبنقيصة كلمة (ليلة من) كما نبه عليه المعلق.

وكيفما كان فكلمة (دم) منصرفة إلى الشاة وهي واضحة الدلالة على وجوبها عن كل ليلة، وإن لم يجب الإمام عليه السلام بذلك للسائل بل قال له (لا أدري) ولعله لتقية ونحوها وأجاب به لصفوان بعد استفساره عنه عليه السلام.

ومنها: ما رواه الصدوق بسنده الصحيح عن ابن مسكان عن جعفر بن ناجية قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن من بات ليالي منى بمكة؟ فقال: «عليه

(١) وسائل الشيعية: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١٥.

(٢) وسائل الشيعية: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٥.

ثبوت الكفارة في ترك المييت بمنى ٣٢٩

ثلاثة من الغنم»^(١)، والرواية موصوفة بالصحة إذ ليس في سندها من يغمز عدا ابن ناجية وهو من رجال كامل الزيارات، وإن كانت ضعيفة في طريق الشيخ لمكان محمد بن سنان.

نعم الموجود في الوسائل تبعاً لبعض نسخ الفقيه وهو المطبوع قديماً في الهند (أبي جعفر) بدلاً عن (جعفر)، ولكنه غلط جزماً إذ لا وجود له لا في الرجال ولا في الحديث، والصواب (جعفر بن ناجية) كما في طبعة نجف الحديثة وطبعة طهران التي صححها علي أكبر الغفاري، وكذا (في روضة المتقين) التي منها للفقيه وشرحها للمجلسي الأول وكذا في الوافي والحدائق.

ومنها: صحيحة جميل المتقدمة^(٢) فإن مقتضى إطلاقها ثبوت الكفارة ولو كانت البيوتة في ليلة واحدة، وحيث إن ظاهرها أنها قضية حقيقية فلا جرم تنحل إلى أحكام عديدة، ومقتضاها تعدد الكفارة بتعدد البيوتة لكون التداخل على خلاف الأصل فتأمل^(٣).

وبإزائها نصوص آخر ربما يتوهم معارضتها لما سبق.

منها: رواية عبد الغفار الجازي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فأصبح بمكة؟ قال: «لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة أو يهريق دماً، فإن خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء»^(٤).

حيث يظهر منها التخيير في الكفارة بين الدم والصدقة لا خصوص الأول كما دلت عليه النصوص المتقدمة.

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند بـ (نضر بن شعيب) فإنه لم يوثق بل لم

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٦.

(٢) لاحظ ص ٣٢٧.

(٣) تقدم أن في هذه الصحيحة شبهة الإرسال فلا تصلح للاستدلال. (المقرر).

(٤) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١٤.

يذكر في كتب الرجال غير ما ذكره البرقي من توصيفه بالمحاربي وعده من أصحاب الصادق عليه السلام.

ومن الغريب ما عن القهبائي من جزمه باتحاده مع نضر بن سويد - الذي هو موثق بلا إشكال - بقرينة اتحاد الطبقة كاتحاد الراوي عنهما وهو محمد بن الحسين وهو كما ترى لا يقتضي الاحتمال العقلاني فضلاً عن الجزم به.

وثانياً: مع الغض وتسليم صحة السند فهي رواية شاذة إذ لم يعرف قائل بمضمونها من الأصحاب فلا تصلح لمقاومة ما سبق.

ويمكن حملها على التنويع لا التخيير باعتبار تقسيم المكلفين إلى المتمكن فعليه دم والعاجز فالصدقة، نظير ما تقدم في بعض كفارات الصيد من ثبوت الدم على المتمكن والصدقة على عشرة مساكين غيره، فهو نظير قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾، باعتبار اختلاف أفراد المكلفين.

ومنها: صحيحة سعيد بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل، فقال: «(لا بأس)»^(١).

وفيه: أن المنسب من نفي البأس عدم القدح في صحة الحج غير المنافي مع ثبوت الكفارة.

ومع الغض عن ذلك فحالها حال الصحيحة الآتية التي ستعرف الجواب عنها:

ومنها: صحيحة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى؟ قال: «(ليس عليه شيء وقد أساء)»^(٢).

وفيه أولاً: أنه يمكن القول بأن غايته الإطلااق فيتقيد بما سبق وتكون النتيجة أنه لا شيء عليه إلا دم شاة، ولا غرو فقد ورد إطلاق أقوى من هذا

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٧.

الإطلاق في باب الصوم وهو قوله ﷺ في صحيحة محمد بن مسلم «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربعة خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء»^(١)، الذي كان يقول شيخنا الأستاذ رحمه الله إنه لا يوجد إطلاق أقوى منه، ومع ذلك فقد ورد عليه تقييدات عديدة كما لا يخفى، فليكن المقام أيضاً من هذا القبيل فليتأمل^(٢).

وثانياً: مع تسليم المعارضة فهي محمولة على التقية لموافقتها لمذهب العامة بمثابة كان التعبير الوارد في هذه الصحيحة أعني قوله: «ليس عليه شيء وقد أساء» مطابقاً بعين ألفاظه مع العبارة المحكية عن أحمد بن حنبل على ما ذكره في كتاب المغني، الكاشف عن اشتها هذا الحكم عند العامة حتى قبل زمان أحمد ممن عاصر الإمام الصادق عليه السلام.

ومما يؤيد ابتناء الحكم على التقية قوله ﷺ في صحيحة صفوان المقدمة^(٣): «فقلت: لا أدري»، فإنه كالصریح في كونه عليه السلام في معرض التقية كما لا يخفى، هذا.

ومن الغريب ما عن الشيخ في الاستبصار من حمل هاتين الصحيحتين (تارة) على من خرج من منى بعد منتصف الليل، (وأخرى) على من بات بمكة مشغلاً بالعبادة.

إذ ليت شعري ما هو الموجب - على هذا - للتعبير بالفوت في كلام السائل وللتعبير بالإساءة في كلام الإمام عليه السلام لما عرفت من أن الواجب إما هو البيتوتة في أحد النصفين في منى أو الاشتغال بالعبادة في مكة، فإذا كان قد خرج من منى بعد منتصف الليل أو كان مشغولاً بالعبادة في مكة فقد عمل

(١) وسائل الشيعية: باب ١ من أبواب مما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) فإن الشيء المتهوم بثبوته في المقام ليس إلا الكفارة، فلا جرم تتحقق المعارضة إلا أن يقال إنه يمكن أن يكون الشيء المتهوم هو بطلان الحج أو التكفير بغير الدم فلاحظ. (المقرر).

(٣) لاحظ ص ٣٢٨.

بوظيفته ولم يفت عنه أي شيء ولا أساء أبداً، فكيف صحّ التعبير المزبور؟! إذاً فالحملان المزبوران في غاية البعد بل الصحيح ما عرفت.
وكيفما كان فقد اتضح أن ما عليه المشهور من وجوب التكفير بشاة لكل ليلة هو الأظهر حسبما عرفت.

ثم إن بعضهم احتمل اختصاص الكفارة بمن بات في مكة أو في غير منى في مجموع الليل وتماه نظراً إلى أن معنى البيتوة هو ذلك، فلو كانت البيتوة أقل من ذلك فلا كفارة وإن لم يأت بما هو الوظيفة من المبيت في أحد النصفين كما لو خرج من منى في الثلث الأول وعاد إليه في الثلث الأخير.

ويندفع: بأن هذا خلاف ظواهر النصوص جداً، بل المستفاد منها دوران الكفارة مدار تلك الوظيفة وجوداً وعدمًا، ويتبعه الحكم الوضعي والتكليفي فلا يلزم في تعلق الكفارة البيتوة خارج منى تمام الليلة.

كما يكشف عنه بوضوح صحيحة معاوية بن عمار^(١) حيث إنه عليه السلام بعد أن حكم بوجوب الدم لمن بات في غير منى قال عليه السلام: «فإن خرجت أول الليل» الدال على أنه إذا رجع إلى منى بعد منتصف الليل فعليه دم، وكذا قوله عليه السلام في الذيل: «وإن خرجت بعد نصف الليل» الدال بالمفهوم على أنه يضره الاصباح في غير منى لو كان الخروج قبل النصف، مع أنه لم يبت تمام الليل خارج منى في شيء من الفرضين المزبورين.

وبالجملة: هذه الصحيحة واضحة الدلالة على أن الموضوع للكفارة ترك ما هو الواجب عليه من البيتوة في منى في أحد النصفين، وأنه لو خرج ولم يرجع قبل النصف أو كان خروجه قبل النصف تعلق به الكفارة.
ونحوها صحيحته الأخرى^(٢) حيث دلّت على وجوب الكفارة لو لم يكن

(١) وسائل الشريعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٨.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٩.

والأحوط التكفير فيما إذا تركه نسياناً أو جهلاً منه بالحكم أيضاً،
والأحوط التكفير للمعذور من المبيت^(١)

مشغولاً بالعبادة، مع أن خروجه إلى مكة كان عشاءً ولم يبيت تمام الليل فيها.
ونحوها رواية جميل^(٢) المتقدمة فإن إطلاقها يشمل ما لو كانت زيارة
البيت في أوائل الليل بل قبل منتصف الليل، وأنه تجب عليه الكفارة حينئذ لو
كانت بيتوته في الطريق قبل الخروج من مكة، مع أن المفروض أنه لم يبيت تمام
الليلة خارج منى، نعم لو كانت زيارته بعد النصف فلا شيء عليه كما تقدم.
إلا أن الرواية ضعيفة وإن تقدم توصيفها بالصحة فإنها صحيحة على
طريق الشيخ ومرسلة على طريق الكليني، وحيث إن الراوي واحد كالمتن
والمروي عنه، ولا يحتمل تعدد الواقعة بأن رواها جميل عنه رحمه الله تارة بلا
واسطة وأخرى مرسلة فلا جرم يتطرق فيها احتمال الإرسال من غير دافع،
ومثلها يكون في حكم المرسل كما تقدم نظيره في مطاوي هذا الشرح غير مرة.
(١) قد عرفت عدم وجوب البيوتة للمعذور ونحوه ممن يسقط عنه
التكليف بالأدلة الثانوية وأنه مستثنى عن هذا الحكم.

وهل يسقط عنه التكفير أيضاً؟ مقتضى إطلاق النص والفتوى عدم
السقوط كما صرح به في الجواهر.
ولكن المنسوب إلى الشهيد سقوطه مع الاضطرار ونسب إلى غيره
السقوط مع الجهل فضلاً عن النسيان.

أقول: إن تم إجماع تعبدي في البين - ولا يتم جزماً كما لا يخفى - فهو
المتبع وإلا فالأظهر هو السقوط مطلقاً كما هو الشأن في نظائر المقام ما لم يثبت
خلافه بدليل خاص.

ولا كفارة(*) على من تركه مشتغلاً بالعبادة في مكة^(١) وكذلك من خرج من مكة بعد الطواف والسعي وتمادى به الطريق ولم يصل إلى منى قبل الفجر^(٢).

والوجه فيه: أن ذلك هو مقتضى دليل رفع الاضطرار أو النسيان بناءً على ما سبق في محله من أن المرفوع هو مطلق الأحكام الأعم من التكليفية والوضعية، نظراً إلى أن ذلك هو مقتضى مفهوم الرفع الذي معناه فرض المرفوع كالعدم وكأنه لم يكن فلا جرم ترتفع عنه كافة الأحكام - ما لم يثبت خلافه - التي منها الكفارة في المقام.

وهكذا الحال في الجاهل بمقتضى صحيحة عبد الصمد الناطقة بأنه «أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» فالحكم مطابق لمقتضى القاعدة. نعم لما كان الحكم المزبور على خلاف المشهور بل المتسالم عليه كما قيل فمن ثم كان الأحوط ثبوتها.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال كما نطقت به صحيحتا معاوية بن عمار^(١) وغيرهما من غير معارض.

(٢) الذي هو المورد الثالث من موارد الاستثناء المتقدمة وذلك لصحيحة هشام بن الحكم المؤيدة برواية جميل المتقدمين^(٢)، ولا يعارضها ما رواه الشيخ بإسناده عن علي عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: سألت عن رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع فغلبته عينه في الطريق فنام حتى

(*) في الطبعة الجديدة بديل قوله (ولا كفارة ... قبل الفجر) هكذا: (ولا كفارة على الطائفة الثانية والثالثة من تقدم). (المصحح).

(١) وسائل الشيعية: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٨ وح ٩.

(٢) لاحظ ص ٣٢٧.

أصبح؟ قال: «(عليه شاة)»^(١).

لضعف سندها بعلي الذي هو ابن أبي حمزة البطائني هذا أولاً.
وثانياً: مع الغض فهي مطلقة من حيث عروض النوم قبل الخروج من مكة أو بعده فلتحمل على الأول جمعاً بينها وبين الصحيحة المتقدمة المصرحة باختصاص السقوط بما إذا تجاوز بيوت مكة.
ثم إن شيخنا الأستاذ رحمته تبعاً للشهيد في الدروس أضاف على ما مر استثناء الرعاة والسقاة.

أما الأول فلا يبعد أن يكون مبنياً على الغفلة، إذ مضافاً إلى عدم ورود أي نص فيه لا وجه له أبداً، ضرورة أن عملية الرعي إنما هي في النهار ولا يكاد يقع في الليل لكي يكون الراعي بلحاظه معذوراً عن المبيت، نعم قد يتفق له البقاء في البر ليلاً لحفظ أغنامه عن التلف فيضطر في ترك المبيت لحفظ ماله، لكنه قد يكون وقد لا يكون فإن بين الاضطرار والرعي عموماً من وجه، فلا فرق بينه وبين سائر الناس من هذه الجهة ليجتاج إلى استثنائه بعنوانه، نعم يستثنى الراعي عن الرمي الواجب إيقاعه في النهار فيجوز له الرمي ليلاً كما سيجيء إن شاء الله تعالى، أما البيوتة فهو وسائر الناس فيها شرع سواء كما عرفت.

وأما الثاني فكذلك، إذ لم يرد استثناؤه في شيء من الأخبار.
أجل قد ورد في معتبرة مالك بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام: «(إن العباس استأذن رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى، فأذن له رسول الله ﷺ من أجل سقاية الحاج)»^(٢).

ولكنها قضية شخصية في واقعة خاصة فلا يمكن استفادة الحكم الكلي

(١) وسائل الشيعية: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعية: باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٢١.

(مسألة ٤٣٠): مَنْ أفاض من منى ثم رجع إليها بعد دخول الليل في الليلة الثالثة عشر لحاجة لم يجب عليه المبيت بها^(١).

منها، ولعل النبي ﷺ رخصَ في ترك المبيت لشخص عمه من باب ولايته على الأمور فترك المبيت لإجازة خاصة منه فلا يتعدى إلى غيره.
(١) كما تقدم في ذيل المسألة ٢٦٤^(١).

رمي الجمار

الثالث عشر من واجبات الحج: رمي الجمرات الثلاث: الأولى، والوسطى، وجمرة العقبة^(١)، ويجب الرمي في اليوم الحادي عشر^(٢)

(١) بلا إشكال فيه ولا خلاف بين جميع فرق المسلمين، وقد جرت عليه السيرة القطعية خلفاً عن سلف، بل قد عدّ رديفاً للوقوف في صحيحة عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: سألت عن قول الله تعالى الحج الأكبر؟ قال: «الحج الأكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار»^(١) الكاشف عن مزيد الاهتمام بشأنه فضلاً عن وجوبه وإن كان خارجاً عن أعمال الحج كما تقدم، وما عن بعضهم التعبير بأنه سنة يراد به ما يقابل الفريضة لا الاستحباب.

ويدل على الوجوب أيضاً ما ورد من وجوب الرجوع لمن تركه حتى خرج من منى كما سيجيء إن شاء الله تعالى، لوضوح أنه لولا الوجوب لم يكن ثمة موجب لإيجاب الرجوع، نعم ليس فيها تعرض لبيان يوم الرمي.

(٢) يمكن الاستدلال له مضافاً إلى السيرة القطعية ببعض النصوص:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أفاض من جمع حتى انتهى إلى منى فعرض له عارض فلم يرم حتى غابت الشمس؟ قال: «يرمي إذا أصبح مرتين: مرة لما فاته، والأخرى ليومه الذي يصبح فيه، وليفرق بينهما يكون أحدهما بكرة وهي للامس، والأخرى عند زوال الشمس»^(٢).

(١) وسائل الشريعة: باب ٤ من أبواب العود إلى منى، ح ١.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٥ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.

والثاني عشر^(١)، وإذا بات ليلة الثالث عشر في منى وجب الرمي في

(١) يمكن الاستدلال له مضافاً إلى ما عرفته من السيرة القطعية بصحيفة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: رجل نسي رمي الجمار حتى أتى مكة، قال: «يرجع فيرميها يفصل بين كل رميتين بساعة»^(٢).

فإن الظاهر من الرميتين هو ما وجب عليه في يومي الحادي عشر والثاني عشر يفصل بين القضائين أي لا يأتيهما ولاء كما كان يفصل بين القضاء والأداء حسبما أشير إليه في صحيفة ابن سنان المقدمة آنفاً.

وبصحيفته الأخرى أيضاً عنه عليه السلام قال: «أرم في كل يوم عند زوال الشمس، وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة»^(٣).

فإن قوله عليه السلام «كما قلت حين رميت جمرة العقبة» يدل بوضوح على أن المراد من قوله عليه السلام «أرم في كل يوم» رمي آخر غير رمي العقبة في يوم العيد إذا فلو كان المراد من كل يوم خصوص اليوم الحادي عشر لما صح هذا التعبير لوضوح الاستبشاع في إرادة فرد واحد من صيغة العموم، فلا محالة يراد منه اليوم الثاني عشر أيضاً فتدل بوضوح على وجوب الرمي في هذين اليومين أيضاً، وإن كان الدعاء كالإيقاع عند الزوال مستحباً بمقتضى القطع الخارجي. وتؤيدهما رواية بريد العجلي^(٤) الصريحة في المطلوب، غير أن السند مخدوش بـ (اللؤلؤي) الذي تضارب فيه توثيق النجاشي مع تضعيف غيره وهو الصدوق وابن نوح وابن الوليد، ولأجله لم تصلح إلا للتأييد لعدم ثبوت وثاقته.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب العود إلى منى، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٣.

اليوم الثالث عشر أيضاً على الأحوط^(١)،

(١) أما مع عدم البيوتة والخروج قبل الغروب فلا خلاف كما لا إشكال في عدم الوجوب، وما في عبارة المحقق وغيره من وجوب الرمي أيام التشريق محمول على صورة البيوتة.

وأما مع البيوتة فالمشهور والمعروف بين الأصحاب بل كأنه متسالم عليه بينهم هو الوجوب، فإن تم إجماع تعبد في المقام - ولا يتم جزءاً كما تقدم في نظائره - فهو وإلا فإثباته بالدليل في غاية الإشكال.

إذ لم ينهض عليه أي دليل يعول عليه، ولم نثر على النص الذي أشار إليه في الجواهر بقوله (وإطلاق بعض النصوص)^(٢) وهو أعرف بما قال، إذ لم يوجد بعد التتبع في مظانه إطلاق يدل على وجوب الرمي يوم الثالث عشر لخصوص من كان بمنى، نعم ورد في الفقه الرضوي ودعائم الإسلام وجوب الرمي أيام التشريق مطلقاً أي سواء بات أم لا، ولكنه لا قائل به منا كما عرفت، مضافاً إلى الخدش في سند الكتابين كما مر غير مرة.

بل ربما يستفاد من بعض النصوص عدم الوجوب وهي صحيحة معاوية بن عمار التي رواها الكليني عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان وابن أبي عمير عنه عن أبي عبد الله قال: «إذا فرت في النفر الأول فإن شئت أن تقيم بمكة وتبيت بها فلا بأس بذلك». قال: وقال: «إذا جاء الليل بعد النفر الأول فبت بمنى فليس لك أن تخرج منها حتى تصبح»^(٣). حيث دلت على جواز الخروج بعد الإصباح المتحقق بانفجار الفجر^(٣)

(١) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ١٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب العود إلى منى، ح ٢.

(٣) هذا غير واضح ولعل المراد به طلوع الشمس كما استعمل فيه في صحيحة عبد الله بن سنان

مع أن الرمي لا يكون إلا بعد طلوع الشمس، فالترخيص في النفر بعد طلوع الفجر فيه دلالة واضحة على عدم وجوب الرمي في اليوم الثالث عشر، وإلا لوجب عليه البقاء إلى أن تطلع الشمس فيرمي ويخرج، فتأمل^(١).

وأما من حيث السند فروايات الكليني عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان كثيرة جداً تبلغ سبعمائة وواحد وستين مورداً.

وقد وقع الكلام في أن المراد به - أي بمحمد بن إسماعيل - من هو بعد أن لم يذكر في شيء من هذه الموارد بوصف أو لقب.

ف قيل إنه ابن بزيع المعروف، ويدفعه أنه من أصحاب الرضا عليه السلام فلا يمكن أن يروي عنه الكليني بلا واسطة لاختلاف الطبقة.

وقيل: إنه البرمكي الذي هو ثقة أيضاً.

وفيه: مضافاً إلى اختلاف الطبقة أيضاً - ومن ثم لا يروي عنه الكليني إلا مع الواسطة - أنه لا يوجد ولا رواية واحدة للبرمكي عن الفضل بن شاذان.

إذا فالمتعين أن يكون المراد به هو محمد بن إسماعيل النيسابوري الذي يروي عن الفضل بن شاذان في الكافي وفي الكشي، وهو وإن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال لكنه من رجال كامل الزيارات فهو ثقة عندنا، ويؤيده اكثار الكليني الرواية عنه فإنه قد يستشعر من ذلك أنه كان ثقة عنده أيضاً.

ثم إنه ربما يتوهم الاستدلال للوجوب بروايتين:

إحدهما: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا

أردت أن تنفر في يومين فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس، وإن تأخرت إلى آخر أيام التشريق وهو يوم النفر الأخير فلا عليك أي ساعة نفرت ورميت

(وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١). (المقرر).

(١) لا موجب للبقاء بل له أن يخرج فيرجع ثم يرمي وينفر. (المقرر).

قبل الزوال أو بعده»^(١)، حيث يظهر منها بوضوح ثبوت الرمي في اليوم الثالث أيضاً الذي هو آخر أيام التشريق.

وهو جيد لو ثبت أن الرواية صدرت كذلك كما قد يعضده أنها وردت في الفقيه وفي التهذيب عن الكافي، وفي نفس الكافي المطبوع الموجود بأيدينا وفي مرآة العقول وفي الوافي والحدائق عن الكافي كذلك.

غير أن صاحب الوسائل رواها عن الكافي بدون كلمة (ورميت) ولأجله ربما يطمئن في بادئ الأمر أن الصواب ما ذكره هؤلاء من ثبوت الكلمة في نسخة الكافي وأن النسخة التي كانت منه عند صاحب الوسائل قد سقطت عنها تلك الكلمة لأن هؤلاء الرواة رواها عنه كذلك.

ولكن التحقيق خلافه لقريئة مانعة عن المصير إلى ما ذكر وهي عدم وضوح معنى معقول لذكر هذه الكلمة في هذا الموضع، فإن العبارة لو كانت - مثلاً - هكذا ((فلا شيء عليك إذا رميت أي ساعة نفرت)) لكانت الكلمة حينئذ في محلها والعبارة في موقعها، لتفريع النفرت متى شاء - أي قبل الزوال أو بعده - على الرمي في اليوم الأخير بخلافه فيما قبله حيث لا يجوز إلا بعد الزوال حسبما أشير إليه في صدر هذه الرواية المسوقة لبيان هذا المطلب والتي موضوعها بيان الفرق بين اليومين في وقت النفرت.

ولكنها هكذا ((نفرت ورميت قبل الزوال أو بعده))، ولا محصل له ضرورة أن الرمي في اليوم الثاني عشر أيضاً كان سائغاً قبل الزوال أو بعده، لأن وقته ما بين طلوع الشمس وغروبها كما تقدم، فلم تكن مزية لهذا اليوم - أي الثالث عشر - في هذا الحكم.

وعلى الجملة هذا التعميم إنما يستقيم بالنسبة إلى النفرت وظاهر العبارة بل صريحها رجوعه إلى الرمي أيضاً ولا محصل له كما عرفت.

ومن ثمَّ يظن بل يطمأن أن نسخ الكافي كانت مختلفة وكان صاحب الوسائل ملتفتاً إلى هذا الاختلاف، وأن الصواب هي النسخة التي كانت عنده الخالية عن تلك الكلمة لأنها كانت موجودة في النسخة الأصلية وقد سقطت عن هذه النسخة بل هي زائدة في سائر النسخ.

فإن تم ما استظهرناه فهو وإلا فلا أقل من تطرق احتمالاه فلم يبق وثوق بوجود تلك الكلمة في الرواية ليستدل بها على وجوب الرمي، والظاهر أنه لم يستدل بها أحد لهذا الحكم ومن ثمَّ تشبث في الجواهر بإطلاق بعض النصوص الذي عرفت ما فيه ولم يتعرض لهذه الرواية بوجه.

ثانيتها: صحيحته الأخرى الواردة في كيفية حج النبي ﷺ قال ﷺ فيها: «...» ورجع إلى منى فأقام بها حتى كان اليوم الثالث من آخر أيام التشريق ثم رمى الجمار ونفر^(١).

وفيه ما لا يخفى فإنها مسوقة لحكاية فعله ﷺ وكل ما صدر عنه الأعم من الواجب والمستحب، كيف وهي مشحونة بذكر طائفة من المستحبات سابقاً ولاحقاً، ومن البديهي أن غاية ما يكشف عنه فعل المعصوم ﷺ إنما هو الاستحباب لا الوجوب، فكيف يمكن أن يستدل بها على وجوب الرمي في المقام، ولعله كان مستحباً مثل سوقه أربعاً وستين أو ستاً وستين هدياً، ومثل بيتوته في الليلة الثالثة عشرة ونحوهما مما جاء في هذه الصحيحة.

فتحصل: أنه لا دليل في المسألة على الوجوب ولكن الأصحاب حيث ذهبوا إليه، بل كان عندهم كالتسالم عليه فمن ثمَّ كان الحكم مبنياً على الاحتياط.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ج ٤.

ويعتبر في رمي الجمرات المباشرة^(١)، فلا تجوز الاستنابة اختياراً.
(مسألة ٤٣١): يجب الابتداء برمي الجمرة الاولى، ثم الجمرة الوسطى، ثم جمرة العقبة^(٢)، ولو خالف وجب الرجوع إلى ما يحصل به الترتيب، ولو كانت المخالفة عن جهل أو نسيان^(٣)،

(١) لظهور إطلاق الأمر فيها إذ السقوط بفعل الغير محتاج إلى دليل، هذا أولاً.

وثانياً: ما ورد في جملة من النصوص - وقد تقدمت - أن الكسير والمبطون يرمى عنه، فإنها تدل بوضوح على اختصاص الاستنابة بصورة العذر.
(٢) فيعتبر الترتيب في رمي الجمار على النهج المذكور لصحاح معاوية الواردة فيمن رمى منكوساً من وجوب العود على الوسطى ثم جمرة العقبة^(٥).

وصحيحته الأخرى الآمرة بالبداية بالجمرة الأولى ثم الوسطى ثم العقبة^(٦)، وظاهر الأمر هو الوجوب كما أن (ثم) للترتيب.

(٣) على المشهور المنصور لإطلاق الأدلة، ودعوى أن مقتضى إطلاق صحيحتي جميل ومحمد بن حمران^(٧) هو الحكم بالصحة وعدم الإعادة في الناسي، ويلحق به الجاهل كما تقدم سابقاً، مدفوعة: بما تقدم من اختصاصهما بأعمال الحج وأجزائه^(٨) فلا تشمل رمي الجمار الذي هو واجب مستقل

(١) وسائل الشريعة: باب ٥ من أبواب العود إلى منى، ح ١ وح ٣ وح ٤.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٠ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة: باب ٣٩ من أبواب الذبح، ح ٤، وباب ٢ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٢.

(٤) لم تتضح لي قرينة في نفس الصحيحتين تدل على اختصاص مفادهما بأعمال الحج وأجزائه حسبما يدعيه سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) بل المذكور فيهما أنه أتاه أناس يوم النحر، وهذا يشمل

وخارج عن الأجزاء كما تقدم نظيره في طواف النساء، هذا أولاً.
 وثانياً: أن مورد الصحيحتين هو الناسي، وقد وردت في نفس هذا المورد
 نصوص دلت على لزوم الإعادة لونسى وخالف الترتيب ورمى منكوساً كما
 تقدم، فلا محالة يكون ذلك تخصيصاً في الصحيحتين، والظاهر أن المسألة
 متسالم عليها عند الأصحاب ولا بد وأن يكون كذلك حسبما عرفت.
 هذا وربما يستدل للصحة أيضاً بحديث رفع النسيان كما في غير المقام من
 الصلاة والصيام لدى الإخلال بجزء أو شرط أو مانع سهواً مع الغض عن
 الأدلة الخاصة، ويندفع بما تكرر في مطاوي هذا الشرح وأشبعا الكلام حوله
 في الأصول من أن مفاد الحديث إنما هو رفع الحكم المترتب على النسي فلا
 حرمة في فعله كما لا كفارة في ارتكابه في مثل ما لو ارتمس الصائم سهواً، لا
 إثباته ووضعه ليدل على صحة الباقي وتمام الكلام في محله.
 وعلى تقدير التسليم فصحيحة معاوية تدل على البطلان في خصوص
 صورة النسيان كما عرفت فلا بد من تخصيص الحديث بها.
 ثم إنه لا بأس بتوسعة البحث نوعاً ما حول ما ذكرناه من عدم تكفل
 الحديث لإثبات صحة الباقي فنقول:

قد تقدم في مباحث الصلاة وفي الأصول أنه قد يقال بالتكفل نظراً إلى أن
 المرفوع بالحديث هو مطلق الأحكام الشرعية الأعم من التكليفية والوضعية،
 التي منها الجزئية والشرطية والممانعية ونحوها مما تناله يد الوضع والرفع، فإذا
 كانت جزئية السورة مثلاً مرفوعة في حال النسيان أو الإكراه أو الاضطراب
 فمعناه سقوطها عن هذه الصفة في هذه الحالة فلا جزئية لها وقتئذٍ بوجه،

فيحكم حينئذ بصحة الباقي على القاعدة.

ويؤكد أنه هذا متحقق في فرض الجهل بالضرورة، فكما أن جزئية السورة المشكوكة مرفوعة بالحديث ويحكم بصحة الباقي بلا كلام، فكذلك في فرض النسيان أو الإكراه أو الاضطرار لوحدة المناط، إلا إذا قام دليل على الخلاف وعليه فشرطية الترتيب في المقام خاصة بحال العمد وساقطة عند النسيان.

ويندفع بما أجبنا به في محله، من أن الأمر وإن كان كما أفيد من شمول المرفوع للوضع كالتكليف، فالكبرى تامة ولكنها لا تنطبق على المقام أعني الجزئية وأخوها لعدم قبولها للجعل التشريعي ابتداءً واستقلالاً، وإنما هي مجمولة تبعاً لجعل منشأ انتزاعها وهو تعلق الأمر بالمركب منه ومن غيره أو بما هو مقيد به أو مقيد بعدمه، فتنتزع الجزئية من الأول والشرطية من الثاني والممانعة من الثالث، ضرورة أنه لولا فرض التأليف والتركيب في متعلق الأمر أو لحاظ تقييده بوجود شيء أو بعدمه لا يعقل فرض الجزئية أو الشرطية أو الممانعة، فإذا كان الأمر في الجعل ذلك ففي الرفع أيضاً كذلك فإنهما من باب واحد. إذا فالجزئية مثلاً لا تكاد تنالها يد الجعل وضعاً ورفعاً إلا بوضع أو رفع منشأ الانتزاع، وعليه فلا معنى لرفع جزئية السورة حال النسيان - مثلاً - إلا رفع الأمر المتعلق بالمركب منها ومن غيرها الذي كان منشأ لانتزاعها، وبعد هذا الرفع وسقوط الأمر بالمركب يحتاج تعلقه بالباقي إلى جعل ثانوي وهو منوط بنهوض دليل آخر عليه، ولا يكاد يتكفله نفس الحديث لما عرفت من اختصاص مفاده بالرفع ولا نظر فيه إلى الوضع أبداً لكي ينتج صحة الباقي^(١). وأما النقض بباب الجهل بقياس مع الفارق الظاهر، بداهة أن العلم

(١) يمكن النقض عليه بالعام المجموعي المخصص فإنه حجة في الباقي مع عدم وضوح الفرق بينه وبين المقام فتدبر. (المقرر).

نعم إذا نسي فرمى جمرة بعد أن رمى سابقتها أربع حصيات أجزاء
إكمالها سبعا، ولا يجب عليه إعادة رمي اللاحقة^(١).

بوجوب الباقي موجود حال الجهل وجدانا، إذ مرجع الشك في جزئية السورة
- مثلاً - إلى تردد المركب بين الأقل والأكثر ومقتضاه أن ذات الأقل ولو على
سبيل اللا بشرط المقسمي محرز الوجوب ومقطوع به وإنما الشك في تعلق
الوجوب بالزائد على المقدار المتيقن وبعد نفيه بحديث الرفع حكمنا بوجوب
الباقي لا للحديث بل لأجل العلم الوجداني المزبور.

وأما في سائر المرفوعات كالنسيان والاضطرار ونحوهما فلا علم بوجوب
الباقي لدى عروضها أبداً، فإن المضطر إلى ترك الجزء - مثلاً - لا علم له إلا
بسقوط الأمر عن المركب، وأما أنه ماذا يجب عليه فعلاً فهو غير معلوم فلا
مجال لقياس أحدهما بالآخر، هذا غيض من فيض وإن شئت مزيد التوضيح
فعليك بمراجعة ما أفاده سيدنا الأستاذ (دام ظله) في المباحث الأصولية.

(١) قد عرفت حكم ما لو كان المنسي تمام الرمي، وأما لو كان بعضه
كما لو شرع في الثانية قبل استكمال الأولى أو الثالثة قبل استكمال الثانية فلا
ريب أن مقتضى القاعدة هو الفساد بعد أن كان الناقص في حكم العدم،
ولزمه العود على نحو يحصل معه الترتيب. ونتيجة ذلك أن النقص لو كان في
الأولى ولو بحصة واحدة أعاد الأخيرتين بعد تدارك النقص، وكذا لو كان في
الثانية فيعيد الأخيرة بعد جبر النقص، وأما لو كان في الأخيرة فإنه يتمها ولا
شيء عليه كما هو واضح.

وأما بحسب النصوص فالمستفاد من صحيحتين لمعاوية بن عمار التفصيل
بين تجاوز النصف، أي الإتيان بأربع حصيات فيجزيه حينئذ إكمالها سبعا ولا
حاجة إلى إعادة اللاحقة، وبين عدمه فيلزمه إعادة الجميع - وإن كان مقتضى

القاعدة حينئذٍ إتمام الأولى لا إعادتها كما عرفت ..

ففي صحيحته الأولى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وقال في رجل رمى الجمار فرمى الأولى بأربع، والأخيرتين بسبع سبع، قال: ((يعود فيرمي الأولى بثلاث وقد فرغ، وإن كان رمى الأولى بثلاث ورمى الأخيرتين بسبع سبع فليعد وليرمهن جميعاً بسبع سبع، وإن كان رمى الوسطى بثلاث ثم رمى الأخرى فليرم الوسطى بسبع، وإن كان رمى الوسطى بأربع رجع فرمى بثلاث))، ونحوها صحيحته الأخرى^(١) المشتملة على فروض آخر يندرج الجواب عن الكل تحت الضابطة المزبورة والتفصيل المتقدم.

بل يمكنك استعلام فروض آخر وإن لم تذكر في الصحيحتين كما لو رمى الأولى بثلاث والثانية بأربع والثالثة بأربع أيضاً بل بسبع، وأنه يعيد الجميع، إذ لو كانت الثانية سبعاً وجبت الإعادة أيضاً فما ظنك بالأقل.

وملخص الضابطة: أن الإتيان بالثلاث في حكم العدم فلا بد من إلغائها في غير الأخيرة وأما إذا كانت أربعاً فما زاد فبيني عليه ويتمه.

وقد أفتى المشهور بهذا المضمون، غير أنه نسب الخلاف (تارة) إلى الحلبي من الاكتفاء بالإتمام حتى فيما دون الأربع.

وهو وإن كان مطابقاً لمقتضى القاعدة حسبما عرفت، ولكنه مخالف صريح للصحيح المتقدم بل اجتهد في مقابلة النص فلا سبيل للمصير إليه.

(وأخرى) إلى علي بن بابويه من تخصيص تتميم الأربع بما إذا أتى بعدها برمي كامل دون ما لو كان ناقصاً كما لو رمى الأولى أربعاً والثانية أربعاً أيضاً والثالثة سبعاً فإنه يعيد الجميع.

ولكنك خبير بأن ما في هذه النسبة - على تقدير صدقها - مخالف صريح أيضاً لصحيحة معاوية الثانية الناطقة بالتتميم في نفس الفرض من غير حاجة

(١) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب العود إلى منى، ح ١ و ح ٢.

إلى الإعادة.

نعم قد يستدل له برواية علي بن أسباط، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «إذا رمى الرجل الجمار أقل من أربع لم يجزه، أعاد عليها وأعاد على ما بعدها وإن كان قد أتم ما بعدها، وإذا رمى شيئاً منها أربعاً بنى عليها ولم يعد ما بعدها إن كان قد أتم رميه»^(١).

وما في الوسائل من ذكر كلمة (وأعاد) بدل (ولم يعد) غلط جزماً والصحيح ما أثبتناه المطابق للتهذيب.

ولكنها ضعيفة السند جداً فإن (معروف) الواقع في السند غير معروف بل هو وأخوه مجهول ولم توجد له في مجموع الروايات رواية عن أخيه غير هذه، فلم يعرف المراد به وأنه من هو، فإن معروف بن خربوذ هو من أصحاب السجاد عليه السلام ولا يمكن أن يروي عن علي بن أسباط كي يروي عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بواسطتين ومعروف بن زياد أيضاً مجهول.

فالصحيح إذا ما عليه المشهور الذي مرجعه في الحقيقة إلى التخصيص في أدلة الترتيب، وأنه متى بلغ الأربع وشرع في اللاحقة اكتفى بالإتمام ولا حاجة إلى إعادة السابقة.

ولكن الكلام في أن هذا هل يختص بالناسي أو بالجاهل أيضاً أو أنه يشمل حتى العالم العامد.

مقتضى إطلاق كلمات القوم ومنهم المحقق في الشرائع حيث قال عليه السلام: (ومن حصل له رمي أربع حصيات ثم رمى على الجمرة الأخرى حصل الترتيب)^(٢) هو الأخير كما اعترف به في الجواهر.

ولكن صاحب الحقائق عليه السلام نسب إلى الأصحاب أنهم خصوه بالناسي

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب العود إلى منى، ح ٣.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٢٠.

والجاهل، وإن ناقش في الجواهر في ثبوت هذه النسبة بالنسبة إلى الجاهل، حيث قال رحمته ما لفظه (وإن كنا لم نتحققه في الثاني - أي في الجاهل - نعم أحقه الشهيدان منهم بالناسي)^(١).

وكيفما كان فالمسألة محل خلاف وإشكال.

وقد استدل العلامة لعدم الشمول للعائد بأن الترتيب معتبر في الجمار ولا يقوم الأكثر مقام الكل إلا مع النسيان.

ورد - كما حكاها في الجواهر - بأنه إعادة للمدعى إذ محل الكلام هو أن الترتيب هل يعتبر حتى بالنسبة إلى من أتى بالأربع أو أنه ساقط حينئذ، فلا استدلال للاعتبار بما ذكر مصادرة واضحة وإعادة للمدعى بصورة الاستدلال.

ولكن الظاهر أن ما ذكره العلامة رحمته هو الصحيح، فإن صحيحة معاوية^(٢) المتقدمة قد دلت من غير معارض على لزوم مراعاة الترتيب، والإتيان بالتأخر بعد الفراغ والانهاء من المتقدم.

وليس بإزائها إلا الصحاح المتقدمة الناطقة بأنه متى أتى بالأكثر يكمله ولا يعيد اللاحقة، ومن الواضح جداً أنها لا تشمل صورة العمد إذ السؤال فيها عن حكم ما فعل لا عن جواز أن يفعل.

توضيحه: أن مصب السؤال لو كان هو الاختصار على الأربع، وتأخير الباقي لم يكن مانع من شموله للعائد، لكن المصّب هو من رمى الأولى بأربع وأتى بالأخيرتين أيضاً، إما كاملاً أو ناقصاً أيضاً، والمنصرف من مثل هذا السؤال هو من أورد النقص في المأمور به من غير تعمد، نظير قوله للجنة: «لاتعاد الصلاة إلا من خمس»، حيث إنه ناظر إلى تصحيح العمل الحاوي

(١) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب جمرة العقبة، ح ٢.

نوع من الخلل من غير تقصّد لا إلى جواز الإخلال به عامداً كما هو واضح.
وما ذكرناه لو لم يكن ظاهراً فلا أقل من الاحتمال المورث للإجمال،
ومعه كان المتبع إطلاق دليل اعتبار الترتيب للشك في خروج صورة العمد عنه
لو لم يثبت عدم الخروج.

ويؤكد استبعاد سؤال معاوية عن حكم الترك العمدي مع علمه
باشتراط الترتيب، لكونه هو الراوي لروايته كما تقدم، فإنّ من الواضح حيثئذٍ
أنّ حكمه البطلان ولا حاجة إلى السؤال، وهل يستقيم لمثله أن يسأل عن
حكم من يقطع ببطلان عمله؟!

على أنّ الفرض في نفسه نادر التحقق، ولعله لم يتحقق خارجاً إذ كيف
يقوم العالم باشتراط الترتيب على تقديم الثانية قبل الفراغ من الأولى عن
عمد والتفات؟!

وعلى الجملة: فلا ينبغي التأمل في عدم شمول الحكم للعامد العالم.
وأما الجاهل فالروايات غير قاصرة الشمول له كما لا يخفى، غير أنّ في
المقام قرينة تمنع عن إرادته وتستوجب اختصاصها بالناسي وهي استبعاد
افتراض الجهل في خصوص المقام، فإنّ الإنسان يمكن أن يكون جاهلاً بأصل
الرمي أو بعدده، وأما بعد العلم بهما وباشتراط الترتيب كما هو المفروض فما
معنى تركه بقية الأربع جهلاً إلا أن يعتقد أنّ الأربع الصادرة منه سبع، أو أنّ
خصوص الأولى عددها أربع والباقي سبع سبع، وهو بعيد جداً.

وعليه فمن القريب جداً بل يطمأن باختصاص هذه النصوص بالناسي
كما عليه ثلثة من الأكابر فلا تشمل الجاهل فضلاً عن العامد.

ثم إن مقتضى إطلاق هذه النصوص كفاية لإتمام الأربع، ولو كان التذكر
بعد فصل طويل محل بالموالة، وهو خير دليل على عدم اعتبار الموالة بين
أعداد الرميات فضلاً عن نفس الجمرات، ضرورة أنّها لو كانت معتبرة فكيف

(مسألة ٤٣٢): ما ذكرناه من واجبات رمي جمرة العقبة في الصفحة (١٦٥) (*) يجري في رمي الجمرات الثلاث كلها^(١).
(مسألة ٤٣٣): يجب أن يكون رمي الجمرات في النهار^(٢)،

يخل بها عامداً باختيار التكميل مع إمكان التدارك بالاستئناف، وهل هذا إلا من تفويت الواجب من غير عذر، فلا يقاس المقام بالطواف الفاقد - عندنا - لمثل هذا الدليل، فتأمل.
ولعل عدم اعتبارها هنا من المتسالم عليه بين الأصحاب كما يظهر من الجواهر.

(١) لاتحاد المناط بعد عموم الدليل وعدم خصوصية للمورد.
(٢) لما في جملة من الصحاح من أن وقته ما بين طلوع الشمس إلى غروبها^(٣) كما تقدم التعرض إليها في رمي جمرة العقبة.
نعم في صحيحة معاوية «ارم في كل يوم عند زوال الشمس»^(٤)، فربما يتوهم تقييدها بها، ولكنه كما ترى بل لا بد من حملها على الاستحباب لولا التقية كما قد يعضد الثاني صحيح زرارة^(٥)، الكاشف عن أن المشهور بينهم هو الاختصاص بالزوال، وكيفما كان فلا إشكال كما لا خلاف في المسألة.
ومن الغريب بعد هذا ما صدر عن الشيخ رحمته من أن رمي الجمار لا يكون إلا بعد الزوال مدعياً إجماع الفرقة عليه، مع أنه لم يوجد به قائل غيره

(*) هذا رقم الصفحة وفق الطبعة العاشرة من رسالة المناسك وقد مر في هذا الشرح في ص ١٣٨ فلاحظ. (المصحح).

(١) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب رمي جمرة العقبة.
(٢) وسائل الشريعة: باب ١٢ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.
(٣) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٥.

ويستثنى من ذلك العبد والراعي والمديون الذي يخاف أن يقبض عليه، وكل من يخاف على نفسه أو عرضه أو ماله، ويشمل ذلك الشيخ والنساء والصبيان والضعفاء الذين يخافون على أنفسهم من كثرة الزحام^(١)، فيجوز لهؤلاء الرمي ليلة^(٢)

من تقدمه أو تأخر عنه، بل عن غير واحد أن كلامه على خلاف الإجماع لموافقة مع القوم في بعض كتبه، فإن كانت فتواه هذه قبل ذلك فقد انعقد الإجماع على خلافه وإن كانت بعده فهي مخالفة للإجماع.

وكيفما كان فخلافه غريب لا يعبؤه لا سيما بعد أن لم توجد رواية ولو ضعيفة تدل على لزوم الرمي بعد الزوال، فما عليه المشهور من التخيير وأن له الرمي في أي ساعة شاء من النهار هو الصحيح، نعم ذكر بعضهم أنه كلما كان أقرب إلى الزوال فهو أفضل ولكنه أيضاً لا دليل عليه، هذا.

بل يمكن أن يقال إن الحكم هو ما ذكرناه حتى لو فرضنا أن الأمر كان بالعكس فكانت رواية بل روايات صحيحة صريحة في أن الوقت من الزوال إلى الغروب، ولم ترد ولا رواية واحدة تدل على أنه من الطلوع إلى الغروب. وذلك لجريان السيرة القطعية على استيعاب الوقت لتمام النهار، ولم يذهب أحد من الفقهاء إلى خلافه ما عدا الشيخ فقط، وحيث إن المسألة عامة البلوى وكثيرة الدوران فلو كان الحكم المزبور ثابتاً لكان - طبعاً - جلياً واضحاً وشاع وذاع، بل لم يختلف فيه اثنان، فكيف اتفقت الفتاوى والسيرة العملية على خلافه.

(١) والجامع هو مطلق المعذور عن الرمي في النهار من غير خصوصية

لمورد دون مورد.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال لطائفة من الأخبار قد ورد بعضها في

ذلك النهار^(١)،

الخائف، كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في الخائف: «لا بأس بأن يرمي الجمار بالليل، ويضحى بالليل، ويفيض بالليل»، وبعضها فيه وفي العبد والراعي كموثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «رخص للعبد والخائف والراعي في الرمي ليلاً»^(٢)، وبعضها في النساء والصبيان كمعتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للنساء والصبيان أن يفيضوا بليل، وأن يرموا الجمار بليل»^(٣).

وبعضها في المريض كما رواه الصدوق بإسناده عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي ينبغي له أن يرمي بليل من هو؟ - إلى أن قال - «والمريض الذي لا يستطيع أن يرمي»^(٤)، ولكن الأخيرة ضعيفة السند لضعف طريق الصدوق إلى أبي بصير والعمدة ما عرفت حيث يستفاد منها عموم الحكم لكل خائف وإن كان سببه المرض أو الزحام أو الشيخوخة ونحوها المساوق لمطلق المعذور حسبما عرفت، وهذا مما لا غبار عليه.

(١) وإنما الكلام في المراد من الليل في المقام وأنه هل هو خصوص الليلة السابقة التي تعد ليلة ذلك النهار أو الأعم منها ومن الليلة اللاحقة، فيجوز الرمي في أي من الليلتين شاء.

اختار الثاني في الجواهر لإطلاق النص وكذا في كشف اللثام، ولكن صاحب المدارك استظهر الأول وهو الأصح لمنع الإطلاق في هذه النصوص، وإنما هي ناظرة إلى الروايات المتقدمة المتضمنة لمنع التقديم وأنه لا يرمي ليلاً،

(١) وسائل الشريعة: باب ١٤ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٤ و ٢.

(٢) وسائل الشريعة: باب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٣.

(٣) وسائل الشريعة: باب ١٤ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٧.

حتى يصبح كقوله ﷺ في معتبرة إسماعيل بن همام: «لا ترم الجمرة يوم النحر حتى تطلع الشمس»^(١)، فهي مشيرة إلى رفع النهي الثابت سابقاً عن هؤلاء، ونتيجة ذلك إرادة خصوص الليلة السابقة كما تكشف عنه بوضوح صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة آنفاً، حيث إن المذكور فيها كلمة (الجمار) فلا يختص بليلة العيد وإلا يقال (جمرة) كما لا يخفى، ومعنى الإفاضة ليلاً هو الذهاب والرواح وعدم البقاء إلى النهار، فلا جرم ينطبق على الليلة السابقة، وحيث إن ظاهرها انحصار الترخيص في ذلك فليس له إذا التأخير إلى الليلة اللاحقة، فالرمي الذي كان الفرض الأولي فيه إيقاعه في النهار قد رخص في تقديمه لهؤلاء، وأما التأخير عنه فلم يقم عليه دليل، فالقول بالتعميم بلا وجه، فليتأمل جيداً.

(فرع) إذا لم يتمكن لخوف ونحوه من البقاء في منى أيام التشريق فهل له أن يرمي جميع الرميات في ليلة واحدة أو أنه يوزع فيرمي عن كل يوم في ليلته، اختار الأول في الجواهر تبعاً لكاشف اللثام معللاً بإطلاق النص.

وهو وجهه لكن التعليل عليل لعدم إطلاق يتمسك به في المقام كما لا يخفى، فالأولى أن يتمسك له بنفس صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة، فإن سياقها يشهد بأن المراد أنه لدى الخوف يجوز له تفريغ ذمته عن كل ما يجب عليه من التضحية ورمي الجمار بأسرها، والإفاضة من منى إلى حيث شاء ليكون مأموماً عن الخطر، فالتأمل في الصحيحة يعطي بأنها في نفسها وافية لإثبات المطلوب.

ثم أن من ساغ له تقديم الرمي ليلاً كالمرضى والنساء والشيوخ لو فرض تمكنهم من البقاء في منى إلى وقت النفر الأول أعني الزوال من اليوم الثاني عشر، فهل يجب عليهم ذلك أو يجوز لهم النفر بعد الانتهاء من الرمي كما

(١) وسائل الشريعة: باب ١٣ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ٧.

ولكن لا يجوز أن ينفروا^(*) ليلة الثانية عشر بعد الرمي حتى تزول الشمس من يومه.

(مسألة ٤٣٤): من نسي الرمي في اليوم الحادي عشر وجب عليه قضاؤه في الثاني عشر، ومن نسيه في الثاني عشر قضاءه في اليوم الثالث عشر^(١)، والأحوط أن يفرق بين الأداء والقضاء، وأن يقدم القضاء على الأداء، وأن يكون القضاء أول النهار والأداء عند الزوال^(٢).

كان جائزاً للخائف حسبما عرفت آنفاً؟

الظاهر هو الأول فإن هناك وظيفتين لا ترتبط إحداها بالأخرى، الأولى إيقاع الرمي نهاراً، والثانية عدم النفر إلى الزوال من اليوم الثاني عشر، والنصوص المتقدمة أقصى مفادها إسقاط الأولى وإبدالها بالرمي في الليل من غير نظر إلى الثانية بوجه ثبوتاً أو سقوطاً، فالمتبع حينئذٍ إطلاقاً المنع عن النفر بعد سلامتها عن المقيد، وإن شئت قلت: إن النصوص المزبورة تخصيص في أدلة الرمي لا في أدلة النفر.

(١) لعدم سقوط التكليف بالنسيان كما تكشف عنه صحيحة معاوية الواردة في من نسي فخالف الترتيب ورمى منكوساً من لزوم العود والتدارك وإن كان من الغد^(٣)، بل مقتضى إطلاق الغد وجوبه في اليوم الرابع عشر لو نسيه من اليوم الثالث عشر وقلنا بوجوبه فيه لو بات.

(٢) الحكم المذكور من التفريق والتقديم هو المشهور بين الأصحاب،

(*) في الطبعة الأخيرة بدل (أن ينفروا) قوله (لغير الخائف من المكث أن ينفر). (المصحح).

(١) وسائل الشريعة: باب ٥ من أبواب العود إلى منى، ح ٤.

ويستدل له بصحيفة عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أفاض من جمع حتى انتهى إلى منى فعرض له عارض فلم يرم حتى غابت الشمس قال: «يرمي إذا أصبح مرتين: مرة لما فاته، والأخرى ليومه الذي يصبح فيه، وليفرق بينهما يكون أحدهما بكرة وهي للامس، والأخرى عند زوال الشمس»^(١)، وقد رواها الكليني بسنده الصحيح عن عبد الله بن سنان. قال في الجواهر: ما لفظه (ورواه الصدوق في الفقيه في الصحيح عن معاوية بن عمار مثله والشيخ في الصحيح عنه أيضاً)^(٢)، وهذا سهو من قلمه الشريف فإن المشايخ الثلاثة رووها كلهم مع اختلاف يسير عن عبد الله بن سنان ولم يروها أحد عن معاوية في شيء من الكتب الفقهية، ويظهر ذلك بمراجعة الوسائل أيضاً.

وكيفما كان فيمكن المناقشة في دلالتها من وجهين:

أحدهما: ما ذكره في المدارك، وحاصله بتوضيح منا: أن قوله: «وليفرق بينهما» إلى آخر الحديث حكم واحد قد تضمن إيجاب التفريق وإنشائه على نهج خاص وكيفية مخصوصة، وحيث إن هذه الكيفية غير واجبة بالضرورة، لجواز إيقاع الرمي طول النهار متى شاء فهي طبعاً محمولة على الاستحباب، فإذا كانت الكيفية مستحبة كان أصل التفريق أيضاً مستحباً لما عرفت من أن المجموع حكم واحد، ومن البديهي عدم قبول الإنشاء الواحد للتبعيض بأن يكون أصل التفريق واجباً وخصوصيته مستحبة، فلا دليل إذاً لا على وجوب التفريق ولا على وجوب التقديم، وما ذكره رحمته جيد جداً.

ثانيهما: أن مورد هذه الصحيحة قضاء رمي جمرة العقبة الذي هو من أعمال الحج وأجزائه، فتقديمه على رمي الجمار الواجب في اليوم الحادي

(١) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب رمي جمرة العقبة، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ٢٥.

(مسألة ٤٣٥): من نسي الرمي فذكره في مكة^(١) وجب عليه أن

عشر أمر طبيعي ومطابق لمقتضى القاعدة من غير حاجة إلى النص، حيث إن طبيعة الأمر تقتضي تفرغ الذمة أولاً عن نفس الحج ثم التصدي للإتيان بما يجب بعده، فكيف يمكن التعدي من ذلك إلى محل الكلام مما كان القضاء والأداء كلاهما خارجين عن أعمال الحج ومشاركين في أن كلا منهما واجب مستقل بحياله، فإن وجوب التقديم في الأول لا يستدعي وجوبه في الثاني بوجه بعد وجود الفارق الواضح.

إذاً فما عليه المشهور من لزوم التفرق والتقديم مبني على الاحتياط لعدم ورود دليل عليه في المقام حسبما عرفت.

(١) قد نطقت جملة من النصوص بأن التذكر إن كان في مكة لزمه العود إلى منى والرمي فيها، وإن كان بعد خروجه منها لم يجب، التي منها صحيحة معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: رجل نسي الجمار حتى أتى مكة، قال: يرجع فيرميها يفصل بين كل رميتين بساعة، قلت: فاته ذلك وخرج، قال: «ليس عليه شيء»، ونحوها صحيحته الأخرى^(١).

ولكن شيخنا الأستاذ وغيره تبعاً لصاحب الجواهر قيدوا هذا الحكم ببقاء أيام التشريق، وأما مع خروجها فحكمه حكم من تذكر بعد الخروج من مكة من سقوط الرجوع عنه كما عرفت.

ولم يتضح وجهه بعد إطلاق النصوص، حيث إن مقتضاها وجوب الرجوع لو تذكر في مكة وإن مضت أيام التشريق، وعدم الوجوب لو تذكر بعد الخروج منها، وإن بقيت أيام التشريق فالتقييد المزبور بلا وجه.

(١) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب العود إلى منى، ح ٢ وح ٣.

يرجع إلى منى ويرمي فيها، وإذا كان يومين أو ثلاثة فالأحوط أن يفصل بين وظيفة يوم ويوم بعده بساعة^(١)، وإذا ذكره بعد خروجه من مكة لم يجب عليه الرجوع بل يقضيه في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه^(*).

نعم دلت عليه رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أغفل رمي الجمار أو بعضها حتى تمضي أيام التشريق فعليه أن يرميها من قابل، فإن لم يحج رمى عنه وليه، فإن لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمي عنه، فإنه لا يكون رمي الجمار إلا أيام التشريق»^(٢). ولكنها ضعيفة السند بمحمد بن عمر بن يزيد فإنه لم يوثق.

وعلى الجملة: ما ذكره صاحب الجواهر وغيره من لزوم إيقاع الرمي أداء وقضاء في أيام التشريق لم نعثر له على دليل معتبر.

بل يمكن إقامة الدليل على العدم وهو إطلاق قوله عليه السلام: «وإن كان من الغد» في صحيحة معاوية المتقدمة^(٣).

فإنه يشمل من نسي الرمي يوم الثالث عشر بناءً على وجوبه فيه لمن بات ليلته - كما هو المشهور واختاره في الجواهر أيضاً - فإن مقتضاه وجوب الرمي يوم الرابع عشر الذي هو خارج عن أيام التشريق، فهذه الصحيحة تؤكد ما ذكرناه من عدم اختصاص القضاء بأيام التشريق.

(١) للتصريح بذلك في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: رجل نسي الجمار حتى أتى مكة، قال: «يرجع فيرميها يفصل بين

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (على الأحوط). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب العود إلى منى، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب العود إلى منى، ح ٤.

(مسألة ٤٣٦): المريض الذي لا يرجى برؤه الى المغرب يستتيب لرميه^(١)، ولو اتفق برؤه قبل غروب الشمس رمى بنفسه أيضاً على الأحوط.

كل رميتين بساعة»، قلت: فاته ذلك وخرج، قال: «ليس عليه شيء»، ونحوها صحيحته الأخرى^(٢). ولكن المشهور حيث لم يلتزموا بذلك فمن ثم كان الحكم مبنياً على الاحتياط.

(١) يقع الكلام تارة في جواز الاستنابة وعدمه مع احتمال البرء، وأخرى في أنه على الجواز لو استتاب فبرأ، فهل يجب عليه الإعادة حينئذ بنفسه أو أنه يكتفي بعمل النائب؟

أما الجهة الأولى: فلا ينبغي التأمل في عدم الجواز مع القطع بالبرء والتمكن من مباشرة الرمي بنفسه في وقته، ضرورة انصراف أدلة الاستنابة إلى غير المستطيع في عموم الوقت فلا يعم الفرض، وهذا واضح.

وأما مع الاحتمال والرجاء فالظاهر هو الجواز بناءً على ما هو المحقق في محله من جواز البدار لذوي الأعذار حتى مع رجاء الزوال استناداً إلى استصحاب استمرار العذر إلى آخر الوقت على ما هو التحقيق من جريان الاستصحاب في الأمور الاستقبلية.

وأما الجهة الثانية: فالظاهر وجوب الإعادة لكشف زوال العذر عن عدم مطابقة الاستصحاب مع الواقع، ومن المقرر في محله عدم أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي لدى انكشاف الخلاف إلا إذا قام عليه دليل آخر كحديث لاتعداد في باب الصلاة ونحوه.

(١) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب العود إلى منى، ح ٢ و ح ٣.

(مسألة ٤٣٧): لا ييطل الحج بترك الرمي ولو كان متعمداً^(١)،
ويجب قضاء الرمي بنفسه أو بنائبه في العام القابل على الأحوط.

(١) لخروجه عن أعمال الحج كما تقدم فغايته ترتب الإثم.
نعم، في رواية عبد الله بن جبلة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من ترك رمي الجمار متعمداً لم تحل له النساء، وعليه الحج من قابل»^(١).
وهي وإن كانت ضعيفة السند عند القوم لمكان يحيى بن المبارك الذي لم يرد فيه توثيق صريح ولكنه موثق عندنا لكونه من رجال تفسير القمي.
والذي يهون الخطب أنها شاذة ولا عامل بها، ولا بد من رد علمها إلى أهلها، لمخالفتها مع النصوص المتقدمة المصروفة بالفراغ من الحج بالسعي، وبحلية النساء بطواف النساء، فلا تصلح لمقاومة ما سبق بوجه.

أحكام المصدود

(مسألة ٤٣٨): المصدود هو الممنوع عن الحج أو العمرة بعد تلبسه بإحرامهما^(١).

(مسألة ٤٣٩): المصدود عن العمرة يذبح^(٢)

(١) قد عرفت سابقاً أن من تلبس بالإحرام ولم يتمكن من الإتمام ولو لتعجز نفسه اختياراً بطل إحرامه، إذ هو مقدمة لأداء الأعمال فإذا لم يتمكن منها كشف العجز الطارئ عن عدم الانعقاد من أول الأمر، كما هو الحال في تكبيرة الإحرام بالنسبة إلى أفعال الصلاة، فلا يحتاج حينئذ إلى ما يخرج به عن إحرامه، لما عرفت من عدم كونه محرماً لاحتاج إلى التحليل، هذا ما تقتضيه القاعدة.

ولكن في خصوص غير المتمكن لمانع خارجي من عدو ونحوه - المعبر عنه اصطلاحاً بالمصدود - وكذا غير المتمكن لمانع داخلي من مرض ونحوه - المسمى بالمحصور - أحكاماً خاصة على ما نطقت به النصوص، الكاشفة عن عدم الخروج عن الإحرام بمجرد العجز، بل لا بد من ذبح ونحوه على ما هو المعروف بينهم.

والكلام يقع (تارة) في المصدود و(أخرى) في المحصور، أما الثاني فسيجيء البحث عنه في مطاوي المسائل الآتية إن شاء الله تعالى.

(٢) وأما الأول فالمعروف والمشهور وجوب الذبح في مكان الصد، وقيل بوجوب بعث الهدي إلى محله.

ونسب إلى ابن إدريس وعلي بن بابويه وبعض المتأخرين أنه يتحلل بمجرد الصد ولا شيء عليه، كما كان هو مقتضى القاعدة حسبما عرفت.

والأول هو الأصح، والكلام يقع (تارة) فيما تقتضيه الصناعة مع الغض عن الدليل الخاص من كتاب أو سنة، و(أخرى) فيما تقتضيه الآية المباركة، و(ثالثة) فيما تقتضيه النصوص الخاصة، فهنا جهات:

أما الجهة الأولى: فقد تمسك ابن إدريس على ما نسب إليه - وهكذا بعض المتأخرين - بأصالة البراءة عن وجوب الذبح عليه.

وأورد عليه في الجواهر وغيره بأن مقتضى الأصل وجوبه لاستصحاب بقائه على الإحرام وعدم خروجه منه إلا به، بعد القطع بعدم وجوب شيء آخر عليه من طواف ونحوه كما هو مقتضى افتراض الصد.

ويندفع بما مر غير مرة من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، إذا فما ذكره ابن إدريس في تقرير القاعدة وما تقتضيه الصناعة هو الصواب، بل قد عرفت كشف العجز المزبور عن بطلان الإحرام من الأول.

وأما الجهة الثانية فقد قال سبحانه في سورة البقرة: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ^(١)﴾.

تضمنت الآية الشريفة أحكاماً ثلاثة: وجوب الإتمام، فالحرم ما لم يتم باق على إحرامه، ووجوب الهدى، ووجوب بعثه إلى محله.

لكن الأخير مختص بمقتضى الروايات للمحصور الاصطلاحي أعني من كان منعه لمرض ونحوه، بحيث لولاها لالتزمنا بوجوب البعث مطلقاً أخذاً بإطلاق الآية الشريفة.

إذا فالمصدود محكوم بوجوب الهدى بمقتضى الحكم الثاني.

ودعوى: أن الموضوع في الآية الشريفة إنما هو المحصور لا المصدود الذي نحن بصدد فلا ربط لها بمحل الكلام.

واضحة الدفع: لأن الاصطلاح المزبور خاص بلسان الأخبار، وأما بحسب اللغة والعرف المنزّل عليهما الاستعمالات القرآنية فهما إما مترادفان أو متقاربان جداً، فإن المصدود محصور وبالعكس، وكلاهما بمعنى المنوع والمحجوس.

وقد أطلق الحصر على الصدّ المصطلح في الكتاب العزيز أيضاً، قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾^(١).

حيث لم يكن حصرهم لمرض ونحوه، وإنما كان من العدو، إذا فلا يختص الحصر بالمرض في اللغة لتحمل عليه في الآية بل هو مطلق يشمل الصد أيضاً كما في الآية الأخرى.

ويؤكدّه إطباق المفسرين - على ما ذكره النيسابوري - على أن مورد الآية الشريفة هو صد المشركين رسول الله ﷺ في الحديبية^(٢) ومنعهم إياه من الذهاب إلى مكة وأنه ﷺ نحر وأحلّ ورجع، فإذا كان مورد الآية هو الصد فكيف يمكن أن يقال إنها لا تشملها؟!

وقد استدل الصادق عليه السلام في صحيح معاوية بفعل النبي ﷺ، حيث صده المشركون يوم الحديبية ونحر ورجع إلى المدينة^(٣).

والذي يرشدك إلى ما ذكرناه، بل هو خير شاهد على ما استظهرناه من عدم اختصاص الحصر في الآية الشريفة بالمريض أن الظاهر من سياقها أن فقراتها متسلسلة مرتبطة وكلها ناظرة إلى موضوع واحد.

(١) البقرة: الآية ٢٧٣.

(٢) لا يخفى أن ذيل الآية الشريفة ناظر إلى حجّ التمتع الذي كان تشريعه ونزولها في السنة العاشرة أي في حجة الوداع فكيف يمكن أن يكون صدرها نازلاً في عمرة الحديبية التي كانت في السنة السادسة مع أن مفسري الإمامية لم يذكروا ذلك بل أنكروا بعضهم فلاحظ. (المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب الإحصار والصد، ح ٥.

وعليه فلو كان الحصر في الصدر خاصاً بالمرضى فما معنى قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾، ضرورة أن الظاهر من كلمة (من) التبعيضية تقسيم المخاطبين إلى المريض وغيره المستلزم بطبيعة الحال كون الموضوع في الصدر عنواناً عاماً يشملهما، كيف ومع التخصيص لا موقع للتنوع والتقسيم كما هو واضح^(١).

نعم روى الشيخ بسنده الصحيح عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مر رسول الله ﷺ على كعب بن عجرة الأنصاري والقمل يتناثر من رأسه وهو محرم، فقال: أتؤذيك هوامك؟ فقال: نعم، قال: فأنزلت هذه الآية: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾»^(٢)، فيظهر منها أنها واردة في موضوع آخر ولم تكن من متممات الصدر.

إلا أن الشأن في سندها حيث إنها وإن كانت صحيحة في طريق الشيخ لكنها مرسلة في طريق الكليني، وحيث لا يحتمل تعددها، فهي طبعاً مرددة بين الصحيح والمرسل الذي هو في حكم المرسل فلا يصح التعويل عليها بعد عدم الوثوق بسندها، فلا مخرج إذاً عن ظهور الآية فيما عرفت. فتحصل أنه لا مجال للرجوع إلى الأصل الذي قررناه في الجهة الأولى بعد قيام الدليل على وجوب الهدى.

وأما الجهة الثالثة: فقد ورد في صحيحة معاوية المتقدمة آنفاً أن النبي ﷺ نحر ورجع، ودعوى أنها حكاية فعل مجمل العنوان ولعله كان من باب الاستحباب مدفوعة: بتعين إرادة الوجوب في خصوص المقام فإنه في مقام

(١) هذا من غرائب كلماته (دام ظله) ضرورة أن المرض المدعى اختصاص الصدر به يراد به المرض المانع عن الذهاب إلى الحج وهذا المريض قد يتصف بمرض آخر لا يعالجه إلا الخلق وأخرى لا، فلا تكشف هذه الفقرة عن تعميم الصدر بوجه. (المقرر).

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

في مكانه ويتحلل به^(١)،

بيان حكم المتطوع الذي أرسل بهديه وأنه يواعد أصحابه ويبقى إلى يوم النحر مستدلاً بفعل النبي ﷺ فإنه لا يتم إلا مع الوجوب كما لا يخفى.

وورد في صحيحة زرارة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «المصدود يذبح حيث صدّ، ويرجع صاحبه»^(٢).

ونوقش بعدم دلالة الجملة الخبرية على الوجوب، وفيه أنها في الدلالة لو لم تكن أكد من الأمر فلا تكون أقل منه حسبما بين في الأصول.

وعلى الجملة: فالمناقشة في وجوب الذبح كما عن بعض في غير محلها، بل هو واجب بمقتضى صحيحتي معاوية وزرارة وقبلهما الآية المباركة حسبما عرفت.

(١) كما عليه جمع من الأصحاب خلافاً لما نسب إلى أبي الصلاح وغيره من لزوم بعث الهدي إلى محله أخذاً بإطلاق الآية المباركة.

ولكن الإطلاق مقيد بفعل النبي ﷺ حيث ذبح حينما صدّ في الحديبية، وبصحيحة زرارة المتقدمة المصرحة بأن المصدود يذبح حيث صدّ في مقابل المحصور الذي يلزمه البعث، إذا فهذا القول ليس عليه أي دليل ظاهر كما صرح به في الجواهر.

واختار صاحب الجواهر تبعاً لجماعة التخيير بين الذبح في مكان الصدّ وبين البعث إلى المحل، ووافقهم على ذلك شيخنا الأستاذ رحمه الله في مناسكه.

ولكنه غير واضح فإن ظاهر الأمر في صحيحة زرارة بذبح المصدود في مكانه لا سيما بقرينة المقابلة مع المحصور - المأمور بالبعث - هو الوجوب التعييني، ومعه لا يصفى إلى ما قد يقال من ظهور الأمر الواقع في معرض

(١) وسائل الشريعة: باب ١ من أبواب الإحصار والصدّ، ح ٥.

والأحوط ضم التقصير أو الحلق إليه^(١)(*) .

الخطر في الجواز، لما عرفت من أن المقابلة قرينة عرفية قاطعة على إرادة الوجوب المزبور بحيث لا يبقى مجال للتشكيك فيه بحسب الفهم العرفي.

هذا، ومع الغض وتسليم عدم ظهور الأمر في الوجوب إما لما ذكر من وروده مورد توهم الخطر أو لأن الجملة الخبرية لا تدل على الوجوب - كما قيل - فما هو الدليل إذاً على إيجاب أحد الأمرين تحييراً من الذبح في مكانه، أو البعث إلى محله بل له الأخذ بمقتضى الأصل من جواز الذبح حيثما شاء، ولو كان في بلده كما هو المنسوب إلى الشهيد، فإن التحديد بمكان خاص تعييناً ومكانين تحييراً يحتاج إلى دليل، ومقتضى الأصل عدمه، هذا كله حكم المصدود في العمرة، وأما المصدود في الحج فستعرفه في المسألة الآتية.

(١) فقد نسب الأول إلى المقنعة والمراسم والعلامة في القواعد واختاره صاحب الحقائق، كما نسب الثاني إلى الفقيه وإلى القاضي، ونسب إلى الشهيدين التخيير بين الأمرين، هذا بحسب الأقوال.

وأما بالنظر إلى الأدلة، فلم ينهض أي دليل معتبر على شيء مما ذكر، نعم ورد في الحلق من طرق العامة أن النبي ﷺ لما صد في الحديبية ذبح وحلق ورجع، ولم يرد ذلك في شيء من طرقنا.

ووردت في التقصير روايتان ضعيفتان إحداهما: مرسله المفيد، وفيها أنه «ويقصّر من شعر رأسه ويحل»^(١).

وثانيتها: رواية حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن رسول الله ﷺ

(*) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (بل الأحوط اختيار الحلق إذا كان ساق معه الهدى في العمرة المفردة). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب الإحصار والصد، ح ٦.

حين صد بالحديبية قصر وأحل ونحر...»^(١)، وهي ضعيفة بسهل بن زياد.
فمن ثم كان الحكم مبنياً على الاحتياط، وأحوط منه الجمع حذراً عن
الخلاف ورعاية لجميع الأقوال فإنه سبيل النجاة.

نعم روى علي بن إبراهيم في تفسيره بسنده الصحيح عن ابن سنان -
وهو عبد الله - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان سبب نزول هذه السورة
وهذا الفتح العظيم أن الله عز وجل أمر رسول الله ﷺ في النوم، أن يدخل
المسجد الحرام ويطوف ويحلق مع المحلقين، فأخبر أصحابه وأمرهم بالخروج
فخرجوا، فلما نزل ذا الحليفة أحرموا بالعمرة وساقوا البدن، وساق رسول
الله ﷺ ستاً وستين بدنة، وأشعرها عند إحرامه، وأحرموا من ذي الحليفة
مليين بالعمرة، قد ساق من ساق منهم الهدى مشعرات مجلات» وساق قصة
الحديبية وصدّهم المشركون وكيفية الصلح، إلى أن قال عليه السلام: «وقال رسول
الله ﷺ: انحروا بدنكم واحلقوا رؤوسكم، فامتنعوا وقالوا: كيف ننحر ونحلق
ولم نظف بالبيت، ولم نسع بين الصفا والمروة؟ فاغتم رسول الله ﷺ من
ذلك، وشكا ذلك إلى أم سلمة، فقالت: يا رسول الله انحر واحلق، فنحر
رسول الله ﷺ وحلق، فنحر القوم على خبث يقين وشك وارتباب، فقال
رسول الله ﷺ تعظيماً للبدن: رحم الله المحلقين. وقال قوم لم يسوقوا البدن:
يا رسول الله، والمقصرين؟ لأن من لم يسق هدياً لم يجب عليه الحلق، فقال
رسول الله ﷺ ثانياً: رحم الله المحلقين الذين لم يسوقوا الهدى، قالوا: يا
رسول الله والمقصرين فقال: رحم الله المقصرين. الخبر»^(٢).

فقد تضمنت الأمر بضم الحلق إلى الذبح لخصوص من كان سائقاً للهدى
، أما غيره فهو مخير بين الحلق والتقصر كما تضمنته نفس هذه الصحيحة،

(١) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب الإحصار والصد، ح ١.

(٢) مستدرک الوسائل: باب ٤ من أبواب الإحصار والصد، ح ٢.

(مسألة ٤٤٠): المصدود عن الحج إن كان مصدوداً عن الموقفين أو عن الموقف بالمشعر خاصة فوظيفته ذبح الهدي في محل الصد^(١) والتحلل به عن إحرامه،

وهذا التفصيل وإن لم ينسب في الجواهر ولا في غيره إلى أحد إلا أنه لا يبعد وجود القول به استناداً إلى هذه الصحيحة.

وكيفما كان فلا ريب أن ما تضمنته من الأمر بالذبح وبالحلق لم يكن حكماً وجوبياً تكليفاً، بداهة أن الخروج من الإحرام لم يكن من الواجبات الشرعية، وليس حاله حال طواف النساء المحكوم بالوجوب الشرعي مضافاً إلى وجوبه الشرطي لتحليل النساء، فلو شاء أحد أن لا يحلق ولا يذبح ويبقى على إحرامه مؤبداً لم يكن أي مانع من ذلك، إذ فالأمر المزبور إرشاد إلى ما يتحقق به التحلل والخروج عن الإحرام.

ونتيجة ذلك دلالة الصحيحة على وجوب ضم الحلق إلى الذبح لكن لخصوص من كان سائقاً للهدي كما عرفت.

ومن ثم كان الضم المزبور أحوط للنص الصحيح الصريح وإن لم يعرف القائل به.

لكن مورد هذه الصحيحة إنما هو العمرة المفردة لأن النبي ﷺ كان في قصة الحديبية معتمراً بعمرة مفردة كما صرح بذلك في صحيحة معاوية بن عمار وغيرها، فالتعدي عنها إلى عمرة التمتع - الذي هو محل الكلام - أو إلى الحج يحتاج إلى الدليل بعد أن كان مقتضى الإطلاقات عدم الضم كما تقدم، وإن كان رعاية الاحتياط فيهما أيضاً في محله.

(١) لا ريب في بطلان الحج حينئذ إذ الوقوف ولا سيما بالمشعر ركن يفسد الحج بتركه، فإن كان مستقراً عليه أعاده من قابل، وإلا فلا شيء عليه،

غير أنه يجب عليه التحلل عن إحرامه بالهدي لإطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، وكذا صحيح زرارة: «يذبح حيث صد» الذي مورده كالأية المباركة مطلق المصدود في حج كان أم في عمرة.

قال صاحب الجواهر رحمته الله إن هذا الحكم خاص بما إذا تحقق الذبح منه خارجاً قبل الوقوفين، وأما إذا صد ولم يذبح حتى مضى الوقوفان فليس عليه دم بل يتحلل حينئذ بعمره مفردة، ووافقه على ذلك شيخنا الأستاذ رحمته الله في مناسكه بل نسب ذلك في الجواهر إلى اتفاق الأصحاب.

أقول: إن تم هناك إجماع - ولا يتم جزأ - فلا إشكال، وإلا فللنظر فيه مجال واسع لأن إثباته بحسب الصناعة في غاية الإشكال.

فإن مستنده - كما في الجواهر - استظهار الترخيص من الأمر بالذبح حيث صد في صحيحة زرارة وكذا الآية المباركة لا الإلزام، إذ أفله التأخير إلى أن يفوته الوقوفان فيندرج عندئذ تحت الأدلة المتقدمة الناطقة بأن من فاته الوقوفان تحلل بعمره مفردة، ويشمله حكم تلك الكبرى.

ولكنه كما ترى أما أولاً: فلما عرفت قريباً من ظهور الأمر في الصحيحة بقرينة المقابلة في الوجوب والإلزام دون الجواز، وكذلك الآية المباركة بناءً على ما عرفت من أن الحصر الوارد فيها والصد بمعنى واحد فإنها أيضاً ظاهرة في الوجوب التعييني كما تقدم.

وثانياً: مع الغض عن ذلك فالتصوص الواردة في تبديل الحج بالعمره المفردة منصرفه عن مثل المقام، إذ المنسب منها من أتى بطبعه وتصدى ولكنه لم يدرك الوقوفين لحر أو برد أو عجز عن المشي ونحو ذلك من الموانع الطبيعية فلم يصل، لا أنه منع وصد حتى فات الموقف وهو في محل الصد، وكان له التحلل عن إحرامه بالذبح فأخر ولم يفعل، بحيث كان هو المقفوت على نفسه بترك الإحلال.

وبعبارة أخرى: مورد الروايات هو السؤال عن التحلل وهو محرم، وهذا لا يشمل من جعل له محلل آخر غير العمرة المفردة وهو الذبح، إذا فُشِمِل تلك الأخبار للمقام محل إشكال أو منع، وبعبارة ثالثة: موضوع التبدل هو من كانت وظيفته الوقوف وفاته الوقت لعارض لا من كانت وظيفته شيئاً آخر وهو الذبح فإنه غير مشمول لتلك المطلقات.

مع أنه لو سلم الشمول لزم الخروج عنها وارتكاب التخصيص^(١) بالإضافة إلى المصدود حتى بعد فوت الوقوفين، لما عرفت من ظهور الآية وصحيفة زرارة في الوجوب التعيني الشامل بإطلاقه حتى لما بعد الفوت. فتحصل: أن دعوى سقوط الذبح حينئذٍ والانتقال إلى العمرة بعيدة عن مقتضى الصناعة جداً، وإن ادعى في الجواهر تسالم الأصحاب عليه.

نعم قد يستظهر التبدل المزبور والانتقال إلى العمرة المفردة من صحيحة الفضل بن يونس عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالماً له يوم عرفة قبل أن يعرف، فبعث به إلى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع؟ فقال: «يلحق فيقف بجمع، ثم ينصرف إلى منى فيرمي ويدبح ويحلق ولا شيء عليه». قلت: فإن خلى عنه يوم النفر كيف يصنع؟ قال: «هذا مصدود عن الحج إن كان دخل متمتعاً بالعمرة إلى الحج فليطف بالبيت أسبوعاً، ثم يسعى أسبوعاً، ويحلق رأسه ويدبح شاة، فإن كان مفرداً للحج فليس عليه ذبح ولا شيء عليه»^(٢).

دل صدرها على إجزاء إدراك الاضطرابي من المشعر وقد تقدم حكمه في محله، وذيلها تعرض لحكم المصدود من الإتيان بعمرة مفردة من الطواف والسعي والحلق والذبح.

(١) يمكن أن يقال إن النسبة بين الدليلين عموم من وجه فلا حظ وتأمل. (المقرر).

(٢) وسائل الشريعة: باب ٣ من أبواب الإحصار والصد، ح ٢.

والأحوط ضم الحلق أو التقصير إليه^(١)،

وفيه: أن الذبح ليس من أعمال العمرة فلا موقع لذكره، والواجب فيها طواف النساء فلا موقع لحذفه، فما تضمنته الصحيحة لم يلتزم به أرباب القول بالتبدل وما يلتزمون به لم تضمنه الصحيحة بل لم يعرف قائل بمضمونها فهي إذا رواية شاذة يرد علمها إلى أهله.

وأما الفقرة الأخيرة المتعرضة لحكم المصدود في حج الأفراد من أنه (ليس عليه ذبح ولا شيء عليه) كما في الكافي، ومن أنه (ليس عليه ذبح ولا حلق) كما في التهذيب، وفي الجواهر أيضاً نقلاً عنه فلا يتم شيء منهما، أما الأخير فبطلانه واضح، إذ كيف يقع مصداقاً للعمرة المفردة من غير الاشتمال على الحلق ولا طواف النساء، وكذا الأول إذ كيف يصح القول بأنه لا شيء عليه مع ثبوت طواف النساء عليه بالضرورة؟!

فالرواية إذاً من شواذ الأخبار ولا يمكن التعويل عليها بوجه، والصحيح ما عرفت، فإن الحكم المذكور فيها لو كان تعديداً صرفاً لأمكن الالتزام به في مورد ولكنه معلل بأنه من المصدود فكأنه للمصنوع أراد تطبيق حكم الكبرى على الصغرى، ومن الضروري أن حكم كبرى المصدود ليس هو ما تضمنته هذه الصحيحة لا سيما مع التفصيل بين المتمتع والمفرد، بل حكمه ما عرفت من الذبح، إما مع ضم الحلق أو التقصير أو بدونهما فلم يكن بد من طرح الرواية ورد علمها إلى أهله.

(١) رعاية لصحيحة ابن سنان المتقدمة فلاحظ. هذا، ومن الغريب ما في الجواهر^(٢) من الاستدلال لعدم ضم الحلق بصحيحة الفضل بن يونس المتقدمة، حيث ذكر في ذيلها: «(ليس عليه ذبح ولا حلق)»، لعدم ثبوت هذه

وإن كان عن الطواف والسعي بعد الموقفين^(١) (*) وأعمال منى فعندئذ إن لم يكن متمكناً من الاستنابة فوظيفته ذبح الهدى في محل الصد^(٢) ، وإن كان متمكناً منها^(٣) فالأحوط الجمع بين الوظيفتين ذبح الهدى في محله والاستنابة^(**)،

النسخة أولاً كما سبق وثانياً: أنها تضمنت نفي الذبح أيضاً وهو أجنبي عما نحن فيه لأن محل كلامنا هو وجوب الضم وعدمه بعد الفراغ عن أصل وجوب الذبح.

والحاصل أن محل البحث من كان لإحلاله بالذبح وأن مثله هل يحتاج إلى الضم أو لا، ومورد الصحيحة عدم وجوب شيء من الأمرين فلا ربط لها بالمقام، وقد عرفت فيما سبق عدم إمكان العمل بمضمونها^(١).

(١) بحيث قد فرغت ذمته عن الوقوفين وأتى بوظيفته الفعلية حسب النهج المقرر والتفصيل المتقدم بشقوقه العديدة في محله.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال لاندراجه في عنوان المصدود بالضرورة بعد فرض عجزه عن إتمام الحج المأمور به - بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ - حتى على سبيل الاستنابة، وهذا واضح فيلحقه حكمه. (٣) فهل تتقدم الاستنابة كما عن جماعة منهم شيخنا الأستاذ رحمته نظراً إلى أن جواز الاستنابة رافع لموضوع الصد ومزيل لعنوانه للتمكن حينئذ من

(*) في الطبعة الأخيرة (قبل أعمال منى أو بعدها). (المصحح).

(**) في الطبعة الأخيرة إضافة قوله (وإن كان الأظهر جواز الاكتفاء بالذبح إن كان الصد صدأ عن دخول مكة، وجواز الاكتفاء بالاستنابة إن كان الصد بعده. (المصحح).

(١) أقول: استفادة ما نسبته السيد الأستاذ إلى صاحب الجواهر من العبارة المزبورة لا يخلو عن تأمل فلاحظ. (المقرر).

إتمام الحج ولو بفعل النائب فلا يشمل حكم المصدود.

أو يتقدم الذبح كما عن جماعة آخرين منهم صاحب الجواهر رحمته الله ويظهر ذلك من المحقق في الشرائع أيضاً، حيث ذكر أنه (يتحقق الصد بالمنع عن الوقوفين أو بالمنع من الوصول إلى مكة)^(١).

والأظهر هو الثاني لقصور أدلة الاستنابة عن الشمول لمثل المقام ممن كان في خارج مكة، إذ المنسب مما ورد من أن المبטون والكسير والشيخ الكبير - ونحوهم من ذوي الأعذار - يطاف به وإن لم يمكن فيطاف عنه تجوز الاستنابة في مورد يمكن الإطافة به مباشرة المختص - طبعاً - بمن كان حاضراً في نفس مكة، فلا يشمل المقيم خارجها، نعم لو كان ثمة دليل متضمن للإطلاق فما أحسنه وجهاً لتعين الاستنابة بداهة قيام فعل النائب مقام فعل المنوب عنه، ومعه ينتفي عنوان الصد وينعدم، ومن البين عدم خصوصية للأعذار المذكورة، فيشمل الممنوع أيضاً عن دخول مكة للإتيان بالطواف والسعي، فإنه أيضاً غير مستطيع منهما ولو لأجل صد العدو ومنعه.

ولكنك عرفت فقدان مثل هذا الدليل، فالمقتضي إذاً قاصر في حد نفسه. أضف إلى ذلك أن الاستنابة لو كانت مشروعة في مثل المقام، أعني من كان خارج مكة لم يبق بعدئذ أي مورد لحكم المصدود إلا شاذاً، بداهة التمكن من الاستنابة غالباً لا سيما لو اعتبرنا بعث الهدى إلى محله ولم نقل بذبحه في مكانه، فإن إمكان البعث مساوق لإمكان الاستنابة غالباً، ولو بأن يكون النائب هو نفس من يبعث معه الهدى فيلغو إذاً تشريع تلك الأحكام ولكان على الإمام الحسين عليه السلام حين حصر الاستنابة لا الهدى كما جاء في النص.

فالأصح اندراج المقام في المصدود كما ذكره المحقق وصاحب الجواهر وغيرهما، ومع ذلك فالاحتياط بالجمع كما ذكرناه في المناسك في محله

فليتأمل^(١).

هذا كله فيما إذا كان ممنوعاً عن دخول مكة.

وأما لو دخلها ولكنه منع عن الطواف والسعي أو عن أحدهما لحبس ونحوه، فهل تجري عليه حينئذ أحكام الصد أو أنه تلزمه الاستنابة؟
ظاهر عبارة المحقق المتقدمة الحاصرة للصد في أحد أمرين - إما عن الموقفين أو عن دخول مكة - هو الثاني.

وأشكل عليه في الجواهر بعدم الدليل على الحصر المزبور بعد إطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾، وعدم التقيد في دليل الصد بكونه خارج مكة، بل متى تحقق الصد عن الإتيان بالحج أو عن إتمامه ولو كان ذلك داخل مكة شمله حكمه.

ولكن الصواب ما ذكره المحقق، إذ لا قصور في أدلة الاستنابة عن الشمول للمقام بعد ما عرفت من أن الموضوع فيها مطلق العذر وعدم التمكن من الطواف والسعي ولو كان سببه منع العدو ولا يختص بالمريض، لا سيما وأن في بعض نصوص الباب عنوان (من لا يستطيع) الشامل بإطلاقه للمقام، كما في صحيحة حريز^(٢).

ومن البين أنه بعد صحة الاستنابة ينعدم موضوع الصد ويزول عنوانه، لكونه متمكناً من إتمام الحج ولو بفعل النائب، فلا مجال حينئذ لجريان أحكام المصدود.

(١) مقتضى هذا البيان الفتوى بإجراء أحكام الصد والاحتياط في الاستنابة استحباباً لا الاحتياط الوجوبي بالجمع بين الوظيفتين كما جاء في المتن. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٧ من أبواب الطواف، ح ٣.

وإن كان مصدوداً عن مناسك منى خاصة دون دخول مكة^(١) فوقتئذ إن كان متمكناً من الاستنابة فيستتيب للرمي والذبح ثم يخلق أو يقصر ويتحلل ثم يأتي ببقية المناسك^(٢)، وإن لم يكن متمكناً من الاستنابة^(٣) فالظاهر أن وظيفته في هذه الصورة أن يودع ثمن الهدى عند من يذبح عنه ثم يخلق أو يقصر في مكانه، فيرجع إلى مكة لأداء مناسكها فيتحلل بعد هذه كلها عن جميع ما يحرم عليه حتى النساء من دون حاجة إلى شيء آخر،

- (١) فكان متمكناً من دخولها والاتبان بمناسكها من الطواف والسعي.
- (٢) يظهر من كلماتهم أن هذا مما لا خلاف فيه، نظراً إلى أن اشتراط إيقاع تلك المناسك في منى مختص بحال التمكن، ومن ثم اتفقوا على أن من نسي أو جهل وخرج من منى قبل أن يخلق فإن أمكنه رجوع وإلا حلق في مكانه وبعث بشعره إلى منى ليدفن فيه إن أمكن.
- وأما الذبح فلا ريب في جواز الاستنابة فيه حتى اختياراً فضلاً عن صورة العجز، وأما الرمي فلا قصور في أدلة الاستنابة له عن الشمول لمثل المقام، لعدم الفرق بين ما لو كان العاجز عنه داخل منى أو خارجها بمقتضى إطلاق الدليل كما لا يخفى، وهذا واضح.
- (٣) ففيه وجهان بل قولان كما أشار إليهما في الجواهر.
- أحدهما: ما اختاره من جريان أحكام الصدّ فيتحلل بالذبح في مكانه.
- ثانيهما: أنه يبقى على إحرامه لقصور أدلة الصدّ عن الشمول للمقام، نظراً لاختصاصها بالصدّ عما هو ركن في الحج كالوقوفين والطواف والسعي فلا تشمل ما نحن فيه.

وقد أشار شيخنا الأستاذ رحمته إلى الوجهين في مناسكه غير أنه أضاف إلى الوجه الثاني قوله (إلى أن يتحلل بمحلله)^(١)، وهذا غير مذكور في الجواهر كما أنه لم يعرف المراد من المحلل، فإنه منحصر في الحلق أو التقصير أو الطواف، وكل ذلك منفي حسب الفرض، بل ظاهر كلام أرباب هذا القول هو البقاء على الإحرام مؤبداً.

وكيفما كان فالظاهر عدم تمامية شيء من هذين الوجهين:
والوجه فيه: أنه لا ريب في اشتراط صحّة الطواف والسعي بتأخرهما عن مناسك منى بمقتضى الترتيب المعتبر بينهما، وإنما الكلام في أن هذه الشرطية هل هي شرطية مطلقة أو أنها مختصة بحالة الاختيار ولا تعم صورة العجز.
فعلى الأول فالمصدود المفروض في المقام كما أنه مصدود عن مناسك منى مصدود عن أعمال مكة أيضاً، ضرورة أن المقصود بالصدّ ليس هو الصدّ عن ذات العمل بل عن العمل الصحيح، وبما أن الصدّ عن المقدمة صدّ عن ذهابها فلا جرم كان المصدود المزبور مصدوداً عن الطواف والسعي أيضاً، فهو ممنوع طبعاً عن إتمام الحجّ، ومعه كان اللازم إجراء أحكام المصدود لكون المقام من صغرياته، فلا وجه لاحتمال البقاء على إحرامه ولا للترديد في ترتيب أحكام الصدّ، وهذا واضح.

وعلى الثاني فلا تصل النوبة إلى شيء من الوجهين بل المتعين حكم آخر، وهذا هو الصحيح حسبما استظهرناه سابقاً من عدم سقوط الحجّ بالعجز عن شيء من مناسك منى.

فقد تقدم في محله أن من لم يجد الهدى يدع ثمنه عند أحد ليذبح عنه طوال ذي الحجة ويطوف ويسعى ولا شيء عليه وإن لم يتمكن من ذلك أيضاً انتقل إلى الصوم ثلاثة في مكة وسبعة إذا رجع إلى أهله بمقتضى قوله تعالى:

﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾، بعد وضوح أن المراد بعدم الوجدان كما في آيتي التيمم والظهار هو مطلق عدم التمكن ولو لأجل منع العدو لا عدم الوجود الخارجي، فإن هذا يدلنا بوضوح على أن ترك الذبح لدى العجز لا يكون مانعاً عن صحة الطواف والسعي، وتقدم أيضاً في الحلق أن من تركه نسياناً بل جهلاً أيضاً حتى خرج من منى ولم يتمكن من العود حلق في مكانه، كما التزموا بمثله في الفرض السابق أعني ما لو كان متمكناً من الاستنابة للذبح والرمي من غير خلاف بينهم حسبما تقدم.

وتقدم في الرمي أيضاً أنه لو تركه نسياناً أو جهلاً حتى خرج إلى مكة رجع إن أمكن بل لو خرج من مكة إلى أهله وتذكر أو علم في الطريق سقط عنه ولم يرجع وإن تمكن.

وهذا كله خير شاهد على أن ترك هذه المناسك من غير الاختيار لا يكون مانعاً عن صحة الطواف والسعي.

فتحصل: أنه لا تصل التوبة في مفروض المسألة إلى إجراء حكم الصد وإن اختاره شيخنا الأستاذ رحمته تبعاً لصاحب الجواهر رحمته ولا أنه يبقى على إحرامه بل يودع ثمن الهدي ومع العجز عنه يصوم^(١) ويسقط عنه الرمي وإن كان الأحوط قضاءه في السنة القادمة - لرواية عمر بن يزيد الضعيفة السند كما تقدم - ويحلق أو يقصر في مكانه ثم يأتي مكة لأداء مناسكها ثم يتحلل من كل شيء ويصح حجه، هذا.

ويمكن الاستدلال للمطلوب بوجه آخر وهو أنه قد ورد في صحيحة معاوية بن عمار «أن الرمي سنة والطواف فريضة»^(٢)، هذا من ناحية.

(١) لا يبعد عدم انتهاء التوبة إلى الإيداع ولا إلى الصيام بل يلتزم بسقوط شرطية الذبح في منى فيذبح في خارجه على ضوء ما تقدم منه (دام ظله) في ص ١٥٧ من الالتزام بالسقوط وجواز الذبح في المذبح الفعلي وإن كان خارجاً عن منى فراجع ولاحظ. (المقرر).

(٢) وسائل الشريعة: باب ٥٨ من أبواب الطواف، ح ٢.

وصحَّ حَجَّه وعليه إعادة^(١) الرمي في السنة القادمة على الأحوط^(٢).
 (مسألة ٤٤١): المصدود من الحج لا يسقط عنه الحج بالهدي المزبور، بل يجب عليه الإتيان به في القابل إذا بقيت الاستطاعة أو كان الحج مستقراً في ذمته^(٣).

ومن ناحية أخرى قد ورد في ذيل صحيحة زرارة الواردة في حديث لا تعاد قوله **لَيْلًا**: «ولا تنقض السنة الفريضة»^(١)، فيعلم من ضم الكبرى إلى الصغرى، أن الإخلال بالرمي الذي هو سنة وعدم التمكن من الإتيان به لا يستوجب نقض الطواف المعداد من الفريضة بل لا بد من الإتيان به وكذلك السعي فإنه أيضاً منه فلم يكن إذاً مجال لإجراء حكم الصد في المقام وهذا التقرير مما يؤكد ما استظهرناه فلاحظ.

(١) هذا من سهو قلم النساخ والصحيح (قضاء) بدل (إعادة) كما هو واضح.

(٢) قد ظهر وجه الاحتياط في ما مر فلاحظ.

(٣) لوضوح أن النصوص الواردة في المقام من الكتاب والسنة غير ناظرة إلى تصحيح الحج بل إلى كيفية التحلل من الإحرام والخروج عنه وأن من لم يتمكن من الإتمام فعليه أن يفعل كذا.

إذا فبقى حكم الحج على طبق القواعد ومقتضاها أن الصد إن كان في أول سنة الاستطاعة ولم تبق إلى السنة الآتية فلا شيء عليه لا في العام لفرض الصد ولا في القابل لفرض العجز وعدم الاستطاعة الشرعية، وإن بقيت أو كان الحج مستقراً عليه من ذي قبل وجب عليه في القابل بعد وضوح أن

حكم من تعذر عليه إكمال الحج لغير الحصر أو الصد ٣٧٩

(مسألة ٤٤٢): إذا صدَّ عن الرجوع إلى منى للمبيت ورمى الجمار فقد تمَّ حجّه، ويستتبع للرمي إن أمكنه في سنته، وإلا ففي القابل على الأحوط، ولا يجري عليه حكم المصدود^(١).

(مسألة ٤٤٣): من تعذر عليه المضي في حجّه لما ناع من الموانع غير الصد والحصر^(٢) فالأحوط أن يتحلل في مكانه بالذبح.

الصد المزبور لا يستوجب سقوطه.

(١) لا اختصاص دليله بالصد عن الحج أو العمرة، والمبيت والرمي أيام التشريق واجب مستقل وخارج عنهما كما سبق ومقتضى القاعدة حينئذ سقوط الأول لمكان العجز، وفي ثبوت الكفارة في موارد العذر أيضاً كلام قد تقدم.

ووجوب الاستنابة للثاني إن أمكن وإلا سقط أيضاً لما ذكر، وقد تقدم أن القضاء في القابل أحوط لرواية عمر بن يزيد وإن لم تكن نقية السند.

(٢) غير خفي أن الوارد في نصوص المقام هو من لم يتمكن من إتمام الحج أو العمرة إما لمرض وهو المعبر عنه بالمحصور وسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى أو لصد المفسر في بعض الأخبار بمن رده المشركون كما فعلوا بالنبي ﷺ في الحديبية، وفي آخر بمن صدّه العدو، وفي ثالث بمن منعه السلطان كما في معتبرة الفضل بن يونس المتقدمة، والجامع أن يكون المنع من شخص خاص مشرك أو عدو أو سلطان.

وأما لو فرض استناد العجز عن الإتمام إلى مانع آخر غير ما ذكر من عارض سماوي كحر أو برد شديدين أو ريح عاصف أو مطر هائل بحيث كان المضي قدماً لإلقاء للنفس في الخطر أو أرضي كسيل مدمر أو سبع مفترس أو ماتت دابته أو نفدت نفقته ونحو ذلك من الأخطار العارضة في الطريق

والمانعة عن المسير فماذا تقتضيه القاعدة حينئذٍ بعد وضوح عدم الدخول لا في عنوان المصدود ولا المحصور؟

لا ريب أن مقتضاها - مع الغض عن أي نص في البين - هو الحكم بالبطلان وعدم انعقاد الإحرام من أول الأمر لاشتراط صحته بمقتضى فرض الارتباطية بالتعقب بأعمال الحج أو العمرة على سبيل الشرط المتأخر، لأنه إنما أحرم لأجل تلك الأعمال لا غير، فعدم التعقب كاشف لا محالة عن عدم الانعقاد منذ حدوثه لعدم قدرته على الإتمام، ومنه تعرف عدم الحاجة إلى المحلل إذ لم يكن محرماً ليتحلل عنه، فهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وقد خرجنا عن مقتضى هذه القاعدة بالنصوص الواردة في الصد والحصر الناطقة بوجوب الخروج حينئذٍ عن الإحرام بالهدي، وأما غيرها فيبقى تحت مقتضى القاعدة.

إلا أن الأحوط مع ذلك هو ترتيب أحكام الصد والتحلل في مكانه بالذبح نظراً إلى احتمال عدم كون النصوص المزبورة في مقام تخصيص الحكم وحصره في موارد، وإنما ذكرت من باب المثال ساكتاً عن حكم غيرها، إذ على هذا التقدير يكون المتبع حينئذٍ إطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، بناء على ما عرفت من أن المراد بالإحصار في الآية الشريفة هو مطلق المنع من غير اختصاص بالمرض الشامل لمثل المقام أيضاً.

فإن الاحتمال المزبور وإن لم يخل عن البعد ولعل المنصرف من النصوص هو التخصيص، إلا أنه يصلح سنداً للاحتياط ولأجله احتاط سيدنا الأستاذ (دام ظله) في المتن.

وأما احتمال تبديل الحج بالعمرة المفردة لو اتفق المانع المفروض في المسألة أثناء الحج فهو ساقط جزماً، ضرورة أن التبديل وظيفة من كان مكلفاً بالوقوفين ولم يدرك لعارض موجب للتأخير فأدرك الناس وقد فاته الموقف.

ما يجتزأ به في هدي التحلل من الإحرام للمصدود ٣٨١

(مسألة ٤٤٤): لا فرق في الهدي المذكور بين أن يكون بدنة^(١) (*) أو شاة، ولو لم يتمكن منه ينتقل الأمر الى بدله، وهو الصيام على الأحوط^(٢).

وأما الشخص المفروض في المسألة فهو غير مكلف بالوقوف من أول الأمر لفرض عدم تمكنه من المجيء إلى الموقف لمانع من الموانع المتقدمة فلا سبيل لانسحاب ذاك الحكم إلى المقام فتدبر جيداً.

(١) بمعناها العام الشامل للبقرة لإطلاق الأدلة التي منها صحيحة زرارة^(٣).

(٢) قال المحقق في الشرائع (ولا بدل لهدي التحلل فلو عجز عنه وعن ثمنه بقى على إحرامه) وظاهره البقاء على الإحرام مؤبداً لاختصاص البدل وهو الصيام بهدي التمتع وعدم وروده في شيء من الأدلة في هدي التحلل.

وزاد عليه في الجواهر قوله (إلى أن يقدر عليه أو على إتمام النسك ولو عمرة)^(٤)، فيظهر منه كفاية التحلل بالعمرة المفردة أيضاً.

وكيفما كان فقد نسب عدم البدل والبقاء على الإحرام في المقام ما دام عاجزاً إلى المشهور أيضاً.

ولكنه غير واضح لمنافاته مع صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «(هو حل إذا حبسه اشترط أو لم يشترط)»، المؤيدة بروايته حمزة بن حمران، وحمران بن أعين^(٥)، فإنها كالصریح في حصول التحلل بمجرد الحبس، ومعه

(*) في الطبعة الأخيرة: إضافة قوله: (أو بقرة). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب الإحصار والصد، ح ٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢ ص ١٢٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢٥ من أبواب الإحرام، ح ١ و ح ٢.

كيف يمكن الالتزام ببقائه على الإحرام؟!

نعم لا بد من تقييد الصحيحة بما ثبت بالكتاب والسنة من وجوب الهدى، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، وقد نطق النص بوجوب الذبح في مكان الصد كما مر، فهذا المقدار لم يكن بد من رفع اليد عن الإطلاق، إلا أن من الواضح اختصاص التقييد بحال القدرة والتمكن من الهدى كما يفصح عنه قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ﴾ الكاشف عن اختصاص الهدى الواجب بالميسور فلا يجب إلا مع اليسر، المستلزم طبعاً لسقوط التكليف مع العجز والعذر وأن العاجز لم يكن موضوعاً للحكم.

وعلى الجملة: الجمع بين الصحيحة والآية المباركة والنصوص الناطقة بوجوب الهدى يقتضي الالتزام بأن الخروج عن الإحرام مشروط بذبح الهدى مع التمكن، وأما مع عدمه فلا شيء عليه بل يتحلل بمجرد الحبس من دون توقفه على شيء، فلا يبقى على الإحرام ولا ينتقل إلى البدل وهو الصيام.

غير أن الذي يمنعنا عن الجزم بذلك ورود صحيحتين لمعاوية في باب الحصر تضمنتا الانتقال إلى البدل، سيأتي البحث حولهما في المحصور إن شاء الله تعالى.

إحدهما: عن أبي عبد الله عليه السلام في المحصور ولم يسق الهدى، قال: «ينسك ويرجع». قيل: فإن لم يجد هدياً؟ قال: «يصوم»، ونحوها صحيحته الأخرى^(١).

نظراً إلى أن موردهما وإن كان هو المحصور إلا أنه لا يبعد التعدي منه إلى المصدود لا من أجل القياس ولا من أجل أنه أشد من المحصور بل من أجل أن هذا العنوان لم يذكر في كلام الإمام عليه السلام ليلزم التحفظ عليه وإنما هو

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الإحصار والصد، ح ١ وح ٢.

ما يجتزأ به في هدي التحلل من الإحرام للمصدود ٣٨٣

مذكور في كلام السائل، ومن المستبعد جداً انقداح خصوصية في ذهنه موجبة لتخصيصه بالذكر، وإنما هو من باب المثال لمطلق العذر بل إن مدعي القطع بذلك غير مجازف في القول كما لا يخفى.

فلأجل ذلك كففتنا عن الفتوى وسلكنا في المسألة سبيل الاحتياط. فتحصل أن التعدي إلى المصدود وثبوت البدل فيه كالمحضور لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط، وعلى أي حال فلا يبقى على الإحرام ما لم يذبح على ما هو مقتضى كلام المحقق، بل يحل العاجز عن الذبح إما مع الصوم أو بدونه، هذا.

ولو تنازلنا وسلمنا البقاء فلا نكاد نسلمه في المحرم للعمرة المفردة، بل له الإتمام متى تمكن ولو في الشهر القادم أو العام القابل لعدم اختصاصها بوقت معين، فله الخروج عن الإحرام إما بالذبح أو بالإتمام متى تيسر ولا ينحصر المخرج بالذبح، بل لا ينبغي التأمل في عدم شمول كلام المحقق لهذا الفرض إذ لا موجب للبقاء بعد إمكان الإتمام ولو بعد حين ولا حاجة حينئذ إلى الذبح، فإنه إنما شرع بدلاً عن الإتمام المفروض إمكانه ولو متأخراً وهذا واضح.

نعم هو وجيه بالنسبة إلى المحرم للحج أو لعمرة التمتع فيبقى على إحرامه ما لم يذبح.

وما عن صاحب الجواهر رحمته من إمكان الإتمام حينئذ بالعدول وانقلاب النية إلى العمرة المفردة غير واضح، نظراً إلى أن الانقلاب من إحرام إلى إحرام لما كان على خلاف مقتضى القاعدة افتقر إلى نهوض دليل عليه وقد ثبت في موارد ليس المقام منها، فحيث لا دليل عليه لا سبيل للمصير إليه، فاحتمال العدول ضعيف.

وأضعف منه احتمال التحلل بالإتيان بعمرة مفردة مستقلة من غير

(مسألة ٤٤٥): من أفسد حجّه^(١) ثمّ صدّ، هل يجري عليه حكم الصد^(٢) أم لا؟ وجهان: الظاهر هو الأول،

الانقلاب في النية، إذ ليت شعري بماذا خرج عن الإحرام السابق وهل يعقل إنشاء إحرام جديد ممن هو متصف بالإحرام بالفعل؟! فإنّ المحرم لا يحرم ثانياً بالضرورة.

إذا فيدور الأمر بين ما ذكرناه أولاً من أنّه يحل بنفس الصد وبين ما ذكرناه ثانياً بعد التنازل من أنّه يبقى على إحرامه وإن طالت المدة، بل مدى العمر إلى أن يتمكن من الذبح ولا سبيل لا إلى العدول ولا إلى الإتيان بعمرة مفردة جديدة حسبما عرفت مستوفى.

(١) أو عمرته المفردة أو المتمتع بها لاتحاد الجميع في مناط البحث.

(٢) يقع الكلام تارة: في الإفساد بالجماع وأخرى: بسبب آخر.

أما الأول - الذي هو مورد كلامهم في المقام - فالمعروف والمشهور بل لعله لا خلاف فيه هو الجريان، وهو الصحيح أما على المختار من عدم الفساد بالجماع وإن وجبت عليه الإعادة في العام القابل عقوبة كما مر البحث حوله مستقصى في مبحث الكفارات فيما إذا جامع المحرم أهله فالأمر واضح، إذ ليس ثمة فساد إلا مجازاً ومسامحة باعتبار لزوم الإعادة في القابل، وإلا فعمله من حج أو عمرة صحيح ومبرء للذمة فلا جرم يكون مشمولاً لأدلة الصد من غير أي تأمل أو شبهة وهذا ظاهر.

وأما على المشهور من الفساد فبقية الأعمال وإن لم تكن صالحة للانضمام إلى سابقتها إلا أنّه مع ذلك يجب الإتمام تعبداً كما هو الحال في الصيام بلا إشكال، فكما أنّ من أفطر متعمداً وجب عليه الإمساك تأديباً - زيادة على القضاء والكفارة - بأمر جديد وإن سقط الأمر الأول المتعلق

بالمركب من أجل الإفطار والإبطال، فكذلك يجب الإتمام في المقام بأمر آخر تعبدى غير الأمر الأول الساقط بالإفساد، فإذا كان الإتمام واجباً ولو بدليل ثانوي فلا مانع من أن يكون مشمولاً لإطلاقات أدلة الصدّ التي موضوعها العاجز عن الإتمام وأنه يخرج عن الإحرام بالهدي.

ودعوى انصراف تلك الأدلة إلى الحجّ الصحيح وعدم شمولها للفساد عرية عن الشاهد وعهدها على مدعيها، بل ظاهر الآية المباركة أن المحصور الواجب عليه الهدي هو من كان مأموراً بإتمام الحجّ أو العمرة، حيث قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ﴾، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين كونه مأموراً بأمر أولي أو ثانوي حسبما عرفت.

وعلى الجملة: فالعبرة بوجوب الإتمام، فمتى ثبت شملته لإطلاقات الصدّ سواء أكان الحجّ فاسداً أم لا.

وأما الثاني أعني ما إذا كان الفساد حقيقياً بسبب آخر غير الجماع كما لو ترك الطواف أو صلاته أو السعي عامداً في عمرة التمتع إلى أن ضاق الوقت ولم يمكن التدارك أو ترك أحد الوقوفين كذلك، فهل تجري عليه أيضاً أحكام الصدّ؟

وغير خفي أن الفساد المزبور لا يتصور إلا في عمرة التمتع أو في الحجّ حيث إن لكل منهما ظرفاً معيناً ووقتاً محدوداً فإذا أخل بجزء إلى أن ضاق الوقت فقد أفسد. وأما العمرة المفردة فحيث إنها غير موقّعة بوقت وله الإتيان بباقي الأجزاء حيثما شاء فلا يكاد يتصور في مثلها الإفساد الحقيقي من غير ناحية الجماع.

وكيفما كان: فالظاهر أن تلك الأحكام لا تجري في المقام، لما عرفت من أن موضوعها المأمور بالإتمام، ولم ينهض أي أمر به هنا لا من الكتاب ولا من

ولكن عليه كفارة الإفساد زائداً على الهدى^(١).

السنة، بل مقتضى القاعدة هو الالتزام ببطلان العمل وعدم انعقاد الإحرام من الأول، على ما هو الشأن في كافة المركبات والواجبات الارتباطية حيث ذكرنا في محله أن أجزاءها بالأسر لا يتصف شيء منها بالجزئية إلا بشرط السبق أو اللحق بما تقدمها أو تأخر عنها على سبيل الشرط المتقدم أو المتأخر، فلا يتصف الركوع مثلاً بالجزئية إلا مع المسبوقية بالقراءة والملاحوقية بالسجود وهكذا.

وعليه فالإحرام السابق لا يكاد يتصف بالصحة والانعقاد إلا إذا كان ملحوقاً بسائر الأجزاء، فعدم اللحق يكشف طبعاً عن عدم الجزئية من أول الأمر، وقد عرفت عدم ورود أي دليل على الإتمام في المقام ولو تعبدأ، ومعه لا موضوع للصد لبحث عن جريان أحكامه وعدمه لأنه غير مأمور بالإتمام كي يفرض فيه الصد أو الحصر، بل هو يخرج عن الإحرام قهراً على ما في هذا التعبير من المساحة إذ هو في الحقيقة لم يكن محرماً ليجتاج إلى الخروج عنه.

(١) لأصالة عدم التداخل بعد أن كان الواجب بعنوان الكفارة مغايراً للواجب بعنوان الهدى - سواء أكان هدي التحلل أم هدي التمتع - كما يكشف عنه اختلافهما بحسب الآثار مثل عدم جواز الأكل من الأول بل لو أكل ضمن كما تقدم، بخلاف الثاني فهما عنوانان متباينان، لكل منهما حكم يخصه، فلا مجال للتداخل والاكتفاء بفرد واحد بقصد العنوانين.

ومنه تعرف الفرق بين الكفارة والنذر وأنه تابع لقصد الناذر، فإن قصد مطلق الذبح بأي عنوان كان ساغ له الاكتفاء بالهدي لانطباق المنذور عليه قهراً وحصول الوفاء به، بل من غير حاجة إلى قصده لكون وجوب الوفاء

(مسألة ٤٤٦): من ساق هدياً معه ثم صدّ، كفى ذبح ما ساقه ولا يجب عليه هدي آخر^(١).

بالنذر توصلياً لا تعبدياً.

وإن قصد المقيد بكونه متعلقاً للنذر فقط لزمه التعدد لعدم انطباق المنذور حينئذ على المأتي به بعنوان الهدى، وقد تقدم نظيره في كتاب الصوم فيمن نذر صوم يوم الخميس - مثلاً - وأنه إن كان من سنخ الأول جاز له أن يصوم بعنوان آخر أيضاً كالقضاء فيتداخلان بخلاف الثاني فيفصل في النذر بين ما كان قابلاً للانطباق وعدمه، وأما في الكفارة فلا محيص من الالتزام بعدم التداخل حسبما عرفت.

(١) على المشهور ونسب إلى الصدوقين عدم الاكتفاء.

وربما يؤيد الثاني بأصالة عدم التداخل بعد أن كان كل من السوق والصدّ موجباً مستقلاً للهدى، ولكن الظاهر أن هذه الكبرى غير منطبقة على المقام، نظراً إلى أن الضابط فيها ظهور كل سبب في كونه علة لحدوث حكم جديد، فإذا علق جزاء واحد على شرطين في دليلين فقال تارة: (إن أفطرت فكفر) وأخرى: (إن ظاهرت فكفر) كان مقتضى ظهور كل من القضيتين في حدوث الوجوب عند حصول الشرط هو التعدد، وأن الطبيعة المأمور بها في كل منهما أريد بها غير ما أريد في الأخرى، فلا جرم كان مقتضى القاعدة عدم التداخل إلا إذا دلّ الدليل على خلافه.

وهذا الضابط غير منطبق على ما نحن فيه، أما أولاً: فلعدم الدليل على أن مجرد سوق الهدى يستتبع وجوب الذبح، فإننا وإن ذكرنا سابقاً تعين ما ساقه في الهدى وأنه ليس له التبديل ومن ثم احتطنا فيمن ضل هديه فاشترى غيره وذبحه ثم وجد الأول أن الأحوط ذبحه أيضاً، ولكن موضوعه ما إذا كان

حاجاً وأمكنه أن يذبحه بعنوان الهدي الواجب في الحجّ الذي هو من أعمال منى دون ما نحن فيه ممن سقط عنه الحجّ بالصدّ وتبدل هدي التمتع بهدي التحلل فإن وجوب ذبح المسوق حينئذٍ أيضاً في مكانه أو بعثه إلى محله غير واضح بعد عرائه عن أي دليل يقتضيه.

وثانياً: لو تنازلنا وسلمنا وجوب ذبح المسوق حتى مع الصد وسقوط الحجّ إلا أن الدليل المتكفل لوجوب الهدي لدى الصدّ لم يكن متضمناً لحكم مولوي وتكليف نفسي لا في الكتاب ولا في السنّة ليكون سببه وهو الصد ظاهراً في حدوث تكليف جديد مغاير لما حدث بالسبب الأول - وهو السوق - ليلتزم حينئذٍ بأصالة عدم التداخل، وإنما هو إرشاد بحث إلى طريقة الخروج عن الإحرام وأنه لا يحصل التحلل إلا بذلك فله أن يبقى على إحرامه ولا يذبح أبداً، وليس حاله كحال طواف النساء المتضمن للوجوب النفسي مضافاً إلى الشرطي، فإن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ غير ظاهر في أكثر من ذلك وكذلك الحال في الروايات.

وعلى الجملة: لم يكن الأمر في هدي التحلل مولوياً ليندرج المقام تحت تلك الكبرى وإنما هو إرشاد إلى الشرطية، فيكفي إذا مطلق الهدي الصادق على ما وجب بالسبب السابق أيضاً، إذ لم يحدث تكليف جديد من ناحية الصد ليستظهر منه تغايره مع ما حدث بالسبب الأول حسبما عرفت.

إذا فالظاهر كفاية هدي واحد عن كلا العنوانين كما عليه المشهور.

أحكام المحصور

(مسألة ٤٤٧): المحصور هو الممنوع عن الحج أو العمرة بمرض ونحوه بعد تلبسه بالإحرام^(١).

(مسألة ٤٤٨): المحصور إن كان محصوراً في عمرة مفردة فوظيفته أن يبعث هدياً^(٢) ويواعد أصحابه أن يذبحوه أو ينحروه في وقت معين، فإذا جاء الوقت تحلل في مكانه، وله^(*) أن يذبح أو ينحر في مكانه ويتحلل^(٣)،

(١) حسبما مر تفسيره في أول البحث عن الصد عند بيان الفرق بينه وبين الحصر، وهو قد يكون في العمرة المفردة، وأخرى في عمرة التمتع، وثالثة في الحج، وسيوافيك أحكامها في المسألة الآتية.

(٢) على المعروف والمشهور وإن نسب إلى بعضهم التخيير بينه وبين الذبح في مكانه، ويدل على المشهور صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أحصر الرجل بعث بهديه»^(١)، ونحوها صحيحة معاوية ومضمر زرعة وغيرهما^(٢).

(٣) كما يظهر ذلك من صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: «إن الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ علياً عليه السلام ذلك وهو بالمدينة فخرج في طلبه فأدركه في السقيا وهو مريض بها،

(*) في الطبعة الأخيرة بدل قوله (وله) هكذا: (ويجوز له خاصة). (المصحح).

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب الإحصار والصد، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الإحصار والصد، ح ١ و ٢.

فقال: يا بني ما تشتكي؟ فقال: أشتكى رأسي، فدعا علي ببدنة فنحراها وحلق رأسه وردّه إلى المدينة، فلما برأ من وجعه اعتمر^(١). فقلت: رأيت حين برأ من وجعه أحلّ له النساء؟ فقال: «لا تحلّ له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة». قلت: فما بال النبي ﷺ حين رجع إلى المدينة حلّ له النساء ولم يطف بالبيت؟ فقال: «ليس هذا مثل هذا، النبي ﷺ كان مصدوداً والحسين عليه السلام محصوراً»^(٢)، فإنها صريحة في أنّ علياً نحر له في مكانه، وفي صحيحة رفاة الحاكبة للقصة أنّ الحسين عليه السلام بنفسه ساق ونحر^(٣)، ولعلهما قضيتان في واقعيتين، وكيفما كان فهي كالصريح في المطلوب بعد وضوح أنّ فعل المعصوم عليه السلام حجة كقوله.

غير أنه نوقش فيها (تارة) باحتمال أنّ الحسين عليه السلام كان مضطراً إلى الحلق - كما أشار إليه في الجواهر أيضاً - بل استظهر بعضهم ذلك من الصحيحة، إذا فهي قضية شخصية لا يمكن التعدي عنها واستفادة الحكم الكلي منها.

ويندفع أولاً: بأن الراوي للقصة لو كان غير المعصوم عليه السلام لتطرق هذا الاحتمال وكان بمجرد مانعاً عن الاستدلال من غير حاجة إلى الاستظهار، ولكن الراوي هو الصادق عليه السلام، ومن البديهي أنّ شأن المعصوم عليه السلام ليس هو مجرد نقل التاريخ وإنما يروي فعل الحسين عليه السلام لبيان الحكم الشرعي كما في سائر المقامات، فلو كان ثمة اضطرار لبينه عليه السلام بطبيعة الحال كي لا يستفاد منه الحكم الشرعي على غير وجهه، فكيف ساغ له عليه السلام نقلها على نحو لا إشعار فيه بالاضطرار فضلاً عن الظهور كما لا يخفى.

وثانياً: سلمنا ذلك لكن الاضطرار إلى الحلق لا يستوجب تقديم الهدى وعدم البعث بل غايته التكفير عنه بالصدقة على ستة مساكين أو صيام ثلاثة

(١) وسائل الشريعة: باب ١ من أبواب الإحصار والصد، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٦ من أبواب الإحصار والصد، ح ٢.

وتحلل المحصور في العمرة المفردة إنما هو من غير النساء، وأما منها فلا تحلل منها إلا بعد إتيانه بعمره مفردة بعد إفاقة^(١)،

أيام أو إراقة دم كما نطقت به الأخبار، وأشار إليه في الكتاب العزيز لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(٢)، فلا تنافي بين الاضطرار المزبور وبين البعث بوجه.

(وأخرى) بعدم وضوح كون الحسين عليه السلام محرمًا فلعله مريض حال الإحلال وكان الذبح تطوعاً لا هدياً واجباً.

وأنت خبير بأن هذه المناقشة عجيبة غايته، أما أولاً: فللتصريح في الصحيحة بأنه عليه السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق فإن ظاهره الاعتماد الفعلي لا قصد أن يصير معتمراً من باب استعمال المشتق في المستقبل تجوزاً، فإنه خلاف الظاهر جداً وبعيد غايته كما لا يخفى.

وثانياً: أنه قد صرح في الذيل بأن النبي صلى الله عليه وآله كان مصدوداً والحسين محصوراً: ومن البديهي أنه لا حصر إلا بعد الإحرام، فهذه المناقشة من أي شخص صدرت فهي في غاية الوهن والسقوط.

فالصحيح: أن المحصور مخير في العمرة المفردة بين بعث الهدى كما نطقت به جملة من الأخبار، وبين ذبحه في مكانه اقتداءً بالحسين عليه السلام على ما نطقت به هذه الصحيحة، فتستثنى العمرة المفردة عن تلك النصوص الناطقة بوجوب البعث يقيناً ويكون موردها الحج أو عمرة التمتع فقط.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال لصحيفة معاوية بن عمار الخاكية لقصة حصر الحسين عليه السلام وفيها: «فلما برأ من وجعه اعتمر» فقلت: رأيت حين برأ من وجعه أحل له النساء؟ فقال: «لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى

وإن كان المحصور محصوراً في عمرة التمتع فحكمه ما تقدم إلا أنه يتحلل حتى من النساء^(١)،

بين الصفا والمروة» إلى أن قال: «ليس هذا مثل هذا، النبي ﷺ كان مصدوداً والحسين عليه السلام محصوراً»، ونحوها صحيحته الأخرى، وفيها: «... والمصدود تحل له النساء، والمحصور لا تحل له النساء»^(٢).

(١) خلافاً للمشهور حيث إنهم لم يفرقوا بين العمرتين في عدم التحلل من النساء عملاً بإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة معاوية المتقدمة آنفاً: «والمحصور لا تحل له النساء».

ولكن الشهيد رحمه الله اختار التحلل واستحسنه بعض من تأخر عنه، كما في الجواهر^(٣) استناداً إلى أن عمرة التمتع ليس فيها طواف النساء ليتوقف التحلل على الإتيان بعمرة مفردة حاوية لهذا الطواف.

وأضاف المستحسن المزبور الاستدلال له بصحيحة البزنطي، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه، أي شيء يكون حاله؟ وأي شيء عليه؟ قال: «هو حلال من كل شيء»، فقلت: من النساء والثياب والطيب؟ فقال: «نعم من جميع ما يحرم على المحرم»^(٤).

أقول: أما استدلال الشهيد رحمه الله فمدفوع بعدم الدليل على أن الوجه في عدم التحلة الافتقار إلى طواف النساء فقط ليدعى عدم وجوبه في عمرة التمتع، مع وضوح استناد الحرمة كسائر المحرمات إلى نفس عقد الإحرام غاية الأمر أن التحلل عنه يختلف، ففي العمرة المفردة والحج بطواف النساء وفي

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب الإحصار والصد، ح ٣ و ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٠ ص ١٥١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الإحصار والصد، ح ١.

عمرة التمتع بمجرد التقصير.

وعلى الجملة: التعليل المزبور إنما يستقيم لو علق الإحلال منهن على طواف النساء ولم يرد هذا التعليق في شيء من نصوص الباب، ولم يظهر من شيء من الروايات أن إيجاب العمرة المفردة إنما هو من أجل عدم اتیان المحصور بطواف النساء ليدعى الاختصاص بغير عمرة التمتع، فالجزم بذلك في غاية الإشكال، لا سيما مع مخالفته لإطلاق ما دل على أن المحصور لا يتحلل من النساء.

وأما صحيحة البنظي فقد أشكل عليها في الجواهر بمخالفة إطلاقها - الشامل للعمرة المفردة والحج بأقسامه - للإجماع إذ لا قائل فيهما بحلية النساء، فمن ثم حملها على التقية إذ العامة يرون التحلل حتى من النساء.

على أنها معارضة بصحيحة معاوية بن عمار الناطقة بـ «أن المحصور لا تحل له النساء»^(١)، حيث إن الموضوع في كليهما مطلق المحرم الشامل للعمرة بقسميها وللحج بأقسامه فلا يمكن التعويل عليها.

لكنك خبير بأن المخالفة المزبورة لما كان موردها إطلاق الصحيحة لا نفسها فغايتها ارتكاب التقييد ورفع اليد عن الإطلاق لا عن أصل الرواية وحملها على التقية لتقدم الجمع الدلالي على الترجيح من حيث الجهة كما لا يخفى.

وأما المعارضة التي ذكرناها فالتحقيق عدمها لمكان انقلاب النسبة للزوم الخروج عن إطلاق صحيح^(٢) البنظي بصحيحة معاوية الواردة في قضية

(١) وسائل الشيعية: باب ١ من أبواب الإحصار والصد، ح ١.

(٢) لقائل أن يقول إن هذه الصحيحة لا إطلاق لها بل هي بمقتضى قوله لن في الذيل: «... ما تقول في الحج» خاصة بالمحصور في الحج إما قطعاً أولاً أقل احتمالاً فتكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة المانع عن انعقاد الإطلاق، ولو أبدلت بصحيحة زرارة (وسائل الشيعية: باب ١ من أبواب الإحصار والصد، ح ٥) لسلمت عن هذا الإشكال فلا حظ. (المقرر).

وإن كان المحصور محصوراً في الحجّ فحكمه ما تقدّم، والأحوط أنّه لا يتحلل من النساء^(١) حتى يطوف ويسعى ويأتي بطواف النساء بعد ذلك في حجّ أو عمرة.

الحسين عليه السلام المصريح فيها بأنّه أحل من غير النساء وقد كان معتمراً بعمرة مفردة.

فصحيح البنظري إذا مقيد بغير العمرة المفردة، وعليه تكون النسبة بينه وبين صحيحة معاوية السابقة نسبة الخاص إلى العام فتخصص به، وحينئذ فإن تم ما ادعاه في الجواهر من الإجماع على أن المحصور في الحجّ أيضاً لا يتحلل من النساء كان هو أيضاً خارجاً عن صحيح البنظري بالإجماع فيبقى تحته خصوص المعتمر بعمرة التمتع وتخصص صحيحة معاوية المزبورة بهذا المقدار وإلا فلا، وتكون النتيجة على الأول اختصاص تحلل المحصور حتى من النساء بعمرة التمتع، وعلى الثاني شمل الحجّ أيضاً أخذاً بإطلاق صحيح البنظري لهما بعد ما عرفت من خروج العمرة المفردة عن تحته قطعاً بمقتضى الصحيحة الأخرى لمعاوية. هذا، ولأجل التردد في تحقق الإجماع كان الحكم في الحجّ مبنياً على الاحتياط.

وقد تلخص من جميع ما تقدم أنّه لا شك في عدم تحلة المحصور من النساء في العمرة المفردة لصحيتي معاوية، وأما في عمرة التمتع فالأظهر هو التحلل كما اختاره الشهيد لكن لا للوجه الذي ذكره المزيّف بما عرفت بل لصحيح البنظري، وأما في الحجّ فإن تم الإجماع لحق بالأول وإلا فبالثاني، ومن ثمّ كان الحكم فيه مبنياً على الاحتياط حسبما عرفت.

(١) كما عرفت وجهه آنفاً فلاحظ.

نعم (*) إذا كان محصوراً ففاته الموقفان وهو في مكة أو في طريقه إلى الموقفين، فالظاهر أن حجه ينقلب إلى العمرة المفردة^(١)، فيطوف ويسعى ويقصر أو يطاف به أو يطاف عنه وكذلك السعي وطواف النساء فيتحلل من كل شيء حتى النساء.

(١) لعدم شمول أدلة الحصر من صحاح معاوية وزرارة والمتقدمات في أول البحث للمقام، إذ المفروض في موارد حصول الحصر قبل دخول مكة كما لا يخفى على من لاحظها، إذا فالحصر الحاصل بعد دخول مكة أو في طريقه إلى الموقفين غير مشمول لتلك النصوص، فإذا لم يكن مشمولاً لها اندرج تحت النصوص الناطقة بأن من لم يدرك الموقفين تبدل حجه بالعمرة المفردة.

هكذا بنى عليه سيدنا الأستاذ دام ظلّه سابقاً. ولكنه عدل عنه أخيراً نظراً إلى أن تلك النصوص وإن لم تشمل هذه الصورة، ولكنها غير دالة على اختصاص الحكم بمواردها، فغايتها عدم الدلالة على ثبوت الحكم فيها لا الدلالة على العدم.

وعليه فلا مانع من التمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، الشامل لمطلق المحصور وإن كان الحصر عارضاً في مكة أو في طريقه إلى الموقفين.

وقد تقدم في مطاوي المباحث المتقدمة أن أدلة الصد والحصر حاكمة على أدلة انقلاب الحج بالعمرة المفردة، نظراً إلى أن مورد الانقلاب والتبديل هو من كانت وظيفته الوقوف ومكلفاً بالحج إلا أنه فاته الوقت ولم يصل إلى

(*) في الطبعة الأخيرة حذف من قوله (نعم إذا ...) إلى آخر المسألة. (المصحح).

(مسألة ٤٤٩): إذا أحصر وبعث بهديه وبعد ذلك خف المرض، فإن ظن أو احتمل إدراك الحج وجب عليه الالتحاق^(١)، وحينئذ فإن أدرك الموقفين^(٢) أو الوقوف بالمشعر خاصة حسب ما تقدم فقد

الموقف، بحيث كان يمكنه الإدراك فاتفق التأخير ولو عن مساححة غير مستوجبة للتقصير.

أما المصدود والمحصور فهما لمكان العجز المفروض في موردهما غير موظفين بالوقوف والحج بل استبدل التكليف بهما إلى ذبح الهدي في مكانه أو بعثه إلى محله والتحلل بعد ذلك، إذا فدل لهما رافع لموضوع دليل الانقلاب. وعليه فلا فرق بين أقسام المحصور من كون الحصر قبل دخول مكة أو فيها أو بعد الخروج عنها ومقتضى القاعدة جريان أحكامه لا أحكام الانقلاب^(٣).

ومع ذلك فالأحوط هو الجمع بين الوظيفتين، وحيث تقدم أن الأحوط في المحصور في الحج أنه لا يتحلل عن النساء إلا بالإتيان بعمرة مفردة فسييل الاحتياط في المقام أن يبعث بهديه فيذبح ثم يأتي بعمرة مفردة نائياً بإحرامه الرجاء الجامع بين وقوعه صحيحاً لو كان مكلفاً بحكم الحصر أو لغواً لو كان مكلفاً بالتبديل والانقلاب، فإن في هذا جمعاً بين الاحتمالين.

(١) لخروجه حينئذ عن عنوان المحصور بعد احتمال القدرة على أداء الحج فيدخل في عنوان المتمكن ولو بمقتضى استصحاب القدرة الفعلية.

(٢) ينقسم مفروض المسألة إلى صور ثلاث هذه إحداها، فإنه إما أن

(١) لا يخفى أن فرض الحصر في المقام على نحو لا يتمكن حتى من الاستئابة لما لا يستطيع عليه من الأعمال من الطواف والسعي والرمي ونحوها - بعد وضوح أن الوقوف لا يحتاج إلى أكثر من النية - في غاية الإشكال فالفرض إما لا وقوع له أو في غاية الشذوذ والندرة. (المقرر).

إذا أحصر فبعث بالهدي ثم تمكن من السير ٣٩٧

يدرك الموقفين أو خصوص المشعر قبل أن يذبح عنه أولاً، وعلى الثاني فيما أن يصل بعد الذبح عنه أو يصل قبله.

أما الصورة الأولى فحكمها ظاهر، فإنه يأتي بالأعمال على طبق الوظيفة المقررة ويذبح بعنوان الهدي الواجب لا التحليل وإن بعث بهذا العنوان، لانكشاف أنه كان مخطئاً فيه فلم يكن محصوراً من الأول وإن تخيله، ويصح حجه من غير أي إشكال فيه، وهذا ظاهر.

فالحكم إذا مطابق لمقتضى القاعدة، مضافاً إلى استفادته من صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أحصر الرجل بعث بهديه، فإذا أفاق ووجد في نفسه خفة فليمض إن ظن أنه يدرك الناس، فإن قدم مكة قبل أن ينحر الهدي فليقم على إحرامه حتى يفرغ من جميع المناسك، ولينحر هديه، ولا شيء عليه، وإن قدم مكة وقد نحر هديه فإن عليه الحج من قابل والعمرة»^(١).

فإن صدرها يدل على ما نحن فيه، وأما التقييد بقوله عليه السلام: «قبل أن ينحر» فهو كناية عن إدراك الموقف والتمكن من أداء الوظيفة لعدم احتمال الفرق وأن تكون ثمة خصوصية للنحر أو لعدمه بالضرورة، ولعل القيد مبني على الغلبة إذ الغالب في المتمكن من أداء الوظيفة قدومه مكة قبل نحر الهدي لتأخر الذبح إلى يوم العيد وقد وصل هذا قبله، إلا إذا أدرك اضطراري المشعر خاصة وقد نحر الهدي قبله أو أنه لم يلاق صاحبه - وهي فروض نادرة -، وكيفما كان فالحكم في هذه الصورة واضح لا غبار عليه.

وأما الصورة الثانية: فالظاهر جريان حكم المحصور عليه، فيتحلل بالذبح ويأتي بعمرة مفردة للتحلل من النساء على الاحتياط المتقدم. ويدل عليه ذيل الصحيحة المزبورة، وهذا أيضاً لا إشكال فيه.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب الإحصار والصد، ح ١.

نعم الموجود في الكافي عطف العمرة على الحج بـ (أو) العاطفة الدالة على التخيير بينهما لكن الشيخ رواها في التهذيب مع العطف بالواو كما يظهر ذلك من بيان الوافي أيضاً وإن نقلها بصيغة (أو).

وكيفما كان: فالكافي وإن كان أضبط لكن الظاهر أن الصحيح هو نسخة الشيخ إذ لم يتضح معنى معقول للتخيير في المقام سواء أكان التقييد بقوله «(من قابل)» راجعاً إلى الحج فقط أو مع العمرة، ضرورة أنه بعد فرض الحصر وبطلان الحج وعدم سقوطه عنه - لو كان مستقراً عليه أو بقيت الاستطاعة - فاللازم عليه حينئذ هو تجديد من قابل متعيناً ولا تكفي عنه العمرة وحدها لا في هذا العام ولا في القابل فما معنى التخيير بينهما؟

فلا مناص من أن يكون العطف بالواو، وعليه فإن كان التقييد المزبور راجعاً إلى الحج فقط كما استظهره جمع منهم صاحب الحقائق رحمته - ليكون مفادها لزوم الإتيان بالعمرة المفردة فعلاً - فتدل حينئذ على عدم التحلل من النساء إلا بالعمرة وعدم كفاية الذبح في تحللهن كما تقدم، وأما إذا رجع إلى العمرة أيضاً فيكون مفادها عدم كفاية مطلق الحج في القابل، بل خصوص المشتمل على العمرة أعني حج التمتع بعد فرض إلغاء ما أتى به من العمرة في هذه السنة، وإجراء أحكام المحصور عليه حسبما عرفت، ولا تكون لها دلالة حينئذ على عدم التحلل من النساء إلا بالعمرة، لابتناء هذه الدلالة على استظهار الاحتمال الأول، وبدونه تكون الصحيحة قاصرة الدلالة على ذلك.

وأما الصورة الثالثة - أعني ما إذا لم يدرك الموقف وقد وصل قبل الذبح - فحيث لم يرد نص في البين، لاختصاص الصحيحة المزبورة بالصورتين الأوليين، فلا بد من الرجوع حينئذ إلى ما تقتضيه القاعدة، ولا ريب أن مقتضاها الانقلاب إلى العمرة المفردة.

نظراً إلى قصور نصوص الحصر عن الشمول للمقام، لظهورها فيمن

إذا بعث المحصور بالهدي ثم انكشف عدم ذبحه عند تحلله من إحرامه ٣٩٩

أحصر عن الوصول إلى الموقفين لأجل المرض، لا من زال مرضه وتمكن من السير غير أنه لم يصل لمانع آخر كبطئه في السير وعدم سرعته أو لاشتباهه في التاريخ ونحو ذلك^(١) مما لا يرتبط بالمرض كما في المقام، فإذا لم يكن مشمولاً لتلك النصوص فلا جرم يندرج تحت النصوص الناطقة بأن من أتى ولم يدرك الموقف تبدل حجه بالإنفراد وعليه الإعادة من قابل إن بقيت الاستطاعة أو كان الحج مستقراً عليه.

(تنبيه): لو بعث المحصور بهديه وواعد أصحابه فتحلل في اليوم الموعود ثم انكشف عدم الذبح لنسيان أو لمانع آخر وردوا عليه الثمن فلا ينبغي الشك في عدم البأس فيما ارتكبه من تروك الإحرام، لما تقدم في مبحث الكفارات من اختصاصها في غير الصيد بالعالم العامد وعدم شمولها للجاهل أو الناسي.

هذا مضافاً إلى صحيحة معاوية الواردة في خصوص المحصور قال عليه السلام: «... فإن ردوا الدراهم عليه ولم يجدوا هدياً ينحرونه وقد أحل لم يكن عليه شيء، ولكن يبعث من قابل ويمسك أيضاً»^(٢).

نعم يمسك بعد ذلك عن المحرمات كما أشير إليه في الصحيحة، وهذا مما لا خلاف فيه ولا إشكال.

وقد ورد هذا المضمون في صحيحة زرارة أيضاً بزيادة التعرض لخصوص النساء قال: «... والمحصور يبعث بهديه فيعدهم يوماً، فإذا بلغ الهدى أحل هذا في مكانه». قلت: رأيت إن ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد أحل فأتى النساء؟ قال: «فليعد وليس عليه شيء، وليمسك الآن عن

(١) لا يخفى أن هذه الفروض خارجة عن محل الكلام المتمحض في أن يكون المانع عن الوصول هو المرض العارض في الطريق بمحدوثه وإن خف بقاء أو زال فكان هو الموجب للتأخير لا غير، فكان ينبغي عليه (دام ظله) العدول هنا أيضاً كما عدل في المسألة السابقة. (المقرر).

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

النساء إذا بعث»^(١).

ومقتضاها تحلل المحصور بذبح المبعوث حتى من النساء بعد وضوح عدم شمولها للمعتمر بالعمرة المفردة بقرينة الأمر فيها ببعث الهدي الظاهر في الوجوب، وقد تقدم عدم وجوبه في المعتمر المزبور وجواز الذبح في مكانه، إذا فتكون هذه أظهر دلالة في التحلل حتى من النساء - في عمرة التمتع والحج - من صحيحة البنظري المتقدمة كما لا يخفى.

وأما من حيث السند فقد رواها في الوسائل هكذا (حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن أحمد بن الحسن الميثمي عن أبان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام).

ونحوها في الوافي وكذلك الكافي في الطبعة الجديدة، والسند هذا كما ترى معتبر لا مغمز فيه، ولكن الموجود في الطبعة القديمة من الكافي - طبعة إيران - هكذا «... عن أحمد بن الحسن عن الميثمي».

وعليه فيشكل السند لعدم معلومية المراد بالآخر، وعلى تقدير أن يراد به الميثمي الخناط لانصراف اللفظ إليه كما لا يبعد فلم يعلم المراد بـ (أحمد بن الحسن) وأنه من هو؟

إلا أنه لا ينبغي الشك في أن في هذه النسخة تحريفاً والصواب ما في الوسائل الموافق للطبعة الأخيرة من الكافي وغيرها، وذلك لأن أحمد بن الحسن الميثمي قد روى عنه الحسن بن محمد بن سماعة وروى هو عن أبان كثيراً، وأما رواية من يسمى بـ (أحمد بن الحسن) عن المثنى فلم توجد ولا رواية واحدة في مجموع الكتب الأربعة، فمن ثم يطمأن بأن تلك النسخة مغلوطة ويعتمد على شهادة صاحبي الوسائل والوافي بأن الراوي هو الميثمي، وبذلك تصبح الرواية معتبرة، وقد عرفت أن دلالتها أيضاً واضحة، فهي إذاً

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب الإحصار والصد، ح ٥.

حكم المحصور عن مناسك منى ٤٠١

أدرك الحجّ، وإلا فإن لم يذبح أو ينحر عنه انقلب حجّه الى العمرة المفردة، وإن ذبح عنه تحلل من غير النساء ووجب عليه الإتيان بالطواف وصلاته والسعي وطواف النساء وصلاته للتحلل من النساء أيضاً على الأحوط.

(مسألة ٤٥٠): إذا(*) أحصر عن مناسك منى لم يجر عليه حكم المحصور بل يستنب للرمي والذبح ثمّ يحلق أو يقصر ثمّ يرجع إلى مكة لأداء مناسكها^(١). وإن لم يتمكن من الاستنابة أودع ثمن الهدي عند من يثق أن يذبح عنه فيحلق أو يقصر، ثمّ يرجع إلى مكة لأداء مناسكها. والأحوط أن يأتي بالرمي في السنة القادمة بنفسه أو بنائبه وإذا أحصر بعد الموقفين عن الإتيان بمكة وأداء مناسكها فالظاهر وجوب الاستنابة عليه لمناسكها، ويتحلل بعد عمل النائب حتى من النساء.

تؤكد ما ذكرناه سابقاً من أن المحصور في عمرة التمتع بل الحجّ يتحلل حتى من النساء، مع نوع احتياط في الأخير حسبما تقدم.

(١) الحكم في هذه المسألة مطابق لنظيرها المتقدم في أحكام المصدود لاتحاد المناط، فلا فرق إلا في مورد واحد أعني ما إذا أحصر بعد دخول مكة عن أعمالها من الطواف والسعي حيث احتطنا في نظيره في المصدود بالجمع بين الاستنابة وبين الإتيان بوظيفته المصدود وإن كان الاحتياط استجابياً

(*) في الطبعة الأخيرة استبدلت هذه المسألة بقوله (إذا أحصر عن مناسك منى أو أحصر من الطواف والسعي بعد الوقوفين فالحكم فيه كما تقدم في المصدود، نعم إذا كان الحصر من الطواف والسعي بعد دخول مكة فلا إشكال ولا خلاف في أن وظيفته الاستنابة). (المصحح).

(مسألة ٤٥١): إذا أحصر الرجل فبعث بهديه ثم آذاه رأسه قبل أن يبلغ الهدى محله جاز له أن يذبح شاة في محله أو يصوم ثلاثة أيام أو يطعم ستة مساكين لكل مسكين مدان، ويحلق^(١).

(مسألة ٤٥٢): لا يسقط الحج عن المحصور بتحلقه^(٢) بالهدى،

والأظهر هو الأول.

وأما في المقام فلا يحتمل جريان أحكام الحصر، لصراحة الأخبار في أن من كان بمكة ولم يتمكن من الطواف أو السعي لمريض أو كسر في رجله ونحوهما أنه يطاف به وإلا فيطاف عنه وكذلك السعي ومعه لا مجال لجريان تلك الأحكام كما هو واضح.

(١) كما هو الحال في كل محرم اضطر إلى الحلق ومنه المحصور بعد وضوح عدم خروجه عن الإحرام ما لم يبلغ الهدى محله، فلا فرق إذا بين المحصور وغيره في لزوم الكفارة المزبورة التي دلت عليها الآية المباركة: ﴿... فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(٥)، بعد تفسيرها في الروايات بما هو مذكور في المتن.

مضافاً إلى ورود النص في خصوص المقام كما مر الكلام حول ذلك كله في تروك الإحرام^(٣) والمسألة مما لا خلاف فيها ولا إشكال.

(٢) وكذلك المصدود على ما تقدم^(٤) لوحدة المناط، حيث عرفت ثمة أن نصوص المقام غير ناظرة إلى تصحيح الحج بل إلى كيفية التحلل والخروج عن الإحرام فحسب، بل في بعضها التصريح بأن عليه الحج في القابل، فاللازم إذا

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) لاحظ ص ٢٠٨ من مستند الناسك ج ١.

(٣) في مسألة ٤٤١.

حكم المحصور إذا لم يجد هدياً ولا ثمنه ٤٠٣

فعليه الإتيان به في القابل إذا بقيت استطاعته أو كان مستقراً في ذمته.

(مسألة ٤٥٣): المحصور إذا لم يجد هدياً ولا ثمنه صام عشرة أيام على ما تقدم^(١).

(مسألة ٤٥٤): يستحب للمحرم عند عقد الإحرام أن يشترط على ربه تعالى أن يحله حيث حبسه^(٢) وإن كان حله لا يتوقف على

الجرى على ما تقتضيه القاعدة من لزوم التدارك في السنة الآتية فيما إذا كان الحج مستقراً عليه أو كانت الاستطاعة باقية.

نعم لو كان متطوعاً في حجه أو عمرته لم يكن عليه قضاء لعدم الموجب له وقد صرح في صحيحة البزنطي بعدم قضاء النبي ﷺ عمرته حين صده المشركون^(٣).

(١) فقد ورد في صحيحتين لمعاوية بن عمار^(٢) أن المحصور إذا لم يجد هدياً كما في إحداهما أو ثمنه كما في الأخرى يصوم.

والمنسب منهما أن المراد هو الصوم المعهود المجمعول بدلاً عن الهدي في الحج، وأن من لم يتمكن منه ولا من إيداع الثمن عند من يثق به يصوم عشرة أيام ثلاثة في الحج - أو في الطريق - وسبعة إذا رجع إلى أهله حسب ما أشير إليه في الآية المباركة وفي النصوص المتكاثرة على ما مر البحث حوله في محله فلاحظ.

(٢) للأمر به في جملة من الأخبار التي منها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «فيها تقول: اللهم إني أريد التمتع بالعمرة إلى

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الإحصار والصد، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الإحصار والصد، ح ١ و ٢.

ذلك، فإنه يحلّ عند الحبس اشترط أم لم يشترط^(١).
إلى هنا فرغنا من واجبات الحج^(٢).

الحجّ على كتابك وسنة نبيك ﷺ فإن عرض لي عارض يحبسني فحلّني حيث حبستني»^(٣).

(١) فقد وقع الكلام في فائدة هذا الاشتراط، وقد باحثنا حول ذلك بنطاق واسع وبيان مشبع في شرح العروة عند تعرض السيد الماتن رحمه الله لهذا الفرع في المسألة الثالثة عشرة من (فصل: في كيفية الإحرام) فراجع ولا نعيد.

(٢) وقد وقع الفراغ من شرح مناسك سيدنا الأستاذ (دام ظله) ابتداء من الفروع التي لم تذكر في كتاب العروة أعني مسائل تروك الإحرام، وبذلك ينتهي شرح كتاب الحجّ بالكمال والتمام، والحمد لله رب العالمين في البدو والختام وصلى الله على محمد وآله البررة الكرام.

وكان الفراغ في يوم الأحد العاشر من شهر جمادى الأولى في السنة
السابعة بعد الألف والأربعمائة من الهجرة النبوية على مهاجرها
آلاف التحية على يد مؤلفه العبد الأثيم مرتضى البروجردي
النجفي عفي عنه في جوار القبة العلوية على مشرفها آلاف
الثناء والتحية في النجف الأشرف

فهرس المحتويات

٧	وجوب السعي
٧	بطلان عمرة التمتع بترك السعي
٨	ما يعتبر في السعي
١١	محل السعي بعد الطواف وصلاته
١٢	كيفية السعي
١٣	حكم من بدأ بالمروة قبل الصفا
١٥	يجوز السعي راكباً
١٥	يعتبر في السعي أن يكون الذهاب والإياب من الطريق المتعارف
	وجوب استقبال المروة عند الذهاب إليها واستقبال الصفا عند الرجوع
١٦	من المروة
١٦	جواز الجلوس على الصفا أو المروة أو بينهما للاستراحة
١٨	عدم وجوب الصعود على الجبلين
٢٠	أحكام السعي
٢١	حكم من ترك السعي نسياناً
٢٥	حكم العاجز عن مباشرة السعي
٢٦	جواز التأخير في أداء السعي إلى الليل
٢٩	حكم الزيادة في السعي عمداً أو جهلاً
٣١	حكم من زاد في سعيه خطأ
٣٣	حكم من نقص في أشواط السعي عالماً أو جاهلاً
٤٠	إذا أحلّ باعتقاد الفراغ من السعي ثم بان خلافه
٤٤	الشك في السعي
٤٤	لا اعتبار بالشك في عدد أشواط السعي بعد التقصير
٤٧	حكم ما إذا شك بين السابع والتاسع وهو على المروة
٤٨	بطلان السعي بالشك في عدد أشواطه

٤٩	هل يعتبر إباحة الساتر في السعي؟
٥٣	التقصير
٥٤	تعين التقصير في إحلال عمرة التمتع
٦٠	حرمة الخلق ووجوب الكفارة به إذا فعله المتمتع في عمرته
٦٠	حكم من جامع بعد السعي وقبل التقصير جهلاً بالحكم
٦٤	حرمة التقصير قبل الفراغ من السعي
٦٤	عدم وجوب المبادرة إلى التقصير بعد السعي
٦٤	حكم من ترك التقصير عمداً إلى أن أحرم للحج
٦٨	حكم من ترك التقصير نسياناً إلى أن أحرم للحج
٦٩	ما يحل للمتمتع بعد التقصير
٧١	عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع
٧٤	إحرام الحج
٧٧	عدم جواز الإحرام للعمرة المفردة قبل إتمام الحج
٨٠	عدم جواز التأخير في الإحرام للحج إذا استلزم فوات الوقوف بعرفات .
٨١	كيفية الإحرام لحج التمتع
٨١	مكان الإحرام لحج التمتع
٨٢	حكم من ترك الإحرام لحج التمتع نسياناً أو جهلاً
٨٥	حكم من ترك الإحرام لحج التمتع عالماً عامداً
٨٧	حكم الطواف المندوب بعد إحرام الحج قبل الخروج إلى عرفات
٩٠	الوقوف بعرفات
٩١	حدود عرفات
٩٢	وجوب الوقوف عن اختيار في عرفات
٩٢	وقت الوقوف في عرفات
٩٦	حكم من لم يدرك الوقوف الاختياري في عرفات
١٠٠	حرمة الإفاضة من عرفات قبل غروب الشمس

وجوب كفارة بدنة على من أفاض من عرفات قبل غروب الشمس ولم	
يعد إليها	١٠٣
حكم ما إذا ثبت هلال ذي الحجة عند العامة ولم يثبت عندنا	١٠٤
الوقوف في المزدلفة	١١٢
حكم ما إذا ازدحم الحجاج في المزدلفة	١١٢
هل تجب البيوتة في المزدلفة ليلة العيد؟	١١٥
حكم من ترك الوقوف في المزدلفة عمداً أو جهلاً	١٢٤
حكم من لم يتمكن من الوقوف الاختياري في المزدلفة	١٢٥
إدراك الوقوفين أو أحدهما	١٢٦
حكم من لا يدرك شيئاً من الوقوفين	١٢٦
حكم من أدرك الوقوف الاختياري في المشعر وحده أو مع غيره	١٢٧
حكم من أدرك الوقوف الاضطراري في المشعر وحده أو مع غيره	١٢٨
حكم من أدرك اختياري عرفة أو اضطراريه مع اضطراري المشعر	١٣١
حكم من أدرك الوقوف الاضطراري في عرفات وحده	١٣٢
منى وواجباتها	١٣٦
١- رمي جمرة العقبة	١٣٦
واجبات الرمي	١٣٨
حكم الشك في إصابة الحصاة للجمرة	١٤٢
ما يعتبر في الحصيات التي ترمى بها الجمرة	١٤٢
حكم ما إذا زيد في ارتفاع الجمرة	١٤٥
حكم تارك الرمي نسياناً أو جهلاً	١٤٦
حكم تارك الرمي عمداً حتى أتى بالطواف	١٥٠
٢- الذبح أو النحر في منى	١٥٠
واجبات الذبح والنحر	١٥٢
عدم جواز الذبح أو النحر في الليل	١٥٢

- ١٥٤ وجوب كون الذبيح في منى
- ١٥٩ هل يجب أن يكون الذبيح في يوم العيد؟
- ١٦١ لا يجزي الهدي الواحد إلا عن شخص واحد
- ١٦٤ لا يجزي الهدي إلا من الأنعام الثلاثة
- ١٦٧ يجب أن يكون الهدي تام الأعضاء
- ١٧٢ حكم ما إذا بان كون الهدي المشتري معيماً بعد نقد ثمنه
- ١٧٤ حكم ما إذا ذبح الهدي بزعم أنه سمين فبان مهزولاً
- ١٧٧ حكم الشك في وجدان الهدي للشرائط بعد الذبح
- ١٧٨ إذا مرض الهدي بعد شرائه اجتزأ بذبحه
- ١٨٠ إذا اشترى هدياً فضل اشترى مكانه هدياً آخر
- ١٨٦ حكم من وجد هدياً ضالاً
- ١٨٩ حكم من لم يجد الهدي وتمكن من ثمنه
- ١٩٣ إذا لم يتمكن من الهدي ولا من ثمنه صام عشرة أيام
- ١٩٩ متى يجوز أن يصوم العاجز عن الهدي وثنه
- عدم جواز الجمع بين صيام الثلاثة والسبعة لمن لم يصم حتى رجع إلى
- ٢٢١ بلده
- من لم يصم حتى هلّ هلال المحرم سقط الصوم وتعين الهدي للسنة
- ٢٢٢ القادمة
- ٢٢٦ حكم من عجز عن الهدي فصام ثم تمكن منه
- ٢٣١ حكم من لم يتمكن من الهدي باستقلاله وتمكن من الشركة فيه مع الغير
- ٢٣١ إذا وكل الغير في الذبح ثم شك في قيامه به
- ٢٣١ لا تعتبر المباشرة في الذبح
- ٢٣٣ وجوب النية في الذبح على الحاج دون الذابح
- ٢٣٦ مصرف الهدي
- ٢٣٦ هل يجب على المتمتع أن يأكل من هديه؟

٢٣٧	هل يجب على المتمتع أن يهدي شيئاً من هديه؟
٢٣٧	هل يجب التثليث في كيفية تقسيم الهدى؟
٢٣٩	هل يعتبر الإيمان في مصرف الهدى؟
٢٤١	لا يعتبر الإفراز فيما يهدى أو يتصدق به من الهدى
٢٤٢	حكم ما إذا ذبح الهدى فسرقت قبل التصديق والإهداء
٢٤٥	٣- الحلق والتقصير
٢٤٥	هل يجوز تأخير الحلق أو التقصير عن يوم النحر؟
٢٥٠	حكم من قدم الحلق على الذبح أو الرمي
٢٥٣	عدم جواز الحلق للنساء
٢٥٥	يتخير الرجل بين الحلق والتقصير
٢٥٦	هل التخيير بين الحلق والتقصير ثابت حتى للضرورة؟
٢٦٢	حكم من أراد الحلق وعلم أن الحلاق يجرح رأسه
٢٦٣	حكم الخنثى المشكل في الحلق والتقصير
٢٦٥	ما يحل للحاج بعد الحلق أو التقصير
٢٧١	حكم من ترك الحلق والتقصير نسياناً أو جهلاً
٢٧٦	طواف الحج وصلاته والسعي
٢٧٧	حكم تأخير طواف الحج إلى ما بعد أيام التشريق
	لا يجوز في حج التمتع تقديم طواف الحج وصلاته والسعي على
٢٨٠	الوقوفين
٢٨٦	استثناء الشيخ الكبير والمرأة التي تخاف الحيض من الحكم المذكور
٢٨٩	حكم العاجز عن أداء طواف الحج بالمباشرة
٢٩٠	ما يحل للحاج بأداء طواف الحج وصلاته والسعي
٢٩٥	عدم حلية الطيب بأداء الطواف والسعي لمن قدمهما على الوقوفين
٢٩٦	طواف النساء وصلاته
٢٩٧	وجوب طواف النساء على الرجال والنساء جميعاً

٤١٠	 مستند الناسك/٢
٣٠١	 حكم العاجز عن المباشرة في أداء طواف النساء
٣٠٢	 حكم من ترك طواف النساء عمداً أو جهلاً أو نسياناً
٣٠٩	 عدم جواز تقديم طواف النساء على السعي
٣١٢	 حكم الحائض إذا لم تنتظر القافلة طهرها لأداء طواف النساء
٣١٤	 ما يحل للحاج بأداء طواف النساء
٣١٥	 المبيت في منى
٣١٧	 ما يعتبر في المبيت في منى
٣١٨	 من لم يجتنب الصيد في إحرامه يلزمه المبيت في ليلة الثالث عشر أيضاً
٣٢٠	 من تجوز له الإفاضة من منى بعد ظهر اليوم الثاني عشر
٣٢٢	 حكم من تهيأ للخروج وتحرك ولكن لم يمكنه ذلك قبل الغروب
٣٢٣	 عدم وجوب المكث في منى في أثناء النهار إلا بمقدار الرمي
٣٢٥	 من يستثنى من وجوب المبيت في منى
٣٢٨	 ثبوت الكفارة في ترك المبيت بمنى
	 حكم من أفاض من منى ثم رجع إليها بعد دخول الليلة الثالثة عشر
٣٣٦	 الحاجة
٣٣٧	 رمي الجمار
٣٣٧	 وجوب الرمي في اليوم الحادي عشر والثاني عشر
٣٣٨	 هل يجب على من بات الليلة الثالثة عشر أن يرمي في النهار؟
٣٤٣	 كيفية رمي الجمار
٣٥١	 يجب أن يكون رمي الجمار في النهار
٣٥٢	 من يستثنى من وجوب الرمي في النهار
٣٥٥	 حكم من نسي رمي الجمار
٣٥٧	 حكم من نسي الرمي وذكره وهو في مكة
٣٥٩	 وجوب الاستتابة لرمي الجمار على المريض
٣٦٠	 عدم بطلان الحج بترك الرمي عمداً

٣٦١	أحكام المصدود
٣٦١	حكم المصدود عن العمرة المفردة
	هل يجب ضم التقصير أو الحلق إلى الذبح للتحلل من إحرام العمرة
٣٦٦	المفردة عند الصد عنها؟
٣٦٨	حكم المصدود عن الموقفين في الحج
٣٧٢	حكم المصدود عن الطواف والسعي في الحج
٣٧٥	حكم المصدود عن مناسك منى
٣٧٨	عدم سقوط الحج عن المصدود منه
٣٧٩	حكم من تعذر عليه إكمال الحج لغير الحصر أو الصد
٣٨١	ما يجتزأ به في هدي التحلل من الإحرام للمصدود
٣٨٤	حكم من أفسد حجه ثم صد
٣٨٧	كفاية هدي السياق في التحلل عن الإحرام للمصدود
٣٨٩	أحكام المحصور
٣٨٩	حكم المحصور في العمرة المفردة
٣٩٢	حكم المحصور في عمرة التمتع
٣٩٤	حكم المحصور في الحج
٣٩٦	حكم ما إذا أحصر فبعث بالهدي ثم تمكن من المسير
٣٩٩	إذا بعث المحصور بالهدي ثم انكشف عدم ذبحه عند تحلله من إحرامه ...
٤٠١	حكم المحصور عن مناسك منى
٤٠٣	عدم سقوط الحج عن المحصور بتحلله بالهدي
٤٠٤	استحباب اشتراط التحلل عند الحبس في عقد الإحرام
٤٠٥	فهرس المحتويات