منهاج الناسك

إلى

أدلة المناسك

تقرير الأبحاث آية الله

الشيخ علي الفروجي القزويني

بقلم

السيد جعفر الحسيني

الجزء الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

منهاج الناسك
إلى
أدلة المناسك

الجزء الرابع


شبكة الفكر
alfeker.net

منهاج الناسك

إلى

أدلة المناسك

تقرير الأبحاث آية الله

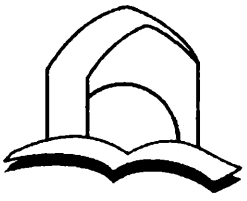
الشيخ علي المروجي القزويني

بقلم

السيد جعفر الحسيني

الجزء الرابع

سرشناسه :حسینی، جعفر، - ۱۳۲۳
عنوان و نام پدیدآور :منهاج الناسک الی‌ادله المناسک/ تقریرا لابحاث آیه‌الله الشیخ علی المروجی القزوینی؛ بقلم جعفرالحسینی
مشخصات نشر :قم: پرهیزکار، ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰.
مشخصات ظاهری :۴ج.
شابک :دوره:۷-۰۱-۷۶۸۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ج۴ : ۸-۳۰۷-۵۳۵-۹۶۴-۹۷۸
یادداشت :عربی
یادداشت :ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۸۸) (فیپا).
یادداشت :جاد سوم توسط دارالتفسیر منتشر شده است.
یادداشت :کتابنامه
موضوع :حج
موضوع :حج -- رساله عملیه
شناسه افزوده :مروجی، علی
رده بندی کنگره :۸م۴۳ح/۸/BP۱۸۸
رده بندی دیویی :۳۵۷/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی :۸۱م-۳۲۶۷



منهاج الناسک الی ادلة المناسک /ج۴

تقریراً لأبحاث آیة الله الشیخ علي المروجي القزويني(دام ظله)

المؤلف : السید جعفر الحسيني

الطبعة : الاولی /۱۳۹۰ هش ۱۴۳۲ هق

المطبعة : وفا

ردمک / ج۴ : ۸-۳۰۷-۵۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ردمک الدورة : ۷-۰۱-۷۶۸۸-۹۶۴-۹۷۸

عدد المطبوع : ۱۰۰۰ نسخه

قم - خیابان معلم - میدان روح ا... - تلفن:۷۷۴۴۲۱۲ - تلفاکس:۷۷۴۱۶۲۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و المرسلين محمد و آله الطاهرين و بعد فانّ من أجلّ نعم الله على عباده التوفيق لتحصيل العلم بأحكامه وممّن وفّقه الله تعالى لتحصيل معارفه و أحكامه قرّة عيني سماحة حجّة الاسلام و المسلمين السيد جعفر عبد الجليل الحسيني دامت توفيقاته فانه دام توفيقه قد اتعب نفسه و صرف عمره في هذا السبيل و كتب ما القيتُه من مباحث الحج شرحاً على مناسك الحج لاستاذنا الأعظم آية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئي قدس سره، و عرض عليّ الجزء الرابع منه فوجدته كسائر اجزائه وافياً بانقحناه وكافياً بتوضيح ماحققناه و قد ترك لي ولنفسه زاداً في المعاد و ذكراً بين العباد فجزاه الله خير الجزاء و ارجو ان لا ينساني من صالح دعواته كما لن انساه انشاء الله في شهر رجب المرجب ١٤٣٢ هـ على مؤلفه



مقدّمة المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف خلقه ، وخير بريّته محمّد المصطفى ، وعلى آله الغرّ الميامين .

وبعدُ : فإنّ من حسن القبول والتوفيق أن وفّقني الله (سبحانه وتعالى) لطباعة (الجزء الرابع) من كتاب **منهاج الناسك إلى أدلّة المناسك** الذي هو تقرير لبحث أُستاذنا سماحة آية الله الحاجّ الشيخ عليّ المروّجيّ القزوينيّ (دام ظلّه) على مناسك الحجّ لآية الله العظمى المرحوم سماحة السيّد أبي القاسم الخوئيّ قدس سره .

وإنّي أحمدُ الله (سبحانه وتعالى) أن وفّقني لتخليد هذه الدروس عسى أن ينتفع منها طلّاب العلوم الدينيّة ، وأرجو منه (سبحانه) أن يُطيل في عمر شيخنا الأُستاذ ، ويمدّ في ظلّه الشريف ، إنّه قريب مجيب الدعاء .

وفي الختام لا يسعني إلّا أن أُقدّم هذا الجهد المتواضع إلى روح والدي العزيز الحاج السيّد عبدالجليل بن السيّد حسين بن السيّد محمّد بن السيّد أبو القاسم الحسينيّ (الذي وافته المنيّة في العاشر من شهر رمضان ١٤٣٢هـ) ، فرحمه الله ، وأسكنه فسيح جنّاته ، وحشره مع النبيّ وآله صلى الله عليه وآله ،وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين،وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

جعفر عبد الجليل الحسينيّ

قم المقدّسة ـ غرّة شوّال ١٤٣٢هـ

١٩ ـ ستر الرأس للرجل

(مسألة ٢٦٢) : لا يجوز للرجل المحرم ستر رأسه [١] .

---

(١) قال صاحب المدارك ﷺ : (هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب ، بل قال في التذكرة : يحرم على الرجل حال الإحرام تغطية رأسه اختياراً بإجماع العلماء)[١] .

وقال صاحب الجواهر ﷺ : (بلا خلاف أجده فيه ، بل الإجماع بقسميه عليه ، بل عن التذكرة والمنتهى إجماع العلماء عليه)[٢] .

والعمدة هي الأخبار الواردة في المقام :

(منها) : ما رواه عبد الله بن ميمون ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام ، قال : « المحرمة لا تتنقّب ؛ لأنّ إحرام المرأة في وجهها ، وإحرام الرجل في رأسه »[٣] .

بتقريب : أنّ المستفاد منها أنّ المحرمة كما لا يجوز لها أن تستر وجهها

---

(١) المدارك ٧ : ٣٥٣ ، ولاحظ التذكرة ١ : ٣٣٦ .

(٢) الجواهر ١٨ : ٣٨٢ ، وقال العلّامة : (يحرم على الرجل حال الإحرام تغطية رأسه ، وهو قول علماء الأمصار ، لا نعلم فيه خلافاً) (المنتهى ٢ : ٧٨٩) .

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٥٥ : ٢ .

ولو جزءاً منه [١] بأيّ ساتر كان ، حتّى مثل الطين .

حال الإحرام؛ لأنّ إحرامها في وجهها ، كذلك الرجل لا يجوز له أن يستر رأسه؛ لأنّ إحرامه في رأسه .

و(**منها**): ما رواه حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مُحرم غطّى رأسه ناسياً ، قال: «يلقي القناع عن رأسه ويلبّي ، ولا شيء عليه»[١].

بتقريب: أنّه عليه السلام أمر مَنْ غطّى رأسه حال الإحرام بكشفه وإلقاء القناع عنه إذا تذكّر ، فهو بظاهره وإن كان أمراً بالكشف ، إلّا أنّ لبّه يرجع إلى النهي عن الستر إذا تذكّر .

أضف إليه: أنّ المستفاد منها أنّ حرمة التغطية كانت أمراً مفروغاً عنه عند السائل ، وإنّما كان مورد السؤال ما إذا وقعت التغطية حال النسيان ، والإمام عليه السلام قرّر ما في ذهنه ، فيدلّ على المطلوب .

و(**منها**): ما رواه زرارة ، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل المحرم يريد أن ينام ، يغطي وجهه من الذباب ؟ قال: «نعم ، ولا يُخمّر رأسه ، والمرأة لا بأس أن تغطّي وجهها كلّه»[٢].

ودلالتها على حرمة ستر تمام الرأس واضحة .

(١) وقع الكلام في أنّه هل يحرم ستر بعض الرأس أو يحرم ستر تمامه ؟

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥٥: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥٥: ٥.

. . . . . .

ذكر صاحب الجواهر ﷺ: أنّ ظاهر بعض النصوص عدم الفرق بين ستر كلّ الرأس وبعضه، كما صرّح به الفاضل والشهيد وغيرهما[١].

وذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ: أنّ المستفاد من بعض النصوص عدم جواز ستر بعض الرأس، وعدم اختصاص الحرمة بتغطية تمام الرأس، كما في صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبي وشكىٰ إليه حرّ الشمس وهو مُحرم وهو يتأذّى به، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟ فقال: «لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك»[٢].

بتقريب: أنّ المستفاد منها جواز التستّر من حرّ الشمس ما لم يصب الرأس، وأمّا إذا أصابه وستره سواء ستر جميعه أو بعضه فلا يجوز، فيستفاد منها حرمة ستر بعض الرأس أيضاً[٣].

وأورد عليه بعض تلامذته: بأنّ هذه الرواية أجنبيّة عن المقام؛ إذ المراد من الاستتار بطرف من الثوب الاستظلال به، بقرينة أنّه يتأذّى من حرارة الشمس، فإذن تدلّ الصحيحة على أنّه يجوز للمحرم أن يستظلّ بطرف الثوب من الشمس بشرط أن لا يصيب رأسه، أي: لا يستر رأسه، فلو لم يكن هذا النهي ـ وهو قوله عليه السلام: «ما لم يصب رأسك» ـ ظاهراً في أنّ النهي إنّما هو عن ستر تمام الرأس، فلا يكون ظاهراً في الأعمّ.

أضف إليه: أنّ الرواية ليست في مقام البيان من جهة ستر الرأس، بل في

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٨٣.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦٧: ٤.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٧٥ و ٤٧٦.

بل وبحمل شيء على الرأس على الأحوط (١).

مقام بيان حكم التظليل.

ويرد عليه: أنّ الاستدلال على حرمة ستر بعض الرأس لا يكون بصدر الرواية كي يقال: إنّه راجع إلى التظليل، بل يكون الاستدلال بالذيل، وهو قوله عليه السلام: «ما لم يصب رأسك»، فهو بإطلاقه يدلّ على المقصود، أي: إصابة الثوب الرأس وستره للرأس حرام سواء ستر وأصاب كل الرأس أم بعضه. وبعد وضوح الإطلاق كيف يقال: إنّه ليس ظاهراً في الأعمّ ؟!

وأيضاً كيف يُقال: إنّ الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة ؟! فإنّه كيف لا يكون في مقام البيان مع أنّه جعل ستر الرأس على إطلاقه غاية لجواز التظليل بطرف الثوب ؟! فمعناه حرمته إذا أصاب الرأس مطلقاً؛ لأنّه يكون مصداقاً للستر، ولعمري إنّه واضح.

ولابدّ أن يعلم من المقابلة بين رأس الرجل ووجه المرأة ـ كما في بعض النصوص ـ أنّ المراد من الرأس هو ما لا يشمل الوجه، فيتحدّد مقداره بخصوص منبت الشعر وإن كان الرأس في كثير من الاستعمالات شاملاً للوجه، ويفهم ذلك من قوله عليه السلام: «إحرام المرأة في وجهها، وإحرام الرجل في رأسه»، وغيره.

(١) وقع البحث فيما بين القوم في أنّ المنع عن ستر تمام الرأس أو بعضه حال الإحرام هل يكون بكلّ ساتر كالثوب والطين، فلا خصوصيّة لنوع الساتر ؟ وهل يعمّ الحكم لما يحمل على الرأس كالطبق أو الفراش ونحوهما ممّا يغطي بعض الرأس أو جميعه ؟

. . . . . .

والمعروف بين الأصحاب الحكم بالشمول والتعميم، وذكر صاحب الجواهر قدس سره: أنّه لا خلاف فيه، بل عن التذكرة نسبته إلى علمائنا[١].

إلّا أنّ صاحب المدارك قدس سره خالف في ذلك، حيث ذكر قول العلّامة قدس سره في عدم الفرق بين أن يغطّي رأسه بالمعتاد كالعمامة والقلنسوة أو بغيره حتّى الطين والحنّاء وحمل متاع يستره، ثمّ قال: (وهو غير واضح؛ لأنّ المنهي عنه في الروايات المعتبرة تخمير الرأس ووضع القناع عليه والستر بالثوب، لا مطلق الستر، مع أنّ النهي لو تعلّق به لوجب حمله على ما هو المتعارف منه، وهو الستر بالمعتاد)[٢].

وأورد عليه صاحب الجواهر قدس سره بوجوه[٣]:

الأوّل: أنّا نمنع اختصاص الساتر بما ذكره وعدم وجود إطلاق يدلّ على أنّ الحرام هو ستر الرأس بأيّ ساتر، وذلك لوجود الإطلاق في المقام، وهو التعليل المذكور في رواية عبدالله بن ميمون: «... إحرام الرجل في رأسه»، ومقتضى هذا التعليل حرمة التستّر بأيّ ساتر كان، وغيره من الإطلاقات.

الثاني: أنّ استثناء عصام القربة وغيره يدلّ على عموم المستثنى منه وإطلاقه وشموله لكلّ ما يتحقّق به الستر.

وبعبارة واضحة: أنّ عصام القربة ليس ممّا يعتاد الستر به، وظاهر الاستثناء

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٨٤. وانظر التذكرة ٧: ٣٣٠ ومابعدها.

(٢) المدارك ٧: ٣٥٤.

(٣) الجواهر ١٨: ٣٨٤ ومابعدها.

١٤ ـــــــ

. . . . . .

استثنائه ، والذي استثني هو عصام الصداع ، إلّا أنّه ثوب متعارف ، ولا يرتبط بالدلالة على حرمة الستر غير المتعارف.

وكذا النهي عن الارتماس في الماء لا يستفاد منه التعميم وأنّ المعيار فيه هو التغطية ، لاحتمال دخالة عنوان الارتماس في الحكم.

وكذا لا يمكن التعدّي من حرمة ستر المرأة وجهها بالمروحة إلى مطلق الساتر ؛ لاحتمال دخالة العنوان المذكور في الحكم.

إذن الذي يتمّ من الإشكالات هو الإشكال الأوّل ، فلا يكون ما ذهب إليه صاحب المدارك قدس سره تامّاً.

وذكر السيّد الأُستاذ قدس سره أنّ جميع هذه الوجوه التي ذكرها صاحب الجواهر قدس سره فيها نظر : أمّا الوجه الأوّل ـ وهو إطلاق قوله عليه السلام : «إحرام الرجل في رأسه» ـ فلأنّه لا دلالة له إلّا على أنّ موضع الإحرام هو الرأس ، أمّا ما به يتحقّق الإحرام وما هو الحرام فلا نظر للنصّ إليه[1].

أقول : إنّ ما ذكره قدس سره متين ، والظاهر من الرواية أنّها في مقام بيان حكمة حرمة تنقّب المرأة بأنّ الإحرام كما يوجب حرمة ستر الرأس للرجل كذلك يوجب حرمة ستر الوجه للمرأة ، وأمّا كيفيّة الساتر بأنّه لابدّ أن يكون أيّ شيء وأن يكون مطلق ما يستر أو المتعارف منه فليست في مقام بيان ذلك.

ثمّ ذكر قدس سره : أنّ الإشكال على الثاني فلأنّ الاستدلال بما ورد في استثناء عصام القربة ـ وذلك كرواية محمّد بن مسلم أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢ : ١٩٧.

١٦ ـــــــ

. . . . . .

قرّر ما في ذهنه وأجاب بالجواز في مورد خاصّ.

إذن فهذا الإشكال غير وارد، والإيراد عليه ما تقدّم من أنّ عصام القربة ليس ساتراً غير متعارف كي يدلّ على مقصود صاحب الجواهر قدس سره.

أضف إليه: ما ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من: ضعف الرواية سنداً، فإنّ إسناد الصدوق إلى ابن مسلم ضعيف[١].

ثمّ أورد عليه قدس سره: بأنّ غاية ما في الأمر أنّ الحكم بالجواز موضوعه الاضطرار، أمّا أنّه مختصّ به فلا دلالة للنصّ عليه[٢].

والجواب عنه: أنّه بعدما ثبتت الحرمة بأدلّتها وجوّزت هذه الرواية التستّر بعصام القربة، يكون التستّر جائزاً عند الضرورة فقط، وأمّا في غيرها فالعمومات أو الإطلاقات محكّمة.

ثمّ قال قدس سره: (وأمّا الثالث فلم يثبت أنّ التغطية بالمروحة غير متعارفة[٣]).

أقول: هذا بحث عن الموضوع، والمرجع فيه أهله.

وأورد عليه ثانياً: أنّه لا دليل على تساوي الرجل والمرأة في كلّ محرّم، وإنّما الاختلاف بينهما في الموضع[٤].

وفيه: أنّ الظاهر من التعليل في رواية عبدالله بن ميمون هو هذا، فلاحظها.

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٢٢.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٩٧.

(٣) المصدر المتقدم ٢: ١٩٨.

(٤) المصدر المتقدم ٢: ١٩٨.

.....

وأمّا إيراده على الوجه الرابع ـ وهو احتمال خصوصيّة عنوان الارتماس ولا يتعدّى إلى غيره[١] ـ فمتين، وقد ذكرناه آنفاً.

هذا تمام الكلام مع السيّد الأُستاذ دام ظله.

أقول: ينبغي أن نبحث في مقامين:

الأوّل: في أنّ حرمة الستر مختصّة بساتر خاصّ كالثوب ونحوه، أو أنّها مطلقة بحيث لا خصوصيّة لنوع الساتر، فيكون ستر الرأس كلّاً أو بعضاً ـ سواء كان بالثوب أو بالطين أو بغيرهما ـ حراماً.

الثاني: أنّ الحكم بحرمة الستر يشمل ما كان الستر متحقّقاً بوضع شيء على رأسه، بأن يكون ما يحمل على رأسه كالطبق والحقيبة والفراش والكتاب ونحوها حراماً؛ لكونه مصداقاً لستر الرأس.

أمّا المقام الأوّل: فقال الأُستاذ الأعظم دام ظله: (لا فرق في تغطية تمام الرأس أو بعضه بين جميع أفرادها من الثوب والطين ونحوهما ممّا يغطّي الرأس...، والسؤال في بعض الأخبار وإن كان عن الستر بالثوب، ولكن العبرة بإطلاق الجواب والمنع عن مطلق الستر، فلا خصوصيّة للثوب)[٢].

ولعلّ مقصوده من بعض الأخبار صحيحة عبدالله بن سنان، حيث قال عليه السلام فيها: «لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك»[٣].

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ١٩٨.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٧٥.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٦٧: ٤.

. . . . . .

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ السؤال كان عن التستّر بطرف الثوب وجوابه عليه السلام «لا بأس بذلك» معناه: لا بأس بالتستّر بالثوب ما لم يصب التستّر بالثوب رأسك، فليس المشار إليه التستّر المطلق كي يكون الجواب مطلقاً ويقال: إنّ المعيار بإطلاق الجواب.

إلّا أنّك قد عرفت أنّ مقتضى صحيح ابن الحجّاج حرمة الستر بأيّ ساتر كان، سواء كان متعارفاً أم غير متعارف.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني: وهو البحث في حرمة حمل شيء على الرأس كالطبق أو الحقيبة أو الكتاب، فالمعروف فيما بينهم هو ذلك، ولا خلاف فيما بينهم في حرمة التغطية ولو بحمل شيء على رأسه على ما حكي عنهم[1].

وذهب الأُستاذ الأعظم مدّ ظله إلى: التفصيل بين حمل أو وضع ما يستر جميع الرأس كحمل الحشيش ونحوه، وذكر: أنّه لا شبهة في حرمته؛ للإطلاقات المانعة عن ستر الرأس، والحاصل: أنّ مقتضى إطلاقات أدلّة حرمة الستر أنّه حرام بأيّ نحو تحقّق ولو بحمله الحشيش ونحوه، وذلك هو مقتضى إطلاق الستر، وبين حمل أو وضع ما يستر الرأس كالطبق والكتّان ونحوهما، فلا تشمله الإطلاقات، وإنّما الدليل المانع عن ستر بعض الرأس منحصر بصحيحة عبدالله بن سنان المتقدِّمة، كما عرفت. وهو لا يدلّ على المنع إلّا إذا كان الستر مقصوداً، ونتيجته هي: التفصيل بين ما إذا كان ستر بعض الرأس مقصوداً بنفسه وبين ما لم يكن

(١) لاحظ الجواهر ١٨: ٣٨٤.

٢٠ ـــــــ

نعم، لا بأس بستره بحبل القربة (١).

أبا الحسن عليه السلام عن المحرم يجد البرد في أُذنيه، يغطّيهما ؟ قال: «لا».(١)

بتقريب: أنّ هذه الرواية وإن دلّت على حرمة تغطية أُذنيه بمطلق الساتر، ولكن لا فرق بينها وبين الرأس، بل هي من ملحقات الرأس، فيفهم منه حرمة ستر الرأس سواء كان بالستر المتعارف أم غيره، ودعوى انصراف الإطلاق إلى الفرد المتعارف ممنوعة.

(١) استدلّ عليه بما رواه الشيخ الصدوق قدس سره، عن محمّد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام: عن محرم يضع عصام القربة على رأسه إذا استسقى ؟ فقال: «نعم»(٢).

وقد خدش الأُستاذ الأعظم قدس سره في سندها من جهة ضعف طريق الشيخ الصدوق قدس سره إلى محمّد بن مسلم؛ لوجود علي بن أحمد بن عبد الله البرقي وأبيه، حيث إنّهما لم يوثّقا، واستغرب من توصيف الرواية بالصحيحة في الجواهر والحدائق(٣).

ومع ذلك أفتى بالجواز، وذلك لعدم شمول أدلّة المنع لعصام القربة، وصحيحة ابن سنان المتقدّمة غاية ما يستفاد منها المنع عن ستر بعض الرأس إذا كان الستر مقصوداً بنفسه، ووضع عصام القربة على الرأس لا يُقصد منه ستر بعض

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥٥: ١.

(٢) الفقيه ٢: ٣٤٦، وعصام القربة: رباطها وسيرها الذي تحمل به (المصباح المنير: ٤١٤).

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٧٦ ـ ٤٧٧، ولاحظ: الجواهر ١٨: ٣٨٣، الحدائق ١٥: ٤٩٦.

وكذلك تعصيبه بمنديل ونحوه من جهة الصداع (١).

وكذلك لا يجوز ستر الأُذنين (٢).

الرأس كما هو واضح، فيكون المقتضي للمنع قاصراً.

ولكن قد عرفت أنّ صحيحة ابن سنان تشمل المقام، ورواية ابن مسلم لا تصلح لإثبات الجواز لضعفها، إلّا أنّ السيرة العملية القطعية قائمة على الجواز، فإنّ حمل القربة بوضع عصامها على الرأس كان أمراً متعارفاً ومحلّاً للابتلاء خصوصاً في الأزمنة السابقة، ومع ذلك لم يرد منع عن وضع عصام القربة على الرأس حال الإحرام، فلو كان حراماً لبان، فتكون المطلقات الدالّة على حرمة تغطية الرأس مطلقاً مقيّدة بالسيرة المذكورة وتكون النتيجة جواز الستر به.

(١) لصحيحة معاوية بن وهب[1]، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بأنّ يعصّب المحرم رأسه من الصداع»[2].

بل حتّىٰ لو لم يرد دليل على الجواز في المقام، فالحكم هو الجواز؛ لأنّ الضرورات ترفع المحظورات.

(٢) لما رواه صفوان، عن عبد الرحمٰن، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام

---

(١) أبو الحسن (أو أبوالقاسم) معاوية بن وهب البجلي، عربي صميم، ثقة، حسن الطريقة، كما عبّر بذلك النجاشي، روىٰ عن الصادق والكاظم عليهما السلام، وله عدّة كتب، منها كتاب الحجّ.

(رجال النجاشي: ٤١٢، الفهرست: ٤٦٣، الخلاصة: ٢٧٤، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٤٠ ـ ٢٤٦).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٥٦: ١.

(مسألة ٢٦٣) : يجوز سترالرأس بشيء منالبدن كاليد ، والأولى تركه[١].

عن المحرم يجد البرد في أُذنيه ، يغطّيهما ؟ قال : « لا »[١].

وذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ : أنّ الرواية صحيحة ، وعبد الرحمٰن الوارد في المتن وإن كانه مردّداً بين أربعة أشخاص ، إلّا أنّ المتعيّن هو عبد الرحمٰن بن الحجّاج الذي روى عنه صفوان ما يزيد على مائة حديث ، وهو الشهيد المعروف وأُستاذ صفوان كما صرّح بذلك الشيخ في رجاله[٢].

وعليه فلا يجوز ستر الأُذنين حال الإحرام ، سواء فسّر الرأس بمنابت الشعر ؛ إذ على هذا تكون الأُذنان خارجتين عن الرأس ، أم فسّر الرأس بما فوق الوجه ، فتكون الأُذنان داخلتين في الرأس ؛ للنصّ المانع عن سترهما حال الإحرام.

(١) لقصور المقتضي للمنع ، لما عرفت من انحصار الدليل بصحيحة ابن سنان ، وهي منصرفة إلى ستر بعض الرأس بالأُمور الخارجيّة ولا تشمل الستر ببعض أعضاء البدن.

وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) منع الانصراف[٣] ، ومقتضى الإطلاقات عدم الفرق بين أن يكون الساتر اليد أو غيره ، إلّا أنّ العرف محكّم في المقام.

ولو تنزّلنا عن الانصراف ووافقنا الأُستاذ ، وقبلنا القول بشمول الصحيحة للستر ببعض أعضاء البدن أيضاً ، فهو قد خصّص بمسح الرأس عند الوضوء ،

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥٥ : ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٤٧٧ ـ ٤٧٨ ، ولاحظ رجال الطوسي ٢٣٦.

(٣) مصباح الناسك ٢ : ٢٣.

. . . . . .

فإنّه جائزٌ مع ملازمته لستر بعض الرأس بواسطة المسح.

وأورد عليه السيّد الأُستاذ دام ظله: بأنّ المعتبر في صدق التغطية هو الاستقرار، فستر الرأس باليد بواسطة المسح غير المستقرّ لا يعدّ تغطية، ولا يدلّ على جواز المسح بنحو الاستقرار[١].

وفيه: أنّه لم يقم دليل على اعتبار الاستقرار في صدق مفهوم التغطية، فإنّ استلزام مسح الرأس باليد لستره ممّا لا شبهة فيه.

وقد استدلّ على الجواز أيضاً: بما دلّ على جواز حكّ المحرم رأسه[٢]، فإنّه أيضاً مستلزم لستر بعض الرأس بواسطة المسح، فيكون مقيّداً لما دلّ على حرمة ستر الرأس، ونفس الإشكال على الاستدلال السابق يجري هنا، والجواب نفس الجواب، فلا وجه للإعادة.

وكذلك قد استدلّ على الجواز بصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس، ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض»[٣].

وأورد على ذلك أيضاً السيّد الأُستاذ دام ظله: بأنّه لم يعلم أنّ المقصود في موضوع الحكم هو التغطية، بل يمكن أن يكون المراد هو التظليل، فلا يرتبط بما نحن فيه[٤].

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٠.

(٢) لاحظ: المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٧٨، وانظر: الوسائل تروك الإحرام ٧٣.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٦٧: ٣.

(٤) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٠.

. . . . . .

أقول: هذا منه ﷺ غريب؛ إذ كيف يمكن أن يُقال: إنّ قوله عليه السلام: «لا بأس بأن يضع المحرم ذراعه على وجهه» لا يدلّ على الستر، وأنّ المراد منه التظليل؟! فإنّ الوضع على الستر إنّما يكون مع اتّصال الستر بالوجه، والتظليل يتحقّق مع الانفصال بين المانع من الحرّ وبين الوجه.

وكذا دلالة قوله عليه السلام: «ولا بأس بأن يستر بعض جسده ببعض» على المقصود واضحة.

نعم، إنّ الجملة الأُولى تدلّ على حرمة ستر الوجه، وهي مختصّة بالمرأة، إلّا أنّه لا فرق بينهما من هذه الجهة، حيث إنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه، فإذا جاز ستر المرأة وجهها بيدها، كذلك يجوز ستر الرجل رأسه بيده.

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ غاية ما في الباب أنّ مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الرأس وبين غيره من الأعضاء، وهو يقيّد بما دلّ على حرمة ستر الرأس، فتدلّ هذه الرواية على جواز ستر بعض جسده ببعض في غير الرأس[1].

وفيه أنّه لم يقم دليل على منع ستر بعض الرأس كي يكون مقيّداً للإطلاق.

فتحصّل: أنّ الحقّ هو: الجواز؛ لعدم قيام دليل على المنع، وقيام الدليل على الجواز.

و أمّا الاحتياط المستحبّي في المتن فلأجل الخروج عن شبهة الخلاف، حيث ذكر الشهيد ﷺ في الدروس: أنّ ترك ستر الرأس بشيء من البدن أولى[2].

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٢٣.

(٢) الدروس ١: ٣٧٩.

. . . . . .

وأمّا ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره من: أنّ الستر بما هو متّصل به لا يثبت له حكم الستر، ولذا لو وضع يديه على فرجه لم يجزه في الصلاة[١]، فغير صحيح؛ إذ لا ريب في صدق الستر بما هو متّصل به وثبوت حكم الستر له، وأمّا عدم كفاية ستر الفرج باليدين في الصلاة فلانصراف أدلّة الستر المعتبر في الصلاة إلى غير أجزاء البدن، ولقيام دليل خاصّ على اعتبار الستر الخارجي في الصلاة، لا لأجل عدم صدق الستر.

تنبيه

إنّ المنع عن تغطية الرأس غير مختصّ بحال اليقظة، بل يعمّ النوم أيضاً، وقد نفى صاحب الجواهر قدس سره وجود خلاف بين الأصحاب في ذلك[٢].

إلّا أنّ ما رواه زرارة، عن أحدهما عليهما السلام في المحرم، قال: «له أن يغطّي رأسه ووجهه إذا أراد أن ينام»[٣]، يدلّ على اختصاص المنع بحال اليقظة.

وقد اعترض عليه صاحب الجواهر قدس سره:

أوّلاً: بأنّ هذه الرواية ضعيفة سنداً، فلابدّ من طرحها.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك، فلا يمكن العمل بها، إلّا أن يحمل ما ورد فيها على صورة التضرّر بالتكشّف أو على التظليل.

أقول: **أوّلاً**: إنّ الخبر قد ثبت عن زرارة برواية الثقات عنه وإن انضمّ إليهم

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٨٦.

(٢) لاحظ المصدر المتقدّم ١٨: ٣٨٩.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٥٦: ٢.

. . . . . .

غير الثقات ، فالخبر تامّ سنداً ، وهي تصلح مدركاً للحكم بالاختصاص.

وقال الأُستاذ الأعظم ﷺ: (ولكن الخبر صحيح ، فإنّ رواتها ثقات ، ورواها أيضاً غير الثقات ، ولا يضرّ في صحّة الخبر ضمّ الضعيف إلى الثقة إذا كانت الرواة متعدّدة ، فإنّ الشيخ رواه عن سعد بن عبد الله ، وهو ثقة ، وعن موسى بن الحسن ، وهو ثقة أيضاً ، وفي نسخة موسى بن الحسين ، وهو مجهول ، ولكن لا يضرّ ذلك؛ لأنّ سعد يرويه عن موسى والحسن بن علي ، وهو ابن فضّال الثقة ، وهو يرويه عن أحمد بن هلال ومحمّد بن أبي عمير ، ولا يضرّ ضعف أحمد بن هلال بناءً على ضعفه ، وأمّا بناءً على وثاقته ـ كما هو المختار عندنا ـ فلا كلام ، وكذا لا يضرّ ضعف أُميّة بن علي القيسي؛ لأنّ الحسن بن علي بن فضّال يروي عن أحمد بن هلال ومحمّد بن أبي عمير وأُميّة بن علي القيسي جميعاً ، فيكفي وثاقة ابن أبي عمير)[1].

وثانياً: إنّ المحامل التي قد ذكرها ﷺ لا دليل يعضدها ، بل لا وجه لها بعد تماميّة السند؛ لعدم قيام إجماع قطعي على الخلاف.

وحينئذٍ لا مناص من الحكم بالاختصاص استناداً إليها ، لولا وجود صحيحتين لزرارة تعارضها:

إحداها: ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال ، قلت: المحرم يؤذيه الذباب حين يريد النوم ، يغطّي وجهه ؟ قال: «نعم ، ولا يخمّر رأسه» ـ الحديث ـ[2].

والأُخرى: ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام أيضاً ، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام:

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٧٩.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٥٩: ١.

حرمة الارتماس للمحرم

(مسألة ٢٦٤) : لا يجوز للمحرم الارتماس في الماء ، وكذلك في غير الماء على الأحوط ، والظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة[١] .

الرجل المحرم يريد أن ينام ، يغطّي وجهه من الذباب ؟ قال : «نعم ، ولا يخمّر رأسه» الحديث[١].

حيث تدلّان على المنع عن تغطية الرأس حال النوم ، فيستفاد منهما التعميم ، وحيث إنّ صحيحة زرارة المتقدّمة تدلّ على الاختصاص ، فيتعارضان في مورد الستر حال النوم ، فالصحيحتان تدلّان على المنع والصحيحة المتقدّمة تدلّ على الجواز ، وبعد المعارضة والتساقط يكون المرجع إلى المطلقات ، وهي تدلّ على المنع عن ستر الرأس مطلقاً .

فالأقوى التعميم ، بمعنى : حرمة تغطية الرأس حال اليقظة والنوم .

إلّا أن يقال : إنّ مقتضى الأصل الأوّلي في التعارض هو التخيير ، وعلى هذا المسلك يمكنه الأخذ بما دلّ على الجواز .

أو يقال : إنّ الصحيحة الدالّة على عدم الجواز نصّ في الجواز ، والصحيحة الدالّة على الحرمة ظاهرة فيها ، فيقدّم النصّ على الظاهر ، ونتيجته : حمل ما دلّ على المنع عن تغطية الرأس حال النوم على الكراهة .

(١) ذكر صاحب المدارك ﷺ : أنّ الحكم المذكور مجمع عليه بين

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥٥ : ٥ .

. . . . . .

الأصحاب ، ونفى صاحب الجواهر ﷺ وجود خلاف فيه ، كما ادّعى الإجماع بقسميه عليه[١].

والعمدة هي النصوص الواردة في المقام:

(**منها**): ما رواه عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: سمعته يقول: «لا تمس الريحان وأنت محرم» ـ إلى أن قال: ـ «ولا ترتمس في ماء تدخل فيه رأسك»[٢].

و(**منها**): ما رواه حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «ولا يرتمس المحرم في الماء» ، ونحوها رواية أُخرى له قال عليه السلام فيها: «ولا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم»[٣].

و(**منها**): ما رواه يعقوب بن شعيب ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم»[٤].

و(**منها**): ما رواه إسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يدخل الصائم رأسه في الماء ؟ قال: «لا ، ولا المحرم» الحديث[٥].

وكيف ما كان ، فإنّ أصل حرمة الارتماس حال الإحرام ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الخلاف في كونه من مصاديق ستر الرأس وعدم كونه من مصاديقه.

---

(١) المدارك ٧: ٣٥٧ ، الجواهر ١٨: ٣٨٦.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٥٨: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥٨: ٢ و ٣.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥٨: ٤.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥٨: ٦.

٣٠ ـــــــ

. . . . . .

التغطية خلاف الوجدان ، والقول بالانصراف دعوى بلا دليل ، إذن فالأدلّة الدالّة على صبّ الماء على رأسه لا تدلّ على عدم صدق الستر ، بل تدلّ على تخصيص أدلّة حرمة الستر. نعم ، على القول باعتبار الستر المتعارف فالإطلاقات الدالّة على حرمة الستر لا تشمل مثل هذا الستر.

و(منها): أنّ المأخوذ في لسان النصوص الواردة في البيان عنوان تخمير الرأس وتغطيته ، وهو لا يصدق على الارتماس[١].

وفيه: أنّ عنوان الرمس والستر والتخمير والتغطية بمعنى واحد ، وهذا يظهر بمراجعة كتب اللغة ، فقد ذكر الطريحي: أنّ أصل الرمس الستر[٢] ، وذكر أيضاً: أنّ التخمّر هو التغطية ، فقوله: يخمّره ، أي: يستره[٣] ، وذكر أيضاً: غطّى وجهه ستره[٤] ، وفي تهذيب اللغة: (قال أبو عبيد: التخمير: التغطية)[٥] ، فجميع هذه العناوين تدلّ على معنى واحد ، فرمس الرأس بالماء يصدق عليه أنّه ستره وغطّاه وخمّره ، وبعد صدق هذه العناوين على الارتماس لا يبقى مجالٌ لدعوى: أنّ عنوان تخمير الرأس وتغطيته لا يصدق على الارتماس.

و(منها): أنّ الشارع المقدّس جعل الصائم كالمحرم في حرمة الارتماس كما هو مصرّح به في النصوص ، ولا يحتمل حرمة الستر على الصائم ، فيعلم

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨١.

(٢) مجمع البحرين ٢: ٢٢٢.

(٣) المصدر المتقدّم ١: ٧٠٠.

(٤) المصدر المتقدّم ٣: ٣١٨.

(٥) تهذيب اللغة ٧: ١٦٢.

(مسألة ٢٦٥) : إذا ستر المحرم رأسه فكفّارته شاة على الأحوط[١] .

أنّ الارتماس غير الستر ، وله خصوصيّة ، ولم يكن مصداقاً للتغطية[١] .

وفيه : أنّ الخصوصيّة هي أنّ التغطية تحصل من رمس الرأس في الماء ، ولا تنافي بين حرمة الستر بهذا السبب الخاصّ قيام دليل عليه وبين عدم كون غيره حراماً .

والحاصل : أنّ الوجوه التي ذكرها الأُستاذ الأعظم ﷺ لبيان أنّ الارتماس في الماء موضوع مستقلّ قابلة للمناقشة ، وأنّ الارتماس من مصاديق التغطية .

وممّا ذكرنا ظهر أنّ هذا الحكم مختصّ بالرجال ، ولا يعمّ الرجل والمرأة كما هو مختار الأُستاذ الأعظم ﷺ ؛ لأنّ موضوع الحكم ليس أمراً مستقلّاً ، بل هو من مصاديق التغطية .

(١) هذا الحكم مشهور بين الأصحاب ، وفي المدارك والذخيرة والمستند : أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب[٢] ، وقال صاحب الحدائق ﷺ : (ظاهر العلّامة في المنتهى والتذكرة أنّه إجماعي ، ولعلّه الحجّة ، فإنّا لم نقف في الأخبار على ما يدلّ على ذلك ، وبذلك أيضاً اعترف في المدارك ، والأصحاب ـ حتّى العلّامة في المنتهى ـ ذكروا الحكم ولم ينقلوا عليه دليلاً ، وكأنّ مستندهم إنّما هو الإجماع)[٣] ، وقد نفى صاحب الجواهر ﷺ وجود خلاف في ذلك ، ونقله عن

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٤٨١ .

(٢) المدارك ٨ : ٤٤٤ ، الذخيرة : ٦٢٣ ، المستند ١٣ : ٢٨٨ .

(٣) الحدائق ١٥ : ٤٩٢ .

. . . . . .

المنتهى والمبسوط والتذكرة[١].

أقول: قد عرفت من كلمات صاحب الحدائق ﷺ أنّ الأصحاب نقلوا الحكم من دون ذكر مستنده، وأنّهم قد استندوا في ذلك إلى الإجماع، وحال الإجماع أوضح من أن يخفى.

وذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ: أنّ الظاهر عدم تماميّة الإجماع؛ لأنّ جملة من الأصحاب لم يتعرّضوا لذلك، وعدم تعرّضهم يكشف عن عدم وجوب الكفّارة[٢].

واستدلّ صاحب الجواهر ﷺ مضافاً إلى الإجماع بعدّة نصوص:

(منها): ما رواه زرارة بن أعين، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من نتف إبطه أو قلّم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه» ـ إلى أن قال: ـ «ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة»[٣].

واعترض الأُستاذ الأعظم ﷺ على ذلك ـ بعد أنّ عدّ الاستدلال بهذه الصحيحة على وجوب الكفّارة من الغرائب ـ بأنّ اللبس شيء والتغطية وستر الرأس شيء آخر، فإنّه قد يتحقّق اللبس بلا تغطية الرأس كما إذا لبس القميص ونحوه، وقد يتحقّق ستر الرأس وتغطيته بدون اللبس كما إذ طيّن رأسه أو حمل على رأسه، وقد يتحقّق الأمران كما إذا لبس قلنسوة ونحوها، وكلامنا في الستر والتغطية وإن لم يتحقّق عنوان اللبس[٤].

---

(١) الجواهر ٢٠: ٤١٨.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨١ ـ ٤٨٢.

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ١.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨٢.

والظاهر عدم وجوب الكفّارة في موارد جواز الستر والاضطرار[١].

و(**منها**): ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «لكلّ شيء خرجت من حجّك فعليه فيه دم تهريقه حيث شئت»[١].

وقد تقدّمت المناقشة فيها من حيث السند والدلالة.

و(**منها**): مرسلة الخلاف، قال: (إذا حمل على رأسه مكتلاً أو غيره لزمه الفداء)، ثمّ قال: دليلنا عموم ما روي في من غطّى رأسه أنّ عليه الفدية[٢].

وهي ضعيفة بالإرسال، فلا تصلح للاستدلال.

فتحصّل: أنّ المحرم إذا غطّى رأسه يكون مرتكباً للحرام ولا تجب عليه الكفّارة، فإنّ المشهور قد استندوا في الحكم بوجوب الكفّارة إلى الإجماع، وقد عرفت أنّه لا يصلح مستنداً للحكم، ولكن خروجاً عن شبهة الخلاف ـ وذلك لأجل أنّ المعروف فيما بينهم الوجوب ـ فيحتاط في المسألة، وفالاحتياط مستند إلى الإجماع المدّعى في المقام.

(١) لما عرفت من أنّ مستند وجوب الكفّارة الإجماع، وهو دليل لبّي على القدر المتيقّن، وهو وجوب الكفّارة حال الاختيار وحال عدم جواز الستر.

تنبيه

ذكر صاحب الوسائل قدس سره في الباب الخامس من أبواب بقيّة كفّارات الإحرام عنوان بابٍ، وهو: (باب أنّ المحرم إذا غطّى رأسه عمداً لزمه طرح الغطاء وإطعام

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ٥، وفي قرب الإسناد: ١٠٤: «لكلّ شيء جرحت...».

(٢) الخلاف ٢: ٢٩٩.

. . . . . .

مسكين)، وذكر صحيحة الحلبي: «المحرم إذا غطّى رأسه فليطعم مسكيناً في يده» الحديث[١].

وهذه الرواية قد نقلها عن التهذيب، والموجود في نسخة التهذيب: موسى بن القاسم، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، قال: «المحرم إذا غطّى وجهه فليطعم مسكيناً في يده»، قال: «ولا بأس أن ينام المحرم على وجهه على راحلته»[٢].

وقد أوردها صاحب الوسائل ﷺ في الباب الخامس والخمسين الحديث الرابع)[٣]كما هي في التهذيب، أي: «المحرم إذا غطّى وجهه»، وذكر ذيل الرواية في الباب الستّين من أبواب تروك الإحرام (الحديث الأوّل)[٤].

وقال صاحب الحدائق ﷺ: (إنّ صاحب الوافي إنّما نقل صحيحة الحلبي المذكورة بلفظ «وجهه» عوض قوله «رأسه»، ولعلّ نسخ التهذيب كانت مختلفة في ذلك)[٥].

وقد اعترض الأُستاذ الأعظم ﷺ عليه ـ بعد أن نسب الاشتباه في نقل الصحيحة إلى صاحب الوسائل ﷺ: بأنّ الظاهر أنّ صاحب الحدائق لم يراجع التهذيب[٦].

---

(١) لاحظ: الوسائل ١٣: ١٥٣ بقيّة كفّارات الإحرام ٥: ١.

(٢) التهذيب ٥: ٣٠٨.

(٣) الوسائل ١٢: ٥٠٦.

(٤) المصدر المتقدّم ١٢: ٥١١.

(٥) الحدائق ١٥: ٤٩٣.

(٦) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

٢٠ ـ ستر الوجه للنساء

(مسألة ٢٦٦) : لا يجوز للمرأة المحرمة أن تستر وجهها بالبرقع أو النقاب أو ما شابه ذلك [١] .

ثمّ قال ﷺ : (لا ريب أنّ الاختلاف نشأ من صاحب الوسائل لا من التهذيب ، فإنّ الشيخ قال في شرح قوله : فأمّا تغطيه الوجه فيجوز ذلك مع الاختيار غير أنّه يلزمه الكفّارة ، فاستدلّ على جواز تغطية الوجه أوّلاً برواية زرارة ، ثمّ استدلّ لوجوب الكفّارة لتغطية الوجه وإن كانت جائزة برواية الحلبي المتقدّمة «المحرم إذا غطّى وجهه فليطعم مسكيناً في يده» ، ولو كانت رواية الحلبي مشتملة على كلمة «رأسه» لكانت أجنبيّة عن موضوع كلام الشيخ ، فإنّه ﷺ بصدد الاستدلال للحكم بلزوم الكفّارة لتغطية الوجه ، فلا يحتمل وجود كلمة «رأسه» في الرواية)[١] .

(١) أقول : إنّ أصل الحكم ممّا لا شبهة فيه .

وفي المدارك : إجماع الأصحاب على أنّ إحرام المرأة في وجهها ، فلا يجوز لها تغطيته[٢] .

وفي المنتهى : أنّه قول علماء الأمصار[٣] .

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٤٨٤ .

(٢) المدارك ٧ : ٣٥٩ .

(٣) المنتهى ٢ : ٧٩٠ .

. . . . . .

وفي الجواهر: نفي الخلاف فيه، بل قيام الإجماع بقسميه عليه[١].

والعمدة هي الأخبار الواردة في المقام:

(منها): ما رواه عبد الله بن ميمون، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، قال: «المحرمة لا تتنقّب؛ لأنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»[٢].

وأورد السيّد الأُستاذ دام ظله على الاستدلال بها: أنّ الرواية وإن تكفّلت النهي عن التنقّب وعلّلته بأنّ إحرام المرأة في وجهها ومقتضى التعليل عموم النهي، إلّا أنّ المراد مجمل؛ لاحتمال أن يُراد به تعليل جهة الستر في النقاب، فيعمّ الحكم كلّ ساتر، ولاحتمال أن يراد به تعليل جهة ما في لبس النقاب من مظاهر الترفّه والجلال المرغوب عنه في حال الإحرام، فيعمّ ما يكون مثل النقاب من هذا القبيل، ولا يعمّ كلّ ساتر[٣].

وهذا الإيراد وإن كان صادراً من رجل عظيم القدر، إلّا أنّ فساده أوضح من أن يخفى؛ لأنّ الظاهر من التعليل أنّه تعليل لحرمة تنقّب المرأة وستر وجهها أنّ حرمة الستر التي يوجبها الإحرام هي حرمة ستر وجهها، كما أنّه يوجب حرمة ستر رأس الرجل، ولا يستفاد منه تعميم الحكم لكلّ ساتر كما عرفت.

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٨٩.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ١.

(٣) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٦.

٣٨ ـــــــ

. . . . . .

وأورد عليها السيّد الأُستاذ قدس سره: أنّ هذه الرواية مجملة؛ لأنّ الإمام عليه السلام يأمر المرأة بالإسفار عن وجهها ثمّ يجوّز إرخاء الثوب إلى الأنف، وهذا ينافي الإسفار عن الوجه، كما أنّه يتنافى مع التعليل: «فإنّك إن تنقبت لم يتغيّر لونك»؛ لسريانه في مورد الإرخاء لاستتارها عن الشمس والهواء[1].

وهو كما ترى، فإنّ التنقّب مستلزم للصوق النقاب بالوجه، فمن هذه الجهة أمرها الإمام عليه السلام بالإسفار، ثمّ أمرها بإرخاء الثوب من فوق رأسها؛ لأنّ الإرخاء غير مستلزم للصوق الثوب على الوجه، وهو إنّما يكون عند وجود الناظر الأجنبي، وعليه فلا تكون الرواية مجملة.

وأمّا دعوى: أنّ إرخاء الثوب من فوق الرأس يتنافى مع التعليل بـ: «فانّك إن تنقّبت لم يتغيّر لونك»؛ لاستتارها عن الشمس والهواء في مورد الإرخاء.

فقد رجع عنها قدس سره بقوله: (إنّ لصوق النقاب بالوجه يمنع من وصول الغبار والهواء الحار إليه دون الإرخاء؛ لعدم لصوقه بالوجه بنحو يمنع من تخلّل الهواء والغبار)[2].

و(**منها**): ما رواه أحمد بن محمّد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: مرّ أبو جعفر عليه السلام بإمرأة محرمة قد استترت بمروحة، فأماط المروحة بنفسه عن وجهها[3].

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٧.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٤.

ولعلّ المراد من المروحة: آلة يتروّح بها من الحرّ، فأمسك الإمام عليه السلام بهذه الآلة وأبعدها عن وجهها.

.....

وأورد عليها السيّد الأُستاذ مدّ ظله بوجهين:

أحدهما: أنّ الفعل لا ظهور له في التحريم، وغاية ما يستفاد منه المرجوحيّة.

والآخر: أنّ استتارها بمروحة لا يعلم كونه بنحو التغطية؛ لاحتمال أن يكون بنحو التظليل الجائز للمرأة جزماً[1].

ولا صحّة لشيء من ذلك، فإنّ ستر الوجه بالمروحة وغيرها لو كان مكروهاً أو جائزاً للمحرمة لم يكن هناك وجه لإماطة الإمام عليه السلام، بنفسه المروحة عن وجهها.

و(**منها**): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تطوف المرأة بالبيت وهي متنقّبة»[2].

وأورد عليها السيّد الأُستاذ مدّ ظله: بأنّ هذه الرواية تنهي عن التنقّب، ولا عموم لها[3].

وفيه:

أوّلاً: أنّ العرف يفهم من الرواية المنع عن ستر الوجه، وذكر التنقّب لأجل أنّ لبس النقاب كان أمراً متعارفاً عند إرادة ستر الوجه، فالنقاب لا خصوصيّة له بحسب الفهم العرفي.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٧.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٥.

(٣) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٧.

. . . . . .

وثانياً: أنّ استفادة حرمة ستر الوجه في الجملة يكفينا، وسيأتي البحث عن التعميم.

و(**منها**): ما رواه يحيى بن أبي العلاء[١]، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه كره للمُحرمة البرقع والقفّازين[٢].

وأورد عليها السيّد الأُستاذ دام ظله: أنّ الرواية لا عموم لها، ولم يعلم أنّه كرهه لأجل استلزامه لتغطية الوجه، بل يحتمل قويّاً أن يكون قد كرهه لأجل ما في التبرقع من الحشمة والوقار، وإلّا فكيفيّة ستر البرقع للوجه لا تختلف عن ستر الثوب له بالإسدال[٣].

وفيه: أنّ إيراده دام ظله على هذه الرواية يتألّف من شقّين:

أحدهما: أنّ الرواية لا عموم لها، وهو مردودٌ؛ إذ تكفينا حرمة ستر الوجه في الجملة.

والآخر: احتمال الكراهة لأجل ما في التبرقع من حشمة ووقار، وهو غير تامّ؛ لأنّ الظاهر من قوله: (كره للمُحرمة البرقع) هو ستر الوجه بالبرقع، وذلك بتناسب الحكم والموضوع، وبقرينة ما ذكر في بعض الروايات من أنّ «إحرام

---

(١) يحيىٰ بن أبي العلاء النرازي، من رواة الإمام الصدق عليه السلام، وله كتاب. وطريق الصدوق إليه صحيح، وليس كذلك طريق الشيخ إليه، ولم يرد فيه توثيق على حدّ تعبير السيّد الخوئي دام ظله.

الفهرست: ٥٠٤ ـ ٥٠٥، معجم رجال الحديث ٢١: ٢٥ ـ ٢٧).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٩.

(٣) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٧.

٤٢ ـــــــ

. . . . . .

بحسب النصوص[١].

وهو ـ مع جلالة شأنه ـ قد غفل عن مفهوم الشرط المستفاد من قوله عليه السلام: «إن مرّ بها رجل استترت منه بثوبها»، فإنّ المستفاد منه المنع عن الاستتار بالثوب عند عدم وجود الناظر الأجنبي.

نعم، ما ذكره من عدم إمكان الالتزام بمضمون ذيل الرواية المانع عن الاستتار بيدها من الشمس في محلّه، إلّا أنّه لا يقدح في استفادة حرمة ستر الوجه من الصدر.

والحاصل: أنّ الإيرادات التي ذكرها السيّد الأُستاذ على الأخبار الواردة في المقام غير تامّة، فالمنع عن ستر الوجه بالبرقع والنقاب وأمثالهما من أنحاء الثوب حال الإحرام هو المتعيّن، ولا يختصّ المنع بثوب خاصّ، وما ذكر في الأخبار من البرقع والنقاب من قبيل المثال، والستر بهما كان هو المتعارف عند النساء بحسب العادة.

ثمّ إنّ ما ورد في رواية يحيى بن أبي العلاء المتقدِّمة من قوله: (كره للمُحرمة البرقع) يمكن أن يُقال: بنهوضه قرينة على حمل الروايات الناهية على الكراهة، أو يُقال: بوقوع التعارض بين هذه الرواية وبين ما دلّ على المنع، فيؤول الأمر إلى التساقط على مبنى المشهور أو إلى تحكيم التخيير على المختار.

إلّا أنّ الذي يهوّن الخطب ضعف سند هذه الرواية، وعليه فلا تصلح للقرينيّة.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٧.

. . . . . .

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (والرواية ضعيفة بيحيى بن أبي العلاء، فإنّه ممّن لم يوثّق، وهو غير يحيى بن العلاء الثقة، وقد توهّم بعضهم اتّحادهما، ولكن الظاهر أنّهما شخصان: أحدهما موثّق، والآخر غير موثّق، وهو ابن أبي العلاء)[١]. وعليه فلا وجه لحمل الروايات على الكراهة.

ولكن هنا رواية أُخرى تامّة السند، وهي صحيحة عيص بن القاسم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام ـ في حديث: «كره النقاب» يعني: للمرأة المحرمة[٢].

وحيث إنّها متضمّنة للكراهة التي لا تجتمع مع ما دلّ على حرمة ستر الوجه، فإمّا أن تكون هذه الرواية قرينة على حمل ما دلّ على الحرمة على الكراهة، أو يُقال: بتساقطهما بعد استقرار التعارض كما عليه المشهور، أو يحكم بالتخيير.

وربّما يُقال: لا مجال لجعل التعبير بالكراهة في هذه الرواية قرينة على أنّ النهي الوارد في الأخبار يراد به الكراهة؛ لأنّ الحمل على الكراهة لا يلائم التعليل الوارد في الأخبار، كقوله عليه السلام: «لأنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»[٣]، مع أنّك قد عرفت أنّ الرجل يحرم عليه تغطية رأسه حال الإحرام، وكذا لا يلائم التعليل بقوله عليه السلام: «فإنّك إن تنقّبت لم يتغيّر لونك»[٤]، وكذا لا يلائم ما ورد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأة مُحرمة قد استترت

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨٥.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ١.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ٣.

. . . . . .

بمروحة، فأماط المروحة بنفسه عن وجهها»[1].

ويرد عليه:

أوّلاً: بأنّ القرينة لو نهضت على رفع اليد عن ظهور جملة فلا مناص من الالتزام بذلك، ويؤخذ بظهور الجملة التي بعدها، وهذا واقع في كثير من الأخبار، كقوله: «اغتسل للجمعة والجنابة...»، فترفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى غسل الجمعة، ويؤخذ بظهوره في الوجوب بالنسبة إلى غسل الجنابة، وعليه فلا يتمّ عدم ملائمة التعليل الواردة في الأخبار كقوله عليه السلام: «لأنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه» للحمل على الكراهة.

وثانياً: أنّ المطلوب في قوله عليه السلام: «فإنّك إن تنقّبت لم يتغيّر لونك» هو تغيّر اللون على وجه الرجحان، فيكون التنقّب مكروهاً.

وثالثاً: أنّ غاية ما تدلّ عليه إماطة المروحة عن وجه هذه المرأة المحرمة هي الكراهة الشديدة.

ولكن الإنصاف: أنّ ما ذُكر أوّلاً من عدم ملائمة التعليل الوارد في الأخبار كقوله عليه السلام: «لأنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه» للحمل على الكراهة تامّ، لا بما تقدّم، ولكن بهذا البيان، وهو: أنّ هذه الجملة نصّ في وجوب كشف المرأة وجهها حال الإحرام، ولا يمكن رفع اليد عن ذلك، أو حمل النهي على الكراهة.

فالمستفاد من الأخبار حرمة ستر الوجه حال الإحرام، ويدلّ عليه أيضاً

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٤.

والأحوط أن لا تستر وجهها بأيّ ساتر كان(١).

الأمر بالإسفار الوارد في صحيحة الحلبي بقوله عليه السلام: «وأسفري» الذي لا يتحقّق إلّا بإلقاء المرأة نقابها وكشفها عن وجهها وعدم تغطيته بشيء.

(١) وقع البحث في أنّ المنع عن الستر مختصّ بالأُمور المتعارفة التي تلبسها المرأة عند إرادة ستر وجهها كالبرقع والنقاب ونحوهما، أو يعمّ الأُمور غير المتعارفة أيضاً بحيث يشمل المنع بأيّ ساتر كان حتّى ورق الأشجار والطين ونحو ذلك.

والحقّ: أنّ المنع عن ستر الوجه مطلق يعمّ الأُمور المتعارفة وغيرها، فلا يجوز للمحرمة ستر وجهها بأيّ ساترٍ كان، ثوباً أو طيناً أو غير ذلك.

والدليل عليه وجوه:

(**منها**): قوله عليه السلام: «إحرام المرأة في وجهها»(١)، فإنّ وزان الكلام فيه وزان ما تقدّم في المنع عن ستر الرأس حال الإحرام، والذي يستفاد من قوله عليه السلام: «إحرام الرجل في رأسه».

إلّا أن يُقال: لا يستفاد من الجملتين إلّا بيان حرمة إحرامهما وأنّ الإحرام يستلزم ستر وجه المرأة ورأس الرجل. وأمّا كيفيّة الساتر فلا تكون هذه الرواية في مقام بيانها.

إن شئت فقل: إنّ الرواية في مقام بيان محلّ إحرامهما، وليست في مقام بيان

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ١.

. . . . . .

أنّ الستر الحرام هو مطلق الستر بأيّ ساتر كان أو يختصّ بالأستار المتعارفة.

(**منها**): قول أحمد بن محمّد بن أبي نصر حكاية عن فعل الإمام عليه السلام: (فأماط المروحة بنفسه عن وجهها[1])، الدالّ على أنّ الممنوع هو مطلق ستر الوجه؛ لوضوح أنّ المروحة ليست نوعاً من أنواع الثياب، بل هي آلة يحرّك بها الهواء ليتبرّد به عند اشتداد الحرّ.

و(**منها**): التعليل الوارد في صحيحة الحلبي الحاكية لمرور أبي جعفر عليه السلام بامرأة متنقّبة وهي محرمة، فقال لها: «إنّك إن تنقّبت لم يتغيّر لونك»[2]، الدالّ على المنع عن استعمال كلّ ساتر يمنع من تغيّر اللون.

والوجه في قوله قدس سره في المتن: (والأحوط أن لا تستر وجهها بأيّ ساتر كان) هو: ذهاب جمع من الأصحاب إلى عدم التعدّي، قال في المدارك: (ذكر جمع من الأصحاب أنّه لا فرق في التحريم بين أن تغطّيه بثوب وغيره. وهو مشكل، وينبغي القطع بجواز وضع اليدين عليه، وجواز نومها على وجهها؛ لعدم تناول الأخبار المانعة ذلك)[3].

وقد عرفت أنّ الأخبار تشمل المقام، وأمّا وضع اليدين على الوجه والنوم عليه فلا يصلحان للنقض؛ لعدم وجود ما يمنع من التخصيص والاقتصار في الحكم بالجواز على المقدار الذي قام الدليل عليه، كالسيرة وغيرها.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٤.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ٣.

(٣) المدارك ٧: ٣٦٠.

كما أنّ الأحوط أن لا تستر بعض وجهها أيضاً (١).

---

(١) ظاهر الجواهر عدم الفرق في المنع عن تغطية الكلّ والبعض، وادّعى إجماع الأصحاب على ذلك، واستدلّ له بقوله عليه السلام: «المحرمة لا تتنقّب؛ لأنّ إحرام المرأة في وجهها»، وحكم بلزوم كشف تمام الوجه قياساً على لزوم كشف تمام الرأس للمحرم[١].

وقد استدلّ سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) بهذه الرواية، بتقريب: أنّها تقتضي حرمة ستر الوجه على الإطلاق؛ إذ المستفاد منها أنّ إحرام المرأة في وجهها كما أنّ إحرام الرجل في رأسه، وقد دلّ الدليل على حرمة ستر بعض الرأس[٢].

واستدلّ (دام ظلّه) بروايتين مضافاً إلى رواية ابن ميمون:

إحداهما: رواية الحلبي المتقدّمة، حيث أنّها تدلّ على وجوب الإسفار، ومن الظاهر أنّ الإسفار بما له من المفهوم لا يصدق على إسفار بعض الوجه، فالنتيجة: وجوب كشف جميع الوجه.

والأُخرى: رواية البزنطي المتقدّمة الحاكية لفعل الإمام عليه السلام، وهو إماطة المروحة عن وجه امرأة محرمة؛ إذ لو كان ستر بعض الوجه جائزاً كيف يمكن أن يتصدّى الإمام عليه السلام لكشف الساتر عن جميع الوجه[٣]؟!

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ ستر طرف الأنف الأسفل إلى الذقن ممنوع جزماً؛ لأنّه النقاب الذي نهت عنه الروايات، هو: عبارة عن شدّ الثوب على فمها

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٩١ ـ ٣٩٣، ولاحظ: الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ١.

(٢) مصباح الناسك ٢: ٣٠.

(٣) المصدر المتقدّم.

. . . . . .

وأنفها وما سفل عنهما كاللثام للرجال كما تصنعه نساء المغرب ، وما عدا ذلك لا يمكن إثبات المنع عن ستره بدليل ، وقياس بعض وجه المرأة بستر بعض رأس الرجل ـ بأن يقال: بعد ما ثبت أن إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه فكما لا يجوز ستر بعض الرأس للرجل كذلك لا يجوز ستر بعض وجه المرأة ـ باطل؛ ضرورة أنّ منع ستر بعض الرأس مستفاد من دليل خاصّ لا من التمسّك بالمطلقات ، فإنّها قاصرة عن شمول بعض الرأس ، وحيث لم يرد دليل خاصّ يمنع من ستر بعض الوجه فلا يحكم بالمنع[1].

وفيه: أنّ قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «أسفري»[2] ظاهر في الإسفار عن تمام الوجه ، وكذلك جعل المقابلة في قوله عليه السلام: «إحرام المرأة في وجهها ، وإحرام الرجل في رأسه»[3] يكشف عن تساوي الحكم ، فلو كان بعض الرأس لا يجوز ستره كذلك يكون بعض الوجه.

والحاصل: أنّ معنى قوله: «إحرام المرأة في وجهها» حرمة ستر تمام وجهها؛ إذ إحرامها ، تمام وجهها بمقتضى هذا التعليل ، كما أنّ مقتضاه إحرام الرجل في تمام رأسه.

وممّا ذكرنا ظهر ما في كلام الأُستاذ الأعظم قدس سره حيث ذكر: أنّ منع ستر بعض الرأس لا يستفاد من المطلقات ، وكذا لا يستفاد منها المنع عن ستر بعض الوجه ، ولم يرد دليل بالخصوص في ستر بعض الوجه ، فلا مانع لها من ستر بعض وجهها؛

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨٦.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٣.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ١.

نعم، يجوز لها أن تغطّي وجهها حال النوم[١]، ولا بأس بستر بعض وجهها مقدّمة لستر الرأس في الصلاة [٢].

لعدم كونه منافياً لكشف الوجه المعتبر في المرأة[١].

فإنّ ما أفاده الأُستاذ الأعظم دام ظله من جواز ستر بعض الوجه لا يمكن المساعدة عليه؛ لوضوح المنع عن تغطية بعض الوجه بعد شمول المطلقات له كما عرفت.

(١) لصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت: المُحرم يؤذيه الذباب حين يريد النوم، يغطّي وجهه؟ قال: «نعم، ولا يُخمّر رأسه. والمرأة المُحرمة لا بأس بأن تغطّي وجهها كلّه عند النوم»[٢].

(٢) أقول: إنّ هذا الفرع مبني على القول بعدم جواز ستر بعض الوجه ولزوم كشف تمام الوجه، وملخّصه: أنّ المرأة المحرمة حال الصلاة يتوجّه إليها تكليفان: أحدهما: وجوب ستر الرأس حال الصلاة، فيلزمها ستر بعض الوجه من باب المقدّمة العلميّة؛ كي تتيقّن من حصول الستر المعتبر في الصلاة، والآخر: وجوب كشف الوجه حال الإحرام، فيلزمها كشف بعض رأسها؛ كي تتيقّن بحصول كشف الوجه المعتبر حال الإحرام، ولا يمكن الجمع بين ستر الرأس حال الصلاة وبين كشف بعض رأسها لإحراز كشف الوجه فيقع التزاحم بينهما.

وبعبارة أُخرى: يجب عليها ستر بعض وجهها؛ كي تتيقّن بأنّها سترت رأسها

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨٦.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٥٩: ١.

.....

حال الصلاة، وفي عين الحال يجب عليها كشف بعض رأسها؛ كي تتيقّن بأنّها كشفت وجهها حال الإحرام، فهي لا تتمكّن من الجمع بين التكليفين؛ إذ لو سترت وجهها من باب المقدّمة العمليّة لستر الرأس لكانت متيقّنة بأنّها راعت الستر المعتبر في الصلاة، لكن خالفت كشف الوجه المعتبر في الإحرام، ولو كشفت بعض رأسها لكانت متيقّنة بأنّها عملت بوظيفتها الإحراميّة ولكن أخلّت بالستر المعتبر في الصلاة والجمع بين رعاية ما يعتبر في الإحرام وما يعتبر في الصلاة، غير ممكن في مقام الامتثال، فيقع التزاحم بين: (صلِّ مع الستر)، وبين: (لا تستري وجهك حال الإحرام).

وفي المسألة ثلاثة أقوال:

الأوّل: إنّ العمومات المتضمّنة لوجوب ستر الرأس السالمة عمّا يصلح للتخصيص تقتضي ستر بعض الوجه حال الصلاة، وهو مختار صاحب المدارك قدس سره[1].

الثاني: إنّ مقتضى ترجيح أحد المتزاحمين في المقام تقديم الصلاة؛ لأنّها أهمّ من الإحرام، فيجوز ستر بعض الوجه حال الإحرام.

الثالث: التخيير إن لم ترجّح الصلاة لكونها أهمّ وأسبق، كما في الجواهر[2].

وتوضيحه: أنّ امتثال الأمر الصلاتي يدعو إلى ستر مقدار من الوجه مقدّمة لستر الرأس المعتبر في الصلاة، وامتثال المنع في حال الإحرام من ستر الوجه

---

(١) المدارك ٧: ٣٦٠.

(٢) الجواهر ١٨: ٣٩١.

٥٢ ـــــــ

. . . . . .

الصلاة ، فإنّ الصلاة مع القيد المذكور أهمّ)[١].

وذكر السيّد الأُستاذ دام ظله: أنّ أهمّية الصلاة من كشف الوجه حال الإحرام لو سلّمت فبالنسبة إلى أصل الصلاة لا بخصوصيّاتها ، فمن الممكن أن تكون هذه الخصوصيّة بلحاظ الحجّ أهمّ ، فالمتّجه هو التخيير[٢].

ويمكن الجواب عنه: بأنّ التزاحم ليس بين الصلاة بخصوصيّاتها وبين الحجّ بخصوصيّاته ، بل بين الصلاة بخصوصيّاتها وبين حرمة ستر الوجه ، فإنّها حكمٌ تكليفي مستقلّ ، وليس ستر الوجه من أجزاء الحجّ أو من شرائطه ، وإنّما صار الستر حراماً بسبب الإحرام ، ولا شبهة في أنّ الملاك في الصلاة أقوى من الملاك في حرمة ستر الوجه ، فيكون وجوب الصلاة مع الستر أهمّ من حرمة ستر الوجه حال الإحرام ، فتتقدّم الصلاة مع ستر الرأس على كشف الوجه المعتبر حال الإحرام.

وبهذا يظهر أنّه لا وجه للقول بالتخيير ؛ لأنّ الصلاة مقدّمة جزماً.

وقد أجاب الأُستاذ الأعظم دام ظله عن التخيير بجواب آخر ، وهو: أنّ صلاة النساء حال الإحرام كصلاتهنّ في غير هذا الحال ، ولا فرق بين أدائهنّ الصلاة حال الإحرام وبين أدائهنّ لها قبل الإحرام ، والأمر ممّا تعمّ به البلوى ؛ إذ ابتلاء النساء بالصلاة كان أمراً ضروريّاً ، فلو كان يجوز لهنّ كشف مقدار من البدن لظهر وبان للعيان ، وعليه فلا مجال للحكم بالتخيير ، فالواجب عليهنّ الصلاة حال

---

(١) مصباح الناسك : ٢ : ٣٢.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢ : ٢٠٨.

. . . . . .

الإحرام على نحو صلاتهنّ في غير هذا الحال[١].

وما ذكره متين.

وما أفاده صاحب المدارك من سلامة العمومات عمّا يصلح للتخصيص[٢] سالم ومقبول، إلّا أنّها غير سالمة عمّا يصلح للمزاحمة.

وذكر صاحب الجواهر: أنّ الترجيح لستر الوجه؛ لما قيل من: أنّ الستر أحوط من الكشف؛ لكونها عورة، ولأنّ المقصود إظهار شعار الإحرام بكشف الوجه بما تسمّى به مكشوفة الوجه، وهو حاصل مع ستر جزء يسير منه[٣].

وهو مردودٌ: بأنّ ستر بعض الوجه ليس أحوط من مراعاة لزوم كشف تمام الوجه. نعم، لو رجع هذا إلى الستر مراعاةً لأهمّية الصلاة، فبها ونعمت، وإلّا فلا يُعَدّ ذلك وجهاً للترجيح.

وذهب بعض الأجلّة من المعاصرين إلى: نفي كون المقام من صغريات باب التزاحم، وأنّه من صغريات باب التعارض، بتقريب: أنّ بين ما دلّ على وجوب الصلاة بالستر وبين ما دلّ على وجوب الإسفار تعارضاً، ومقتضى القاعدة التخيير بينهما[٤].

أقول: هذان الحكمان لا تنافي بينهما من جهة المبدأ ولا من جهة المنتهى،

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨٧.

(٢) المدارك ٧: ٣٦٠.

(٣) الجواهر ١٨: ٣٩١.

(٤) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٣٢٦.

.....

أمّا من ناحية المبدأ فلأنّ المصلحة موجودة في الصلاة مع الستر سواء كانت حال الإحرام أو خارجه، والمفسدة موجودة في ستر الوجه حال الإحرام سواء كانت في الصلاة أو خارجها، نظير الصلاة والغصب، حيث إنّ المصلحة موجودة في الصلاة مطلقاً والمفسدة موجودة في الغصب مطلقاً، والوجه في عدم التنافي هو: أنّ المصلحة موجودة في فعل والمفسدة في فعل آخر ولا ربط بينهما، والتعارض إنّما يكون فيما إذا كان مستلزماً لكون فعل ماذا مصلحة وذا مفسدة كما في التعارض بالذات أو كان أحدهما خالياً عن المصلحة كما في التعارض بالعرض، وليس الأمر في المقام كذلك.

إن قلت: إنّ مقتضى ما دلّ على وجوب الصلاة بالستر الصلاتي وجود المصلحة في ستر الوجه، ومقتضى ما دلّ على وجوب إسفارها عن وجهها وجود المفسدة فيه.

وبعبارة أُخرى: أنّ مقتضى الدليل الأوّل أنّ الستر مأمور به، ومقتضى الدليل الثاني هو أنّ الستر منهيٌّ عنه، فلا يجتمعان في مقام الجعل.

قلت: هذا مردود بالنقضّ والحلّ، أمّا النقض فبالصلاة في الدار المغصوبة، فإنّ مقتضى إطلاق دليل وجوب الصلاة وجوب وضع الجبهة على المكان المغصوب، ومقتضى إطلاق دليل حرمة الغصب حرمة وضع الجبهة على المكان المغصوب، وهما ممّا لا يجتمعان، إلّا أنّ منشأ التنافي ليس عدم إمكان الجعل، بل عدم إمكان الامتثال. نعم، يدخل في التعارض بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد.

وأمّا الحلّ، فإنّ المفروض إمكان الافتراق بين المتعلّقين وقد يجتمعان في

٥٦ ـــــــ

.....

على المحرمة عند إرادة الصلاة.

وبعبارة واضحة: أنّ أدلّة اعتبار الستر في الصلاة لا تدلّ على اعتبار ستر الوجه فيها كي يقال: لا يمكن تعلّق الوجوب بستر الوجه من باب أنّه شرطٌ في الصلاة وتعلّق الحرمة به من جهة إحرامها، بل وجوب ستر الوجه وجوبٌ عقليّ من باب المقدّمة العلميّة بتحقّق ستر الرأس، وهي لا تتمكّن من الجمع بين ستر الوجه الموجب للعلم بستر الرأس المعتبر في الصلاة، وبين كشف الوجه المعتبر حال الإحرام؛ إذ لو راعت كشف الوجه بتمامه لم تراعي ستر الرأس، ولو راعت ستر الرأس لم تراعي كشف الوجه بتمامه، إذ العلم بستر الرأس بتمامه يتوقّف على ستر مقدار من الوجه كي تحرز تحقّق ستر الرأس بتمامه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الحقّ وقوع التزاحم بين الدليلين، فتقدّم الصلاة مع الستر على حرمة ستر الوجه فتكون النتيجة: جواز ستر بعض الوجه.

إن قلت: نتيجة تقديم دليل وجوب الصلاة مع الستر وجوب ستر مقدار من أطراف الوجه لا جوازه.

قلت: إنّ الواجب عليها الصلاة مع الستر وترجيح وجوب الصلاة مع الستر على حرمة ستر الوجه رفع حرمة ستر الوجه وتخصيص دليلها بغير حال الصلاة، ونتيجته: جواز ستر بعض الوجه لا وجوبه شرعاً.

نعم، يجب عليها ذلك من باب المقدّمة العلميّة ولإحراز امتثال الواجب الشرعي عليها، وهو الصلاة مع الستر، إذن فيصحّ عن ذلك التعبير بالجواز، لأنّه ليس بواجب شرعاً وليس بحرام، ويصحّ التعبير بالوجوب وأن يُراد منه الوجوب الفعلي.

والأحوط رفعه عند الفراغ منها[١].

(مسألة ٢٦٧): للمرأة المحرمة أن تتحجّب من الأجنبي بأن تنزل ما على رأسها من الخمار أو نحوه إلى ما يحاذي أنفها أو ذقنها[٢].

---

(١) لأنّ ستر بعض الوجه إنّما كان من باب المقدّمة لتحصيل الساتر الصلاتي، وبعد الفراغ من الصلاة لا وجه لجواز ستره، بل أفتى بعضهم بوجوب رفعه فوراً[١].

والماتن دام ظله لم يفتِ بذلك؛ لاحتمال انصراف أدلّة المنع عنه، أو من باب الأخذ بإطلاق دليل المخصّص.

وتوضيحه: أنّ نتيجة ترجيح دليل وجوب الصلاة عليها مع الستر على دليل حرمة ستر الوجه حال الإحرام تخصيص إطلاق دليل حرمة ستر الوجه، فيكون معناه جواز ستر الوجه عند التزاحم مطلقاً، سواء ارتفع التزاحم بقاءً أم لا.

(٢) يقع البحث في الأخبار الواردة في مقام بيان جواز إسدال الثوب على الوجه حال الإحرام، وهي مختلفة:

(منها): ما دلّ على جواز الإسدال إلى طرف الأنف قدر ما تبصر، وهو ما رواه عيص بن القاسم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «كره النقاب» ـ يعني: للمرأة المحرمة ـ وقال: «تسدل الثوب على وجهها»، قلت: حدّ ذلك إلى أين؟ قال: «إلى طرف الأنف قدر ما تبصر»[٢].

---

(١) كالسيّد الكلبايكاني في مناسك الحجّ: ٩٢، والشيخ لطف الله الصافي في مناسك حجّ: ٨٣.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٢.

. . . . . .

و(منها): ما دلّ على جواز الإسدال إلى فمها، وهو ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأة متنقّبة وهي محرمة، فقال: أحرمي وأسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك» ـ إلى أن قال ـ: «فقال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: تغطّي عينيها، قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال: نعم»[1].

و(منها): ما دلّ على جواز الإسدال إلى الذقن، وهو ما رواه حريز، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «المُحرمة تسدل الثوب على وجهها إلى الذقن»[2].

وقال سيّدنا الأُستاذ (دامّ ظلّه): (إسناد الصدوق إلى حمّاد مخدوش؛ لأنّ حمّاداً مشترك بين شخصين، وإسناد الصدوق إلى أحدهما ضعيف)[3].

إلّا أنّه يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ إطلاق حمّاد منصرف إلى ما هو المعروف والذي هو ثقة.[4]

و(منها): ما دلّ على جواز الإسدال إلى النحر، وهو ما رواه زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ المُحرمة تسدل ثوبها إلى نحرها»[5].

و(منها): ما دلّ على جواز الإسدال من أعلى الرأس إلى النحر إذا كانت راكبة، وهو ما واه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «تسدل المرأة

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ٦.

(٣) مصباح الناسك ٢: ٣١.

(٤) إنّ إطلاق حمّاد ينصرف إلى حماد بن عثمان وحماد بن عيسى وكلاهما ثقتان وطريق الصدوق إليهما صحيح. لاحظ: معجم رجال الحديث ٧: ٢٢٣ و٢٢٧ و ٢٣٦ و٢٤٢.

(٥) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٧.

. . . . . .

الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت راكبة»[١].

وهذه الأخبار تامّة من حيث السند، والبحث في كيفيّة الجمع بينها فيقع الكلام في هذه الأخبار من جهتين:

الجهة الأُولى: في الجمع بين الأخبار الواردة في تحديد الإسدال.

الجهة الثانية: في الجمع بينها وبين الأخبار الدالّة على حرمة ستر الوجه.

أمّا البحث في الجهة الأُولى، فنقول: قد عرفت أنّ الأخبار الواردة في الإسدال مختلفة:

ففي بعضها خصّ جواز إسدال الثوب إلى طرف الأنف قدر ما تبصر كما في صحيحة عيص بن القاسم[٢].

وفي بعضها خصّ جواز الإسدال إلى فمها كما في صحيحة الحلبي[٣].

وفي بعضها خصّ الجواز إلى ذقنها كما في صحيحة حريز[٤].

وفي بعضها خصّ الجواز إلى نحرها كما في رواية زرارة[٥].

وفي بعضها ورد الجواز بإسدال الثوب إلى النحر بما إذا كانت راكبة كما في رواية معاوية بن عمّار[٦].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٨.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ٣.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ٧.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ٧.

(٦) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٤٨: ٨.

. . . . . .

وقد تصدّى الأُستاذ الأعظم دام ظله للجمع بين هذه الروايات ـ بعد أن قال: (والروايات معتبرة بأجمعها ومعمول بها لدى الأصحاب في الجملة)[1] ـ بما حاصله: أنّ ما دلّ على أنّ حدّ الإسدال إلى طرف الأنف ـ وهو: الجانب الأعلى من الأنف ـ صريح في عدم جواز الإسدال إلى الزائد من ذلك كالفم والذقن، وذلك بمفهوم التحديد، فالدليل المذكور مركّب من الإثبات والنفي، فمن جهة يثبت الجواز إلى طرف الأنف، ومن جهة ينفي جواز الإسدال أزيد من الحدّ المذكور، فتكون هذه الرواية معارضة لما دلّ على جواز الإسدال إلى الفم أو الذقن أو النحر، ولذا لو كان ما دلّ على جواز إسدال الثوب إلى طرف الأنف وما دلّ على جوازه إلى الفم أو الذقن أو النحر في كلام واحد لكان من المتنافيين، فتسقط الروايات المعارضة لصحيحة عيص بن القاسم، وأمّا رواية عيص الدالّة على جواز الإسدال إلى طرف الأنف قدر ما تبصر فيؤخذ بمضمونها؛ لاتّفاق الأخبار على جواز إسدال الثوب إلى هذا الحدّ، والأزيد من هذا الحدّ تُحكّم فيه الإطلاقات القاضية بكشف المُحرمة وجهها وعدم ستر الزائد من طرف الأنف الأعلى بأيّ ساتر كان[2].

ثمّ ذكر دام ظله: أنّه لا بأس بالعمل بما دلّ على جواز إسدال الثوب إلى النحر بما إذا كانت راكبة؛ لعدم وجود تعارض بينه وبين روايات الحدّ، وحيث لا فرق بين حالتي الركوب وعدمه، فيكون جواز الستر في حال الركوب؛ لأنّها في

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨٨.

(٢) المصدر المتقدّم.

. . . . . .

معرض نظر الأجنبي ، فتقيّد روايات الحدّ بحال الاختيار وبأنّها فيما لو كانت مأمونة من النظر[١].

وحاصل الجمع بين الروايات الواردة في بيان جواز الإسدال وحدّه بضميمة رواية معاوية بن عمّار ، هو: أنّ حدّ الإسدال في حال الاختيار والأمن من نظر الأجنبي إليها هو طرف الأنف قدر ما تبصر ، وأمّا إذا كانت في معرض النظر فيجوز لها إسدال ثوبها إلى الفم أو النحر[٢].

ربّما يُقال: إنّ ما أفاده‌ﷺ من: أنّ ما دلّ على أنّ الجواز مختصّ بطرف الأنف وما دلّ على أنّ الجواز أكثر من هذا الحدّ لو كانا في كلام واحد لكانا من المتنافيين ، يدفعه صحيح الحلبي المشتمل على الجمع بين التحديدين ، حيث جعل التحديد أوّلاً إلى طرف الأنف بقوله: «تغطّي عينيها» ، ثمّ جعله ـ بعد قول السائل: تبلغ فمها ؟ ـ إلى فمها ، فلابدّ من الالتزام بعدم وجود تنافي بين الحدّين بوجه ، ويكون مرجع الكلام إلى جواز الجميع ومشروعيّة الإسدال بكلّ حدّ ، غاية الأمر حيث كان مورد الصحيحة ما إذا كانت المحرمة في معرض النظر فيحكم بالجواز في هذه الصورة بالإضافة إلى جميع أنحاء التحديد.

وهذا القول في غير محلّه؛ إذ لا معنى للقول بمشروعيّة الإسدال بكلّ حدّ ، فلو كان الإسدال إلى طرف الأنف جائزاً يلزم لغويّة التحديد إلى الفم أو الذقن أو النحر ، وعليه فلا مناص من الالتزام بالتنافي لو كانت هذه التحديدات في

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٤٨٨.

(٢) المصدر المتقدّم.

.....

كلام واحد كما هو الحال في التحديدين الواردين في صحيحة الحلبي، كما لا ريب في وقوع المعارضة بينها.

وقد ذهب سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) إلى: وقوع المعارضة بين هذه الروايات، وحيث لا يمكن تمييز الأحدث منها فلا مجال للترجيح، ولكن حيث إنّ الإسدال إلى الفم جائز قطعاً، فنلتزم بالجواز بهذا المقدار، وفيما عداه لابدّ من العمل بمقتضى إطلاق ما دلّ على حرمة ستر الوجه.

ثمّ ذكر (دام ظلّه): أنّ للمحرمة أن تستر وجهها إلى النحر إذا كانت راكبة عملاً برواية معاوية بن عمّار المجوّزة للستر من أعلى الوجه إلى النحر والمقيّدة بحال الركوب، وأمّا إذا لم تكن راكبة يكون مقتضى الجمع بين الروايات جواز ستر الوجه إلى الفم[1].

أقول: إنّ المقدار الذي يمكن الأخذ به من الروايات المجوّزة لإسدال الثوب على الوجه هو إسدال الثوب إلى حدّ العينين المساوق لطرف الأنف الأعلى قدر ما تبصر، والتحديدات الأُخرى تسقط بالمعارضة.

هذا تمام البحث في الجهة الأُولى المتعرّضة للجمع بين الروايات المجوّزة لإسدال المُحرمة الستر على وجهها.

وأمّا الجهة الثانية المتكفّلة للجمع بين الروايات المجوّزة لإسدال الستر على الوجه وبين الروايات المانعة من ستر الوجه ـ وذلك بعدما ثبت جواز إسدال الثوب إلى طرف الأنف في حال الاختيار وجواز الإسدال إلى النحر حال الركوب

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٣١.

.....

الذي هو كناية عن عدم الأمن من نظر الأجانب إليها ـ فربما يُقال: كيف يجمع بين الأخبار الدالّة على المنع عن ستر الوجه وبين هذه الأخبار الدالّة على جواز الإسدال، وبالأخصّ الدالّة على جواز الإسدال إلى الذقن والنحر، فإنّ الإسدال بهذه الكيفيّة يتّحد مع ستر الوجه خارجاً ومصداقاً؟

وقد تصدّى جمع من العلماء[١] لدفع هذا الإيراد بما حاصله: أنّ الإسدال عنوان مغاير لعنوان التغطية، فكلّ واحد منهما موضوع مستقلّ، أحدهما موضوع للجواز والآخر موضوع للمنع.

توضيح ذلك: أنّ التغطية تتحقّق بستر الوجه بشيء يمسّه ويلتصق به، وأمّا الإسدال فهو يتحقّق بإنزال شيء من أعلى الرأس إلى الأسفل ولم يمسّ هذا الشيء الوجه، فيتعيّن على المرأة المحرمة عند إسدال الثوب إبعاده عن وجهها كي لا تتحقّق التغطية.

هذا ما ذكره جمع من الأصحاب وجعلوه مائزاً بين الإسدال والتغطية، وقد ذكر الشيخ قدس سره في المبسوط: أنّه يجوز للمرأة المحرمة أن تسدل على وجهها ثوباً إسدالاً وتمنعه بيديها من أن يباشر وجهها أو بخشبة، فإن باشر وجهها الثوب الذي تسدله كان عليها دم[٢]، وفي الدروس: أنّ ذلك هو المشهور[٣].

وقد اعترض في المدارك على ذلك، حيث قال: (إنّ إطلاق هذه الروايات

---

(١) نُسب إليهم في المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٨٩.

(٢) المبسوط ١: ٣٢٠.

(٣) الدروس ١: ٣٧٩.

. . . . . .

يقتضي عدم اعتبار مجافاة الثوب عن الوجه ، وبه قطع في المنتهى ، واستدلّ عليه : بأنّه ليس بمذكور في الخبر ، مع أنّ الظاهر خلافه ، فإنّ سدل الثوب لا تكاد تسلم معه البشرة من الإصابة ، فلو كان شرطاً لبُيّن ؛ لأنّه موضع الحاجة)[١].

ثمّ إنّه نقل ما ذكره الشيخ في المبسوط من وجوب إبعاد الثوب عن الوجه باليد أو بخشبة ولزوم الدم عند الإصابة ، وقال : (وكلا الحكمين مشكل ؛ لانتفاء الدليل عليه)[٢].

وذكر صاحب الجواهر : أنّ المستفاد من بعض النصوص جواز إسدال الثوب إلى النحر الذي هو الموافق للستر ، بل مقتضى إطلاقها جواز الإسدال اختياراً بدون غرض الستر ، بل مقتضاها جواز إسدال الثوب وإن استلزم مماسّته للوجه ، خصوصاً مع ملاحظة غلبة ذلك ، مع عدم وجود إشارة في شيء من هذه النصوص إلى التحرّز عن التصاق الثوب بالوجه أو مماسّته له ، مع أنّها واردة في مقام البيان[٣].

ثمّ ذكر : أنّ ما هو المشهور من لزوم التحرّز عن مماسّة الثوب للوجه ووجوب الدم مع تعمّد المباشرة كما عن الشيخ لم يجد له دليلاً سوى دعوى الجمع بين صحاح السدل والنصوص المانعة من التغطية بحمل الأُولى على غير المصيبة للبشرة بخلاف الثانية ، بل لعلّ المرتفعة ليست من التغطية[٤].

---

(١) المدارك ٧ : ٣٦١ ، ولاحظ المنتهى ٢ : ٧٩١.

(٢) المدارك ٧ : ٣٦١.

(٣) الجواهر ١٨ : ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٤) المصدر المتقدّم ١٨ : ٣٩٣.

.....

وأورد قدس سره على هذا الجمع بثلاثة وجوه:

الأوّل: أنّ الدليل خالٍ عن ذكر التغطية، وإنّما ورد فيه الإحرام بالوجه والأمر بالإسفار عن الوجه.

الثاني: أنّ السدل بمعنييه تغطية عرفاً، وأنّها غير سافرة الوجه معه إلّا ما خرج عنها إلى حدّ التظليل.

الثالث: أنّ الجمع بين الطائفتين بإخراج السدل بقسميه عن ذلك، كما كاد يكون صريح النصوص المزبورة، بل والفتوى، أولى من وجوه[١].

وقال صاحب المدارك قدس سره: (إن قلنا بعدم اعتبار المجافاة فيكون المراد بتغطية الوجه المحرّمة تغطيته بالنقاب خاصّة؛ إذ لا يستفاد من الأخبار أزيد منه، أو تغطيته بغير السدل)[٢].

واختار الأخير صاحب الجواهر قدس سره، حيث قال: (فالتحقيق استثناء السدل من ذلك بقسميه)[٣].

وتبعهما في ذلك السيّدان الأُستاذان، حيث ذكرا: أنّ استثناء الإسدال من حرمة التغطية أمرٌ لابدّ منه بحسب الروايات، لا أنّ عنوان التغطية مرتفع من أصله وأنّه لا يصدق على الإسدال[٤].

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٩٣.

(٢) المدارك ٧: ٣٦١.

(٣) الجواهر ١٨: ٣٩٣.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٠، مصباح الناسك ٢: ٣٢.

. . . . . .

توضيح ذلك: قد عرفت أنّ الروايات المجوّزة للإسدال متعارضة فيما بينها بالنسبة إلى الحدّ الزائد عن الطرف الأعلى للأنف، أي: حدّ الأنف ما بين الحاجبين، فإنّ دليل جواز الإسدال إلى طرف الأنف صريح في عدم جواز الإسدال أكثر من هذا المقدار، فيكون دليل جواز الإسدال إلى الفم والذقن والنحر معارضاً له، فتسقط الروايات بالمعارضة، وحيث إنّ جميعها متّفق في جواز الإسدال إلى الطرف الأعلى للأنف، فيكون المحكّم في المقام دليل المنع عن تغطية الوجه عدا إسدال الثوب من الرأس إلى الحاجبين، أعني: إلى الطرف الأعلى للأنف.

فلو كنّا وهذا المقدار من الروايات لقوّينا الحكم بجواز الإسدال إلى طرف الأنف، إلّا أنّ في المقام رواية تدلّ على جواز إسدال الثوب إلى النحر في حال الركوب، وهي: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت راكبة»[1]، وهي ليست طرفاً للمعارضة، بل تكون مقيّدة للروايات الدالّة على التحديد بغير ذلك.

ثمّ لابدّ من بيان أنّ التقييد بما إذا كانت راكبة لا موضوعيّة له؛ إذ هو كناية عن كون المرأة في معرض النظر، فإنّ القافلة جلّها رجال، فلا تكون المرأة حال الركوب مأمونة من نظر الأجنبي غالباً، فتقيّد بها أخبار الحدّ.

ونتيجة ذلك: الحكم بجواز الإسدال إلى طرف الأنف اختياراً لتتمكّن من رؤية الطريق. هذا في حال عدم وجود ناظر أجنبي، وأمّا إذا لم تكن مأمونة

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٨.

. . . . . .

من نظر الأجنبي فيجوز لها إسدال الثوب أكثر من هذا الحدّ، كأن تنزله إلى الفم أو الذقن أو النحر.

وبهذا يظهر ضعف ما في كلمات سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من جعل رواية معاوية بن عمّار طرفاً للمعارضة[١].

كما يمكن الاستدلال على عدم جواز ستر الوجه إذا كانت في معرض نظر الأجنبي بما رواه سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سأله عن المُحرمة، فقال: ـ إن مرّ بها رجل استترت منه بثوبها» الحديث[٢].

والحاصل: أنّ القوم قد ذكروا وجوهاً للجمع بين الأخبار المجوّزة للإسدال وبين الأخبار المانعة من ستر المُحرمة وجهها:

الوجه الأوّل: ما عن جمعٍ منهم من: أنّ مورد النفي مغاير لمورد الإثبات، فإنّ الإسدال والتغطية عنوانان مستقلّان، أحدهما: موضوع للجواز وهو الإسدال، والآخر: موضوع للمنع وهو التغطية، فإنّ الإسدال يتحقّق بإرخاء الثوب من أعلى الرأس بحيث يصل إلى أسفل الوجه وإن لم يمسّ الثوب الوجه، ولابدّ من إبعاده عن وجهها كي لا تتحقّق المماسّة، والتغطية تتحقّق بستر الوجه بساتر يمسّ الوجه ويلتصق به، وعليه فلا تعارض بين الأخبار المجوّزة للإسدال وبين الأخبار المانعة عن ستر الوجه، كي يحتاج إلى الجمع بينهما.

وفيه ـ كما هو المستفاد من كلمات صاحب الجواهر وسيّد المدارك قدس سرهما[٣] ـ :

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٣١.

(٢) الوسائل الإحرام ٣٣: ٧ وتروك الإحرام ٤٨: ١٠.

(٣) المدارك ٧: ٣٦١، الجواهر ١٨: ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

. . . . . .

أوّلاً: لا دليل على اعتبار إبعاد الساتر عن وجه المُحرمة في عنوان الإسدال، بل الدليل قام على خلاف ذلك، وهو إطلاق الأخبار المجوّزة للإسدال الذي يدفع اعتبار هذا القيد، فهي مع كونها في معرض البيان لم تتعرّض له، فلو كان هذا القيد معتبراً في تحقّق عنوان الإسدال لوجب التنبيه عليه، مع كون طبع الإسدال ملازماًللمماسّة.

وثانياً: لا دليل على اعتبار مماسّة الساتر للوجه في عنوان التغطية، بحيث لو لم تتحقّق مماسّة الساتر لوجه المُحرمة لا تتحقّق التغطية، بل إنّ العنوان المذكور يتحقّق بستر الوجه بلا مماسّة الساتر له أيضاً، فالتغطية تتحقّق بإبعاد الثوب عن الوجه.

وبهذا يظهر عدم تماميّة الوجه الأوّل.

الوجه الثاني: أنّ عنوان الإسدال يصدق عليه عنوان التغطية، إلّا أنّ التغطية بالإسدال مستثناة من أدلّة المنع عن ستر الوجه على إطلاقه، وذلك بمقتضى الجمع بين الأخبار، كما عرفت.

وهو ما ذهب إليه سيّد المدارك قدس سره في أحد احتماليه، واختاره صاحب الجواهر قدس سره والأُستاذ الأعظم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[1]، وهو المتعيّن لدينا.

الوجه الثالث: ما ذكره سيّد المدارك قدس سره من: حمل ما دلّ على المنع عن ستر الوجه على التغطية بخصوص النقاب؛ إذ لا يستفاد من الأخبار أكثر

---

(١) المدارك ٧: ٣٦١، الجواهر ١٨: ٣٩٢ ـ ٣٩٣، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٠، مصباح الناسك ٢: ٣٣.

. . . . . .

من ذلك[١].

وفيه: قد عرفت أنّ المنع عن ستر المُحرمة وجهها غير مختصّ بنوع خاصّ من أنحاء الساتر، فإنّه لا فرق في التحريم بين أن تغطّيه بثوب أو بنقاب أو خمار وأشباههما، ومن هنا ذكر السيّد الحكيم‌ﷺ: أنّ تخصيص المنع بالنقاب أبعد[٢].

الوجه الرابع: أنّ ستر بعض الوجه لم يمنع عنه دليل، والأدلّة المانعة ناظرة إلى تمام الوجه، فلا تكون شاملة لستر بعضه.

وحاصل الجمع هو: حمل مادلّ على المنع عن ستر المُحرمة وجهها على الستر الذي يغطّي تمام الوجه، وحمل ما دلّ على جواز الإسدال حال الاختيار على إسداله إلى طرف الأنف بقدر ما تبصر، فيكون الساتر ساتراً لبعض الوجه وهو الطرف الأعلى إلى حدّ العينين، وقد عرفت أنّ ستر بعض الوجه لا دليل على حرمته. وعليه فلا منافاة بين أدلّة المنع عن ستر الوجه وبين أدلّة جواز الإسدال حال الاختيار.

نعم، إذا كانت المُحرمة راكبة بحيث تكون في معرض نظر الأجانب فإنّ رواية معاوية بن عمّار تجيز لها إسدال الثوب من أعلى الوجه إلى النحر، فتقع المعارضة حينئذٍ بينها وبين ما دلّ على المنع عن ستر الوجه؛ لكون الإسدال بهذه الكيفيّة مستلزماً لستر تمام الوجه.

إلّا أنّ أدلّة المنع مطلقة من حيث الاختيار وعدمه، وما دلّ على الجواز حال

---

(١) المدارك ٧: ٣٦١.

(٢) قالﷺ في دليل الناسك: ٢٤٢: «وأبعد منهما تخصيص المنع بالنقاب».

. . . . . .

الركوب مختصّ بفرض الاضطرار؛ لما عرفت من كون قوله عليه السلام: «تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت راكبة»[١] كناية عن كونها في معرض نظر الأجانب، فتكون هذه الرواية مقيّدة لإطلاق أدلّة المنع[٢].

الوجه الخامس: حمل ما دلّ على حرمة ستر الوجه على صورة الأمن من نظر الأجنبيّ وما دلّ على جواز الإسدال على صورة عدم الأمن من نظره.

وفيه: أنّ ما دلّ على المنع عن ستر الوجه لا يدلّ على حرمة ستره بتمامه في صورة عدم وجود الناظر الأجنبي، بل يجوز لها ستر بعضه كما عرفت.

إذن لا يكون ستر الوجه حراماً على وجه الإطلاق كي يحمل المنع على صورة عدم وجود الناظر الأجنبي، بل نقول بأنّ في ستر بعض الوجه لا تنافي

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٤٨: ٨.

(٢) والذي يخطر في البال: أنّ رواية معاوية بن عمّار المجوّزة لإسدال الثوب على وجهها إلى النحر إذا كانت راكبة، كناية عن عدم الأمن من نظر الأجنبي الذي يعرفها بنحو من أنحاء المعرفة؛ لوضوح أنّ القافلة كانت تخرج من بلد معيّن، فيكون من معها في القافلة من أهل نفس تلك البلدة، فلا أقلّ من وجود أجانب معها يعرفون المرأة بأنّها من البيت الفلاني أو زوجة فلان ونحو ذلك من أنحاء المعرفة، فلكي لا يرون شخصها ويعرفون ملامحها أجاز الشارع لها إسدال الثوب إلى النحر حال الركوب، فتكون الرواية مختصّةً بهذه الصورة. ويؤيّد ما ذكر: أنّ جواز ستر الوجه إلى النحر حال وجود الناظر الأجنبي لا يبقي مورداً لأدلّة المنع عن ستر الوجه حال الإحرام إلّا في فرض نادر، بحيث يستلزم حمل الأخبار الكثيرة المانعة عن ستر الوجه على الفرد النادر، وعليه فلا يجوز لها إسدال الثوب إلى النحر مع وجود الأجنبي الذي لا يعرفها، وبهذا يظهر أنّ التفصيل بين كونها في معرض نظر الأجنبي وبين كونها مأمونة من نظره يفتقر إلى التأمّل. (المقرّر).

٧٢ ـــــــ

. . . . . .

الإسدال لتغطية الوجه.

وأورد عليه صاحب الجواهر قدس سره: بأنّ الأخبار المانعة خالية عن عنوان التغطية، وما ورد فيها هو الأمر بالإسفار وإسدال الثوب[1].

والأنسب في مقام الردّ هو أن يقال: إنّ الإسدال ملازم لستر الوجه وتغطيته، وليس في الأخبار ما يدلّ على اعتبار إيجاد فصل بين الساتر والوجه.

ومهما يكن الأمر، فهذا الوجه لا شاهد له.

الوجه السابع: حمل ما دلّ على المنع عن ستر الوجه على حرمة تغطيته بالمرتبة العليا من التغطية.

بتقريب: أنّ للتغطية مراتب، والمحرّم منها تلك المرتبة التي يكون الساتر ملتصقاً بوجه المرأة، فيحمل ما دلّ على جواز الإسدال على المرتبة التي يكون الساتر غير ملتصق بوجهها.

والجواب عنه قد تقدّم، ولا وجه للإعادة.

الوجه الثامن: ما ذكره بعض الأكابر من الفقهاء قدس سرهم: من عدم وجود معارضة بين الأخبار كي نلتمس الجمع بينها؛ إذ لا يستفاد من الأدلّة حرمة ستر تمام الوجه، بل الإحرام ينعقد بكشف بعض الوجه، وما استدلّ به على حرمة ستر تمام الوجه وعدم كفاية ستر بعضه هو قوله عليه السلام: «لأنّ إحرام المرأة في وجهها، وإحرام الرجل في رأسه»، وهو غير تامّ؛ إذ غاية ما يستفاد منه بيان محلّ إحرام المرأة وإحرام الرجل، بأنّ المرأة إحرامها في وجهها والرجل إحرامه في رأسه،

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٩٣.

٧٤ ـــــــ

. . . . . .

في حرمته؛ للتعليل الوارد في الرواية: «فإنّك إن تنقّبت لم يتغيّر لونك»، وإذا لم يمنع من ذلك، فإن كان مصداقاً للإسدال فلا مانع منه، وذلك لما دلّ على جواز الإسدال على التفصيل المذكور في الإسدال بين حالة الركوب وغيرها، وإن لم يكن مصداقاً للإسدال، فإنّ ستر تمام وجهها فهو محرّم إلّا في حال النوم، وذلك لصحيحة زرارة، وإن لم يستر تمام وجهها فلا مانع منه.

وفيما ذكره قدس سره مواضع للنظر، قد ظهرت ممّا تقدّم:

(منها): أنّ أدلّة المنع تدلّ على حرمة ستر تمام الوجه حال الإحرام.

و(منها): عدم وجود ما يمنع من ستر بعض الوجه إلّا الطرف الأسفل من الأنف إلى الذقن؛ لأنّه يكون مصداقاً للتنقّب المنهي عنه حال الإحرام، والأكثر من هذا الحدّ لا يمكن إثبات منع ستره.

و(منها): أنّ حمل قوله عليه السلام: «أسفري» على لزوم كشف بعض وجهها خلاف الظاهر.

و(منها): أنّ الأخبار واردة في مقام التحديد، ومع اختلافها كيف لا يكون التنافي بينها موجوداً؟!

الوجه التاسع: ما ذكره السيّد الأُستاذ قدس سره من: أنّه لا يمكننا أن نستفيد من هذه النصوص حرمة تغطية الوجه بقول مطلق كي نقع في مشكلة الجمع بينها وبين النصوص الدالّة على جواز الإسدال الملتزم بها لدى الأصحاب، بل الذي نستفيده مرجوحيّة أمرين، وهما النقاب والبرقع؛ إذ لا عموم يدلّ على التحريم كي يعارض جواز الإسدال بقول مطلق[1].

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٠٨.

والأحوط أن تجعل القسم النازل بعيداً عن الوجه بواسطة اليد أو غيرها [١].

(مسألة ٢٦٨) : كفّارة ستر الوجه شاة على الأحوط [٢].

وفيه: ما عرفت سابقاً من أنّ الأخبار تدلّ على حرمة ستر الوجه، فلاحظ ما تقدّم.

(١) قد تقدّم أنّه لا دليل على لزوم إبعاد الثوب عن الوجه عند إسداله عليه، ولذا يكون الاحتياط مستحبّاً؛ لأنّه حسن على كلّ حال، وظاهر المتن أنّ الاحتياط لزومي، وهو لا منشأ له سوى ذهاب جمع من الأصحاب إلى: التفريق بين التغطية والإسدال، بأنّ التغطية مستلزمة لمماسّة الثوب للوجه دون الإسدال.

(٢) منشأ الاحتياط ذهاب جمع من الأصحاب إلى: أنّ كفّارة ستر الوجه شاة، كما عليه الشيخ قدس سره في المبسوط والحلبيّين [١] وغيرهم، وادّعى ابن زهرة الإجماع عليه [٢]، وفي الدروس: (الأقرب عدم تكرارها بتكرار تغطيته. نعم، لو فعل ذلك مختاراً تعدّدت) [٣]، ووافقه في ذلك الشهيد الثاني [٤].

ولا دليل على ذلك سوى خبر علي بن جعفر: «لكلّ شيء جرحت من حجّك فعليك فيه دم تهريقه» [٥]، وقد تقدّم أنّه ضعيف السند ومخدوش الدلالة.

---

(١) المبسوط ١: ٣٢٠.

(٢) الغنية: ١٦٧.

(٣) الدروس ١: ٣٧٩.

(٤) انظر المسالك ٢: ٤٨٦.

(٥) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ٥.

٢١ ـ التظليل للرجال

(مسألة ٢٦٩) : لا يجوز للرّجل المحرم التظليل حال سيره بمظلّة أو غيرها ، ولو كان بسقف المحمل أو السيّارة أو الطائرة ونحوها . ولا بأس بالسير في ظلّ جبل أو جدار أو شجر ونحو ذلك من الأجسام الثابتة ، كما لا بأس بالسير تحت السحابة المانعة من شروق الشمس. ولا فرق في حرمة التظليل بين الراكب والراجل على الأحوط ، والأحوط بل الأظهر حرمة التظليل بما لا يكون فوق رأس المحرم ، بأن يكون ما يتظلّل به على أحد جوانبه[١] .

---

(١) أقول : يقع البحث في فروع :

الأوّل : حرمة التظليل للرجل المحرم حال سيره في ظلّ الأجسام المتحرّكة كالمظلّة وسقف السيّارة ونحو ذلك ، وعدمها .

الثاني : جواز السير في ظلّ الأجسام الثابتة .

الثالث : جواز السير تحت السحابة المانعة عن شروق الشمس .

الرابع : الفرق بين الراكب والراجل في حرمة التظليل وعدم الفرق بينهما .

الخامس : أنّ التظليل كما يكون حراماً بما يكون فوق رأس المحرم ، كذلك يكون حراماً بما يكون على أحد جوانبه .

السادس : جواز التستّر من الشمس بيديه .

السابع : جواز الاستظلال بظلّ المحمل حال السير .

الثامن : جواز الإحرام في القسم المسقوف من مسجد الشجرة .

٧٨ ـــــــ

. . . . . .

واستدلّ له بعدّة وجوه:

الأوّل: الإجماع.

وحاله أوضح من أن يخفى، كما أنّ الصغرى ممنوعة، بل هو ـ على تقدير تماميّته ـ محتمل المدرك إن لم يكن مقطوعه.

الثاني: الأخبار الواردة في المقام، وهي على طوائف:

الطائفة الأُولى: الأخبار الناهية عن القبّة والكنيسة، كرواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المُحرم يركب القبّة؟ فقال: «لا»، قلت: فالمرأة المُحرمة؟ قال: «نعم»[1].

ورواية هشام بن سالم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يركب في الكنيسة؟ فقال: «لا، وهو للنساء جائز»[2].

بتقريب: أنّ الإمام عليه السلام منع الرجل المحرم من ركوب الهودج الذي فوقه قبّة والكنيسة مطلقاً من دون فرق بين الليل والنهار.

ودعوى: أنّ المنع منصرف إلى النهار، فلا يشمل الليل. لا دليل عليها، لاسيما أنّ القوافل ـ بحسب ما كان متعارفاً ـ كانت تسير مقداراً من الليل خصوصاً في البلاد الحارّة كأرض الحجاز ونحوها.

وقد أورد السيّد الأُستاذ دام ظله على تقريب الاستدلال بهذه الطائفة الدالّة

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ١.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٤، والكنيسة: شيء يغرز في المحمل أو الرحل ويلقى عليه ثوب يستظلّ به الراكب ويستتر (مجمع البحرين [كنس] ٤: ١٠٠).

. . . . . .

على المنع عن التظليل مطلقاً بوجهين:

الأوّل: بأنّ غاية ما نستفيده من مجموع أخبار المسألة هو تحريم ركوب مثل القبّة ممّا يكون من مظاهر الجلال والعظمة، ولزوم بروزه، أمّا تحريم الاستظلال بقول مطلق، فلا يستفاد من هذه النصوص[1].

بيان ذلك: أنّ معقد الإجماع كما عرفت هو حرمة كون المُحرم في حال ركوبه تحت ظلّ المحمل ونحوه، ويبعد كون هذا لأجل حرمة التظليل، بعد الفرق بين حال الركوب وحال السير، فإنّه يجوز أن يكون تحت ظلّ المحمل، وبعد الفرق بين كون الظلّ على الرأس أو كونه جانبيّاً، فإنّه غير معقد الإجماع، وبعد الفرق بين كون الاستظلال بسقف المحمل المتعارف وكونه بخشبة، حيث دل النصّ على جوازه بناءً على أن يكون في المحمل خشب عريض على السقف.

ثمّ قال: (وعلى كلّ، فهذه استبعادات ليس إلّا، وهي لا تتأتّى إذا كانت حرمة الاستظلال بالمحمل من جهة العظمة والجلال، فإنّ الاستظلال في حال السير تحت ظلّ المحمل ليس من مظاهر العظمة، كما أنّ الإستتار الجانبي مع انكشاف سقف المحمل كذلك، وهكذا الاستتار بالخشب)[2].

وفيه: أوّلاً بعد الاعتراف بكون هذه الاحتمالات مجرّد استبعادات كيف ترفع اليد عن الظواهر بمثلها؟! نعم، هي توجب عدم تماميّة الاستدلال بالإجماع بالروايات، وهي مطلقة ليس فيها أيّ إشعار بأنّ حرمة التظليل لأجل العظمة والجلال.

---

(١) و (٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢١١.

. . . . . .

وثانياً: لو كان الوجه في حرمة التظليل مبغوضيّة إظهار العظمة والجلال حال الإحرام فلابدّ من عدم التفريق بين الرجل والمرأة.

وثالثاً: أنّ تماميّة الاستدلال موقوفة على أن يكون مستند الحكم بالتحريم الإجماع، وقد عرفت فساده.

ورابعاً: أنّ الركوب في القبّة والكنيسة كان أمراً متعارفاً في السفر، فإنّ كلّ من كان متمكّناً من هذا كان يفعل ذلك، ولم يكن ذلك معدوداً من تشريفات السفر، بل كان نظير ركوب الطائرة في هذا الزمان.

الثاني: بأنّنا لو سلّمنا دلالتها على ذلك، لكن توجه روايتان بإزائها تدلّان على أنّ الركوب في القبّة أمرٌ مرجوحٌ، فتكون قرينة على حمل الطائفة الأُولى على المرجوحيّة:

إحداهما: ما رواه الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يركب في القبّة؟ فقال: «ما يعجبني ذلك، إلّا أن يكون مريضاً»[1]، فإنّ قوله عليه السلام: «ما يعجبني» ظاهر في الكراهة.

والأُخرى: ما رواه قاسم بن الصيقل، قال: ما رأيت أحداً كان أشدّ تشديداً في الظلّ من أبي جعفر عليه السلام، كان يأمر بقلع القبّة والحاجبين إذا أحرم[2]، فإنّ الأشدّيّة لا معنى لها إذا كان التظليل حراماً، بل هي تتناسب مع المرجوحيّة بمعنى الكراهة، فهاتان الروايتان قرينتان على رفع اليد عن ظهور الطائفة

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٥.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ١٢.

٨٢ ـــــــ

. . . . . .

لا تصلح أن تكون قرينة على الآخر بعد فرض انعقاد الظهور لكلّ منهما، بل إمّا يقع التعارض بينهما، وإمّا يكون الثاني قرينة على رفع اليد عن ظهور الأخبار الناهية وحملها على الكراهة. والظاهر هو الثاني لأنّ القرينيّة لا تنحصر بالصراحة بل ربما يكون أحد الظهورين قرينة على الآخر، بل ربما يكون ذو القرينة أظهر من القرينة كما في قوله: رأيت أسداً يرمي، فإنّ ظهور أسد في الحيوان المفترس أظهر من ظهور يرمي في رمي النبال، ومع ذلك يرمي قرينة على رفع اليد من ظهور الأسد، بل المعيار هو نظر العرف وهو يرى قوله: «لا يعجبني» قرينة، وهو ببابك.

و(**منها**): ما ذكره بعض الأكابر قدس سره من: أنّه يمكن أن يُقال بدلالتها على الحرمة، لإمكان استفادة ذلك من الاستثناء الموجود في الخبر وهو قوله عليه السلام: «إلّا أن يكون مريضاً»، لأنّه بالمفهوم يدلّ على حرمة التظليل على المحرم إذا لم يكن مريضاً[1].

وفيه: أنّ دعوى كون الاستثناء قرينة على ظهور «ما يعجبني» في الحرمة لا يمكن المساعدة عليها؛ ضرورة أنّ المفهوم تابع للمنطوق، والمستفاد من المنطوق كراهة التظليل، فيكون المستفاد من المفهوم عدم الكراهة، أي: إذا كان مريضاً فلا يكره له التظليل.

و(**منها**): ما ذكره بعض الأجلّة من المعاصرين، وحاصله: أنّ التعبير بقوله عليه السلام: «ما يعجبني» لا ينافي الحرمة، خصوصاً في الموارد التي يكون الداعي

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره.

. . . . . .

فيها دعوة السامع إلى ترك الفعل، ورعاية عدم التصريح بما يخالف العامّة[١].

وفيه: أنّ بعد كون «ما يعجبني» ظاهراً في الكراهة كما هو الظاهر منه، كيف لا يكون منافياً للحرمة؟! ومن أين علم المستدلّ أنّ المورد من الموارد التي يكون الداعي فيها دعوة السامع إلى ترك الفعل الذي لا يرضى بتركه وأنّه لم يصرّح به رعايةً للتقيّة ومجرّد جواز التظليل على مسلكهم لا يقتضي ذلك.

و(**منها**): ما ذكره بعض الأجلّة من المعاصرين من: أنّ غاية ما يستفاد من قوله عليه السلام: «ما يعجبني» هو مرجوحيّة التظليل، ولا يدلّ على الجواز كي يقع التعارض بين رواية الحلبي وبين الأدلّة الدالّة على الحرمة، بل يستكشف من دليل المنع أنّ المراد منها المنع أيضاً[٢].

وفيه: أنّ المعارضة كما أنّها تتحقّق بين ما دلّ على الجواز وبين ما دلّ على الحرمة، كذلك تتحقّق بين ما دلّ على الكراهة وبين ما دلّ على الحرمة، وإن كان مراده منها المرجوحيّة المطلقة الجامعة بين الحرمة والكراهة، فهو خلاف الظاهر.

فتحصّل ممّا تقدّم: أنّ الطائفة الأُولى من الأخبار لا تنهض دليلاً على الحكم بحرمة التظليل؛ إذ قوله عليه السلام: «ما يعجبني» إمّا يصلح قرينة لرفع اليد عن ظهورها في الحرمة، أو يكون الكلام مقروناً بما يحتمل كونه قرينة، أو يقع التعارض بينهما، والقدر المتيقّن منهما المرجوحيّة.

---

(١) كتاب الحجّ للكلبايكاني ٢: ٢١٧ و ٢١٨.

(٢) فقه الصادق عليه السلام ١١: ٢٩.

. . . . . .

إن قلت: إنّ ما ذكرته غايته رفع اليد عن ظهور الأخبار المانعة عن الركوب في القبّة وحملها على الكراهة، وأمّا الأخبار المانعة عن الركوب في الكنيسة فلا صارف لظهورها في الحرمة، وعليه فيبقى الظهور بحاله.

قلت: إنّ العرف لا يرى أيّ خصوصيّة للقبّة على تقدير عدم شمولها للكنيسة، فإنّ الجامع بينهما الهودج الذي يكون فوقه ستر.

الطائفة الثانية: الأخبار الناهية عن التظليل والتستّر من الشمس، كرواية عبدالله بن المغيرة[1]، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: أُظلّل وأنا مُحرم؟ قال: «لا» قلت: أفأُظلّل وأُكفّر؟ قال: «لا»، قلت: فإن مرضت؟ قال: «ظلّل وكفّر»، ثمّ قال: «أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ما من حاجّ يضحى ملبّياً حتّى تغيب الشمس إلّا غابت ذنوبه معها؟!»[2].

وهي أخصّ من المدّعىٰ؛ لأنّها لا تدلّ على حرمة التستّر مطلقاً، وذلك بقرينة الذيل الذي هو بمنزلة التعليل لحكمه عليه السلام بحرمة التظليل، أي: إنّما يكون التظليل حراماً، لأنّ من برز للشمس ملبّياً إلى الغروب يغفر الله (تعالى) ذنوبه.

وحمل الضحىٰ على البروز المطلق خلاف الظاهر، بل الظاهر على خلافه،

---

(١) أبو محمّد عبدالله بن المغيرة البجلي الكوفي، مولىٰ جندب بن عبد الله بن سفيان العَلَقى، كوفي، ثقة ثقة، روى عن الكاظم عليه السلام، وقيل: إنّه صنّف ثلاثين كتاباً. وقد عدّه الشيخ من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام.

(رجال النجاشي: ٢١٥، رجال الطوسي: ٣٤٠ و ٣٤١ و ٣٠٩، منتهىٰ المقال ٤: ٢٤٢ ـ ٢٤٥، معجم رجال الحديث ١١: ٣٦٠ ـ ٣٧٤).

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٣.

. . . . . .

وذلك بقرينة قوله عليه السلام: «حتّى تغيب الشمس».

والنتيجة: أنّ هذه الرواية وإن كانت تامّة سنداً، إلّا أنّها قاصرة دلالةً؛ إذ غاية ما يستفاد منها المنع عن التظليل عن الشمس، ولا تدلّ على حرمة التظليل مطلقاً، وهذا الأمر ظاهرٌ من ذيل الرواية كما عرفت.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ دام ظله: أنّ رواية عبدالله بن المغيرة تدلّ على أنّ عدم التظليل حال الإحرام أمرٌ راجح، فإنّ قوله عليه السلام: «أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما من حاجّ ـ ... ـ إلّا غابت ذنوبه معها» يتعارف في مقام بيان المستحبّات[1].

إلّا أنّ ما ذكره دام ظله لا ينهض قرينة لرفع اليد عن ظاهر الرواية، فإنّ الأخبار المتضمّنة لغفران الذنوب المترتّب على أداء عمل قد وردت في الإلزاميّات أيضاً، كالجهاد وغيره.

وكرواية إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل يستتر المحرم من الشمس؟ فقال: «لا، إلّا أن يكون شيخاً كبيراً»، أو قال: «ذا علّة»[2].

وهي كسابقتها أخصّ من المدّعى؛ لأنّ غاية ما يستفاد منها المنع عن التستّر من الشمس.

وكرواية سعد بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألته

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢١٢.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٩.

. . . . . .

عن المُحرم يظلّل على نفسه ، فقال: «أمن علّة» ؟ فقلت: يؤذيه حرّ الشمس وهو مُحرم ، فقال: «هي علّة ، يظلّل ويفدي»[١].

ووزان الكلام فيها وزان ما سبق؛ إذ غاية ما تدلّ عليه هو المنع عن التظليل حال الإحرام ، إلّا أن يكون المحرم ذا علّة أو تؤذيه الشمس ، فيجوز له التظليل عندئذٍ ويكفّر.

وكرواية عبد الرحمٰن بن الحجّاج ، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المُحرم ، وكان إذا أصابته الشمس شقّ عليه وصدع ، فيستتر منها ، فقال: «هو أعلم بنفسه ، إذا علم أنّه لا يستطيع أن تصيبه الشمس فليستظلّ منها»[٢].

وهي كسابقتها من جهة دلالتها على جواز التظليل عند عدم تحمّل إصابة الشمس.

وكموثّقة إسحاق بن عمّار ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال: سألته عن المُحرم يُظلّل عليه وهو مُحرم ؟ قال: «لا ، إلّا مريض أو من به علّة ، والذي لا يطيق الشمس»[٣].

فإنّ السؤال وإن كان عن حكم التظليل مطلقاً ، إلّا أنّ الجواب متضمّن لقرينة وهي قوله عليه السلام: «والذي لا يطيق الشمس» يدلّ على أنّ الحكم مختصّ بمن لا يطيق الشمس ، فلا يكون متعلّق المنع مطلق التظليل ، بل يكون التظليل

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٤.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ٦.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ٧.

. . . . . .

الخاصّ ، إذ لو كان مطلق التظليل حراماً فلا وجه لاختصاص الاستثناء بمن لا يطيق الشمس ؛ إذ قد لا يطيق برودة الهواء .

فتلخّص : أنّ الطائفة الثانية تامّة الدلالة .

إلّا أنّ السيّد الأُستاذ دام ظله أورد عليها ما حاصله : أنّ المراد من حرمة التظليل إيجاد ما به التظليل المستقرّ المعبّر عنه بالفارسيّة بـ «سايبان»[1] ، فيكون مساوقاً للقبّة ، فلا يشمل الاستتار بالثوب ونحوه .

ثمّ ذكر دام ظله : أنّه لو فرض شموله للاستتار بالثوب ونحوه وأنّ المراد من التظليل مطلق إيجاد الظلّ ، ففي الروايات ما يظهر منه أنّ ترك التظليل أمرٌ راجح لا لازم[2] .

ولا يخفى أنّ ما ذكره دام ظله من : كون المراد من التظليل إيجاد ما به التظليل فيكون مساوقاً للقبّة ، خلاف إطلاق السؤال ، لأنّه يشمل إيجاد ما به التظليل سواء كان مستقرّاً أم غير مستقرّ ، كما لو حمل خادمه المظلّة وظلّل على مولاه ، هذا **أوّلاً** .

وثانياً : لو كان إيجاد الظلّ من شخص آخر حراماً على المحرم فيكون إيجاد الظلّ من نفس المحرم بالاستتار بالثوب ونحوه حراماً بالأولويّة . بمعنى : أنّ التظليل لو كان بالتسبيب حراماً فإنّ التظليل بالمباشرة حرام بالأولويّة القطعيّة .

وأمّا ما ذكره دام ظله بعد ذلك من ظهور الأخبار براجحيّة ترك التظليل فسيأتي

---

(١) لاحظ فرهنك معين ٢ : ١٨١١ .

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢ : ٢١٢ .

. . . . . .

جوابه عند الجمع بين الأخبار، فانتظر.

والحاصل: أنّ مقتضى هذه الطائفة حرمة التظليل من الشمس.

الطائفة الثالثة: الأخبار الناهية عن التظليل بمعنى: التستّر من الشمس وغيرها.

(**منها**): ما رواه محمّد بن منصور، عن أبي الحسن عليه السلام قال، سألته عن الظلال للمُحرم، فقال: «لا يظلّل إلّا من علّة أو مرض»[١].

بتقريب: أنّ التظليل بمعنى التستّر، أي: لا تستر نفسك من شيء سواء كان شمس أم غيرها.

ربّما يُقال: إنّ التظليل مشتقّ من الظلّ الحادث من وجود جسم مقابل لأشعّة الشمس، وعليه فلا تدلّ الرواية على المنع عن التظليل والتستّر مطلقاً حال الإحرام.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم دام ظله: بأنّ التظليل مأخوذ من التستّر ولو من غير الشمس، فإنّ الكلمة مأخوذة من الظلّة، وهي شيء يستتر به من الحرّ والبرد كما في اللغة، فالاستظلال أُخذ في مفهومه الاستتار من شيء سواء كان شمساً أم غيرها، وعلى ذلك فلا فرق بين النهار والليل[٢].

وفيه: أنّ التظليل في اللغة تارةً يستعمل في الاستظلال والتستّر عن الشمس، وأُخرى يستعمل في التستّر عن الحرّ والبرد والمطر والغبار[٣]، واللغة

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٨.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٧.

(٣) راجع: تهذيب اللغة ١٤: ٢٥٦ ـ ٢٥٨، مجمع البحرين ٣: ٩٢.

٩٠ ـــــــ

. . . . . .

أخصّ من المدّعى؛ إذ تدلّ على حرمة الدخول تحت الظلال، ولا تدلّ على حرمة إيجاد الظلّ.

لا يُقال: إنّ المعيار بإطلاق الجواب، وذلك لأنّ المفروض أن لا إطلاق في الجواب؛ ضرورة أنّ من خلاف الظاهر كون الجواب متضمّناً لأمرين: أحدهما: المنع عن الدخول تحت الظلال، والآخر: المنع عن إيجاد الظلّ، فإنّ الرواية ظاهرة في مطابقة الجواب للسؤال، فيكون الجواب متعرّضاً لبيان حكم الدخول تحت الظلال حال الإحرام.

والإنصاف: أنّ الجواب مطلق، ومطابقة الجواب للسؤال غير ظاهرة من الدليل، والعمدة هو الإشكال الأوّل.

و(**منها**): ما رواه قاسم بن الصيقل، قال: ما رأيت أحداً كان أشدّ تشديداً في الظلّ من أبي جعفر عليه السلام، كان يأمر بقلع القبّة والحاجبين إذا أحرم[1].

وقد اعترض السيّد الأُستاذ قدس سره على الاستدلال بها: بأنّها لا تدلّ على التحريم، وذلك بلحاظ قوله: (أشدّ تشديداً)، فإنّ الأشدّية لا معنى لها إذا كان التظليل حراماً، بل هي تتناسب مع كراهة التظليل[2].

وهو كما ترى إذ قوله: (كان أشدّ تشديداً) يدلّ على التحريم، فإنّ التشديد في الظلّ لا معنى له إذا كان مكروهاً ويجوز فعله، بل الأشدّية تتناسب مع التحريم، وهو يدلّ على شدّة اهتمامه عليه السلام بعدم إيجاد هذا الأمر المُحرّم حال الإحرام.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ١٢.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢١٣.

. . . . . .

وبعبارة أُخرى: أنّ التشديد في الاجتناب عن ارتكاب التظليل كاشف عن وجود مفسدة قويّة فيه لا تكون بهذه القوّة في بعض محرّمات الإحرام.

و(منها): ما رواه عثمان بن عيسى، عن بعض أصحابه قال: قال أبو يوسف للمهدي وعنده موسى بن جعفر عليه السلام: أتأذن لي أن أسأله عن مسائل ليس عنده فيها شيء؟ فقال له: نعم، فقال لموسى بن جعفر عليهما السلام: أسألك؟ قال: «نعم»، قال: ما تقول في التظليل للمُحرم؟ قال: «لا يصلح»، قال: فيضرب الخباء في الأرض ويدخل البيت؟ قال: «نعم»، قال: فما الفرق بين هذين؟ قال أبو الحسن عليه السلام: «ما تقول في الطامث، أتقضي الصلاة؟»، قال: لا، قال: «فتقضي الصوم؟»، قال: نعم، قال: «ولِمَ؟»، قال: هكذا جاء، فقال أبو الحسن عليه السلام: «وهكذا جاء هذا»، فقال المهدي لأبي يوسف: ما أراك صنعت شيئاً، قال: رماني بحجرٍ دامغ[1].

وهي مرسلة، فلا يصلح الاستناد إليها.

و(منها): ما رواه محمّد بن الفضيل، قال: كنّا في دهليز يحيى بن خالد بمكّة، وكان هناك أبو الحسن موسى عليه السلام وأبو يوسف، فقام إليه أبو يوسف وتربّع بين يديه، فقال: يا أبا الحسن ـ جعلت فداك ـ المُحرم يظلّل؟ قال: «لا»، قال: فيستظلّ بالجدار والمحمل ويدخل البيت والخباء؟ قال: «نعم»، قال: فضحك أبو يوسف شبه المستهزئ، فقال له أبو الحسن عليه السلام: «يا أبا يوسف، إنّ الدين ليس يقاس كقياسك وقياس أصحابك، إنّ الله (عزّ وجلّ) أمر في

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٦: ٤.

. . . . . .

كتابه بالطلاق ، وأكّد فيه شاهدين ولم يرضَ بهما إلّا عدلين ، وأمر في كتابه بالتزويج وأهمله بلا شهود ، فأتيتم بشاهدين فيما أبطل الله ، وأبطلتم شاهدين فيما أكّد الله (عزّ وجلّ) ، وأجزتم طلاق المجنون والسكران ، حجّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأحرم ولم يظلّل ، دخل البيت والخباء واستظلّ بالمحمل والجدار ، فقلنا كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله » ، فسكت[١].

و(منها): ما رواه الحسين بن مسلم[٢] ، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام: أنّه سُئل: ما فرق بين الفسطاط وبين ظلّ المحمل ؟ فقال: «لا ينبغي أن يستظلّ في المحمل ، والفرق بينهما أنّ المرأة تطمث في شهر رمضان فتقضي الصيام ولا تقضي الصلاة» ، قال: صدقت جعلت فداك[٣].

و(منها): ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في (الاحتجاج) ، قال: سأل محمّد بن الحسن أبا الحسن موسىٰ عليه السلام بمحضر من الرشيد وهم بمكّة ، فقال له: أيجوز للمُحرم أن يظلّل عليه محمله ؟ فقال له موسىٰ عليه السلام: «لا يجوز له ذلك مع الاختيار» ، فقال له محمّد بن الحسن: أفيجوز أن يمشي تحت الظلال مختاراً ؟ فقال له: «نعم» ، فتضاحك محمّد بن الحسن من ذلك! فقال له أبو الحسن عليه السلام: «أتعجب من سنّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتستهزئ بها ؟! إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كشف ظلاله في إحرامه ، ومشى تحت الظلال وهو مُحرم ، إنّ أحكام الله

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٦: ٢.

(٢) الحسين بن مسلم ، من أصحاب الجواد عليه السلام ، روى عنه محمّد بن إسماعيل. (رجال الطوسي: ٣٧٤ ، نقد الرجال ٢: ١١٨ ، معجم رجال الحديث ٧: ٩٩).

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٦٦: ٣.

. . . . . .

ـ يا محمّد ـ لا تُقاس ، فمن قاس بعضها على بعض فقد ضلّ سواء السبيل » ، فسكت محمّد بن الحسن ، لا يرجع جواباً[١].

ورواه المفيد في (الإرشاد) عن أبي زيد عبدالحميد ، قال: سأل محمّد بن الحسن أبا الحسن عليه السلام ، وذكر مثله[٢].

و(منها): ما رواه جعفر بن محمّد المثنّى الخطيب[٣] ، عن محمّد بن الفضيل ، وبشير بن إسماعيل[٤] قال: قال لي محمّد: ألا أسرّك يا ابن مثنّى ؟ فقلت: بلى ، فقمت إليه ، فقال لي: دخل هذا الفاسق آنفاً فجلس قبالة أبي الحسن عليه السلام ثمّ أقبل عليه ، فقال: يا أبا الحسن ، ما تقول في المُحرم يستظلّ على المحمل ؟ فقال له: « لا » ، قال: فيستظلّ في الخباء ؟ فقال له: « نعم » ، فأعاد عليه القول شبه المستهزئ يضحك: يا أبا الحسن ، فما الفرق بين هذا ؟ فقال: « يا أبا يوسف ، إنّ الدين ليس يُقاس كقياسكم ، أنتم تلعبون ، إنّا صنعنا كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ،

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٦: ٦.

(٢) الإرشاد ٢: ٢٣٥.

(٣) جعفر بن المثنّىٰ الخطيب ، مولى لثقيف ، كوفي ، واقفي ، من أصحاب الرضا عليه السلام. روى عن إسماعيل بن عمّار الصيرفي ، وبشر بن إسماعيل ، ومحمّد بن الفضيل ، وروى عنه أحمد بن محمّد البرقي.
(رجال الطوسي: ٣٥٣ ، منتهىٰ المقال ٢: ٢٦٠ ـ ٢٦١ ، معجم رجال الحديث ٥: ٦٢ ـ ٦٤).

(٤) بشير (بشر) بن إسماعيل الكوفي ، من أصحاب الصادق عليه السلام ، روى عن محمّد بن إسماعيل ، وروى عنه جعفر بن المثنىٰ الخطيب.
(رجال الطوسي: ١٦٩ ، نقد الرجال ١: ٧٨ ، معجم رجال الحديث ٤: ٢٢٠ و ٢٣٣).

. . . . . .

كان رسول الله صلى الله عليه وآله يركب راحلته فلا يستظلّ عليها، وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض، وربّما يستر وجهه بيده، وإذا نزل استظلّ بالخباء وفي البيت وبالجدار»[1].

وهي ضعيفة بجعفر بن محمّد المثنّى الخطيب.

و(**منها**): ما رواه البزنطي، عن الرضا عليه السلام، قال: قال أبو حنيفة: أيش فرق ما بين ظلال المُحرم والخباء؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّ السنّة لا تُقاس»[2].

وهذه الرواية تامّة السند، وهي تدلّ على المنع عن التظليل حال الإحرام في غير الخباء، وليس للخباء خصوصيّة، بل الرواية تشير إلى الخلاف بين الشيعة والعامّة الذين لا يفرّقون بين التظليل حال السير وحال النزول، وكان علماء العامّة يصرّون على عدم الفرق بينهما، وهو ظاهر من الأخبار، حيث كانوا يسألون الأئمّة عليهم السلام استهزاءً لجهلهم بالإمام عليه السلام ومقام الإمامة.

وببركة هذه الرواية يُحكم بصدور مضمون الروايات المتقدّمة ـ والتي عرفت ضعفها ـ من الإمام عليه السلام، ونتعامل معها معاملة الصحاح، وإن كان من الوجهة الصناعيّة هذه الرواية هي الحجّة دون ما تقدّمها من روايات هذه الطائفة.

وقد اعترض السيّد الأُستاذ دام ظله على الاستدلال بالروايات الواردة في مقام ردّ علماء العامّة: بأنّها واردة في مقام الاحتجاج على الخصم بفعل النبي صلى الله عليه وآله، ومن الواضح أنّه لا دلالة فيها على التحريم، فلا يصلح الاحتجاج بها

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٦: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٦: ٥.

.....

على الحرمة ، وغاية ما تدلّ عليه هو : أنّ بين ظلّ المحمل وظلّ الخباء فرقاً ، ولا ظهور لها في ثبوت التحريم في ظلّ المحمل وعدم ثبوته في ظلّ الخباء ، أو في كراهة أحدهما دون الآخر[١].

وفيه :

أوّلاً : أنّ رواية البزنطي خالية من الاستشهاد بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله ، فلا يمكن أن يُقال فيها بأنّ غاية ما تدلّ عليه هو أصل الفرق بين ظلّ المحمل وظلّ الخباء من دون تعرّض لثبوت التحريم أو الكراهة في أحدهما دون الآخر .

وثانياً : أنّ الاستدلال على الخصم المنكر لمقام الإمام عليه السلام ولقوله عليه السلام ، إنّما يكون بقول النبي صلى الله عليه وآله وفعله ، ونحن نستدلّ بقول الإمام عليه السلام لا بفعل النبي صلى الله عليه وآله كي يُقال : أنّه لا دلالة فيه على التحريم ، فلا يصحّ الاحتجاج به على الحرمة .

وثالثاً : أنّ الظاهر من إصرار علماء العامّة على السؤال عن هذه المسألة هو أنّ الإمام عليه السلام كان يقول بحرمة الاستظلال بظلّ المحمل وأنّ التحريم أمرٌ مسلّم عند الشيعة ، ولذا كان خصوم دين الله (تعالى) لا يتحمّلون ذلك : ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾[٢] .

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ بعض هذه الطائفة من الروايات تدلّ على تحريم الاستظلال على المُحرم ، وبعضها يدلّ على تحريم التظليل ، وقد عرفت

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢ : ٢١٢ .

(٢) التوبة ٩ : ٣٢ .

. . . . . .

أنّ الاستظلال أعمّ من التظليل؛ لأنّ التظليل هو إحداث الظلّ، والاستظلال قد يكون بإحداث الظلّ وقد يكون الكون في الظلّ الحادث بنفسه، كالماشي الذي يستظلّ بظلّ المحمل الذي يسايره.

والحاصل: أنّ هذه الطائفة تقتضي حرمة التظليل في الجملة، ولا يستفاد منها حرمة التظليل على إطلاقه سواء كان في الليل أم النهار.

الطائفة الرابعة: الأخبار الناهية عن التظليل حال الإحرام بلسان: (الأمر بالإضحاء):

(**منها**): ما رواه عثمان بن عيسى الكلابي، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: إنّ علي بن شهاب يشكو رأسه، والبرد شديد ويريد أن يُحرم، فقال: «إن كان زعم فليظلّل، وأمّا أنت فاضْحَ لمن أحرمت له»[1].

وهي تدلّ على حرمة التظليل ولزوم البروز تحت السماء حال الإحرام.

و(**منها**): ما رواه حفص بن البختري وهشام بن الحكم جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «اضْحَ لمن أحرمت له»[2].

ووزان الكلام في دلالتها وزان ما ذكرناه في الرواية المتقدّمة.

و(**منها**): ما رواه عبدالله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: أُظلّل وأنا محرم؟ ـ إلى أن قال: ـ «أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ما من حاجّ يضحىٰ ملبّياً حتّى تغيب الشمس إلّا غابت ذنوبه معها؟!»[3].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ١٣.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦١: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ٣.

. . . . . .

و(منها): ما رواه عبدالله بن المغيرة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلال للمُحرم، فقال: «اضْحَ لمن أحرمت له»، قلت: إنّي محرور، وإنّ الحرّ يشتدّ عليَّ، فقال: «أما علمت أنّ الشمس تغرب بذنوب المُحرمين؟!»[1].

وهذان الخبران يدلّان على حرمة التستّر من الشمس ولزوم البروز لها حال الإحرام.

وهذه الطائفة من الأخبار تدلّ على لزوم الإضحاء حال الإحرام، وهذا المقدار ممّا لا نقاش فيه، وإنّما الكلام في أنّ المراد من الإضحاء هل هو خصوص البروز للشمس أو البروز المطلق؟

الرواية الأُولى والثانية تدلّان بظاهرهما على أنّ متعلّق الوجوب هو مطلق البروز، بمعنى: أنّ النهي متعلّق بالتظليل مطلقاً حال الإحرام؛ لأنّ علي بن شهاب كان مريضاً وكان الجوّ بارداً، فأجاز له الإمام عليه السلام أن يستظلّ، ونهى عثمان الكلابي عن ذلك بقوله عليه السلام: «وأمّا أنت فاضْحَ لمن أحرمت له»، فيكون المراد من الإضحاء مطلق البروز، وكذا الحال في رواية حفص وهشام، فإنّ الإضحاء استعمل في مطلق البروز، وصدر الرواية وإن كان راجعاً إلى تغطية المحرم وجهه ولا ربط له بالتظليل، ولكنّ الإضحاء في الرواية استعمل في البروز المطلق كما هو مقتضى إطلاقه، وأمّا خبرا ابن المغيرة فإنّهما يدلّان بظاهرهما على أنّ النهي متعلّق بالتظليل من خصوص الشمس؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من حاجّ يضحىٰ ملبّياً حتّى تغيب الشمس...»، ولقوله عليه السلام: «أما علمت أنّ الشمس

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ١١.

. . . . . .

تغرب بذنوب المُحرمين ؟!».

هذا بحسب النظر البدوي ، وأمّا مقتضى التحقيق فهو أن يُقال: إنّ خبر حفص بن البختري أيضاً يدلّ على أنّ النهي متعلّق بالتظليل من خصوص الشمس؛ لأنّه قد ذكر أرباب اللغة: أنّ المراد بالإضحاء البروز للشمس ، قال الطريحي (وفي الحديث: «أضْحِ لمن أحرمت له» ، أي: أظْهَر واعتَزِل الكِنَّ والظِلّ. يُقال: ضَحَيْتُ للشمس ، وضَحِيتُ: إذا برزتَ لها وظهرتَ)[1].

وذكر ابن الأثير في نهايته: ضحى الظلّ إذا صار شمساً ، ومنه حديث الاستسقاء: «اللّهُمَّ ضَاحَتْ بلادنا واغبرّتْ أرضنا» ، أي: برزت للشمس وظهرت بعدم النبات فيها ، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى**﴾[2].

وحكي عن المنتهى: أنّ المراد بالإضحاء هو البروز للشمس[3].

وكيف ما كان ، فإنّ الإضحاء وإن استعمل في مطلق البروز الأعمّ من البروز للشمس والبرد وغير ذلك ، فيدور الأمر بين الأقلّ والأكثر ، إلّا أنّه يحمل على الأقلّ ـ وهو البروز للشمس ـ إذا استعمل مجرّداً عن القرينة؛ لأنّه القانون عند إجمال النصّ ودورانه بين الأقلّ والأكثر.

ويشهد لكون المراد البروز للشمس ما ورد في خبر ابن المغيرة من الأمر بالإضحاء معلّلاً ذلك بقوله عليه السلام: «أما علمت أنّ الشمس تغرب بذنوب

---

(١) مجمع البحرين ٣: ٨.

(٢) لاحظ: النهاية الأثيرية ٣: ٧٦ ـ ٧٧، لسان العرب ٨ : ٢٨، والآية من سورة طه ٢٠: ١١٩.

(٣) حكي في الجواهر ١٨: ٤٠٢.

.....

المُحرمين ؟!» ، فإنّه كاشف عن أنّ المراد من الإضحاء البروز للشمس.

إن قلت: إنّ هذا التعليل يكون مقيّداً للروايات المتضمّنة له ، فيكون المراد من الأمر بالإضحاء الوارد فيها هو البروز والظهور للشمس ، وأمّا الروايات الخالية عن مثل هذا التعليل فلا ملزم لرفع اليد عن إطلاقها ، فيكون المراد من الأمر بالإضحاء الوارد فيها الأعمّ من البروز للشمس والبرد ونحو ذلك.

قلت: إنّ الأمر بالإضحاء حكم واحد في جميع الروايات ، فإذا ذكر لهذا الحكم تعليلٌ في بعض الروايات يكون قرينة على أنّ المراد منه شيء واحد في الجميع ، فيكون التعليل شاملاً للجميع بما فيها الروايات الخالية من التعليل.

وإن شئت قلت: إنّ التعليل بمنزلة «قرينة» متّصلة للروايات التي هو في ذيلها ، والقرينة المنفصلة بالنسبة إلى الروايات التي ليست مذيّلة بهذا التعليل ، وأمّا رواية عثمان بن عيسى ـ والتي هي الرواية الأُولى في المقام ـ فحيث إنّ مورد السؤال هو البرد الشديد ، فإمّا يكون المراد من الإضحاء وعدم التظليل من البرد الشديد فقط كما ذهب إليه السيّد الأُستاذ ، أو يكون الأعمّ منه ومن الشمس ، ولا تشمل غيرهما.

وكيف ما كان ، فروايات الإضحاء لا تدلّ على حرمة التظليل المطلق.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ: أنّ ما دلّ على الأمر بالإضحاء روايتين:

إحداهما: رواية ابن المغيرة ، والأُخرى: رواية الكلابي.

والأُولى ظاهرة في إرادة الإضحاء في قِبال الدخول في الظلال الذي هو عبارة عن ما به الظلّ المستقرّ ، كالقبّة ونحوها ، فيُراد به عدم التخفّي والبروز

. . . . . .

بقرينة مقابلته للظلال التي هي اسم لمثل الخيمة ونحوها ،بقرينة التعبير بـ: «يضرب عليها الظلال» في بعض الروايات.

وهكذا الرواية الثانية ، فإنّ الإضحاء فيها جعل مقابلاً للتظليل عن البرد ، وهو لا يتحقّق إلّا بالدخول تحت الظلال ، وهو لا يرتبط بالتظليل من الشمس؛ إذ المراد به لزوم البروز وعدم التخفّي ، ولعلّه لأجل ما في التخفّي من العظمة والتجمّل[١].

ثمّ قال دام ظله: (ولكنّه بقرينة الذيل في الرواية الأُولى ظاهر في كونه أمراً استحبابيّاً)[٢].

أقول: بناءً على ما أفاده في الرواية الأُولى تكون هذه الرواية ـ مع قطع النظر عن ذيلها ـ دليلاً للمنع عن الدخول تحت الظلال كالقبّة والطائرة والسيّارة ، ولا تكون شاملة لإحداث الظلّ بمثل المظلّة ونحوها.

ولكنّه دام ظله ذكر: أنّ ذيل الرواية ـ وهو قوله عليه السلام: «أما علمت أنّ الشمس تغرب بذنوب المُحرمين ؟!» ـ قرينة على كون الأمر بالإضحاء الوارد فيها أمراً ندبيّاً[٣] ، كما أنّه دام ظله ـ وذلك عند تعرّضه لرواية ابن المغيرة الأُخرى المذيّلة بقوله عليه السلام: «أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما من حاجّ يضحى ملبّياً حتّى تغيب الشمس إلاّ غابت ذنوبه معها ؟!» ـ قال: (فإنّ مثل هذا يتعارف في مقام بيان المستحبّات)[٤].

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) المصدر المتقدّم ٢: ٢١٦.

(٣) المصدر المتقدّم ٢: ٢١٦.

(٤) المصدر المتقدّم ٢: ٢١٢.

١٠٢ ـــــــ

. . . . . .

وقال العلّامة رحمه الله في الخلاصة: (والوجه عندي التوقّف بما ينفرد به)[١].

وذكر الشيخ قدس سره في العدّة: أنّ الطائفة عملت بما رواه عثمان بن عيسىٰ[٢].

وقد ذكر قدس سره أيضاً: أنّ عمل الطائفة برواياته لأجل كونه موثوقاً به ومتحرّجاً عن الكذب[٣].

وكيف ما كان، فإنّ شهادة الشيخ وعلي بن إبراهيم وابن شهرآشوب المؤيّدة بدعوى كونه من أصحاب الإجماع تكفي للحكم بوثاقته.

و(**منها**): ما رواه زرارة، قال: سألته عن المُحرم أيتغطّى؟ قال: «أمّا من الحرّ والبرد فلا»[٤].

وهي ضعيفة سنداً بمعلّى بن محمّد.

الطائفة السادسة: الأخبار الناهية عن الاستظلال عن المطر والريح:

(**منها**): ما رواه محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن الرضا عليه السلام، قال: وسأله رجلٌ عن الظلال للمُحرم من أذى مطرٍ أو شمسٍ ـ وأنا أسمع ـ فأمره أن يفدي شاة ويذبحها بمنى[٥].

بتقريب: أنّ وجوب الكفّارة ظاهر في عدم جواز التظليل اختياراً، ولا ينتقض بموارد الاضطرار أو بموارد غير الاختيار، فإنّ الظاهر ما ذكرناه

---

(١) الخلاصة: ٢٤٤.

(٢) عدّة الأُصول ١: ٣٨١.

(٣) المصدر المتقدّم.

(٤) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٤.

(٥) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٦.

. . . . . .

عدا ما خرج بالدليل، أمّا موارد الاضطرار فخروجها تخصّصي؛ إذ الملازمة المدّعاة بين ثبوت الكفّارة وبين عدم جواز التظليل إنّما هي في ما لو صدر الفعل اختياراً، وأمّا لو جاز فعله اختياراً مع ثبوت الكفّارة عليه يكون المورد خارجاً بالتخصيص، وهو لا يضرّ بالظهور الذي ذكرناه.

أضف إليه: أنّ المستفاد من هذه الرواية والرواية الآتية أنّ عدم الجواز حال الاختيار كان أمراً مفروغاً عنه في ذهن السائل، والإمام عليه السلام قرّره على ذلك، ولذا كان السؤال مختصّاً بصورة إضرار المطر وإيذائه.

و(**منها**): ما رواه إبراهيم بن أبي محمود[1] قال: قلت للرضا عليه السلام: المُحرم يظلّل على محمله ويفدي إذا كانت الشمس والمطر يضرّان به؟ قال: «نعم»، قلت: كم الفداء؟ قال: «شاة»[2].

والمستفاد منها جواز التظليل من الشمس والمطر في صورة الإضرار، إلّا أنّ رواية عبدالله بن المغيرة تدلّ على المنع عن التظليل ولو كان الحرّ شديداً، وكذا رواية الكلابي تدلّ على المنع عن التظليل ولو كان البرد شديداً، فلابدّ حينئذٍ من رفع اليد عن إطلاقهما، والحكم بالمنع ولو لشدّة الحرّ أو البرد

---

(١) إبراهيم بن أبي محمود الخراساني، قال النجاشي: (ثقة، روى عن الرضا عليه السلام، له كتاب يرويه أحمد بن محمّد بن عيسى)، وقد وثّقه الشيخ رحمه الله في رجاله، وعدّه البرقي في أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام.

(رجال النجاشي: ٥٢٥، رجال الطوسي: ٣٣٢ و ٣٥١، نقد الرجال ١: ٥٣، معجم رجال الحديث ١: ١٨٠ ـ ١٨١).

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٥.

. . . . . .

ما لم يصل إلى الإضرار بالمحرم، فلو وصل إلى الإضرار به يرتفع الحكم تكليفاً لا وضعاً، فيجوز له التظليل وتلزمه الكفّارة.

إلى هنا لم يقم دليل على حرمة التظليل على وجه الإطلاق، سواء كان في الليل أم النهار، وسواء كان بمظلّة أم بغيرها.

نعم، إنّ المستفاد من مجموع الطوائف المتقدّمة من الأخبار حرمة التظليل في الجملة، وهذا ممّا لا شبهة فيه، بل التحريم في الجملة كان أمراً متسالماً عليه عند أئمّة الهدى عليهم السلام ومفروغاً عنه عند الطائفة المحقّة، وكان الخلاف والجدال محتدماً بين الأئمّة الأطهار عليهم السلام وبين علماء العامّة أمثال أبي يوسف وغيره في هذه المسألة.

فإنّ المستفاد من أخبار الطائفة الثانية حرمة التظليل من الشمس، والمستفاد من خبر عثمان بن عيسى الكلابي المتقدم عدم جواز التظليل من البرد ولو كان شديداً إلّا عند الاضطرار، وقد عرفت أنّ مقتضى إطلاق الخبر المذكور عدم الفرق بين كون الجوّ بارداً في النهار أو الليل.

والمستفاد من أخبار الطائفة السادسة عدم جواز التظليل من المطر مطلقاً بلا فرق بين الليل والنهار.

فتلخّص إلى هنا: أنّ القول الأوّل ـ وهو ما ذهب إليه مشهور الأصحاب رحمهم الله من الحكم بحرمة التظليل مطلقاً ـ غير تامّ؛ إذ غاية ما يستفاد من الأخبار حرمة التظليل من الشمس والبرد والمطر، وأمّا الريح العاصف فإنّه إن كان مصداقاً للبرد أو الحرّ فهو، وإلّا فلم أعثر على دليل يمنع من التستّر عنه.

هذا تمام البحث في القول الأوّل.

. . . . . .

وأمّا القول الثاني ـ وهو ما ذهب إليه مشهور المعاصرين من القول بحرمة التظليل في النهار دون الليل ـ فقد اتّضح وجهه ممّا تقدّم، فإنّ من يقول بذلك يُفسّر التظليل بالتستّر من خصوص الشمس، ويستشكل في الإطلاقات الدالّة على حرمة التظليل مطلقاً.

وقد عرفت الجواب عن ذلك، حيث قلنا: إنّ المستفاد من الأخبار حرمة التظليل من المطر والبرد مطلقاً، أي: سواء كان في الليل أم النهار.

وأمّا القول الثالث ـ وهو ما اختاره بعض الأعاظم من المعاصرين من الحكم بحرمة التظليل في النهار والليل إذا كان هناك مطر وجوازه في الليل إذا لم يكن هناك مطر ـ فقد عرفت أنّ المعيار في التظليل ليس عنوان النهار أو الليل، بل المعيار بوجود الشمس أو المطر أو البرد، ولعلّ الوجه في عدم ذكر البرد هو النقاش في الكلابي، وقد عرفت وثاقته.

وأمّا القول الرابع ـ وهو ما اختاره السيّد الأُستاذ دام ظله ـ من الحكم بالجواز مطلقاً ـ فيمكن الاستدلال له بوجوه:

(**منها**): ما رواه الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يركب في القبّة، قال: «ما يعجبني إلّا أن يكون مريضاً»، قلت: فالنساء؟ قال: «نعم»[1].

بتقريب: أنّ قوله عليه السلام: «ما يعجبني» ظاهر في الجواز وصريح في المرجوحيّة المطلقة، وترفع به اليد عن ظهور بعض الأخبار في الحرمة، بدعوى:

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٢.

.....

أنّ النصّ قرينة على الظاهر.

وفيه: أنّ صراحته في المرجوحيّة المطلقة لا تصلح أن تكون قرينة على رفع اليد عن ظهور بعض الأخبار في الحرمة؛ لعدم التنافي بين الحرمة وبين المرجوحيّة المطلقة، وإنّما التنافي بين الحرمة وبين المرجوحيّة الخاصّة وهي الكراهة المصطلحة، وليس الخبر صريحاً فيها والصحيح في تقديم قوله: «ما يعجبني» على الأخبار الظاهرة في الحرمة ما بيّناه واخترناه، وقد أجبنا عن الإيرادات الواردة عليه فراجع.

أضف إليه؛ أنّ هذا على مبنى المشهور القائلين بقرينيّة الصراحة والنصّ والأظهريّة، فإنّه على هذا المبنى يكون الاستدلال بهذه الصحيحة تامّاً، بمعنى: أنّها تكون قرينة على الجواز المرجوح.

وأمّا على المختار من عدم صلاحيّة الصراحة والنصّ والأظهريّة للقرينيّة فيقع التعارض بين ما دلّ على الحرمة وبين ما دلّ على الكراهة، فمقتضى القاعدة عند المشهور هو التساقط، ويصل المجال إلى الأُصول العمليّة، ومقتضاها البراءة من حرمة التظليل، وتكون النتيجة هي الجواز بلا كراهة.

هذا كان مختارنا سابقاً، ولكن الآن نقول بتقديم النصّ على الظاهر لا لأجل قرينيّته، بل لأجل عدم ثبوت حجّية الظاهر المخالف للنصّ كما بيّناه في محلّه.

وهنا إشكال من سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) حاصله: أنّ قوله عليه السلام: «ما يعجبني» أعمّ من الحرمة والكراهة، وعليه فلا مجال للقول بالتعارض[1].

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٣٦.

. . . . . .

وفيه: ما عرفت من أنّ قوله عليه السلام: «ما يعجبني» ظاهر في الكراهة، فالتعارض البدوي موجود في البين، لكن النصّ مقدّم على الظاهر، فيجمع بينهما بالحمل على الكراهة؛ لما ذكرناه آنفاً.

و(منها): ما رواه محمّد بن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بالظلال للنساء، وقد رخّص فيه للرجال»[1].

بتقريب: أنّ قوله عليه السلام: «وقد رخّص»، صريح في الترخيص للرجال، وجعل المقابلة بين قوله عليه السلام: «لا بأس بالظلال للنساء»، وبين قوله عليه السلام: «وقد رخّص فيه للرجال»، دليلٌ على أنّه جائز، لكن مع الكراهة.

وأُورد عليه بوجوه:

الأوّل: ما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره من: أنّ كلمة «قد» تفيد التقليل لا الجواز دائماً، ولا ريب أنّه قد يتّفق جواز التظليل للرجال لعذر من الأعذار، وإلّا لو كان الإمام عليه السلام في مقام بيان أصل الجواز الدائمي لم يكن وجه للتفكيك في كلامه بالتعبير عن الجواز للنساء بقوله عليه السلام: «لا بأس»، وبالتعبير عن الترخيص للرجال بقوله عليه السلام: «وقد رخّص»، بل كان له أن يقول: (لا بأس للرجال والنساء)، فالمعنى: أنّ التظليل في نفسه للنساء جائز، وقد يتّفق جوازه للرجال لعذر من الأعذار، بل إنّ نفس كلمة الترخيص تستعمل غالباً في موارد المنع ذاتاً والجواز عرضاً[2].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ١٠.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٢.

. . . . . .

وقد ذكر ذلك صاحب المدارك، حيث قال: (... لأنّ الرواية الأُولى إنّما تضمّنت الرخصة فيه للرجال، ونحن نقول به لكن مع الضرورة، فإنّ الرخصة إنّما تُطلق غالباً على ما منع منه أوّلاً ثمّ أُذن فيه لضرورة كأكل الميتة)[١].

الثاني: ما ذكره صاحب الجواهر من: أنّ قوله: (رخّص) قرينة على أنّ الجواز للرجال كان عند الضرورة لا مطلقاً[٢].

أقول: وهذا عين ما ذكره صاحب المدارك.

الثالث: ما أورده بعض المعاصرين ـ بعد تسليم الإطلاق في الترخيص سواء كان حال الضرورة أم لا ـ من: رفع اليد عن الإطلاق بتقييد الترخيص للرجال بحال الضرورة؛ لدلالة سائر الأخبار على أنّ الرخصة للرجال إنّما تكون في حال المرض أو في حال وجود عذر[٣].

الرابع: ما ذكره بعض الأجلّة من: أنّ الأخبار المانعة أخصّ من الأخبار المجوّزة؛ إذ بعض الأخبار المانعة تدلّ على عدم جواز التظليل حال الاختيار وعلى جوازه حال الاضطرار كما في رواية عبدالله بن المغيرة، وعلى هذا فالأخبار المجوّزة تحمل على الضرورة من جهة تقديم الخاصّ على العام[٤].

أقول: أمّا ما أفاده الأُستاذ الأعظم من: دلالة كلمة «قد» في قوله:

---

(١) المدارك ٧: ٣٦٣.

(٢) الجواهر ١٨: ٣٩٥.

(٣) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٤) كتاب الحجّ للسيّد حسن القمّي ٢: ٤٧١.

.....

«وقد رخّص فيه للرجال» على التقليل، فمردودٌ: بأنّ هذه الكلمة تدلّ على التحقيق أيضاً، كما في (قد قامت الصلاة)، ومن المحتمل قويّاً بحيث يبلغ مرتبة الظهور اللفظي أن يكون المراد هو الاحتمال الذي قد ذكرناه، وإن أبيت ذلك فلا أقلّ من تساوي، وعليه فلا يتمّ ما ذكره دام ظله.

وأمّا ما أفاده دام ظله من: أنّ الإمام عليه السلام لو كان في مقام بيان أصل الجواز الدائمي، لم يكن وجه للتفكيك في كلامه بالتعبير عن الجواز للنساء، وبالتعبير عن الترخيص للرجال، فبلحاظ المقابلة بين التعبيرين نستكشف أنّ المقابلة قرينة على حمل الجواز للرجال على الضرورة.

فغير تامّ؛ إذ يحتمل أن يكون هذا النحو من التعبير وهذه الكيفيّة من التفكيك بين الأُسلوبين لأجل التنبيه على كراهة التظليل للرجال دون النساء.

وكذا ما أفاده دام ظله ـ تبعاً لصاحب المدارك دام ظله ـ من: استعمال كلمة (الترخيص) غالباً في موارد المنع ذاتاً والجواز عرضاً، فلا يمكن المساعدة عليه.

أوّلاً: أنّ الغلبة لا تفيد شيئاً، ولعلّ المقام من قبيل غير الغالب، وما هو المعروف من أنّ الشيء يلحق بالأعمّ الأغلب لا دليل عليه.

وثانياً: أنّ تفسير كلمة (الترخيص) بهذه الكيفيّة اصطلاح خاصّ عند الفقهاء، والرواية ملقاة إلى العرف وإلى من يعرف اللغة العربيّة، والمعنى المذكور لا يفهمه العرف ولا له عين ولا أثر في المعاجم اللغويّة التي تتتبعّ موارد الاستعمال.

وثالثاً: قد ذكر الطريحي في المجمع: أنّ الرخصة هي التسهيل في الأمر ورفع التشديد فيه، يقال: رخّص لنا الشارع في كذا ترخيصاً، وأرخص إرخاصاً:

.....

إذا يَسّره وسهّله[1]، وأنت ترى أنّ المعنى الذي ذكره الطريحي للترخيص أجنبي عن اختصاصه بحال الضرورة، ولعلّ منشأ توهّمهم هو: أنّ عنوان رفع التشديد والترخيص والتسهيل بمعنى رفع الممنوع عرضاً ورفع التشديد عند الضرورة، وهو في غير محلّه، لوضوح أنّ المراد من رفع التشديد هو رفع التكليف تسهيلاً للمكلّفين وامتناناً عليهم، وكذا عنوان الترخيص والتسهيل يصدق على الترخيص في الحكم الإلزامي ورفعه تسهيلاً للعباد ولا اختصاص له بالاضطرار.

ورابعاً: أنّ حمل الرخصة على رفع التشديد في التكليف على خلاف مقصودهم أدلّ إذْ معناه رفع التكليف الشديد، وهي الحرمة، فيكون معنى قوله عليه السلام: «وقد رخّص فيه للرجال» أنّ الظلال مكروه للرجال حال الإحرام، لأنّه عليه السلام رفع التشديد في التكليف لا أصله.

وخامساً: أنّ الرخصة في الرواية لو كان معناها الإذن لهم بالتظليل حال الاضطرار الذي هو حكمٌ ثانويّ، فأيّ ارتباط بينه وبين الجواز للنساء الذي هو حكمٌ واقعيّ أوّلي ؟!

نعم، يفهم من الترخيص التسهيل فيما إذا كان المقتضي للتشديد موجوداً، ولكن ليس معناه أنّ الإذن فيه يكون عند الضرورة، فإذا حكم المولى بعدم جواز دخول الدار إلّا مع الإذن والترخيص من صاحبها، فليس معنى ذلك اختصاص الحكم بموارد الضرورة.

وأمّا ما ذهب إليه بعض المعاصرين من: أنّ الرخصة في الرواية تقيّد

---

(١) مجمع البحرين ٢: ١٦٢.

١١٢ ـــــــ

. . . . . .

ما من حاجٍّ يضحى ملبّياً حتّى تغيب الشمس إلّا غابت ذنوبه معها ؟ !»[١].

وقال السيّد الأُستاذ ﷺ: (إنّ مثل هذا يتعارف في مقام بيان المستحبّات)[٢].

وقد عرفت البحث فيه ممّا تقدّم.

و(منها): ما رواه قاسم بن الصيقل، قال: ما رأيت أحداً كان أشدّ تشديداً في الظلّ من أبي جعفر عليه السلام، كان يأمر بقلع القبّة والحاجبين إذا أحرم[٣].

وقد تقدّم البحث فيه، فلاحظ.

و(منها): ما رواه موسى بن القاسم، عن علي بن جعفر، قال: سألت أخي، أُظلّل وأنا محرم ؟ فقال: «نعم، وعليك الكفّارة»، قال: فرأيت عليّاً إذا قدم مكّة ينحر بدنة لكفّارة الظلّ[٤].

وأورد على الاستدلال به صاحب المدارك والأُستاذ الأعظم قدس سرهما: بأنّ إذن الإمام عليه السلام لأخيه في التظليل يحتمل لأجل علمه بتضرّره من تركه، والقضيّة شخصيّة لا تصلح لإثبات حكم كلّي[٥].

وهي دعوى لا يسندها دليل، بعد كون الاحتمالات المذكورة من تضرّره في حال ترك التظليل لاحتمال كونه مريضاً أو أنّه يتأذّى من حرّ الشمس بحيث كان حرجيّاً ونحو ذلك من الأعذار خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر الرواية

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٣.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢١٢.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ١٢.

(٤) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٢.

(٥) المدارك ٧: ٣٦٣، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٢.

.....

أنّ علي بن جعفر كان في مقام بيان حكم كلّي ، وليس هو من استنباطه كي يُقال بعدم حجّيته ، وأنّ موسىٰ بن القاسم ينقل عن علي بن جعفر حكم التظليل في حال الاختيار لا في حال وجود عذر من الأعذار ، والرواية خالية من الاحتمالات التي ذكرها الأُستاذ الأعظم دام ظلّه تبعاً لصاحب المدارك قدس سره .

أضف إليه : أنّ الحكم لو كان شخصيّاً يختصّ به فلماذا ينقل الحكم للناس ؟! فإنّ سؤاله وجواب الإمام عليه السلام ونقله الحكم المذكور يناسب كونه حكماً كلّياً . ودعوى كون علي بن جعفر ينقل قصّة لا يعتنى بها خلاف الظاهر .

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) : أنّ غاية ما يستفاد من روايتي جميل وعلي الإطلاق ، ومقتضاهما عدم الفرق بين وجود العذر وعدمه ، فيقيّد الإطلاق المذكور بما دلّ على التفصيل بين حالتي الاختيار والاضطرار[1] .

وبعبارة أُخرى : أنّ الروايات المانعة تدلّ على الحرمة في حال الاختيار وعلى الجواز عند طروّ الأعذار وحصول الاضطرار ، والروايات المجوّزة تدلّ على الرخصة مطلقاً ، فتكون المانعة مقيّدة للمجوّزة ، وتكون النتيجة : اختصاص الحكم بالجواز بحال الاضطرار .

وفيه : ما عرفت سابقاً من أنّ ما دلّ على الترخيص لا يُبقي مجالاً لظهور ما دلّ على المنع في الحرمة ، وحينئذٍ لا مسرح لدعوى التقييد ، فإنّ الأخبار الظاهرة في المنع وكذا المجوّزة تدلّ على الكراهة ، فلا تعارض بينهما .

ولا يخفى أنّ بعض ما دلّ بظاهره على الجواز وإن كان ظاهراً في الجواز

---

(١) مصباح الناسك ٢ : ٣٦ .

.....

بالمعنى الأخصّ، ولكن ترفع اليد عن هذا الظاهر بقرينة الروايات الظاهرة في الكراهة.

ونتيجة ما تقدّم هي: أنّ الأخبار الحاكمة بالجواز مطلقاً تامّة.

فعلى القول بتماميّة الأخبار الدالّة على المنع مطلقاً أيضاً واستقرار التعارض بينهما يمكن أن يُقال: إنّ الأخبار المانعة مقدّمة؛ لمخالفتها للعامّة.

أقول: بناءً على تماميّة الأخبار المانعة ودلالتها على المنع مطلقاً وكون مخالفة العامّة من المرجّحات يتمّ هذا القول، ولكن على ما اخترناه من الاعتماد على ما دلّ على حرمة التظليل من الشمس والمطر والبرد الشديد تكون الأخبار المانعة مخصّصة للأخبار الدالّة على الجواز، ونتيجة ذلك: جواز التظليل عند عدم وجود الشمس ـ إمّا لوجود ما يحجبها كما في النهار أو لعدم وجودها كما في الليل ـ وعند عدم وجود المطر، والبرد الشديد، أي: عند عدم وجود هذه الأُمور الثلاثة يجوز التظليل، إلّا أنّ حرمة التظليل من المطر إنّما تتمّ بناءً على وجود الملازمة بين ثبوت الكفّارة وبين المنع عن الفعل اختياراً.

وملخّص ما ذكرناه هو: أنّ ما دلّ على حرمة الركوب في المحمل وما في معناه، كالهودج الذي فوقه قبّة والكنيسة والعمّارية وأشباه ذلك، يحمل على الكراهة جمعاً بينه وبين ما دلّ على الجواز، وأمّا ما دلّ على المنع عن التظليل فيحمل على التظليل عن الشمس، وحينئذٍ تقع المعارضة بين ما دلّ بظاهره على حرمة التظليل من الشمس وبين ما دلّ بظاهره على جواز التظليل منها.

وقد ذُكر وجهان للجمع الدلالي بين هاتين الطائفتين:

الأوّل: ما ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من: أنّ بعض الأخبار الدالّة

. . . . . .

على المنع تدلّ على التفصيل بين صورتي الاختيار فلا يجوز التظليل فيها وبين الاضطرار فيجوز التظليل فيها، كما في موثّقة إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن المُحرم يُظلل عليه وهو مُحرم؟ قال: «لا، إلّا مريض أو من به علّة، والذي لا يطيق الشمس»[1]، فبشهادتها هي وغيرها يجمع بين هاتين الطائفتين بحمل ما دلّ على الجواز على صورة الاضطرار[2].

الثاني: حمل الأخبار الدالّة على المنع على الكراهة، ويشهد له قوله عليه السلام في صحيحة جميل: «وقد رخّص فيه للرجال».

إلّا أن يُقال: إنّ نفس قوله عليه السلام: «وقد رخّص فيه للرجال» مخصّص بما دلّ على الجواز حال الضرورة، أي: جاز التظليل للرجال حال الضرورة، فيكون المنع مختصّاً بحال الاختيار، فلا مجال حينئذٍ لجعله شاهداً لحمل الأخبار المانعة على الكراهة؛ إذ يكون معنى «وقد رخّص فيه» الجواز، لا التسهيل بعد التكليف.

وبعد وجود هذا الجمع الدلالي لا يصل المجال إلى المرجّحات السنديّة بالقول بتقديم الأخبار المانعة لمخالفتها للعامّة.

وأمّا الأخبار الدالّة على المنع في حال وجود المطر والبرد الشديد فهي أيضاً تكون مخصّصة للأخبار الظاهرة في الجواز مطلقاً؛ لأنّها تفصّل بين حالتي الاختيار فلا يجوز، والاضطرار فيجوز، كما في قضيّة عثمان الكلابي وعلي بن شهاب[3]

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٧.

(٢) مصباح الناسك ٢: ٣٦.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ١٣.

. . . . . .

ورواية محمّد بن إسماعيل[١] المتضمّنة لفرض التضرّر من المطر، ونحوها رواية إبراهيم بن أبي محمود[٢].

والنتيجة: حرمة التظليل من الشمس والمطر والبرد الشديد.

أقول: قد عرفت ممّا تقدّم أنّ قوله عليه السلام في صحيحة جميل بن درّاج: «وقد رخّص فيه للرجال» ظاهر في أنّ التظليل مكروه، وعليه فلا حاجة للبحث عن وجوه الجمع بين الطائفتين.

وقد اعترض عليه بعض الأكابر من المحقّقين: بأنّ الجمع المذكور جمعٌ حكمي، ولا مجال له فيما إذا أمكن الجمع الموضوعي؛ لتقدّمه رتبةً على الجمع الحكمي، وفي مفروض ما نحن فيه يمكن الجمع الموضوعي بين الطائفتين، وذلك بحمل ما دلّ على الجواز على صورة الضرورة وما دلّ على عدم الجواز على غير هذه الصورة[٣].

وهو اعتراض متين في حدّ نفسه، إلّا أنّ ما ذكره دام ظله من تقدّم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي رتبةً في غير محلّه؛ ضرورة أنّ إمكان الجمع بين الدليلين وعدم إمكانه لا يرجع إلى الدقّة العقليّة كي يكون التقدّم والتأخّر الرتبي دخيلاً في إمكان الجمع وعدمه، بل يرجع إلى صلاحيّة قرينيّة أحد الدليلين على الآخر، كما في (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفسّاق)، فإنّ الجمع

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٦.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٥.

(٣) كتاب الحجّ للشاهرودي دام ظله ٣: ٢٤٨.

١١٨ ـــــــ

.....

وبعبارة أُخرى: أنّ الروايات الواردة في المقام على طوائف أربع:

الأُولى: الأخبار الدالّة على حرمة التظليل مطلقاً، سواء كان المحرم مختاراً أو مضطرّاً.

الثانية: الأخبار المانعة الدالّة على التفصيل بين صورتي الاختيار والاضطرار.

الثالثة: الأخبار الدالّة على كراهة التظليل.

الرابعة: الأخبار الدالّة على جواز التظليل مطلقاً بلا فرق بين صورتي الاختيار والاضطرار.

فيقع التعارض بين الطوائف الثلاث منها وهي ما دلّ على الجواز وما دلّ على الحرمة وما دل على الكراهة، وحيث إنّ أخبار الطائفة الثانية المفصّلة بين صورتي الاختيار والاضطرار تدلّ على أنّ جواز التظليل يختصّ بحال الاضطرار، فتخرج أدلّة الجواز عن مورد التعارض، وعليه فيكون التعارض بين الطائفة الأُولى المانعة عن التظليل مطلقاً وبين الطائفة الثالثة الدالّة على كراهة التظليل. غير أنّ قوله عليه السلام: «ما يعجبني» الذي هو ظاهر في الكراهة مذيّل بالاستثناء الموجود بعد قوله: «ما يعجبني» حيث قال: «لا يعجبني إلّا أن يكون مريضاً»، ومعنى ذلك: أنّ الكراهة إنّما تكون في غير مورد المرض والاضطرار، فالكراهة مختصّة بغير حالات الاضطرار، فقوله: «رخّص فيه للرجال» يكون مختصّاً بذوي الأعذار، وكذا جواز التظليل الوارد في صحيح علي بن جعفر وغيره فهو مختصّ بذوي الأعذار، فتكون نتيجة الجمع بينها: أنّ جواز التظليل مختصّ بذوي الأعذار والكراهة مختصّة في حقّ غيرهم.

١٢٠ ـــــــ

. . . . . .

في الجملة تعدّ من ضروريّات المذهب وهي شعار للشيعة.

نعم، في خصوص القبّة والكنيسة يمكن ذلك، وأمّا أصل حرمة التظليل في الجملة فهو من شعار المذهب، بل كانت الحرمة من الأُمور الواضحة في زمن أئمّة المذهب الحقّ عليهم السلام، ولذا كان العامّة يعترضون على أئمّتنا عليهم السلام ويهاجمونهم بهذه المسألة التي لم يؤمنوا بها ولن يؤمنوا بها لجهلهم، أمثال أبي يوسف وأبي حنيفة وغيرهم، كما هو ظاهر من الروايات الواردة في مقام المناظرة والاحتجاج، وهذه الروايات وإن كانت ضعيفة السند، إلّا أنّ تعدّد المورد وكون المسألة محلّ خلاف بين الشيعة والسنّة يوجب القطع بالحرمة، كما أنّ في صحيحة البزنطي غنىً وكفاية لإثبات المناظرة والاحتجاج.

ومن جميع ما تقدّم يظهر الحال في سائر الأقوال، لا سيّما فيما أفاده السيّد الأُستاذ دام ظلّه حيث قال: (وجملة القول إنّه من ملاحظة مجموع ذلك لا يمكننا الجزم بل الاطمئنان بحرمة التظليل بعنوانه. نعم، القول بكراهته لا بأس به)[1].

بقي شيء، وهو: ما ذكره السيّد الحكيم الثاني (دام ظلّه) من: أنّ المراد من التظليل للمحرم جعله الظلال عليه، وربما يُدّعى: أنّ الظلال مأخوذ من الظلّ، وهو إنّما يكون مع ظهور الشمس.

وهو مردودٌ:

أوّلاً: بأنّ الظلّ لا يختصّ بالشمس، بل يحصل مع وجود كلّ نور وإن كان حاصلاً من القمر أو غيره؛ إذ هو عبارة عن صورة الشاخص الحاصلة

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢١٣.

١٢٢ ـــــــ

. . . . . .

وقوله (تعالى): ﴿لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ...﴾[١]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (ما أظلّت الخضراء ولا أقلّت الغبراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذرّ)[٢]، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: (بل كانت في أيدينا فدك من كلّ ما أظلّته السماء)[٣]، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة.

ولذا لا تخرج مثل ظلّة بني ساعدة عن كونها ظلّة ليلاً أو نهاراً عند استتار الشمس، كما أنّه لا يحتاج الاختصاص بحال خاصّ عرفاً للتقييد، ولا يفهم بنفسه من الإطلاق.

وفيه: أنّ ما يستفاد من مجموع كلامه هو أنّ الظلال يستعمل في الأعمّ وهو مطلق التستّر، ونحن لا ننكر ذلك ولا نقول بخلافه، بل نقول: إنّه كما يستعمل في الأعمّ يستعمل أيضاً فيما إذا حصل من حجب الشمس، ولا نقبل اختصاصه بحجب الشمس خاصّة، وحيث إنّ المعنى الحقيقي المستعمل فيه غير معلوم، والتبادر المدّعى في مطلق التستّر ممنوع؛ إذ المتبادر منه عند إطلاقه هو خصوص الظلّ الحاصل من الجسم المقابل لضوء الشمس.

والحاصل: أنّ ما ذكره من أنّ الظلّ لا يختصّ بنور الشمس بل يعمّ كلّ نور، متينٌ، إلّا أنّ المتيقّن منه هو التظليل من الشمس.

---

(١) الزمر ٣٩: ١٦.

(٢) معاني الأخبار: ١٧٨ و١٧٩، كفاية الأثير: ٧١، روضة الواعظين: ٢٨٣ ـ ٢٨٤، وانظر كذلك: مستند أحمد ٢: ٢٣٣ و ٥: ١٩٧ و ٦: ٤٤٢، سنن ابن ماجة ١: ٥٥، مجمع الزوائد ٩: ٣٢٩ و ٣٣٠.

(٣) نهج البلاغة ٣: ٧١، البحار ٢٩: ٣٥ ـ ٣٣: ٤٧٤ و ٤٠: ٣٤٠.

. . . . . .

أضف إليه: أنّ حرمة التظليل من كلّ نور حتّى نور القمر لا قائل بها، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن من معنى الظلّ، وهو الحاصل من حجب نور الشمس.

ثمّ إنّه ذكر ما يؤيّد كلامه ويعضده ـ بعد أن أورد رواية عبدالله بن المغيرة المتضمّنة لقوله عليه السلام: «أضح لمن أحرمت له» ـ وحاصله: أنّ اللام ظاهرة فيه للصلة لا للغاية، فيتضمّن معنى البروز والظهور، جاء في لسان العرب: (وفي الحديث: أنّ ابن عمر رأى رجلاً مُحْرِماً قد استَظَلَّ، فقال: أَضْحِ لمَن أحْرَمْتَ له، أي: أظْهَرْ واعْتَزِلِ الكِنَّ والظَلَّ، هكذا يرويه المُحَدِّثون، بفتح الألف وكسر الحاء من أَضْحَيْت، وقال الأصمعي: إنّما هو إِضْحَ لِمَن أَحْرَمْتَ له، بكسر الهمزة وفتح الحاء، من ضَحِيتُ أَضْحَى؛ لأنّه إنّما أمَرَهُ بالبروز للشمس)[1]، وقول الأصمعي (للشمس) إنّما هو تفسير باللازم؛ لوضوح أنّ التعدية باللام في الحديث (لمن أحرمت له) لا للشمس.

وفيه: أنّ المراد من الضمير في (له) هو الله (تعالى)، والبروز والظهور بالإضافة إليه تحصيل للحاصل؛ إذ كلّ شيء بارز وظاهر لديه (تعالى)، والمراد من «أضح لمن أحرمت له» هو: إبرز للشمس طاعة لمن أحرمت له وهو الله (تعالى)، فتكون اللام للغاية.

ثمّ ذكر: أنّ صراحة رواية عثمان بن عيسى الكلابي قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: إنّ علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد ويريد أن يحرم، فقال:

---

(١) لسان العرب ٨: ٣٠.

. . . . . .

«إن كان كما زعم فليظلّل ، وأمّا أنت فاضح لمن أحرمت له»[١] وكذا صراحة توقيع محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري أنّه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن المُحرم يرفع الظلال ، هل يرفع خشب العمّارية أو الكنيسة ويرفع الجناحين أم لا ؟ فكتب إليه : «لا شيء عليه في تركه ورفع الخشب»[٢] ، في عدم خصوصيّة الشمس ، وأنّ التظليل يكون أيضاً من المطر والبرد ، وهو يناسب ما ذكرناه من إلغاء خصوصيّة الظلّ والشمس وعموم الظلال مفهوماً وحكماً .

وثالثاً : سكوت الأخبار عن الإشارة إلى التفصيل المذكور ، مع كثرة الابتلاء بالمسألة ، وكثرة الفروع المترتّبة عليها ، من جهة أنّ المهمّ الشمس حين ظهورها أو حين شروقها وإن حجبها السحاب ونحوه ، أو أنّ العبرة بمطلق النور وإن كان مستنداً إلى القمر ونحوه ، أو أنّ المعيار مطلق الفائدة كحجب الغبار والهواء والحرّ والبرد وغير ذلك ، فإنّ إهمال بيان ذلك كلّه شاهد بفهم المكلّفين العموم المناسب للمعنى الذي ذكرناه بحيث يغفل عن مثل هذه الفروع ولا سيّما بملاحظة خبر بكر بن صالح : كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام إنّ عمّتي معي وهي زميلتي ، ويشتدّ عليها الحرّ إذا أحرمت ، أفترى أن أظلّل عليَّ وعليها ؟ قال : «ظلِّل عليها وحدها»[٣] . حيث لم ينبّه إلى إمكان التظليل لهما معاً ليلاً أو عند اختفاء الشمس بسحاب أو نحوه فإنّه قد يكون أيسر من التظليل على أحد الزميلين دون الآخر .

ورابعاً : أنّ غفلة الأصحاب عن هذا التفصيل وعدم تعرّضهم له دليل على

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٥ : ١٣ .

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٧ : ٦ .

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٨ : ١١ .

١٢٦ ـــــــ

.....

وأمّا غفلة الأصحاب عن ذكر التفاصيل فلعلّه لوضوح الأمر عندهم وأنّ الإضحاء كان معناه عندهم الإبراز للشمس، وحرمة التظليل كان معناها عندهم حرمة التظليل من الشمس والمطر والبرد، فمع وضوح الأمر عندهم لا حاجة إلى السؤال عن التفاصيل، وليس هذا غفلة، بل كان عدم ذكر التفاصيل؛ لعدم الحاجة إلى ما ذكره.

أضف إليه: أنّ الأصحاب لم يكونوا معصومين كي لا تتحقّق منهم الغفلة، فإنّ كثيراً من الأُمور قد غفل عنها الأصحاب، فليكن المقام نظيره.

هذا تمام الكلام في الفرع الأوّل، وهو: في حرمة التظليل حال السير في ظلّ الأجسام المتحرّكة، وقد عرفت أنّ الحرام منها ثلاثة أُمور: التظليل من الشمس والمطر والبرد، وأمّا أزيد من هذا فلا دليل عليه.

البحث في الفرع الثاني:

وقد تقدّم أنّ الفرع الثاني هو: جواز السير في ظلّ الأجسام الثابتة، بمعنى: أنّ حرمة التظليل هل تختصّ بحال السير والركوب، فلا يجوز للمحرم أن يظلّل على نفسه في هذا الحال بمظلّة أو بسقف السيّارة ونحو ذلك، أو أنّ الحرمة تعمّ التظليل بالظلّ الثابت، كظلّ الجبال والأشجار والمباني وغير ذلك؟

والمسألة محلّ خلاف، حكي عن العلّامة قدس سره في المنتهى الجواز[1] وهو مختار صاحب الجواهر قدس سره[2]، وأيّدهما الأُستاذ الأعظم قدس سره، حيث قال: (وهو

---

(١) المنتهى ٢: ٧٩٢.

(٢) الجواهر ١٨: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

. . . . . .

الصحيح)[١]، وذهب جمع من الأصحاب إلى تعميم: التحريم[٢].

ولابدّ من ذكر أدلّة التحريم وأدلّة الجواز كي يتّضح الحال في هذا الفرع.

أمّا أدلّة القول بالتحريم فهي عدّة أُمور:

(منها): الأخبار المتقدمة الآمرة بالإضحاء، فإنّ مقتضى إطلاقها حرمة التستّر على المحرم حتّى بالظلّ الثابت.

و(منها): الرواية المتضمّنة لاحتجاج الإمام أبي الحسن عليه السلام على أبي يوسف، حين سأله عن الفرق بين ظلّ المحمل وظلّ الخباء، فأجابه عليه السلام بالنقض بالحائض التي تقضي صومها دون صلاتها، والرواية هكذا:

في (عيون الأخبار)، عن أبيه، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن بعض أصحابه، قال: قال أبو يوسف للمهدي وعنده موسى بن جعفر عليهما السلام: أتأذن لي أن أسأله عن مسائل ليس عنده فيها شيء؟ فقال له: نعم، فقال لموسىٰ بن جعفر عليهما السلام: أسألك؟ قال: «نعم»، قال: ما تقول في التظليل للمُحرم؟ قال: «لا يصلح»، قال: فيضرب الخباء في الأرض ويدخل البيت؟ قال: «نعم»، قال: فما الفرق بين هذين؟ قال أبو الحسن عليه السلام: «ما تقول في الطامث، أتقضي الصلاة؟»، قال: لا، قال: «فتقضي الصوم؟»، قال: نعم، قال: «ولِمَ؟»، قال: هكذا جاء، فقال أبو الحسن عليه السلام: «وهكذا جاء هذا!»، فقال المهدي لأبي يوسف: ما أراك صنعت

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٥.

(٢) حكاه الفاضل الهندي عن جماعة في كشف اللثام ٥: ٤٠٣.

. . . . . .

شيئاً، قال: رماني بحجر دامغ!»[١].

بتقريب: أنّ المنع لو كان مختصّاً بالظلال المتحرّكة دون الثابتة لم يجب الإمام عليه السلام بجواب نقضي، بل كان يجيب بجواب حلّي، وهذا دليل على التعميم وعدم الفرق بينهما في الحكم.

إلّا أن يُقال: أنّ أبا يوسف كان معانداً، فالجواب بالنقض يُلقمه الحجر، أو أنّه جاهل لا يدرك الجواب الحلّي.

و(**منها**): ما رواه البزنطي، عن الرضا عليه السلام، قال: قال أبو حنيفة: أيش فرق ما بين ظلال المُحرم والخباء؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّ السنّة لا تُقاس»[٢].

وتقريب الاستدلال بها عين ما مرّ في سابقتها، والجواب عنها كالجواب عنها.

وأمّا أدلّة القول بالجواز بالاستظلال بالظلّ الثابت فهي عدّة أُمور أيضاً:

(**منها**): أنّ التظليل بظلّ الجبال والأشجار والجدران ونحو ذلك حال الإحرام لو كان حراماً لكان من الواضحات لكثرة الابتلاء به حال السير، بل إنّ نفس الأمر برفع الستر والحجاب ونحوهما الوارد في جملة من الروايات ظاهر في أنّ الممنوع هو إحداث الظلّ والستر وإيجاد ما يمنع من الإضحاء وبروزه للشمس، وأمّا الظلّ الثابت المستقرّ فلا يشمله المنع، وهو نظير السير تحت السحاب، إذ لا أحد يتوهّم المنع عنه، بأن يقول بالمنع عن السير تحتها

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٦: ٤.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٦: ٥.

١٣٠ ـــــــ

. . . . . .

الظلّ الثابت ، والمراد من التظليل المنهي عنه في الأخبار هو إحداث الظلّ حال السير ،كما أنّ الأخبار الدالّة على حرمة التظليل لا إطلاق لها يشمل حال التوقّف.

وفيه: أنّ إطلاق بعض الروايات أمرٌ لا يُنكر.

و(**منها**): ما رواه محمّد بن الفضيل ، في عدم جواز التظليل على المحمل حال السير ، وجوازه في الخباء والبيت إذا نزل[١].

وعمدة أدلّة القول بجواز الاستظلال بالظلّ الثابت السيرة الخارجيّة الثابتة من زمن المعصومين عليهم السلام إلى يومنا هذا ، وإلّا فإنّ الأدلّة المتقدّمة قابلة للمناقشة جميعاً.

وقال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): (الإنصاف يقتضي عدم الجزم بما ذكر؛ إذ لو فرض عدم الدليل على التخصيص ومن ناحية أُخرى يكون مقتضى إطلاق دليل المنع عدم الفرق ،كيف يمكن الالتزام بالتخصيص ؟! اللّهُمَّ ، إلّا أن يتمّ الأمر بالسيرة الخارجيّة إذا كان الأمر كذلك ، والظاهر أنّه يمكن الالتزام بتحقّق السيرة بالنسبة إلى الإستظلال بالسحاب)[٢].

أقول: الحقّ ثبوت السيرة بالنسبة إلى مطلق الظلّ الثابت.

أضف إليه: أنّ المسألة محلّ ابتلاء العموم ، ولو كان التظليل المذكور حراماً لظهر وبان.

هذا تمام الكلام في الفرع الثاني.

---

(١) لاحظ: الوسائل تروك الإحرام ٦٦: ١ و ٢.

(٢) مصباح الناسك ٢: ٣٦.

١٣٢ ـــــــ

. . . . . .

وذهب جمع من العلماء، كصاحب الجواهر قدس سره والأُستاذ الأعظم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) إلى: عدم الفرق بين الراكب والراجل في حرمة التظليل[١].

ودليل القول بالفرق بينهما روايتان:

إحداهما: رواية الطبرسي في الاحتجاج، قال: سأل محمّد بن الحسن أبا الحسن موسى عليه السلام بمحضر من الرشيد وهم بمكّة، فقال له: أيجوز للمُحرم أن يظلّل عليه محمله؟ فقال له موسىٰ عليه السلام: «لا يجوز له ذلك مع الاختيار»، فقال له محمّد بن الحسن: أفيجوز أن يمشي تحت الظلال مختاراً؟ فقال له: «نعم» الحديث[٢]، الدالّة على جواز الاستظلال للراجل، خصوصاً بملاحظة قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كشف ظلاله في إحرامه، ومشى تحت الظلال وهو مُحرم».

إلّا أنّها مخدوشة سنداً بالإرسال.

والأُخرى: ما رواه أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: هل يجوز للمُحرم أن يمشي تحت ظلّ المحمل؟ فكتب: «نعم» الحديث[٣].

وربما يُقال: إنّ هذه الرواية تدلّ على جواز التظليل للراجل مطلقاً، وذكر ظلّ المحمل إنّما هو من باب المثال.

← الجامع للشرائع: ١٨٤.

(١) الجواهر ١٨: ٤٠٣، المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٣، مصباح الناسك ٢: ٣٦.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦٦: ٦.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٧: ١.

. . . . . .

إلّا أنّه مخالف للظاهر ، فإنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الرواية جواز التظليل للماشي بظلّ المحمل ، فلا مناص من الاقتصار على هذا المورد دون غيره ممّا لم يقم دليل على جواز التظليل فيه .

فالحقّ هو : المنع عن التظليل حال الإحرام مطلقاً سواء كان المحرم راكباً أم ماشياً ، كما عليه السيّدان الأُستاذان ، ولابدّ من رفع اليد عن الإطلاق بمقدار التظليل بظلّ المحمل للماشي للنصّ .

البحث في الفرع الخامس:

وأمّا الفرع الخامس ـ وهو : هل المنع يشمل التظليل بالظلّ الجانبي أو لا يشمله ؟ ـ فنقوله حوله :

ذهب جمع من العلماء إلى : الشمول والتعميم ، وذهب جمع آخر إلى : عدمه ، وقد نفي في المنتهى والخلاف وجود خلاف في جواز التظليل بالظلّ الجانبي ، وبل ونسبه في المنتهى إلى جميع أهل العلم[1].

ونحن نذكر ما استدلّ به للجواز ، وأمّا المنع فتكفيه المطلقات المتقدّمة الدالّة على حرمة التظليل ، فإنّها بإطلاقها دلّت على حرمة التظليل سواء كان ما به الظلّ فوق الرأس أم كان جانبيّاً ، ومهما يكن الأمر ، فقد استدلّ للجواز بأُمور :

(**منها**) : أنّ المنع ناظر إلى ما يُرفَع فَتُظِلُّ مَنْ تحتها ، كما هو مورد أكثر الأخبار الواردة في تحريم الركوب في الهودج الذي فوقه قبّة والكنيسة والعمّارية

---

(١) الخلاف ٢ : ٣١٨ ، المنتهى ٢ : ٧٩٢ .

. . . . . .

ومثل ذلك ممّا يكون فوق المُحرم ، فلا يشمل المنع الظلّ الجانبي للأصل .

وهو مردودٌ؛ لعدم انحصار الأدلّة المانعة بما ذكر ، فبعد وجود المطلقات الدالّة على المنع والشاملة لما يكون فوق الرأس ولما يكون على الجانب ، وكذا الأخبار الآمرة بالإضحاء مطلقاً سواء كان الساتر فوق الرأس أم على الجانب ، لا يصل المجال إلى أصالة البراءة ، بل ولا إلى غيرها من الأُصول العمليّة ، فإنّ المتفاهم من الأدلّة الواردة في المقام المنع عن إحداث الظلّ سواء كان من قبيل ما يرفع ليُظلّ مَنْ تحته أم ما يوضع على الجوانب ليُظَلّل على بعض أجزاء بدنه ، فإنّ ذلك كلّه حرام حال الإحرام .

و(**منها**): ما رواه عبدالله بن سنان ، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول لأبي وشكى إليه حرّ الشمس وهو مُحرم وهو يتأذّى به ، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي ؟ فقال: «لا بأس بذلك ، ما لم يصبك رأسك»[1].

وصاحب الجواهر قدس سره سلّم دلالته على جواز التظليل بالظلّ الجانبي ، ولذا قال: (ولكن فيه: أنّه يعارضه عموم نحو قول الصادق عليه السلام في خبر المعلّى: «لا يستتر المُحرم من الشمس بثوب ، ولابأس أن يستر بعضه ببعض» ، وخبر إسماعيل بن عبد الخالق ومحمّد بن الفضيل السابقان ، بل وخبر عبدالله بن المغيرة المتقدّم؛ ضرورة أنّه لو كان الاستتار بما لا يكون فوق الرأس جائزاً لبيّنه له ، وخلوّ أخبار التكفير مع التظليل للضرورة عمّا لا يكون فوق الرأس؛ إذ لو كان جائزاً اختياراً وجب الاقتصار عليه إذا اندفعت به الضرورة ، ولعلّ المتّجه

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٧: ٤ .

. . . . . .

حمل ذلك كلّه على الكراهة ، كما يومئ إليه خبر قاسم الصيقل ، قال: ما رأيت أحداً كان أشدّ تشديداً في الظلّ من أبي جعفر عليه السلام ، كان يأمر بقلع القبّة والحاجبين إذا أحرم ، فإنّ التشديد ظاهر في الزيادة على الواجب ، وهذا وإن كان من الراوي ، إلّا أنّه ظاهر في معلوميّة الحكم عندهم سابقاً ، وهو شاهد على صحّة الإجماع المزبور الذي يقيّد به المطلقات المذكورة ، وأخبار التكفير إنّما جاءت لبيان ثبوت الكفّارة في المحرم من التظليل للمختار إذا اقتضته الضرورة ، وهو ما فوق الرأس)[١].

ثمّ قال قدس سره: (بل قد يشهد لما ذكرناه ما في خبر سعيد الأعرج: سأل الصادق عليه السلام عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده ، قال: « لا ، إلّا من علّة »؛ لما عرفت من جواز الاستتار باليد الذي فعله رسول الله صلى الله عليه وآله على وجه يقتصر عن معارضته ، فلابدّ من حمله على ضرب من الكراهة)[٢].

وهذه الصحيحة ـ أي: صحيحة ابن سنان ـ هي العمدة في الحكم باختصاص المنع بما يكون فوق الرأس.

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ الاستناد إلى هذه الصحيحة لعلّه من أحسن الوجوه للقول باختصاص الحكم بما يكون فوق الرأس ، وأمّا الوجوه الأُخرى فهي ضعيفة للغاية[٣].

ثمّ تصدّى قدس سره لردّه: بأنّ السائل كان يتأذّى من حرّ الشمس ، فجوّز الإمام عليه السلام

---

(١) الجواهر ١٨: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٢) المصدر المتقدّم ١٨: ٤٠١.

(٣) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٤ ـ ٤٩٥.

.....

له الاستظلال للضرورة ، ونهاه عن التغطية وستر الرأس ، فذلك مُحرّم آخر غير الاستظلال ، ومورد الرواية هو الاضطرار لا الاختيار ، فمعنى الرواية : أنّه يجوز لك الاستظلال للضرورة ، ولكن لا تستر رأسك ولا تغطّيه ، فلا تدلّ الرواية على جواز الاستظلال اختياراً بأحد الجانبين الذي هو محلّ الكلام[١].

ودعوى : عدم اقتصار الحكم المستفاد من الرواية على مورد الضرورة وشموله لحال الاختيار أيضاً؛ ضرورة أنّ التأذّي من حرّ الشمس أعمّ من الاضطرار.

مدفوعة : بأنّ التأذّي وإن كان أعمّ من الاضطرار ، إلّا أنّ حرارة الشمس إذا بلغت حدّاً بحيث يشتكي منها المحرم ويتأذّى بها تكون حكمها حكم العلّة التي تجوّز التظليل ، بل هي علّة ، وذلك بمقتضى ما رواه البرقي ، عن سعد بن سعد الأشعري ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال : سألته عن المُحرم يظلّل على نفسه ، فقال : «أمن علّة ؟» ، فقلت : يؤذيه حرّ الشمس وهو مُحرم ، فقال : «هي علّة ، يظلّل ويفدي»[٢].

فتحصّل إلى هنا : أنّ صحيحة ابن سنان أيضاً لا تدلّ على جواز التظليل الجانبي ، فما ذكر صاحب الجواهر قدس سره من : كون العمومات معارضة لها ، في غير محلّه؛ إذ المعارضة بينهما فرع تماميّة دلالة صحيحة ابن سنان ، وقد عرفت النقاش فيها. وعلى تقدير تماميّة دلالتها لا تصلح العمومات الناهية أن تكون

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٤٩٥.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦ : ٤.

. . . . . .

معارضة للصحيحة كما زعمه صاحب الجواهر ﷺ، بل تكون مخصّصة لها، إلّا أنّ الكلام كلّ الكلام في تماميّتها بحسب الدلالة، وقد عرفت أنّها غير تامّة.

و(منها): ما ذكره السيّد الأُستاذ ﷺ من: أنّه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق النهي عن التظليل سوى رواية الصيقل المتقدّمة الحاكية لتشديد أبي جعفر عليه السلام بأنّه كان يرفع الحاجبين، فذلك استحبابي، وإلّا فلا معنى لكونه أشدّ من غيره، فمع الاعتماد على ظهور هذه الرواية ترفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة، وإلّا فالمتّجه القول بالتحريم مطلقاً. ثمّ استدلّ ﷺ برواية الحميري على جواز التظليل الجانبي وأورد عليها بضعف السند[1].

أقول: إنّ رواية الصيقل أيضاً مخدوشة سنداً ودلالةً: أمّا سنداً فبالصيقل، وأمّا دلالةً فلما تقدّم من أنّ الأشديّة لم تكن منافية للحرمة، فإنّها تكون باعتبار كون التظليل أشدّ مبغوضيةً من بعض المعاصي.

و(منها): صحيحة سعيد الأعرج: أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده، قال: «لا، إلّا من علّة»[2].

وقد حملها صاحب الوسائل ﷺ على الكراهة بالنسبة إلى اليد.

ولعلّ وجهه دلالة صحيحة معاوية بن عمّار على جواز الستر من حرّ الشمس باليد، فرفع صاحب الوسائل ﷺ اليد عن ظهور صحيحة الأعرج بنصوصيّة صحيحة معاوية بن عمّار، وعليه فيكون الستر بالثوب أيضاً مكروهاً؛ لعدم الفرق بينهما.

---

(١) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢١٨.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦٧: ٥.

. . . . . .

وفيه: أنّ الذي لا يمكن الأخذ بظهوره في التحريم الستر باليد لأجل صحيحة معاوية بن عمّار، والضرورات تتقدّر بقدرها، فلا وجه لرفع اليد عن الظهور في الحرمة بالنسبة إلى الثوب.

فتحصّل: أنّ التظليل الجانبي أيضاً حرام؛ لوجود المقتضى ـ وهو إطلاقات الأدلّة الناهيّة عن التظليل الشامل للتظليل جانبي أيضاً ـ وعدم وجود المانع، ولما عرفت من عدم تماميّة الأدلّة المجوّزة له.

البحث في الفرع السادس:

وأمّا الفرع السادس ـ وهو: هل يجوز التستّر باليدين وبغيرهما من سائر أجزاء البدن أو لا ـ فالمعروف بين الأصحاب: الجواز[1]، وقد استدلّوا عليه بعدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه محمّد بن الفضيل، وبشير بن إسماعيل، قال: قال لي محمّد: ألا أسرّك يا ابن مثنّى؟ فقلت: بلى، فقمت إليه، فقال لي: دخل هذا الفاسق آنفاً فجلس قِبالة أبي الحسن عليه السلام ثمّ أقبل عليه، فقال: يا أبا الحسن، ما تقول في المحرم يستظلّ على المحمل؟ فقال له: «لا»، قال: فيستظلّ في الخباء؟ فقال له: «نعم»، فأعاد عليه القول شبه المستهزئ يضحك: يا أبا الحسن، فما فرق بين هذا؟! فقال: «يا أبا يوسف، إنّ الدين ليس يُقاس كقياسكم، أنتم تلعبون، إنّا صنعنا كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله، وقلنا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كان رسول الله صلى الله عليه وآله يركب راحلته فلا يستظلّ عليها، وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده

(١) راجع: الرياض ٦: ٣٠٥، المستند ١٢: ٣٣.

١٤٠ ـــــــ

. . . . . .

و(منها): ما رواه صفوان، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يضع المُحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس، ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض»[١].

وفي مقابل هذه الروايات رواية تدلّ على المنع عن التستّر باليدين أو بعود، وهي: ما رواه سعيد الأعرج: أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يستتر من الشمس بعود وبيده؟ قال: «لا، إلّا من علّة»[٢].

وقد حملها صاحب الوسائل على الكراهة في اليد[٣].

وحيث أنّ الرواية صريحة في عدم الجواز إلّا مع الضرورة، لذا ذكر صاحب الحدائق قدس سره: أنّ رواية الأعرج معارضة بما هو أكثر عدداً وأصرح دلالة، فلابدّ من تأويلها[٤]. والمراد من تأويلها حملها على الكراهة.

والأُستاذ الأعظم قدس سره ـ بعد أن ذكر الروايات المجوّزة وذكر صحيحة الأعرج المانعة عن التستّر بالعود وباليد ـ قال: (والجمع العرفي يقتضي حملها على الكراهة؛ لصراحة الأُوليين في الجواز)[٥].

أقول: ليس المعيار بكثرة العدد وقلّته بعد التسليم بحجّية كلتا الطائفتين. والعمدة في المقام أن يُقال: إنّ الروايات المتقدّمة صريحة في الجواز، ورواية

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٧: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٧: ٥.

(٣) لاحظ: الوسائل ١٢: ٥٢٥.

(٤) الحدائق ١٥: ٤٩٢.

(٥) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٧.

١٤٢ ـــــــ

. . . . . .

على ذلك وإن كان مقتضى الإطلاقات عدم الفرق بين ما إذا كان ما يحدث به التظليل سائراً كظلّ سقف السيّارة، وبين ما إذا كان مستقرّاً كالظلّ الثابت الحادث من الجبال والأشجار والجدران ونحو ذلك.

أمّا الخبر فهو: ما رواه البزنطي، عن الإمام الرضا عليه السلام، والذي يدلّ على جواز التظليل في الخباء[1]، ومن الواضح جدّاً أنّ هذه الرواية وغيرها من الروايات الواردة في مقام الاحتجاج مسوقة لبيان ما هو محلّ الخلاف بين الخاصّة والعامّة، حيث أنّ الخاصّة يرون فرقاً بين التظليل بالظلّ غير المستقرّ وبين التظليل بالظلّ المستقرّ، فيمنعون التظليل على المُحرم في الظلّ السائر ويجيزونه في الثابت، وذكر الخباء في رواية البزنطي من باب المثال، لا أنّ للخباء خصوصيّة في مقابل الظلال.

والحاصل: أنّ دليل جواز التظليل في المنزل والخباء ونحوهما ممّا يكون من قبيل الظلّ الثابت مخصّص لأدلّة المنع عن التظليل.

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم دام ظله في وجه جواز الإحرام في القسم المسقوف من مسجد الشجرة: أنّ عدم شمول الأدلّة الناهية له إمّا باعتبار أنّه منزل له، وقد عرفت اختصاص الحكم بحال السير، فلا يشمل الاستظلال في المنزل وفي الخباء، أو أنّه ظلّ ثابت لا تتناوله أدلّة التحريم، بل يمكن أن يُقال: إنّ المستفاد من أدلّة النهي هو إحداث الظلّ بعد صدور الإحرام منه، وأمّا عقد إحرامه في الظلّ وبقائه على حالة الاستظلال فغير مشمول للأدلّة[2].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٦: ٥.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٧.

نعم، يجوز للمحرم أن يتستّر من الشمس بيديه، ولا بأس بالاستظلال بظلّ المحمل حال المسير، وكذلك لا بأس بالإحرام في القسم المسقوف من مسجد الشجرة(١).

(مسألة ٢٧٠): المراد من الاستظلال: التستّر من الشمس أو البرد أو الحرّ أو المطر أو الريح ونحو ذلك(٢)، فإذا لم يكن شيء من ذلك بحيث كان وجود

وهذا لا يمكن قبوله على إطلاقه؛ إذ هو يتمّ بالنسبة إلى ما دلّ على المنع عن التظليل، وأمّا الأوامر الدالّة على لزوم الإضحاء والبروز للشمس فلا يتمّ بالنسبة إليها؛ لأنّها تدلّ على لزوم الاجتناب عمّا يمنع من البروز والظهور، وسقف المسجد منها.

وكذا ما ذكره بأنّ عدم شمول النهي له باعتبار أنّه منزل له غير تامّ، فإنّ عنوان المنزل لا يصدق على من دخل المسجد بعنوان أنّه يريد أن يحرم فيه، والعرف ببابك.

نعم، إنّ الأدلّة المخصّصة للمنع حصرت النهي بحال السير وبالظلّ السائر، فلا يشمل الظلّ الثابت كظلّ المنزل والخباء، وقد عرفت أيضاً أنّ السيرة الخارجيّة قائمة على الإحرام في القسم المسقوف من المسجد من دون نكير، فلو كان غير جائز لبان، مع ملاحظة أنّ المسألة ممّا تعمّ بها البلوى.

(١) تقدّم البحث في ذلك، ولا وجه للإعادة.

(٢) اعتمد الأُستاذ الأعظم دام ظله في هذه الفتوى على ثلاثة أُمور:

الأوّل: أنّ معنى التظليل في اللغة التستّر ولو من غير الشمس، وعلى هذا فلا فرق في حرمة التظليل بين الليل والنهار.

المظلّة كعدمها فلا بأس به[١]. ولا فرق فيما ذكر بين الليل والنهار.

الثاني: الروايات المانعة عن الركوب في القبّة والكنيسة، فإنّ مقتضى إطلاقها المنع عن الركوب بلا فرق بين الليل والنهار.

الثالث: أنّ التظليل قد استعمل في التستّر في كثير من الروايات[١].

وقد عرفت الجواب عن جميع ذلك، فلا نعيد.

(١) قال الأُستاذ الأعظم دام ظلّه: (الميزان في حرمة التظليل هو التستّر والتحفّظ عن الشمس والبرد والحرّ والريح وأمثال ذلك ممّا يتأذّى منه الإنسان حال سيره، ولذا لو فرضنا فرضاً نادراً جدّاً بأن كان رفع المظلّة فوق رأسه لا يؤثّر شيئاً أبداً ولا يمنع عنه شيئاً أصلاً وكان وجوده كعدمه، فلا بأس به؛ لعدم صدق الاستظلال والاستتار على ذلك؛ لأنّ الممنوع كما عرفت ليس مجرّد وجود المظلّة على رأسه، بل الممنوع هو الاستتار والتحفّظ عن الشمس والريح العاصف والمطر)[٢].

ثمّ قال دام ظلّه: (والحاصل: مجرّد جعل المظلّة على رأسه من دون ترتيب أيّ أثر عليه لا مانع منه، بل لابدّ من تحقّق عنوان التستّر والتحفّظ عن الشمس أو المطر أو البرد أو الريح)[٣].

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): بأنّ الحكم بالجواز في هذه المسألة

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٨.

(٣) المصدر المتقدّم ٢٨: ٤٩٨.

. . . . . .

مشكل؛ ضرورة أنّ المستفاد من الأخبار الناهية عن ركوب القبّة والكنيسة الحرمة ولو مع عدم ترتّب أثر على المظلّة.

وبعبارة أُخرى: أنّ كون المُحرم تحت المظلّة بنفسه له موضوعيّة عند الشارع[1].

أضف إليه: أنّ عنوان التستّر ليس مأخوذاً في لسان الأدلّة، فلا وجه للبحث في صدقه عند عدم وجود أثر في الكون تحت المظلّة، بل المعيار بصدق العناوين المأخوذة في لسانها كعنوان التظليل والإضحاء وركوب القبّة والكنيسة، وهذه العناوين صادقة حتّى لو لم يترتّب عليها أيّ تحفّظ من البرودة والحرارة ونحوها. وإن شئت قلت: إنّ الظاهر من الأدلّة أنّ العناوين المذكورة لها الموضوعيّة، فالحكم يدور مدار صدق هذه العناوين.

أقول: قد عرفت ممّا تقدّم أنّ التظليل المنهي عنه حال الإحرام هو التظليل من الشمس والبرد الشديد والمطر، وحينئذٍ لا مانع من التظليل فيما عداها، وأمّا على مبنى الأُستاذ الأعظم قدس سره القائل بأنّ التظليل هو مطلق التستّر، وأنّ الاستظلال أُخذ في مفهومه الاستتار من شيء سواء كان شمساً أم غيرها، فيمكن أن يُجاب عنه: بأنّه لو جعل بين بدنه وبين الخارج حائلاً سواء كان الجوّ مشمساً أم حارّاً أم بارداً أو لم يكن كذلك، بأن لم يكن شيء من المذكورات موجوداً أصلاً، فيصدق التستّر، فإنّ معنى التستّر على مبناه قدس سره ليس هو التحفّظ بل التحفّظ لازمه الغالب، ويتّضح ذلك من قوله عليه السلام: «أضح لمن أحرمت له»

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

(مسألة ٢٧١) : لا بأس بالتظليل تحت السقوف للمُحرم بعد وصوله إلى مكّة وإن كان بعد لم يتّخذ بيتاً ، كما لا بأس به حال الذهاب والإيّاب في المكان الذي ينزل فيه المحرم ، وكذلك فيما إذا نزل في الطريق للجلوس أو لملاقاة الأصدقاء أو لغير ذلك ، والأظهر جواز الاستظلال في هذه الموارد بمظلّة ونحوها أيضاً (١) .

بناءً على العموم الذي هو البروز والظهور إلى الشمس والنور .

والحاصل : أنّ التستّر يكون حاصلاً بمجرّد جعل حائل بين بدنه وبين الخارج وإن لم يترتّب عليه أيّ أثر ، ولذا يجب ستر عورته في الصلاة في البيت وإن لم يصدق عليه عنوان التحفّظ بأن كان حاله عرياناً وحال لبسه الثوب على حدّ سواء.

وأورد عليه أيضاً : بأنّ احتمال اختصاص الظلال بصورة وجود شيء يمنع عنه لا منشأ ، له ولا يحتمل كون معنى الظلال كلّ ما يمنع من شيء ، بل المراد به كلّ ما يرتفع الشيء فيغطّيه ، فهو مساوق للسقف(١).

ومرجع هذا الإيراد إلى أنّ التظليل ليس مرادفاً للستر.

ومهما يكن الأمر ، فإثبات ما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم مدّ ظلّه مشكل.

(١) أمّا على مبنى الأُستاذ الأعظم مدّ ظلّه القائل باختصاص المنع بالظلّ غير المستقرّ فالأمر واضح ، وأمّا على مبنى من يقول بعموم النهي للظنّ المستقرّ وغير المستقرّ ولحالتي السير والوقوف فلا إشكال في جواز التظليل عند دخول

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٤٩٧ و ٤٩٨ .

. . . . . .

مكّة؛ لما عرفت منّا سابقاً من أنّ الحكم بالجواز للواقف مستنده السيرة الخارجيّة التي لا مجال للمناقشة فيها، وبنفس هذا المستند نحكم بالجواز إذا وصل إلى مكّة؛ إذ ليس المراد من الوقوف عدم الحركة حتّى في نفس البلدة، إذن فالتظليل بالظلّ الثابت جائز؛ لقيام السيرة عليه.

ولابدّ من التنبيه على أنّ دليل الجواز لو كان منحصراً بالسيرة فلا يجوز التظليل بالمظلّة ونحوها؛ لعدم إحراز قيام السيرة الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام بالنسبة إليها.

إلّا أن يُقال: بعدم الفرق بين الموارد، وذلك للفهم العرفي.

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم دام ظله: أنّ البناء على عدم اختصاص المنع بالظلّ السائر ـ وذلك كما عن جماعة ـ لا يقدح في الحكم بجواز التظليل إذا وصل المُحرم إلى مكّة؛ لأنّ المستفاد من روايات المقام المنع عن التظليل حال السير إلى مكّة، ولا تشمل حال النزول في المنزل والوصول إلى المقصد وهو مكّة المكرّمة[1].

أقول: إنّ ما ذكره دام ظله من قصور إطلاقات المنع عن الشمول لحال الوصول والنزول في مكّة المكرّمة، إنّما يتمّ لبعض المطلقات لا لجميعها، فإنّ إطلاق بعضها يشمل السير السفري والسير بعد الوصول إلى مكّة وكذا الوقوف، فإنّ موضوع بعض المطلقات الناهية عن التظليل هو المُحرم، والظاهر من إطلاقها بقاء المنع ما دام المكلّف مُحرماً، بلا فرق بين حال سيره إلى مكّة وحال سيره

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٤٩٩.

وإن كان الأحوط الاجتناب عنه(١).

في مكّة وحال وصوله إلى منزله ونحو ذلك ،كما يظهر بملاحظة ما رواه عبدالله بن المغيرة ، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أظلّل وأنا مُحرم ؟ قال: «لا» ، قلت: أفأظلّل وأُكفّر ؟ قال: «لا»(١).

والعمدة ما ذكره من: أنّ جواز الاستظلال عند النزول إلى منزله ومقصده كان أمراً متسالماً عليه عند الشيعة وكان من مختصّاتهم وشعائرهم ، ولذا وقع مورداً لسؤال المخالفين الأئمّة عليهم السلام .

أضف إليه: أنّ هناك بعض الروايات يستفاد منها الفرق بين حال السير وحال النزول في الخباء والمنزل ، وهي وإن كانت ضعافاً ، إلّا أنّ في صحيحة البزنطي غنىً وكفاية للحكم بالفرق بينهما ، وقد عرفت أنّ الروايات المذكورة ضعيفة كلّها إلّاالصحيحة ، وهي وإن لم يقع التصريح فيها بالفرق بين حال السير والنزول في المنزل ، إلّا أنّه بقرينة سائر الروايات وبقرينة اشتهار الخلاف بين الفريقين من الفرق بين حال السير وحال النزول يفهم أنّ سؤال أبي حنيفة أيضاً ناظر إلى الخلاف المشهور وإلى نفس الخلاف الواقع في الروايات ، إلّا أن يكون غرضه قدس سره عدم شمول مطلقات المنع عن الاستظلال حال نزوله إلى مقصده بعد ضميمة المخصّص لها فيكون عدم الشمول لأجل وجود المانع لا لأجل القصور في المقتضى.

(١) لعلّ منشأ الاحتياط هو أنّ عمدة الدليل في المقام هي السيرة

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤ :٣.

(مسألة ٢٧٢) : لا بأس بالتظليل للنساء والأطفال ، وكذلك للرجال عند الضرورة والخوف من الحرّ أوالبرد[١] .

الخارجيّة ، وهي قائمة على الظلّ الثابت كالخباء ونحوه ، ولا تشمل السائر.

وقال الأُستاذ الأعظم : (إنّ النصّ الدالّ على جواز الاستظلال في المنزل مطلق يشمل الظلّ الثابت والسائر[١].

أقول : إنّ الدليل المذكور يدلّ على جواز التظليل في الخباء ونحوه ، وجامعه المنزل ، وأمّا شموله للظلّ السائر مشكل ، إلّا أن يُقال : بعدم الخصوصيّة عند العرف ، ومهما يكن الأمر فإنّ الاحتياط حسن.

(١) إنّ جواز التظليل للنساء مضافاً إلى كونه من المسلّمات ، قد دلّت عليه جملة من الروايات :

(**منها**) : ما رواه محمّد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : سألته عن المُحرم يركب القبّة ؟ فقال : « لا » ، فقلت : فالمرأة المُحرمة ؟ قال : « نعم »[٢].

و(**منها**) : ما رواه الحلبي ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يركب في القبّة ؟ قال : « ما يعجبني ، إلّا أن يكون مريضاً » ، قلت : فالنساء ؟ قال : « نعم »[٣].

و(**منها**) : ما رواه صفوان ، عن هشام بن سالم ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٥٠٠.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٦٤ : ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤ : ٢.

. . . . . .

عن المُحرم يركب في الكنيسة ؟ فقال: «لا، وهو للنساء جائز»[١].

و(منها): ما رواه جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بالظلال للنساء...»[٢].

و(منها): ما رواه حمّاد، عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بالقبّة على النساء والصبيان وهم محرمون...»[٣].

وأمّا جواز التظليل للصبيان فتارةً يقع البحث فيما تقتضيه القاعدة الأوّليّة، وأُخرى فيما تقتضيه النصوص، فنقول:

أمّا البحث على مقتضى القاعدة: فإنّ جواز التظليل للصبيان لا يفتقر إلى دليل خاصّ، فإنّ حديث الرفع يرفع الحرمة عن الصبي؛ لوضوح أنّ التظليل من الأفعال الخارجيّة المنهي عنها تكليفاً، فلا يكون تحقّق التظليل مانعاً من صحّة الحجّ، كما لا يكون عدمه شرطاً في صحّته، فالحكم المترتّب عليه حكمٌ تكليفي محض، وهو مرفوع عن الصبي بقوله عليه السلام: «رُفع القلم عن الصبي...»[٤].

وأمّا البحث على ما تقتضيه النصوص: فإنّ صحيحة حريز المتقدّمة: «لا بأس بالقبّة على النساء والصبيان وهم محرمون»[٥] تدلّ على جواز التظليل للصبيان.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٤.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ١٠.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٥: ١.

(٤) عوالي اللئالي ٣: ٥٢٨، ولاحظ الوسائل مقدّمة العبارات ٤: ١١.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٥: ١.

. . . . . .

وأمّا جوازه للرجال عند الضرورة والخوف من الحرّ والبرد فلعدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه عبدالله بن المغيرة، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: أُظلّل وأنا محرم؟ قال: «لا»، قلت: أفأُظلّل وأُكفّر؟ قال: «لا»، قلت: فإن مرضت؟ قال: «ظلّل وكفّر» الحديث[١].

و(**منها**): ما رواه عبد الرحمٰن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المُحرم، وكان إذا أصابته الشمس شقّ عليه وصدع، فيستتر منها، فقال: «هو أعلم بنفسه، إذا علم أنّه لا يستطيع أن تصيبه الشمس فليستظلّ منها»[٢].

و(**منها**): ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن المُحرم يظلّل عليه وهو مُحرم؟ قال: «لا، إلّا مريض، أو مَنْ به علّة، والذي لا يطيق الشمس»[٣].

و(**منها**): ما رواه محمّد بن منصور، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الظلال للمُحرم، فقال: «لا يُظَلّل إلّا من علّة أو مرض»[٤].

و(**منها**): ما رواه إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل يستتر المُحرم من الشمس؟ فقال: «لا، إلّا أن يكون شيخاً كبيراً»، أو قال: «ذا علّة»[٥].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ٦.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ٧.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ٨.

(٥) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ٩.

(مسألة ٢٧٣) : كفّارة التظليل شاة[١] .

و(منها): ما رواه عثمان بن عيسى الكلابي ، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: إنّ عليّ بن شهاب يشكو رأسه ، والبرد شديد ، ويريد أن يحرم ، فقال: «إن كان كما زعم فليظلّل ، وأمّا أنت فاضح لمن أحرمت له»[١].

(١) قال صاحب المدارك قدس سره: (مذهب الأصحاب ـ عدا ابن الجنيد ـ وجوب الفدية بالتظليل ، وإنّما اختلفوا فيما يجب فيه الفداء)[٢].

أقول: اختلف الأصحاب في تعيين كفّارة التظليل على خمسة أقوال:

الأوّل: إنّها شاة ، وهو مذهب أكثر الأصحاب كما في المدارك ، بل هو المشهور كما في الجواهر[٣].

الثاني: إنّها كالحلق لأذى ، فتكون الكفّارة صيام ، أو صدقة ، أو نسك ، كما عن ابن أبي عقيل[٤].

الثالث: إنّها مدٌّ عن كلّ يوم ، كما عليه الصدوق[٥].

الرابع: ما ذهب إليه أبو الصلاح من: أنّها شاة لكلّ يوم على المختار ، وشاة لجملة المدّة على المضطرّ[٦].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٤: ١٣.

(٢) المدارك ٨ : ٤٤٢.

(٣) المدارك ٨: ٤٤٢ ، الجواهر ٢٠: ٤١٥.

(٤) حكي عنه في المختلف ٤: ١٨٥.

(٥) المقنع : ٢٣٤.

(٦) الكافي في الفقه : ٢٠٤.

. . . . . .

الخامس: ما عبّر به جمعٌ من الأصحاب من: كون الكفّارة دم، كما في المقنعة والمراسم والنهاية والمبسوط والوسيلة والسرائر[١].

ودليل القول الثاني: ما رواه عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال الله (تعالى) في كتابه: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، فمن عرض له أذىً أو وجع، فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحاً، فالصيام ثلاثة أيّام، والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام، والنسك: شاة يذبحها فيأكل ويُطعم، وإنّما عليه واحد من ذلك»[٢].

وهو ضعيف بعمر بن يزيد.

ودليل القول الثالث: ما رواه أبو بصير، قال: سألته عن المرأة يضرب عليها الظلال وهي محرمة؟ قال: «نعم»، قلت: فالرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم؟ قال: «نعم، إذا كانت به شقيقة، ويتصدّق بمدّ لكلّ يوم»[٣].

وهو ضعيف بسهل بن زياد.

ودليل القول الرابع القائل بتعدّد الكفّارة للمختار: قاعدة أنّ تعدّد السبب يوجب تعدّد المسبّب، وأمّا المضطرّ فكفّارته شاة واحدة لجملة المدّة؛ للأخبار الواردة في المقام، وسيأتي ذكرها.

ودليل القول الخامس: ما رواه علي بن محمّد، قال: كتبت إليه: المُحرم

---

(١) المقنعة: ٤٣٤، المراسم: ١٢١، المبسوط ١: ٣٥، النهاية: ٢٣٣، السرائر ١: ٥٥٣، الوسيلة: ١٦٨.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٤: ٢، والآية من سورة البقرة ٢: ١٩٦.

(٣) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٨.

. . . . . .

هل يظلّل على نفسه إذا آذته الشمس أو المطر أو كان مريضاً أم لا ؟ فإن ظلّل هل يجب عليه الفداء أم لا ؟ فكتب : «يظلّل على نفسه ويهريق دماً إن شاء الله»[١].

ولا يمكن الأخذ به لوجهين : كونه مضمراً ، ولقبوله التقييد بالروايات الآتية.

ثمّ إنّه قد وردت الكفّارة من دون تعيين جنسها في صحيحة علي بن جعفر ، قال : سألت أخي عليه السلام : أُظلّل وأنا محرم ؟ فقال : «نعم ، وعليك الكفّارة»[٢].

فتحمل على الشاة بقانون حمل المطلق على المقيّد.

وقد ورد في ذيل الصحيحة ما يدلّ على أنّ الكفّارة بدنة ، وهو قول موسى ابن القاسم : (فرأيت عليّاً إذا قدم مكّة ينحر بدنة لكفّارة الظلّ) ، وقد حمله بعضهم على الأفضليّة[٣] ، ولا وجه له ، بل المتعيّن لكفّارة الظلّ الشاة ، والبدنة لا تكفي لها ، والعمدة أنّ الذيل يحكي فعل علي بن جعفر وفعل مثله ، وكـذا فـهمه ليس بحجّة.

فالحقّ هو القول الأوّل ، وهو ما ذهب إليه الماتن قدس سره من كون كفّارة التظليل شاة بعد بطلان ما عداه من الأقوال.

والوجه فيه : أنّ الأخبار الواردة في المقام مختلفة كما عرفت ، ففي بعضها ورد عنوان الدم على الإطلاق كما في رواية علي بن محمّد[٤] ، وفي بعضها ورد

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦ : ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٦ : ٢.

(٣) كالأردبيلي في مجمع الفائدة والبـرهان ٧ : ٤٨ ، والسـبزواري فـي الذخـيرة : ٦٢٣ ، والمجلسي في ملاذ الأخيار ٨ : ٢٥٦.

(٤) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦ : ١.

ولا فرق في ذلك بين حالتي الاختيار والاضطرار[١].

عنوان الفداء من دون تعرّض لبيان جنسه كما في رواية سعد بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن المحرم يظلّل على نفسه؟ فقال: «أمِن علّة»؟ فقلت: يؤذيه حرّ الشمس وهو مُحرم، فقال: «هي علّة، يظلّل ويفدي»[١]، وفي بعضها أنّ الكفّارة شاة كما في رواية محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن الرضا عليه السلام، قال: سأله رجل عن الظلال للمُحرم من أذى مطر أو شمس ـ وأنا أسمع ـ فأمره أن يفدي شاة ويذبحها بمنى[٢]، ورواية إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا عليه السلام: المُحرم يظلّل على محمله ويفدي إذا كانت الشمس والمطر يضرّان به؟ قال: «نعم»، قلت: كم الفداء؟ قال: «شاة»[٣]، وفي بعضها التصدّق بمدّ لكلّ يوم كما في رواية أبي بصير[٤]، وبعد سقوط بعضها سنداً وحمل المطلقات على المقيّد تكون النتيجة: أنّ كفّارة التظليل شاة، ولا يكفي غيرها في مقام الإجزاء.

(١) قد عرفت ممّا تقدّم أنّ كفّارة التظليل شاة، وهي تثبت سواء كان المحرم مختاراً حال ارتكاب هذا المحظور أم كان مضطرّاً إلى ارتكابه، وغاية الفرق بين الحالتين هو ثبوت الحكم التكليفي في حال الاختيار وارتفاعه في حال الاضطرار، وليس معنى ذلك عدم شمول حديث الاضطرار للحكم الوضعي،

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٤.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٦.

(٣) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٥.

(٤) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٨.

وإذا تكرّر التظليل فالأحوط التكفير عن كلّ يوم وإن كان الأظهر كفاية كفّارة واحدة في كلّ إحرام(١).

بل إنّ عدم ارتفاع الحكم الوضعي في حال الاضطرار لأجل النصوص الخاصّة الواردة في المقام والتي تدلّ على ثبوت الكفّارة عند التظليل اضطراراً، ويظهر ذلك جليّاً بملاحظة ما رواه علي بن جعفر، قال: سألت أخي عليه السلام: أُظلّل وأنا مُحرم؟ فقال: «نعم، وعليك الكفّارة»(١)، فإنّ إطلاق قوله: (أُظلّل) يشمل حالتي الاختيار والاضطرار ويشمل جميع أسباب التظليل الذي يستند صدوره إلى المحرم، فتكون الكفّارة ثابتةً، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ المستفاد من رواية عبدالله بن المغيرة ـ وهي بلفظ: قال: قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: أُظلّل وأنا مُحرم؟ قال: «لا»، قلت: أفأُظلّل وأُكفّر؟ قال: «لا»، قلت: فإن مرضت؟ قال: «ظلّل وكفّر» الحديث (٢).

أنّ الملازمة بين التظليل وثبوت الكفّارة أمرٌ مسلّم ومفروغ عنه، وهو مرتكز في ذهن السائل أيضاً، والإمام عليه السلام قرّره على ذلك، ولذا كان مصبّ السؤال على ثبوت الحكم التكليفي وعدم ثبوته حال الاختيار.

والحاصل: لا ريب في ثبوت الكفّارة حال الاضطرار؛ لدلالة جملة من الأخبار المتقدّمة على ذلك.

(١) الاحتياط المذكور في المتن مبنيّ على ما تقتضيه القاعدة الأوّليّة

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٤: ٣.

. . . . . .

من عدم التداخل، بحيث لو تكرّر التظليل في إحرام واحد تتعدّد الكفّارة تبعاً لذلك. غير أنّ العمل على طبق القاعدة المذكورة لا مجال له في المقام؛ لوجوه ثلاثة:

الأوّل: قيام التسالم على عدم تعدّد الكفّارة.

الثاني: دلالة جملة من الأخبار على عدم تعدّدها، وهي روايات جواز التظليل للشيخ والمريض اللّذين يستمرّ عذرهما ويتكرّر منهما التظليل في الإحرام الواحد، ومع ذلك لم يحكموا عليهم السلام بتعدّد الكفّارة عليهما عند تعدّد التظليل وتكرّره، مع أنّ هذه الروايات واردة في مقام البيان، فلو كانت الكفّارة متعدّدة للزم التنبيه على ذلك، ولا فرق بينهما وبين غيرهما ممّن يتكرّر منه التظليل في إحرام واحد.

الثالث: رواية أبي علي بن راشد[1]، قال: قلت له عليه السلام: جعلت فداك! إنّه يشتدّ عليَّ كشف الظلال في الإحرام؛ لأنّي محرور يشتدّ عليَّ حرّ الشمس، فقال: «ظلّل وأرِق دماً»، فقلت له: دماً أو دمين؟ قال: «للعمرة»؟ قلت: إنّا نُحرم بالعمرة وندخل مكّة فنحلّ ونُحرم بالحجّ، قال: «فأرق دمين»[2].

---

(١) أبو علي الحسن بن راشد البغدادي، مولى لآل المهلّب، ثقة، من أصحاب الجواد والهادي عليهما السلام. عدّة الشيخ المفيد من الفقهاء الأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام. مات شهيداً.

(رجال الطوسي: ٣٥٥ و ٣٧٥ و ٣٨٥، نقد الرجال ٢: ٢٠، منتهى المقال ٢: ٣٧٧ ـ ٣٧٩، معجم رجال الحديث ٥: ٣١٣ ـ ٣١٦ و ٢٢: ٢٧٠ ـ ٢٧١).

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٧: ١.

. . . . . .

وهي تامّة من جهة الدلالة ، فإنّ المستفاد منها صريحاً أنّ لكلّ إحرام كفّارة واحدة وإن تكرّر التظليل.

إلّا أنّ سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) استشكل في سندها ، حيث قال: (ولكنّ الحديث ضعيف؛ لاحتمال كون المراد بمحمّد بن عيسىٰ العبيدي ، وقد تكلّمنا حول الرجل واخترنا كونه غير موثّق)[١].

وهذا الإيراد في غير محلّه؛ لابتنائه على أمرين:

أحدهما: ما ذكره أبو جعفر بن بابويه عن شيخه محمّد بن الحسن بن الوليد أنّه قال: (ما تفرّد به محمّد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه)[٢].

والآخر: تضعيف شيخ الطائفة له ، حيث قال: (محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني: ضعيف ، استثناه أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه عن رجال نوادر الحكمة ، وقال: لا أروي ما يختصّ برواياته ، وقيل: إنّه كان يذهب مذهب الغلاة...)[٣].

وقد ناقش الأُستاذ الأعظم قدس سره في كلا الأمرين[٤]:

أمّا الأوّل: فإنّ الصدوق وشيخه لم يناقشا في محمّد بن عيسى نفسه ، وإنّما ناقشا في قسمين من رواياته ، وهما: فيما يروي صاحب نوادر

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٤٦.

(٢) رجال النجاشي: ٣٣٣ ، نقد الرجال ٤: ٢٩٢.

(٣) الفهرست: ٤٠٢.

(٤) لاحظ معجم رجال الحديث ١٨: ١٢٢ ـ ١٢٣.

. . . . . .

الحكمة عنه بإسناد منقطع ، وفيما ينفرد بروايته محمّد بن عيسى عن يونس ، وأمّا في غير ذلك فلم يظهر من ابن الوليد ولا من الصدوق ترك العمل بروايته .

والذي يكشف عن ذلك أنّ الصدوق﵀ تبع شيخه ابن الوليد في الاستثناء المزبور ، فلم يرو في الفقيه ولا رواية واحدة عن محمّد بن عيسى عن يونس ، وقد روى فيه عن محمّد بن عيسى عن غير يونس في نفس الكتاب في المشيخة في نيف وثلاثين موضعاً غير ما ذكره في طريقه إليه ، وهذا أقوى شاهد على أنّ الاستثناء غير مبتن على تضعيف محمّد بن عيسى بن عبيد نفسه ، وإنّما هو لأمر يختصّ برواياته عن يونس ، وهذا الوجه مبنيّ على اجتهاد ابن الوليد ورأيه ، ووجهه عندنا غير ظاهر .

ونتيجة ما تقدّم هي : أنّ ابن الوليد والشيخ الصدوق لم يضعّفا محمّد بن عيسى بن عبيد .

وأمّا الثاني : فإنّ تضعيف الشيخ له مبتنٍ على أمرين :

أحدهما : الغفلة عن خصوصيّة كلام ابن الوليد ، حيث تخيّل أنّ عدم اعتماد ابن الوليد على روايات محمّد بن عيسى وتركه لرواية ما يرويه عن يونس بإسناد منقطع أو ما ينفرد بروايته عنه ، إنّما هو لأجل ضعف الرجل ، فحكم بضعفه تبعاً له .

وقد عرفت أنّ ابن الوليد والشيخ الصدوق لم يضعّفا محمّد بن عيسى ، وأنّ الاستثناء مبني على اجتهاد ابن الوليد ورأيه ، وأمّا الصدوق﵀ فقد صرّح أنّه يتبع شيخه ، فلا يروي عمّن ترك شيخه الرواية عنه .

والآخر : نسبة الغلوّ إلى محمّد بن عيسى بن عبيد .

٢٢ ـ إخراج الدم من البدن

لا يجوز للمحرم إخراج الدم من جسده(١).

وهذه النسبة لا نعتني بها؛ لأنّ الشيخ نسب القول بغلوّ محمّد بن عيسى بن عبيد إلى قائل مجهول، والظاهر أنّ هذا القول على خلاف الواقع؛ لقول ابن نوح: (وقد أصاب شيخنا محمّد بن الحسن بن الوليد في ذلك كلّه، وتبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك، إلّا في محمّد بن محمّد بن عيسى بن عبيد، فلا أدري ما رأيه فيه؛ لأنّه كان على ظاهر العدالة والثقة)، وكلام النجاشي، حيث قال: (محمّد بن عيسى بن عبيد بن يقطين بن موسى، مولى أسد بن خزيمة، أبو جعفر: جليل في أصحابنا، ثقة، عين...)، ثمّ قال ـ بعد نقل كلام الصدوق عن شيخه ابن الوليد ـ: (ورأيت أصحابنا يذكرون هذا القول، ويقولون: من مثل أبي جعفر محمّد بن عيسى ؟!)، حيث لم يغمز في مذهبه.

والحاصل: أنّ ما ذُكر في حقّ محمّد بن عيسى بن عبيد لا يصلح مستنداً لتضعيفه، وتضعيف الشيخ لا يعارض توثيق النجاشي في هذا المورد، بل إنّ الأصحاب قد تسالموا على وثاقة الرجل وجلالة قدره.

وعليه فما أورده سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من القدح في سند الرواية في غير محلّه، فهي تامّة السند وتامّة الدلالة، حيث تدلّ على عدم تكرّر الكفّارة بتكرّر التظليل في الإحرام الواحد.

(١) أقول: إنّ إخراج الدم من البدن له مناشئ كثيرة، فتارةً يكون المنشأ الإدماء، وأُخرى يكون بسبب الحجامة، وثالثة ينشأ من حكّ موضع من البدن،

. . . . . .

ورابعة يكون بسبب استعمال السواك ، ونحن سنقتصر في البحث على هذه الأسباب الأربعة تبعاً للموارد الواردة في الأخبار ، حيث إنّ أخبار المقام مختلفة ، فقد ورد في بعضها عنوان الحجامة ، وفي بعضها الآخر حكّ الرأس إلى حدّ الإدماء ، وفي بعضها ورد النهي عن السواك مع حصول الإدماء ، ولا بأس بالتنبيه على أنّ عنوان الإدماء لم يرد كعنوان مستقلّ في الروايات ، وإنّما يستفاد حكمه من الروايات الواردة في النهي عن حكّ البدن والسواك ، كما ستعلم ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى .

والبحث يقع أوّلاً في عنوان الإدماء ، فنقول : قد دلّت جملة من الأخبار على حرمته :

(**منها**) : ما رواه معاوية بن عمّار ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم كيف يحكّ رأسه ؟ قال : «بأظافيره ، ما لم يدم أو يقطع الشعر»[١] .

و(**منها**) : ما رواه عمر بن يزيد ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «لا بأس بحكّ الرأس واللحية ما لم يلق الشعر ، وبحكّ الجسد ما لم يدمه»[٢] .

إلّا أنّها ضعيفة السند بمحمّد بن عمر بن يزيد .

و(**منها**) : ما رواه الحلبي ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يستاك ؟ قال : «نعم ، ولا يدمي»[٣] .

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٣ : ١ .

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٣ : ٢ .

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٣ : ٣ .

. . . . . .

وربّما يُقال بدلالة روايتين على جواز الإدماء:

إحداهما: ما رواه علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن المُحرم هل يصلح له أن يستاك؟ قال: «لا بأس، ولا ينبغي أن يدمي فمه»[١].

بتقريب: أنّ تعبير «لا ينبغي» ظاهر في الكراهة.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم قدس سره: بأنّ هذا التعبير غير ظاهر في الكراهة، بل هو ظاهر في الحرمة؛ لأنّه بمعنى: لا يتيسّر، وغايته عدم دلالته على الحرمة، لا دلالته على الجواز مع الكراهة كما هو المدّعى[٢].

وذكر بعض الأكابر قدس سره: أنّ المراد من تعبير «لا ينبغي» في هذه الرواية الحرمة، والشاهد له قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «نعم، ولا يدمي»، ولولا هذه القرينة يكن تعبير «لا ينبغي» ظاهراً في الحرمة؛ لكون هذا التعبير ظاهراً في مجرّد وجود حزازة في الفعل، من دون دلالته على الكراهة المصطلحة كي يقع التنافي بينه وبين ما يدلّ على الحرمة[٣].

والحقّ: أنّ قوله عليه السلام «لا ينبغي» ظاهر في وجود حزازة في الفعل مع تجويز ارتكابه، وهو معنى الكراهة المصطلحة، فيكون مقتضى الجمع بينهما الحمل على الكراهة؛ إذ المرجوحيّة المطلقة هي القدر المتيقّن بينهما.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٣: ٥.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٠٥.

(٣) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ٣: ٢٦٦.

. . . . . .

إن قلت: إنّ الأحكام الخمسة متضادّة بأسرها ولو باعتبار مبدئها أو منتهاها، فيكون التعارض بين ما دلّ على الحرمة وبين ما دلّ على الكراهة مستقرّاً.

قلت: لا يمكن القول هنا بالتساقط والرجوع إلى البراءة؛ لأنّ القدر المتيقّن بينهما موجود، وهي المرجوحيّة، فإنّ كلا الدليلين متّفقان بالنسبة إليها، ولذا يؤخذ به، ويحمل ما دلّ على الحرمة أيضاً على الكراهة.

والأُخرى: ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام في المُحرم يستاك؟ قال: «نعم»، قلت: فإن أدمى يستاك؟ قال: «نعم، هو من السنّة»[1].

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ النسبة بين هذه الرواية المجوّزة والروايات الناهية عموم مطلق، ومقتضى حمل المطلق على المقيّد جواز الإدماء في خصوص مورد الاستياك، ولا تدلّ على جوازه مطلقاً كي تعارض الروايات الناهية[2].

أقول: ليس للأدلّة الناهية عموم كي تكون النسبة بين الدليلين عموماً مطلقاً، لأنّ الروايات الناهية إمّا وردت في مورد حكّ الجسد، وأمّا في مورد الاستياك، فإذا لم يكن للمورد خصوصيّة وكان عنوان الإدماء حراماً لما كان لمورد الاستياك في رواية معاوية بن عمّار أيضاً خصوصيّة، فيكون الإدماء بعنوانه جائزاً، فيستقرّ التعارض بينهما، وإذا كان للمورد خصوصيّة يكون التعارض

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٩٢: ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٠٥.

.....

بين صحيحة الحلبي الدالّة على حرمة الإدماء في مورد الاستياك وبين صحيحتي ابن عمّار الدالّة على الجواز مستقرّاً، بل يقع التعارض بينهما وبين صحيحة عليّ بن جعفر الدالّة على الكراهة على المختار.

ثمّ إنّ الشيخ الكليني ﷺ بعد أن أورد هذه الرواية ـ قال: (وروى أيضاً: «لا يستدمي»)[1]، فيدور الأمر في كلمة (روى) بين احتمالين:

أحدهما: أن تكون كلمة (روى) بصيغة المعلوم، فتكون الرواية مسندة؛ لأنّ المراد هو أنّ معاوية بن عمّار هو الذي روى هذه الرواية، ويكون المعنى: أنّ المُحرم لو علم بخروج الدم وكان يطلب خروجه فلا يستاك، وأمّا إذا استاك وخرج الدم من باب الاتّفاق فلا بأس.

وعلى هذا تكون هذه الصحيحة مفصّلة للروايات الناهية، حيث تفصّل بين الإدماء اتّفاقاً وبين الاستدماء، فيكون الإدماء ـ وهو خروج الدم من باب الاتّفاق ـ جائزاً، وأمّا إذا علم بخروج الدم وكان يطلب الدم بالاستياك فلا يجوز.

والآخر: أن تكون كلمة (روى) بصيغة المجهول، أي: وروي أيضاً من دون معرفة من هو الراوي، فيكون الخبر مرسلاً ولا اعتبار له.

والظاهر هو الإحتمال الأوّل؛ لأنّ حمل الفعل على المجهول خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر من قوله (وروى) أيضاً أنّه عطف على قول معاوية بن عمّار، والمعنى هو: مضافاً إلى ما رواه روى أيضاً هذه الجملة.

ولكنّ الجزم بذلك مشكل.

---

(١) الكافي ٤: ٣٦٦.

. . . . . .

ومهما يكن الأمر ، فبناءً على أنّ هذا الخبر مرسل يكون المعنى : أنّ الإدماء المستند إلى السواك لا مانع منه ، وأمّا بناءً على كونه مسنداً فلا يجوز له الاستياك إذا علم بخروج الدم بسببه ، وليس له أن يطلب خروج الدم بالاستياك ، وأمّا لو استاك وخرج الدم منه باب الاتّفاق فلا بأس به.

وذكر صاحب الجواهر قدس سره : أنّ صحيحة معاوية بن عمّار متروكة الظاهر ؛ لدلالتها على أنّ السواك من السنّة مطلقاً حتّى في صورة الاستياك المفضي إلى الإدماء ، ولا قائل بذلك ؛ للإجماع على الكراهة ، فلابدّ من طرحها ، أو حملها على صورة عدم العلم بالإدماء ، وحينئذٍ يبقى ما دلّ على المنع بلا معارض[1].

وهذا الحمل الأخير نتيجته توافق ظاهر رواية ابن عمّار بناءً على أنّ الرواية الثانية ـ وهو قوله : « يستدمي » ـ أيضاً منه ، فتكون نتيجة الجمع بين الأخبار : أنّ الجواز يختصّ بما إذا لم يعلم بالإدماء بأن خرج الدم اتّفاقاً.

ولا يخفى أنّ إشكال صاحب الجواهر قدس سره إنّما هو على صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على جواز استعمال السواك حتّى في صورة الاستياك المفضي إلى الإدماء ، وإشكاله هذا غير ناظر إلى صحيحة علي بن جعفر.

والحقّ أن يُقال : إنّه لا يمكن الجمع بين ما دلّ على المنع وبين ما دلّ على الجواز وبين ما دلّ على الكراهة ، فالتعارض مستقرّ ، ونتيجته التساقط على مبنى المشهور والرجوع إلى البراءة.

---

(١) الجواهر ١٨ : ٤٠٩.

. . . . . .

هذا كلّه مع الإغماض عن قوله: «لا يستدمي»، فعلى القول بصحّة سنده يكون هو مفصّلاً في المسألة، وبه يجمع بين الروايات، وتكون النتيجة: أنّه إذا علم بخروج الدم فلا يجوز الاستياك وغيره، لعدم خصوصيّة فيه، وأمّا إذا لم يعلم به وخرج الدم اتّفاقاً فيجوز بلا كراهة؛ لأنّه بعد حمل الأدلّة الناهيّة على الاستدماء يقع التعارض بين دليل الكراهة ودليل الجواز، ويصل الأمر إلى البراءة المقتضية للجواز، وحيث إنّه ادّعي الإجماع على الكراهة كما ذكره صاحب الجواهر، فالقول به أحوط.

ويقع البحث ثانياً في عنوان الحجامة، فنقول:

إنّ الروايات الواردة في الحجامة على طائفتين:

الأُولى: ما دلّ على المنع:

(**منها**): ما رواه الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا، إلّا أن لا يجد بدّاً فليحتجم، ولا يحلق مكان المحاجم»[1].

و(**منها**): ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا يحتجم المُحرم، إلّا أن يخاف على نفسه أن لا يستطيع الصلاة»[2].

و(**منها**): ما رواه ذريح: أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المُحرم يحتجم؟ فقال: «نعم، إذا خشي الدم»[3].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٢: ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٢: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٢: ٨.

. . . . . .

بتقريب: أنّ هذه الرواية تدلّ على عدم جواز الاحتجام إذا لم يخش من الدم، فهي بمفهومها دلّت علىٰ عدم جواز الاحتجام.

الثانية: ما دلّ على الجواز:

(**منها**): ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يحتجم المُحرم ما لم يحلق أو يقطع الشعر»[١].

و(**منها**): جملة من الروايات تدلّ على أنّ الحسن عليه السلام، بل رسول الله صلى الله عليه وآله احتجما وهما محرمان[٢].

إلّا أنّ كلّ هذه الروايات ضعيفة سنداً.

وقد اعترض الأُستاذ الأعظم قدس سره على دلالتها: بأنّها مشتملة على نقل فعل منهم عليهم السلام، ولا إطلاق لذلك، ولعلّهم احتجموا للضرورة، بل لابدّ من حمل ذلك على الضرورة؛ لأنّ الحجامة إن لم تكن محرّمة فلا إشكال في كراهتها، فكيف تصدر منهم عليهم السلام [٣] ؟!

والجواب عن ذلك: نحن نسلّم أنّ الفعل ليس فيه إطلاق، إلّا أنّ تعدّد الفعل وصدوره من عدّة معصومين كرسول الله صلى الله عليه وآله وأميرالمؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام لا يترك مجالاً لحمل الفعل على الضرورة.

أضف إلى ذلك: أنّ الإمام الرضا عليه السلام ينقل فعل رسول الله صلى الله عليه وآله [٤]، وهو في

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٢: ٥.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٢: ٧ ـ ١٠.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

(٤) لاحظ الوسائل تروك الإحرام ٦٢: ١٠.

. . . . . .

مقام بيان الحكم ، فلو كان الفعل صادراً من رسول الله صلى الله عليه وآله في صورة الضرورة للزم التنبيه على ذلك.

والعمدة أنّ هذه الطائفة الحاكية لفعل المعصومين عليهم السلام كلّها ضعاف ، فلا تصلح مستنداً للحكم.

و(منها): ما رواه عبدالله بن الحسين ، عن جدّه علي بن جعفر ، عن أخيه موسىٰ بن جعفر عليه السلام ، قال: سألته عن المحرم ، هل يصلح له أن يحتجم ؟ قال: «نعم ، ولكن لا يحلق مكان المحاجم ولا يجزّه»[١].

وهي ضعيفة بعبد الله بن الحسن.

و(منها): ما رواه يونس بن يعقوب ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يحتجم ؟ قال: «لا أُحبّه»[٢].

وهي ضعيفة بيونس بن يعقوب.

وذهب سيّد المدارك قدس سره إلى: إمكان الجمع بين الروايات المانعة والمجوّزة بحمل المجوّزة على الضرورة.

وذكر: أنّ القول بالكراهة هو المعتمد ، جمعاً بين ما تضمّن النهي عن ذلك ، وما تضمّن الإذن في الفعل ، وتشهد له رواية يونس ، فإنّ تعبير «لا أُحبّه» ظاهر في الكراهة[٣].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٦٢: ١١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٦٢: ٤.

(٣) لاحظ المدارك ٧: ٣٦٧ و ٣٦٨.

. . . . . .

والأُستاذ الأعظم دام ظله لم يقبل ظهور تعبير «لا أُحبّه» في الكراهة، حيث قال: (قد ذكرنا غير مرّة أنّ «لا أُحبّ» لا تدلّ على الجواز، بل غايته عدم دلالته على الحرمة)[١]، مضافاً إلى ضعف سند الرواية بيونس.

ولكن ما ذكره قابل للنقاش؛ فإنّ المتفاهم من تعبير «لا أُحبّ» الجواز المشوب بالمرجوحيّة، وليس هو إلّا معنى الكراهة، والعمدة هو ضعف السند، ومعه لا يصلّح الجواز الرفع اليد عن ظهور الأدلّة المانعة.

وقال الأُستاذ الأعظم أيضاً: (إنّ عمدة دليل الجواز هي صحيحة حريز، والجمع العرفي يقتضي حملها على الضرورة؛ لأنّ صحيح حريز مطلق من حيث الضرورة وعدمها، والروايات المانعة جوّزت الاحتجام في مورد الضرورة، ومقتضى الجمع هو الجواز في مورد الضرورة وعدمه في غير الضرورة)[٢].

وأجاب عنه السيّد الأُستاذ دام ظله: بأنّ حمل صحيح حريز على مورد الاضطرار معناه أنّ موضوع الجواز هو عنوان الاضطرار، وهو المجوّز لجميع المحذورات، والحال أنّ الظاهر من الصحيحة أنّ الحجامة بعنوانها جائزة ولها موضوعيّة[٣].

وإن شئت قلت: إنّ حمل الصحيح على مورد الاضطرار يستلزم لغويّة عنوان الحجامة موضوعاً للحكم، وهو كما ترى. إذن فيدور الأمر بين الأخذ بظهور النهي في التحريم والقول بحرمة الحجامة إلّا عند الضرورة، أو بظهور عنوان الحجامة في الموضوعيّة والقول بأنّ الحجامة بعنوانها جائزة، وهذا أقوى

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٠٤.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٨: ٥٠٥.

(٣) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٢٢.

. . . . . .

من ظهور صيغة النهي في التحريم، فيوجب رفع اليد عنه وحمله على الكراهة.

وذكر السيّد الحكيم: أنّ حمل الأدلّة الناهية على الكراهة أقرب للجمع العرفي من حمل الأدلّة المجوّزة على الضرورة[١]، إلّا أنّه لم يبيّن وجه الأقربيّة.

أقول: إنّ ما ذكره السيّد الأُستاذ وإن كان دقيقاً في حدّ نفسه، إلّا أنّه لا يوجب تقديم صحيح حريز على الأدلّة الناهية بحملها على الكراهة، بل نتيجة ما ذكره عدم صلاحيّة الأخبار الناهية لصحيح حريز وكون عنوان الحجامة ظاهراً في الموضوعيّة لظهور النهي في التحريم، ولا يصلح أحد الظهورين أن يكون قرينة على الآخر، بل يقع التعارض بينهما، والنتيجة: جواز الحجامة، وهو خلاف الإجماع المركّب، الفقهاء بين من هو قائل بالكراهة وبين من هو قائل بالحرمة، والجواز لا قائل به.

وأمّا البحث ثالثاً في عنوان حكّ البدن ورابعاً في عنوان الاستياك، فقد ظهر الحال فيهما ممّا تقدّم، وسيأتي البحث عنهما أيضاً في المتن.

بقي شيء، وهو: أنّ البحث المتقدّم ناظر إلى فرض انتفاء الضرورة إلى إخراج الدم، وأمّا معها فقد ذهب صاحب التذكرة إلى: جوازه بلا خلاف، ولا فدية فيه[٢].

أضف إليه: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن المحرم يعصر الدمل ويربط على القرحة، قال: «لا بأس»[٣].

---

(١) دليل الناسك: ١٧٢.

(٢) التذكرة ٧: ٣٥٧.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٧٠: ٥.

وإن كان ذلك بحكّ[١]، بل بالسواك على الأحوط[٢].

---

(١) قد عرفت ممّا تقدّم جواز حكّ المحرم رأسه ما لم يسقط الشعر عن رأسه وما لم يدمه، وكذلك البدن، وفي خبر عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بحكّ الرأس واللحية ما لم يلق الشعر، وبحكّ الجسد ما لم يدمه»[١]، وهو مخدوش سنداً بمحمّد بن عمر بن يزيد.

والعمدة في المقام صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم كيف يحكّ رأسه؟ قال: «بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر»[٢].

(٢) لما تقدّم من أنّ أخبار المقام بعضها قد دلّ على تحريم الاستياك المفضي إلى الإدماء كقوله في صحيحة الحلبي: «نعم، ولا يدمي»، وبعضها قد دلّ على كراهته كقوله في صحيحة علي بن جعفر: «ولا ينبغي أن يدمي فمه» بناءً على ظهور «لا ينبغي» في الكراهة، وبعضها قد دلّ على الجواز معلّلاً ذلك بأنّ الاستياك من السنّة، فيقع التعارض بينها، والمرجع البراءة.

إن قلت: إنّ أصالة البراءة حيث إنّها دليل امتناني تختصّ بالإلزاميّات، ولا تجري في الكراهة.

قلت: **أوّلاً**: إنّه على مبنى سيّدنا الأُستاذ حيث يقول: إنّه امتنان على النبي صلى الله عليه وآله، تجري البراءة في كلّ حكم مشكوك.

وثانياً: نتمسّك باستصحاب عدم الكراهة.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٣: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٣: ١.

. . . . . .

إن قلت: إنّه معارض باستصحاب عدم الإباحة.

قلت: حيث إنّه قد ثبت في محلّه أنّ الإباحة ليست حكماً مجعولاً في الشريعة، فيثبت على القاعدة بعد عدم جعل حكم رجحان في فعله أو في تركه، والنتيجة الحاصلة هي الجواز.

وقد ناقش جمع من الأعلام في ظهور تعبير «لا ينبغي» في الكراهة، وذهبوا إلى: أنّ هذا التعبير ظاهر في التحريم، فلا تدلّ صحيحة علي بن جعفر على الكراهة، وعلى هذا فتقع المعارضة بينها وصحيحة الحلبي الدالّتين على الحرمة وبين صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على الجواز، وحيث إنّ النسبة بينهما نسبة المطلق إلى المقيّد، فيحمل أحدهما على الآخر، وتكون النتيجة بعد حمل المطلق على المقيّد: جواز استعمال السواك حال الإحرام وإن أفضى إلى الإدماء.

إلّا أنّك عرفت أنّ تعبير «لا ينبغي» ظاهر في الكراهة في زماننا هذا قطعاً، ويحكم بكونه ظاهراً فيها في زمن الشارع أيضاً بأصالة عدم النقل.

وأمّا وجه الاحتياط، فلعلّه لأجل ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره من: أنّ صحيح السواك متروك الظاهر؛ لدلالته على أنّه من السنّة مطلقاً، ولا قائل به؛ للإجماع على الكراهة، فينبغي طرحه أو حمله على صورة عدم العلم بالإدماء، وحينئذٍ يبقى ما دلّ على المنع بلا معارض[1].

وما أفاده قدس سره يصلح مستنداً للاحتياط.

---

(١) الجواهر ١٨: ٤٠٩.

ولا بأس به مع الضرورة أو دفع الأذى[١].

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ رواية الحلبي تدلّ على عدم الجواز، ورواية معاوية بن عمّار تدلّ على الجواز، وحيث إنّ المتأخّر من الروايتين غير معلوم، فيكون المقام من صغريات كبرى عدم تميّز الحجّة عن غيرها، فيكون المرجع إطلاق حرمة الإدماء[١].

ثمّ قال (دام ظلّه): (ويؤيّد المدّعى حديث علي بن جعفر، عن أخيه موسىٰ عليه السلام، قال: سألته عن المُحرم هل يصلح أن يستاك، قال: «لا بأس، ولا ينبغي أن يدمي فمه»)[٢].

وممّا تقدّم يتّضح أنّه لا مجال للتعارض بين الروايتين كي تصل النوبة إلى ما ذكره (دام ظلّه).

(١) قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك، حيث ذكرنا: أنّ المستفاد من الأدلّة حرمة الإدماء إلّا عند الضرورة. وأمّا الجواز عند دفع الأذى فيدلّ عليه ما رواه عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن المُحرم يكون به الجرب فيؤذيه، قال: «يحكّه، فإن سال الدم فلا بأس»[٣].

ومن الواضح أنّ المستفاد منه جواز الإدماء لدفع الأذى، ولا خصوصيّة للمورد بحسب الفهم العرفي.

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٤٧.

(٢) المصدر المتقدّم ٢: ٤٧ ـ ٤٨.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٧١: ٣.

وكفّارته شاة على الأحوط الأولى[١].

٢٣ ـ التقليم

لا يجوز للمُحرم تقليم ظفره ولو بعضه، إلّا أن يتضرّر المُحرم بـبقائه، كما إذا انفصل بعض أظفاره وتألّم من بقاء الباقي، فيجوز له حينئذٍ قطعه، ويكفّر عن كلّ ظفر بقبضة من الطعام[٢].

---

(١) لا كفّارة على الإدماء؛ لعدم وجود دليل يدلّ على ثبوتها، ومنشأ الاحتياط خبر علي بن جعفر: «لكلّ شيء خرجت من حجّك فعليه فيه دم تهريقه حيث شئت»[١]، وقد تقدّمت المناقشة فيه، فراجع.

(٢) أمّا حرمة تقليم الأظفار حال الإحرام فقد نفي صاحب الجواهر قدس سره وجود خلاف في ذلك، وادّعى الإجماع بقسميه على الحرمة[٢]، وفي المنتهى والتذكرة نسبته إلى علماء الأعصار والأمصار[٣].

والعمدة في المقام الأخبار الدالّة على حرمة تقليم الأظفار من دون فرق بين البعض والجميع:

(**منها**): ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل المُحرم تطول أظفاره، قال: «لا يقصّ شيئاً منها إن استطاع، فإن كانت

---

(١) لاحظ: الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ٥.

(٢) الجواهر ١٨: ٤١١.

(٣) التذكرة ٧: ٣٥٤ ـ ٣٥٥، المنتهى ٢: ٧٩٤.

. . . . . .

تؤذيه فليقصّها ، وليطعم مكان كلّ ظفر قبضة من طعام »[١].

ومن هذه الصحيحة يتّضح حكم الفروع التي تضمّنتها هذه المسألة ، وهي: حرمة تقليم الأظفار كلّاً وبعضاً ، وجواز ذلك في حال التضرّر من بقائها مع ثبوت الكفّارة عن كلّ ظفر يقصّه أو يقطعه؛ وكون كفّارة الظفر الواحد قبضة من الطعام.

ولا يخفى أنّ الحكم غير متوقّف على قصّ الظفر بالمقصّ ، بل يشمل مطلق الإزالة ، وإنّما عبّر بقوله عليه السلام: «لا يقصّ» و «فليقصّها»؛ لأنّ القصّ هو الفرد الغالب ، ويشهد لذلك التعبير بالتقليم في جملة من الأخبار.

و(**منها**): ما رواه زرارة بن أعين ، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من نتف إبطه ، أو قلّم ظفره ، أو حلق رأسه ناسياً أو جاهلاً ، فليس عليه شيء ، ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة »[٢].

و(**منها**): صحيحته الأُخرى ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «من قلّم أظافيره ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليه ، ومن فعله متعمّداً فعليه دم »[٣].

و(**منها**): ما رواه أبو بصير ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قصّ ظفراً من أظافيره وهو مُحرم ، قال: «عليه في كلّ ظفر قيمة مُدّ من طعام حتّى يبلغ عشرة ، فإن قلّم أصابع يديه كلّها فعليه دم شاة» ، قلت: فإن قلّم أظافير يديه ورجليه جميعاً ؟ فقال: «إن كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم ، وإن

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٧٧: ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٠: ٦.

(٣) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٠: ٨.

. . . . . .

كان فعله متفرّقاً في مجلسين فعليه دمان »[١].

و(**منها**): ما رواه إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلّم أظفاره عند إحرامه، قال: «يدعها»، قلت: فإنّ رجلاً من أصحابنا أفتاه بأن يقلّم أظفاره ويعيد إحرامه ففعل، قال: «عليه دم يهريقه»[٢]، وغيرها[٣].

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: أنّ مقتضى إطلاق الروايات عدم جواز تقليم الأظافر بلا فرق بين تقليم بعضها أو كلّها.

الثاني: أنّ مقتضى صحيحة معاوية بن عمّار جواز قصّ الظفر فيما لو آذاه وتألّم من بقائه، فهل العبرة بمطلق الإيذاء عرفاً، أو لابدّ من أن يبلغ حدّ الضرورة فتجوز حينئذٍ إزالته ؟

ذهب الأُستاذ الأعظم دام ظله إلى: أنّ الظاهر كفاية مطلق الأذيّة العرفيّة، فيجوز قصّه وإن لم تصل الأذيّة إلى حدّ الضرورة[٤].

وذكر صاحب الجواهر دام ظله أنّ المنساق من الأذيّة الوصول إلى حدّ الضرورة[٥].

واختار بعض الأكابر من العلماء دام ظلهم: أنّ المعيار في جواز إزالة الظفر حال

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٢: ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٣: ٢.

(٣) لاحظ المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٨ و ١٠ و ١٣.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٠٧.

(٥) الجواهر ١٨: ٤١٢.

١٧٨ ـــــــ

. . . . . .

لكنّه خلاف الظاهر.

الثالث: هل كفّارة تقليم الأظافر تثبت في حال النسيان والغفلة، أم لا؟

مقتضى جملة من الأخبار عدم ثبوتها إلّا في حال الالتفات والعمد، كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «...وليس عليك فداء ما أتيته بجهالة إلّا الصيد، فإنّ عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد»[١]، وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «من نتف إبطه، أو قلّم ظفره، أو حلق رأسه ناسياً أو جاهلاً، فليس عليه شيء، ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة»[٢]، وغيرهما[٣].

بل يكفي في الحكم بعدم ثبوت الكفّارة في حال النسيان حديث الرفع المروي في خصال الشيخ الصدوق قدس سره بسند صحيح، عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ والنسيان...» الحديث[٤].

إلّا أنّ المستفاد من صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في المحرم ينسى فيقلّم ظفراً من أظافيره، قال: «يتصدّق بكفّ من الطعام»، قلت: فاثنين؟ قال: «كفّين»، قلت: فثلاثة؟ قال: «ثلاث أكفّ، كلّ ظفر كفّ حتّىٰ يصير خمسة، فإذا قلّم خمسة فعليه دم واحد، خمسة كان، أو عشرة، أو ما كان»[٥].

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٣١: ١.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١٠: ٦.

(٣) لاحظ المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٣١، بقيّة كفّارات الإحرام ١٠.

(٤) الخصال: ٤١٧.

(٥) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٢: ٣.

١٨٠ ـــــــ

(مسألة ٢٧٤) : كفّارة تقليم كلّ ظفر مدّ من الطعام ، وكفّارة تقليم أظافير اليد جميعها في مجلس واحد شاة ، وكذلك الرجل ، وإذا كان تقليم أظافير اليد وأظافير الرجل في مجلس واحد فالكفّارة أيضاً شاة[١] .

وفيما ذكره تأمّل واضح ، والحقّ هو : أنّ التعارض مستقرّ في المقام ، فيصل المجال على مبنى التساقط إلى حديث الرفع ، وحينئذٍ لا يبقى مجال للحكم بالاستحباب . نعم ، الاحتياط المستحبّي حسن على كلّ حال .

(١) المذكور في المتن هو ما اختاره مشهور العلماء رحمهم الله [١] ، وعن الخلاف والغنية والتذكرة الإجماع عليه[٢] ، وقد حكي عن ابن الجنيد خلاف ذلك ، حيث ذهب إلى : أنّ في الظفر مدّاً أو قيمته حتّى يبلغ خمسة فصاعداً ، فإذا بلغ ذلك فعليه دم إن كان في مجلس واحد ، فإن فرّق بين يديه ورجليه ، فليديه دم ولرجليه دم[٣] ، وذهب الحلبي إلى : أنّ في الظفر كفّاً من طعام ، وفي أظفار إحدى يديه طعام ، وفي أظفار كلتا يديه دم شاة ، وكذا الحكم في أظفار رجليه ، وإن كان الجميع في مجلس فدم[٤] .

وصاحب المدارك قدس سره ـ بعد أن ذكر رأي ابن الجنيد والحلبي رحمهما الله ـ قال : (ولم نقف لهذين القولين على مستند)[٥] .

---

(١) نُسِب إلى المشهور في كشف اللثام ٦ : ٤٦٦ .

(٢) الخلاف ٢ : ٣١٠ ، الغنية : ١٦٧ ، التذكرة ٨ : ٢١ .

(٣) حكاه في المختلف ٤ : ١٨٢ .

(٤) لاحظ الكافي في الفقه : ٢٠٤ .

(٥) المدارك ٨ : ٤٣٥ .

. . . . . .

وذكر صاحب الجواهر قدس سره: أنّ ما ذهب إليه سيّد المدارك قدس سره تامّ في الجملة لا بالجملة؛ لأنّه قد يشهد لمختار ابن الجنيد والحلبي صحيح أبي بصير الذي في نسخة ورد أنّه عليه السلام قال: «مدّ من الطعام»، وفي نسخة أُخرى ورد بدل «مدّ من الطعام» قيمته، هذا فيما إذا قلّم ظفراً واحداً، وأمّا لو قلّم خمسة فصاعداً فعليه دم؛ لقوله عليه السلام في صحيح حريز: «فإذا قلّم خمسة فعليه دم واحد، خمسة كان، أو عشرة، أو ما كان»، وأمّا ما ذهب إليه الحلبي قدس سره من كون الكفّارة صاعاً فيما إذا قلّم أظفار إحدى يديه أو إحدى رجليه، فلم نجد له أثراً في شيء ممّا وصل إلينا من النصوص، ولعلّه أراد به صاع النبي صلى الله عليه وآله الذي هو خمسة أمداد، وحينئذٍ يكون موافقاً لرأي المشهور[1].

وأمّا ما ذهب إليه المشهور من: أنّ في تقليم الظفر الواحد مدّاً من الطعام، فمستنده ما رواه أبو بصير، قال: سألت أبي عبدالله عليه السلام عن رجل قصّ ظفراً من أظافيره وهو محرم، قال: «عليه في كلّ ظفر قيمة مدّ من طعام حتّى يبلغ عشرة، فإن قلّم أصابع يديه كلّها فعليه دم شاة»، قلت: فإن قلّم أظافير يديه ورجليه جميعاً؟ فقال: «إن كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم، وإن كان فعله متفرّقاً في مجلسين فعليه دمان»[2].

ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن أبي بصير نحوه، إلّا أنّه قال: «عليه مُدّ من طعام»[3]، ولم يذكر القيمة

---

(١) لاحظ الجواهر ٢٠: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٢: ١.

(٣) الفقيه ٢: ٣٥٦.

. . . . . .

كما ورد في رواية الشيخ قدس سره التي نقلها عنه صاحب الوسائل قدس سره.

ولا بأس ببيان الحال في هذه الرواية، فنقول:

لا ريب في أنّ الإمام عليه السلام لم يذكر لأبي بصير جوابين في مجلسين مختلفين أحدهما مشتمل على كلمة «قيمة» والآخر غير مشتمل على هذه الكلمة، كما أنّ أبا بصير لم يرو هذه الرواية مرّتين بطريقتين مختلفتين، وعليه فإحدى الروايتين فيها خطأ.

وقد رجّح الأُستاذ الأعظم قدس سره رواية الصدوق بوجهين:

أحدهما: أنّ الصدوق قدس سره أضبط من الشيخ قدس سره، كما يظهر ذلك بوضوح بمراجعة كتابي التهذيب والاستبصار.

ثمّ إنّه قدس سره أورد كلام صاحب الحدائق قدس سره الذي تعرّض فيه لكتاب التهذيب وما وقع فيه من التحريف والتصحيف في الأخبار سنداً ومتناً، وأنّ جلّ الأحاديث الواردة في التهذيب لا تخلو من علّة في السند أو المتن[1].

ووصف قدس سره هذا الكلام من صاحب الحدائق قدس سره: بأنّه كلام لا يخلو من إغراق ومبالغة.

ثمّ قال قدس سره: (ويؤيّد ما ذكرنا أنّ الشيخ استدلّ لما ذكره المفيد في المقنعة برواية أبي بصير، والمذكور في المقنعة «مدّ من الطعام»، فذكر القيمة في رواية أبي بصير لابدّ أن يكون اشتباهاً، وإلّا لا يصلح خبر أبي بصير دليلاً لما ذكره المفيد في المقنعة، فالمعتمد إنّما هو رواية الفقيه)[2].

---

(١) لاحظ الحدائق ٣: ١٥٦.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٠٨.

. . . . . .

والآخر: أنّ قيمة مدّ من طعام لا يمكن أن تكون كفّارة؛ لاستحالة التخيير بين الأقلّ والأكثر، فإنّ الطعام اسم للحنطة والشعير والتمر والأرز ونحوها، وقيمة هذه الأُمور مختلفة، فكيف يمكن جعل قيمة هذه الأُمور ملاكاً للواجب؟! فالأقلّ ممّا يصدق عليه قيمة الطعام يكون مصداقاً للواجب[١].

وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) ـ بعد أن ذكر رواية أبي بصير ـ قال: (ورواه الصدوق عن أبي بصير، إلّا أنّه قال: «عليه مدّ من طعام». هذا حسب رواية الصدوق، وأمّا حسب رواية الشيخ أنّ الواجب قيمة مدّ من الطعام، فيدخل المقام تحت كبرى دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة، والمقرّر الأخذ بالزيادة، فالواجب قيمة مدّ من الطعام)[٢].

ثمّ قال (دام ظلّه): (الظاهر أنّه لا يتوجّه إشكال على هذا التقدير، ولا مجال لأن يُقال التخيير بين الأقلّ والأكثر غير معقول؛ إذ لا تخيير، بل الواجب قيمة مدّ من الطعام، فإذا فرضنا أنّ قيمة مدّ من الشعير مثلاً دينار، يكون الواجب على المكلّف الدينار، ومن الظاهر أنّه لا يكون فيه إشكال)[٣].

ثمّ قال (دام ظلّه): (ولقائلٍ أن يقول: لا يكون المقام من دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة، فإنّ الدوران بين الأمرين يتصوّر في مورد يكون الرواية واحدة وإنّما نقلت بنحوين، وأمّا لو كانت الرواية مرويّة عن الإمام عليه السلام بسندين يكون المورد داخلاً في المتعارضين، وحيث إنّ الأحدث غير معلوم لا يمكن

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٠٨.

(٢) مصباح الناسك ٢: ٤٩ ـ ٥٠.

(٣) المصدر المتقدّم ٢: ٥٠.

.....

الأخذ بأحدهما ، بل يكون المورد من موارد العلم الإجمالي ، ولابدّ من إعمال قانونه ، وبعبارة واضحة : لا إشكال في أنّ أحد الحديثين متأخّر عن الآخر ، فلابدّ من الأخذ به ، وحيث إنّه مردّد بين المتباينين لابدّ من الاحتياط على مسلك المشهور في باب العلم الإجمالي ، وعلى مسلكنا يجوز التبعيض في الامتثال والاكتفاء ببعض أطرافه)[1].

أقول : أمّا الأمر الأوّل الذي ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظله لترجيح رواية الصدوق دام ظله ، فهو لا يصلح مرجّحاً في باب التعارض ؛ إذ المعيار بالضبط ، وهذا المعيار موجود في حقّ الشيخ دام ظله أيضاً .

وكذا الحال فيما ذكره من التأييد ، فإنّه لا يصلح مؤيّداً لاحتمال أن تكون نسخة كتاب المقنعة الموجودة في يد الشيخ دام ظله مشتملة على «قيمة مدّ من طعام» .

إلّا أن يُقال : إنّه دام ظله لأجل هذا الاحتمال لم يذكر ذلك بعنوان الدليل بل ذكره بعنوان التأييد .

وأمّا الأمر الثاني الذي ذكره دام ظله لترجيح رواية الصدوق من أنّ قيمة مدّ من طعام لا يمكن أن تكون كفّارةً معلّلاً ذلك باستحالة التخيير بين الأقلّ والأكثر ، فنقول في جوابه : إنّ الكبرى معلومة ، إلّا أنّ موردها ما إذا لم يمكن تحقّق الأكثر إلّا بعد وجود الأقلّ ، كما هو الحال في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ، وأمّا في مثل المقام فلا مانع من التخيير ؛ لإمكان أن يؤدّي المكلّف درهماً وهو قيمة مدّ من الشعير ، أو خمسة دراهم وهي قيمة مدّ من الحنطة ، فلو أدّى

---

(١) مصباح الناسك ٢ : ٥٠ .

. . . . . .

درهماً يكون الدرهم مصداقاً للواجب، وكذا لو أدّى خمسة دراهم تكون الخمسة دراهم مصداقاً للواجب؛ ضرورة أنّ امتثال الأكثر من دون العبور من خلال الأقلّ ممكن، فيكون الأكثر أفضل الأفراد.

ويشهد لما ذكرناه أنّه يجوز إعطاء قيمة الطعام في كفّارة شهر رمضان مع أنّ المحذور المتقدّم بعينه يجري هنا أيضاً، والأُستاذ الأعظم دام ظله ملتزم بجواز إعطاء قيمة الطعام في كفّارة شهر رمضان.

والحاصل: أنّ الرواية المتقدّمة إن كانت واحدة ـ وذلك كما قد قرّره دام ظله ـ فيدور الأمر بين الزيادة والنقيصة، فيؤخذ بالزيادة، إلّا أنّه يعلم كفاية إعطاء نفس الطعام بالأولويّة. وإن كانت روايتين ـ كما لا يستبعد ذلك ـ فالمتعيّن هو الحكم بالتخيير على المختار، والتعارض على مسلك المشهور، فيؤول الأمر إلى تساقطهما، ويرجع إلى الاحتياط؛ للعلم الإجمالي بثبوت أحدهما.

ولكنّ الحقّ هو: عدم وجود تعارض في البين؛ إذ لو كانت الرواية «قيمة مدّ من طعام» فهي تدلّ على كفاية إعطاء عين الطعام بالأولويّة، وأمّا لو كانت الرواية «مدّ من الطعام» فهي تنفي كفاية القيمة بالإطلاق.

وبعبارة أُخرى: أنّ النسبة بين «مدّ من الطعام» و«قيمة مدّ من طعام» العموم والخصوص؛ لأنّ الرواية لو كانت «قيمة مدّ من طعام» فإنّها تدلّ على كفاية القيمة وكفاية نفس الطعام، ولو كانت «مدّ من طعام» فلا تدلّ إلّا على كفاية إعطاء نفس الطعام وتنفي كفاية إعطاء القيمة، فيؤخذ بالمجمع وهو كفاية نفس الطعام، فلا تكفي القيمة.

(مسألة ٢٧٥) : إذا قلّم المحرم أظافيره فأدمى اعتماداً على فتوى من جوّزه وجبت الكفّارة على المفتي على الأحوط[١] .

(عودٌ علىٰ بدء)

قد عرفت أنّ ما ذكر في المتن ـ وهو ما ذهب إليه المشهور ـ يستفاد من صحيحة أبي بصير . وهنا مطلقات تدلّ على أنّ الكفّارة شاة مطلقاً سواء قلّم ظفراً واحداً أم قلّم الجميع ، كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة : «ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة»[١] ، وفي صحيحته الأُخرى : «ومن فعله متعمّداً فعليه دم»[٢] ، وفي موثّقة إسحاق بن عمّار : «عليه دم يهريقه»[٣] ، فتكون صحيحة أبي بصير مقيّدة لها ، وأمّا ما ورد في صحيحة معاوية بن عمّار من كفاية قبضة من طعام لكلّ ظفر فمورده الأذيّة والضرورة ؛ لقوله عليه السلام : «فإن كانت تؤذيه فليقصّها وليطعم مكان كلّ ظفر قبضة من طعام»[٤] .

(١) نفى صاحب الجواهر قدس سره وجود خلاف في لزوم شاة على المفتي[٥] ، وما يمكن أن يكون مستنداً للحكم المذكور روايتان :

إحداهما : ما رواه إسحاق الصيرفي ، قال : قلت لأبي إبراهيم عليه السلام : إنّ رجلاً

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨ : ١ و ١٠ : ٦ .

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٩ : ٤ و ١٠ : ١ ، ٥ .

(٣) المصدر المتقدّم الإحرام ٥٤ : ٦ ، بقيّة كفّارات الإحرام ١٣ : ٢ .

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٧٧ : ١ ، بقيّة كفّارات الإحرام ١٢ : ٤ .

(٥) الجواهر ٢٠ : ٤٠٢ .

. . . . . .

أحرم ، فقلّم أظفاره ، وكانت له إصبع عليلة ، فترك ظفرها لم يقصّه ، فأفتاه رجل بعدما أحرم ، فقصّه فأدماه ، فقال : «على الذي أفتى شاة»[١].

وقال صاحب الجواهر قدس سره ـ بعد نقل هذا الخبر ـ : (المنجبر بعمل الأصحاب كما اعترف به غير واحد مشعرين بالإجماع عليه)[٢].

إلّا أنّه ضعيف بمحمّد البزّاز ، أو الخزّاز[٣] وزكريا المؤمن[٤] ، وعمل الأصحاب غير جابر لضعفه ، كما حقّق في محلّه.

والأُخرى: ما رواه إسحاق بن عمّار ، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلّم أظفاره عند إحرامه ، قال: «يدعها» ، قلت: فإنّ رجلاً من أصحابنا أفتاه بأن يقلّم أظفاره ويعيد إحرامه ففعل ، قال: «عليه دم يهريقه»[٥].

وهو تامّ سنداً ، إلّا أنّ دلالته غير تامّة؛ لاحتمال عود الضمير في قوله عليه السلام: «عليه دم» إلى الرجل المحرم لا المفتي ، وهو الظاهر؛ لكونه أقرب.

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٣: ١.

(٢) الجواهر ٢٠: ٤٠٢.

(٣) روى محمّد البزّار عن زكريا المؤمن ، وروى عن موسى بن القاسم.
(معجم رجال الحديث ١٥: ٢٢٥).

(٤) أبو عبد الله زكريا بن محمّد المؤمن ، روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام ، ولقي الرضا عليه السلام في المسجد الحرام ، وحكى عنه ما يدلّ على أنّه كان واقفاً ، وكان مختلط الأمر في حديثه. له كتاب منتحل الحديث.
(رجال النجاشي: ١٧٢ ، رجال الطوسي: ٣٥٨ ، الخلاصة: ٣٤٩ ، معجم رجال الحديث ٨: ٢٩٦ ـ ٢٩٧ و ٣٠٢ ـ ٣٠٣).

(٥) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٣: ٢.

٢٤ ـ قلع الضرس

(مسألة ٢٧٦) : ذهب جمع من الفقهاء إلى: حرمة قلع الضرس على المحرم وإن لم يخرج به الدم ، وأوجبوا له كفّارة شاة ، ولكنّ في دليله تأمّلاً ، بل لا يبعد جوازه[١] .

وبناء الحكم في المتن على الاحتياط لأجل الخروج عن مخالفة المشهور ، كما صرّح به[١] .

(١) ذهب جمع من الأصحاب إلى : الحكم بالحرمة وثبوت الكفّارة على من قلع ضرسه وأنّها شاة ، كما عن الكافي والمهذّب والنهاية والمبسوط والجامع[٢] ؛ استناداً إلى ما رواه محمّد بن عيسى ، عن عدّة من أصحابنا ، عن رجل من أهل خراسان : أنّ مسألة وقعت في الموسم لم يكن عند مواليه فيها شيء : مُحرم قلع ضرسه ، فكتب عليه السلام : « يهريق دماً »[٣] .

وهو مرسل لا ينهض مستنداً للحكم بثبوت الكفّارة .

نعم ، لو فرضنا حصول الإدماء كما هو الغالب فتكون الحرمة ثابتة من باب الإدماء .

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٥١١ .

(٢) حكي ذلك في كشف اللثام ٦٢ : ٤٨٣ ، الرياض ٧ : ٤٦١ ، وانظر : الكافي في الفقه : ٢٠٤ ، المبسوط ١ : ٣٥٠ ، النهاية : ٢٣٥ ، المهذّب ١ : ٢٢٤ ، الجامع للشرائع : ١٩٤ .

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٩ : ١ .

٢٥ ـ حمل السلاح

(مسألة ٢٧٧): لا يجوز للمحرم حمل السلاح كالسيف والرمح وغيرهما ممّا يصدق عليه السلاح عرفاً[١].

---

(١) يقع البحث في مقامين:

الأوّل: جواز حمل السلاح حال الإحرام.

الثاني: جواز حمل آلات التحفّظ كالدرع والمغفر وغيرهما.

أمّا البحث في المقام الأوّل: فقد ذهب المشهور[١] إلى: حرمة حمل السلاح لغير ضرورة حال الإحرام، وذهب جمع من الأعلام إلى: الكراهة، كالمحقّق في الشرائع والعلّامة في الإرشاد وصاحب المدارك وغيرهم[٢].

واستدلّ لقول المشهور بعدّة روايات:

(**منها**): ما رواه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ المُحرم إذا خاف العدوّ يلبس السلاح فلا كفّارة عليه»[٣].

و(**منها**): ما رواه عبدالله بن سنان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: أيحمل السلاح المحرم؟ فقال: «إذا خاف المُحرم عدوّاً أو سرقاً فليلبس السلاح»[٤].

---

(١) حكاه الفاضل الهندي في كشف اللثام ٥: ٤٠٣، والفاضل النراقي في المستند ١١: ٤٠٦.

(٢) الشرائع ١: ٢٨٥، إرشاد الأذهان ١: ٣١٨، المدارك ٧: ٣٧٣، وقوّاه السبزواري في الذخيرة: ٦٠٠.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٥٤: ١.

(٤) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥٤: ٢.

. . . . . .

و(منها): ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المُحرم إذا خاف لبس السلاح»[١].

و(منها): ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا بأس بأن يحرم الرجل وعليه سلاحه إذا خاف العدوّ»[٢].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ الحكم بالجواز في هذه الروايات معلّق على صورة الخوف من العدوّ، فتدلّ بمفهومها على عدم الجواز في غير هذه الصورة.

وقد استشكل على هذه الروايات تارةً من جهة ضعف سند بعضها، وأُخرى من جهة عدم تماميّة دلالتها بوجوه:

الأوّل: ما ذكره العلّامة في المنتهى من: أنّ هذا الاحتجاج مأخوذ من دليل الخطاب، وهو ضعيف عندنا[٣].

وأجاب عنه صاحب المدارك قدس سره: بأنّ هذا الإيراد غير جيّد؛ لأنّ المفهوم المذكور هو مفهوم الشرط، وهو حجّة عنده وعند أكثر المحقّقين[٤].

الثاني: ما ذكره صاحب المدارك قدس سره من: أنّ مفهوم الشرط وإن كان حجّة، إلّا أنّه معتبر إذا لم يظهر للتعليق وجه سوى نفي الحكم عمّا عدا محلّ الشرط، والأمر هنا ليس كذلك؛ إذ لا يبعد أن يكون التعليق باعتبار عدم

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥٤: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥٤: ٤.

(٣) المنتهى ١٢: ٢٢١.

(٤) المدارك ٧: ٣٧٣.

.....

الاحتياج إلى لبس السلاح عند انتفاء الخوف[١].

وذكر صاحب الجواهر أيضاً هذا الوجه بعنوان (دعوى)، وأجاب عنه: بأنّه لا تستأهل جواباً، ضرورة عدم اندفاع ظهور الروايات بمفهومها في حرمة حمل السلاح في غير حال الضرورة بمثل هذا الاحتمال بعد فهم المشهور المفهوم من الروايات[٢].

الثالث: ما ذكره عدّة من الأكابر ـ ولبّه يرجع إلى الوجه الثاني ـ من: إنكار مفهوم الشرط، ولكن بتقريب آخر، وهو: أنّ القضيّة الشرطيّة سيقت لبيان الموضوع، فلا ينعقد لها مفهوم.

وأُجيب عنه بوجهين:

أحدهما: ما أفاده بعض أجلّة علمائنا‌ قدس سره من: أنّ إناطة الجزاء بالشرط تارةً تكون عقليّة، وأُخرى شرعيّة أو عرفيّة، فإن كان التعليق عقليّاً فليس للقضيّة مفهوم، وإن كان شرعيّاً أو عرفيّاً فلا ينبغي الإشكال في انعقاد المفهوم للقضيّة، والتعليق في المقام عرفي؛ لعدم كون توقّف لبس السلاح عقلياً بل شرعياً، فيثبت الفرق حينئذٍ بين صورتي الخوف وعدمه في الحكم بجواز لبس السلاح للمحرم في الأوّل وعدمه في الثاني، وإلّا تلزم لغويّة جعل التعليق الشرعي[٣].

والآخر: ما ذكره الأُستاذ الأعظم‌ قدس سره من: أنّ لبس السلاح ليس دائماً لغرض

---

(١) المدارك ٧: ٣٧٣.

(٢) الجواهر ١٨: ٤٢٣.

(٣) كتاب الحجّ للسيّد الشاهرودي‌ قدس سره ٣: ٢٩٤.

.....

الخوف ، بل ربّما يكون للتشخّص والإظهار ونحو ذلك من الأغراض[١].

أقول: إنّ الاستدلال بهذه الروايات متوقّف على انعقاد المفهوم لها ، وهو إنّما يكون فيما إذا كان التعليق شرعيّاً أو عرفيّاً ، وأمّا إذا كان عقليّاً فلا نقاش في عدم انعقاد المفهوم بعد كون القضيّة قد سيقت لبيان الموضوع ، ففي المقام لا شبهة في انتفاء هذا التوقّف ، لعدم توقّف لبس السلاح على الخوف عقلاً؛ إذ ربّما يكون الإنسان لابساً له لأجل إظهار التشخّص.

إذن ينعقد المفهوم للشرط ، فتدلّ الروايات بمفهومها على حرمة حمل السلاح إذا لم يكن خوف من العدوّ.

إن قلت: إنّ كون الشرط مسوقاً لبيان الموضوع غير منحصر بما إذا كان التوقّف عقليّاً ، بل يكون ذلك حتّى فيما لو كان التوقّف عرفيّاً أو عاديّاً ، ففي المقام بحسب العادة عند انتفاء الخوف لا يلبسون السلاح ، فيكون جعل التعليق لغواً؛ لكون التوقّف عاديّاً ، إذن فلا يكون المفهوم منعقداً للشرط المذكور.

قلت: الأمر وإن كان كما تقول ، إلّا أنّ التوقّف بجميع أقسامه منتفٍ في المقام؛ لما عرفت في كلام الأُستاذ الأعظم من أنّ لبس السلاح ليس دائماً لغرض الخوف ، بل ربّما يلبسه الإنسان للتشخّص والإظهار.

أضف إليه: أنّه يمكن أن يستفاد ممّا ذكره المشهور من تكرّر تعليق الجواز في الروايات بالخوف ، فإنّ تكرار التعليق يدلّ على أنّ نظر الشارع في حكمه بالجواز منحصر بهذه الصورة ، ولا يجوز حمل السلاح إلّا فيها.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥١٢.

.....

وأمّا القول بالكراهة فقد ذكر الأُستاذ الأعظم: أنّ حمل الروايات الناهية عن حمل السلاح على الكراهة متوقّف على أحد أمرين: أحدهما: إنكار حجّية مفهوم الشرط، ثانيهما: إنكار المفهوم للروايات بدعوى أنّ الخوف المذكور محقّق للبس السلاح.

وأجاب عنه: بأنّ لبس السلاح ليس دائماً لغرض الخوف[١].

فنقول: إنّ المفهوم إذا كان منعقداً فلا يدلّ إلّا على التحريم، وإذا لم يدلّ على المفهوم فلا يدلّ على الكراهة أيضاً، فحيث إنّ المفهوم منعقد كما عرفت، فدلالة الروايات على التحريم تامّة.

هذا تمام الكلام في الروايات من حيث الدلالة، وقد عرفت أنّها تامّة.

وأمّا من حيث السند فربّما يُقال: إنّ رواية ابن سنان[٢] مخدوشة سنداً بأبي جعفر العبيدي.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم: بأنّ المراد بأبي جعفر الذي روى عن أبيه هو أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، فإنّ كلّاً من الأب والابن ثقة، وأحمد أبو جعفر قد يروي عن محمّد بن أبي عمير بلا واسطة كما في رواية الحلبي، وقد يروي عن أبيه محمّد بن عيسى الأشعري عن عبدالله بن المغيرة كما في رواية ابن سنان، فلا وجه لهذه المناقشة السنديّة[٣].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥١٢.

(٢) لاحظ: الوسائل تروك الإحرام ٥٤: ٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥١٢.

. . . . . .

ولا يخفى عليك أنّ المذكور في المتن عنوان حمل السلاح، والموجود في لسان الأخبار عنوان لبس السلاح، فقد يُقال: إنّ المحظور حال الإحرام هو لبس السلاح.

وقد أجاب عنه الأُستاذ الأعظم دام ظله: بأنّ الحكم بالحرمة لا يختصّ بلبس السلاح، بل يعمّ مطلق الحمل كالأخذ بيده أو وضعه في كمّه أو في جيبه ونحو ذلك؛ لأنّ السؤال في صحيح ابن سنان عن الحمل، ومقتضى ظاهر السؤال والجواب للزوم مطابقتهما أنّ الممنوع هو الحمل، وإلّا لكان سؤاله بلا جواب، وإنّما أجاب باللبس مع أنّ السؤال عن الحمل، لغلبة اللبس في الخارج، فالمستفاد من الرواية أنّ الحمل محرّم وكذا اللبس؛ لصدق الحمل عليه[1].

وتمكن المناقشة فيما أفاده دام ظله: بأنّ الجواب باللبس كما يحتمل أن يكون لأجل الاحتمال الذي ذكره دام ظله، يحتمل أيضاً أن يكون لأجل بيان أنّ المحظور على المحرم عنوان لبس السلاح على وجه الخصوص، فلا يعمّ عنوان الحمل.

وقال السيّد الأُستاذ دام ظله: (ثمّ إنّ الظاهر عموم الحكم للبس السلاح وحمله؛ لوقوع السؤال عن الحمل، والجواب وإن كان بتجويز اللبس، إلّا أنّه من باب بيان الفرد المتعارف الظاهر من الحمل، وإلّا لم ينسجم الجواب مع السؤال)[2].

هذا مع عموم قوله عليه السلام في رواية زرارة: «لا بأس بأن يحرم الرجل وعليه

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٥١٢ ـ ٥١٣.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٢٣١.

.....

سلاحه إذا خاف العدوّ» لبعض أفراد الحمل وإن لم يشمل الحمل باليد.

وفيه: أنّ المعيار بالجواب، وهو لا يشمل الحمل، وحمل الجواب على أنّه من باب بيان الفرد المتعارف خلاف الظاهر، وعدم انسجام الجواب مع السؤال لا يصلح للقرينيّة، فإنّ الظاهر منه أنّ الإمام عليه السلام لم يجب عن الحمل وجوّز خصوص اللبس وهو في غير صورة الخوف فغير جائز، وأمّا الحمل فإنّ حكمه مسكوتٌ عنه.

وأمّا الحكم بالجواز مطلقاً لأنّ السؤال كان عن الحمل والإمام أجاب عن حكم اللبس بأنّه غير جائز في غير مورد الخوف وهو في مقام البيان، فمعنىٰ عدم التعرّض لحكمه وعدم النهي عنه أنّه جائز، والذي قام الدليل على حرمته خصوص لبس السلاح.

نعم، يمكن أن يُقال: إنّ رواية زرارة تشمل الحمل أيضاً، فإنّ قوله عليه السلام: «وعليه سلاحه»، يعمّ اللبس والحمل، فإذا شمل بعض أفراد الحمل يشمل اليد أيضاً بعدم الفرق بين أفراد الحمل عرفاً، فإنّهم يفهمون من الدليل هذا المعنى.

إلّا أن يقال: إنّ المراد من قوله عليه السلام: «وعليه سلاحه»، هو لبسه. وهو ليس ببعيد، فيُقال: وعليها ثيابها، أي: لبستها، ولا أقلّ من احتمال هذا المعنى الذي يوجب عدم ظهوره في العموم بحيث يشمل الحمل أيضاً.

بقي الكلام في روايتين:

إحداهما: ما رواه حمّاد بن عيسىٰ، عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام،

. . . . . .

قال: «لا ينبغي أن يدخل الحرم بسلاح، إلّا أن يدخله في جوالق، أو يغيّبه»، يعني: يلفّ على الحديد شيئاً[١].

وهذه الرواية تدلّ على حرمة الاشتهار، وذلك بقرينة الاستثناء فيه، وأمّا لو لبسه أو حمله تحت ثيابه فلا تشمله، وتكون هذه الرواية مقيّدة للأدلّة الناهية بما إذا لبسه فوق ثيابه مشتهراً.

أضف إليه: أنّ قوله: «لا ينبغي»، يكون قرينة على حمل الروايات الناهية على الكراهة؛ لأنّ قوله عليه السلام: «لا ينبغي» يدلّ على الكراهة.

والأُخرى: ما رواه شعيب العقرقوفي، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يريد مكّة أو المدينة يكره أن يخرج معه بالسلاح، فقال: «لا بأس بأن يخرج بالسلاح من بلده، ولكن إذا دخل مكّة لم يظهره».

ونسب صاحب الجواهر قدس سره إلى الحلبيّين تحريم اشتهاره أيضاً وإن لم يكن معه لبس ولا حمل يصدق معه أنّه متسلّح.

ثمّ قال قدس سره: (ولعلّه لأنّه حينئذٍ كاللابس له)[٢].

وهو ليس ببعيد، لا لأنّه كاللابس له، بل للروايتين اللتين يستفاد منهما حرمة الاشتهار، وهما تدلّان على أنّ المراد من حرمة لبس السلاح لبسه مشتهراً، وأمّا إذا لبسه تحت ثيابه فلا يكون حراماً.

---

(١) الوسائل مقدّمات الطواف ٢٥: ١. والجوالق وعاء. (الصحاح ٤: ١٤٥٤).

(٢) الجواهر ١٨: ٤٢٣.

وذهب بعض الفقهاء إلى: عموم الحكم لآلات التحفّظ كالدرع والمغفر، وهذا القول أحوط(١).

(مسألة ٢٧٨): لا بأس بوجود السلاح عند المحرم إذا لم يكن حاملاً له، ومع ذلك فالترك أحوط(٢).

---

(١) هذا هو المقام الثاني من البحث، وقد نفى الأُستاذ الأعظم‌ﷺ وجود دليل على تعميم الحكم لآلات التحفّظ والوقاية في الحرب كالدرع والمغفر ونحوهما(١)، وبنىﷺ الحكم بالتعميم على الاحتياط خروجاً من مخالفة المشهور، والاحتياط المستحبّي لا ضير فيه.

(٢) قد عرفت ممّا تقدّم أنّ المذكور في الروايات عنوان اللبس وإنّما تعدّوا منه إلى الحمل بقرينة مطابقة الجواب للسؤال، وأمّا إذا لم يصدق عنوان اللبس وعنوان الحمل فمجرّد وجود السلاح عند المحرم لم يقم دليل على حرمته.

إن قلت: إنّ المستفاد من صحيحة حريز المتقدّمة(٢) هو حرمة إظهار السلاح وكونه عنده.

قلت: **أوّلاً**: إنّ إظهار السلاح لا يلازم اللبس والحمل.

وثانياً: إنّ قولهعليه السلام: «لا ينبغي» لا يدلّ على الحرمة.

وثالثاً: على تقدير دلالته على الحرمة، فإنّ الحكم المذكور من أحكام

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥١٣.

(٢) الوسائل مقدّمات الطواف ٢٥: ١.

(مسألة ٢٧٩) : تختصّ حرمة حمل السلاح بحال الاختيار ، ولا بأس به عند الاضطرار[١] .

(مسألة ٢٨٠) : كفّارة حمل السلاح شاة على الأحوط[٢] .

إلى هنا انتهت الأُمور التي تحرم على المُحرم .

دخول الحرم ومكّة ، لا من أحكام الإحرام .

(١) لحديث الرفع ، وللصحيحتين المتقدّمتين[١] ، أي : صحيحة الحلبي وابن سنان الدالّتين على الجواز عند الخوف .

(٢) يمكن الاستدلال على ذلك بروايتين :

إحداهما : صحيحة الحلبي المتقدّمة[٢] ، فإنّ مفهوم قوله عليه السلام : « إنّ المحرم إذا خاف العدوّ يلبس السلاح فلا كفّارة عليه » هو : أنّه إذا لم يكن خائفاً ولبس السلاح فعليه الكفّارة .

إلّا أنّ هذا المقدار من الاستدلال لا يصلح دليلاً لما هو مذكور في المتن ؛ إذ يمكن أن يُقال بعد ثبوت أصل الكفّارة : يكفيه أقلّ المسمّى كالاستغفار أو كفّ من الطعام . وإثبات دعوى انصراف الكفّارة إلى الشاة ، مشكل . نعم ، يستفاد منها ثبوت أصل الكفّارة عليه ولو كفّ الطعام أو الاستغفار .

وذكر صاحب الجواهر قدس سره : أنّ الرواية مهجورة ، ولم يعثر على قائل

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٥٤ : ١ و ٣ .

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٥٤ : ١ .

الصيد في الحرم وقلع شجره ونبته

وهناك ما تعمّ حرمته المحرم والمحلّ ، وهو أمران :

أحدهما : الصيد في الحرم ، فإنّه يحرم على المحلّ والمحرم كما تقدّم(١) .

بمضمونها ؛ إذ ظاهرها ثبوت الكفّارة عند عدم الخوف(١) .

والأُخرى : صحيحة زرارة : «... ، أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه ، ... ، ومن فعله متعمّداً فعليه دم شاة »(٢) .

إلّا أنّها واردة في لبس الثياب حال الإحرام ، ولا ارتباط لها بلبس أو حمل السلاح .

فتحصّل : أنّ ما ذكره ﷺ في المتن من وجوب الشاة عليه لا دليل عليه .

نعم ، أصل الكفّارة ثابت بمقتضى صحيحة الحلبي ، إلّا أنّ المشهور لم يعملوا بها ، فإنّها مهجورة عندهم كما ذكره صاحب الجواهر ﷺ .

إذاً فعندهم أصل الكفّارة غير ثابت ، وأمّا عندنا فأصل وجوب الكفّارة ثابت .

وقد احتاط الأُستاذ الأعظم ﷺ في المتن لأجل الخروج عن مخالفة المشهور ، والاحتياط المستحبّي لا ضير فيه عندنا ؛ لأنّه حسن على كلّ حال ، إلّا أنّه لا ملزم للاحتياط اللزومي كما ذهب إليه الماتن ﷺ .

(١) قد فصّلنا البحث في ذلك في أوّل مبحث محظورات الإحرام ، فراجع .

---

(١) الجواهر ١٨ : ٤٢٢ .

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨ : ١ .

ثانيهما: قلع كلّ شيء نبت في الحرم، أو قطعه من شجر وغيره[١].

---

(١) ذهب صاحب الحدائق قدس سره إلى: نفي الخلاف في حرمة قطع شجر الحرم والحشيش النابت فيه عدا ما سيأتي استثناؤه في المقام[١]، وقال صاحب الجواهر: (بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل في المنتهى وعن التذكرة نسبته إلى علماء الأمصار)[٢].

والدليل عليه جملة من الروايات:

(**منها**): ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين»[٣].

والظاهر من الصحيحة بدواً حرمة كلّ فعل يتعلّق بالشجر والحشيش النابت في الحرم، إلّا أنّ الإطلاق غير مراد منها قطعاً، بمعنى: أنّ التصرّفات كشدّ الشجرة بحبل ونحوه أو إلقاء شيء عليها ونحو ذلك غير محرّمة، وأنّ التحريم ناظر إلى القطع والقلع ونحوهما، وذلك بقرينة الأخبار الواردة في الباب.

و(**منها**): ما رواه عبدالله بن سنان، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المُحرم ينحر بعيره أو يذبح شاته؟ قال: «نعم»، قلت: له أن يحتش لدابّته وبعيره؟

---

(١) الحدائق ١٥: ٥٢٨.

(٢) الجواهر ١٨: ٤١٢ ـ ٤١٣.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٨٦: ١.

ولا بأس بما يقطع عند المشي على النحو المتعارف[١]، كما لا بأس بأن

قال: «نعم، ويقطع ما شاء من الشجر حتّى يدخل الحرم، فإذا دخل الحرم فلا»[١].

و(**منها**): ما رواه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت: المُحرم ينزع الحشيش من غير الحرم؟ قال: «نعم»، قلت: فمن الحرم؟ قال: «لا»[٢].

(١) ذهب جمع من الأكابر إلى: انصراف الأدلّة الدالّة على حرمة قلع وقطع أشجار الحرم وحشيشه إلى صورة القصد والعمد بحيث كان القطع والقلع مقصوداً للمكلّف بنفسه، وأمّا إذا حصل القطع والقلع من باب الاتّفاق فالأدلّة منصرفة عنه.

ودعوى الانصراف يمكن الخدشة فيها بسهولة، والعمدة في المقام قيام السيرة الخارجيّة، فإنّ وطء حشيش الحرم بالأرجل وكسر أغصان أشجاره كثيراً ما يتّفق حال المشي خصوصاً في الأزمنة السابقة قبل شقّ الطرق وتعبيدها، والمسألة محلّ ابتلاء العموم، ومع ذلك لم يرد ردع من الشارع، ولو كان ذلك أيضاً حراماً لاشتهر وبان، فعلى تقدير انعقاد الإطلاق والخدشة في دعوى الانصراف تكون السيرة مخصّصة أو مقيّدة له.

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨٥ : ١.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٥ : ٢، ولاحظ المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٧: ١ ـ ٨.

تُترك الدوابّ في الحرم لتأكل من حشيشه(١).

ويستثنىٰ من حرمة القلع أو القطع موارد:

١ ـ الأذخر، وهو نبت معروف(٢).

---

(١) لأنّ الحرام هو عنوان القلع والقطع والنزع، وهذه العناوين منتفية في فرض أكل الدوابّ من شجيرات وحشائش الحرم، ولم يقم دليل على منع الحيوان من ذلك، بل قد ورد الدليل على الجواز في البعير، وهو: ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «يُخلّى عن البعير في الحرم يأكل ما يشاء»(١)، وما رواه محمّد بن حمران(٢)، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن النبت الذي في أرض الحرم، أينزع؟ فقال: «أمّا شيء تأكله الإبل فليس به بأس أن تنزعه»(٣)، ولا خصوصيّة للبعير في نظر العرف، فإنّه يفهم عدم الفرق بينه وبين سائر الحيوانات.

أضف إلى الروايات: أنّ المسألة محلّ ابتلاء العموم، لا سيّما في الأزمنة السابقة، فلو كان ترك الدوابّ في الحرم لتأكل من حشيشه حراماً لبان، بل قد بان خلافه من سيرة المتشرّعة المتّصلة بزمان المعصوم عليه السلام.

(٢) الدليل عليه عدّة نصوص:

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨٩: ١.

(٢) راجع ما ذكره السيّد الخوئي قدس سره حول ابن حمران في معجم رجال الحديث ١٧: ٤٤ ـ ٤٩.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٨٩: ٢.

٢ ـ النخل ، وشجر الفاكهة[١] .

(**منها**) : ما رواه زرارة ، قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : «حرّم الله حرمه بريداً في بريد أن يختلا خلاه ، أو يعضد شجره ، إلّا الأذخر ...»[١] .

و(**منها**) : ما رواه حريز ، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ : «فقال العبّاس : يا رسول الله ، إلّا الأذخر ، فإنّه للقبر والبيوت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إلّا الأذخر»[٢] ، وغيرهما[٣] .

(١) الدليل عليه أمران :

أحدهما : تسالم الأصحاب على جواز قلع وقطع النخل وأشجار الفاكهة[٤] .

والآخر : ما رواه سليمان بن خالد ، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال : «لا ينزع من شجر مكّة شيء ، إلّا النخل وشجر الفاكهة»[٥] .

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره : (ثمّ إنّه لا يعتنى لتضعيف الرواية بوجود الطاطري في السند بدعوى أنّه من وجوه الواقفيّة وأنّه لا يعتمد على روايته ، وذلك لأنّه ثقة عندنا ، ولا بأس بالعمل بالموثّق)[٦] .

وقد روى الشيخ الصدوق قدس سره هذه الرواية بسند صحيح عن سليمان بن خالد ،

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨٧ : ٤ .

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٨ : ١ .

(٣) لاحظ : الوسائل تروك الإحرام ٨٧ : ٥ و ٧ ، ٨٨ : ٤ .

(٤) انظر : الخلاف ٢ : ٤٠٧ ، المنتهىٰ ٢ : ٧٩٧ ، المدارك ٧ : ٣٧٠ ، الذخيرة : ٥٩٦ .

(٥) الوسائل تروك الإحرام ٨٧ : ١ .

(٦) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٥١٦ .

٣ ـ الأعشاب التي تجعل علوفة للإبل[١].

وليس في طريقها الطاطري[١]، وقد استدلّ صاحب المدارك قدس سره بها على هذا الطريق[٢].

(١) الدليل على الجواز معتبرة محمّد بن حمران المتقدّمة[٣] الدالّة على عدم البأس بنزع النبت الذي تأكله الإبل.

وذهب بعض الأكابر قدس سره إلى: أنّ هذه الرواية معارضة بما رواه عبدالله بن القاسم[٤]، عن عبدالله بن سنان، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المحرم ينحر بعيره أو يذبح شاته؟ قال: «نعم»، قلت: له أن يحتش لدابّته وبعيره؟ قال: «نعم، ويقطع ما يشاء من الشجر حتّى يدخل الحرم، فإذا دخل الحرم فلا»، والمرجع بعد التعارض العمومات والإطلاقات الدالّة على الحرمة؛ لخروجها عن حريم التعارض[٥].

---

(١) الفقيه ٢: ٢٥٥.

(٢) المدارك ٧: ٣٧.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٨٩: ٢.

(٤) عبدالله بن القاسم الحضرمي الكوفي المعروف بالبطل، وصفه النجاشي بقوله: (كذّاب، غالٍ، يروي عن الغلاة، لاخير فيه، ولا يعتدّ بروايته». له كتاب يرويه عنه جماعة، وعدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الكاظم عليه السلام، وهو واقفي.
(رجال النجاشي: ٢٢٦، رجال الطوسي: ٣٤١، نقد الرجال ٣: ١٣١ ـ ١٣٢، معجم رجال الحديث ١١: ٣٠٤ ـ ٣٠٥).

(٥) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ٣: ٢٨٣ ـ ٢٨٤، ولاحظ الوسائل تروك الإحرام ٨٥: ١.

٢٠٦ ـــــــ

٤ ـ الأشجار أو الأعشاب التي تنمو في دار نفس الشخص أو في ملكه[١].

أقول: العمدة هو الإشكال السندي، وأمّا الوجه الأوّل الذي ذكره فهو تامّ على مبناه، لا على جميع المباني.

أضف إليه: أنّ العرف لا يفهم من قوله عليه السلام: «فليس به بأس» الوارد في معتبرة محمّد بن حمران ترخيصاً في النهي الوارد في رواية ابن سنان، بل يرى التنافي بين الكلامين وأنّ التعارض واقع بينهما، والمعيار بالفهم العرفي في أمثال المقام.

(١) أي: يجوز قلع وقطع الأشجار والأعشاب التي يغرسها ويزرعها صاحب الدار أو الملك بعد تملّكه لها، وأمّا لو كانت موجودة قبل تملّكه لها فلا يجوز له قطعها أو قلعها.

والدليل على الجواز عدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه حمّاد بن عثمان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقلع الشجرة من مضربه أو داره في الحرم، فقال: «إن كانت الشجرة لم تزل قبل أن يبني الدار أو يتّخذ المضرب فليس له أن يقلعها، وإن كانت طريّة عليه فله قلعها»[١].

و(**منها**): ما رواه حمّاد بن عثمان أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم: «إن بنى المنزل والشجرة فيه فليس له أن يقلعها وإن كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها»[٢].

---

(١) الوسائل تروك الإحرام ٨٧ : ٢.

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٧ : ٣.

. . . . . .

و(منها): ما رواه إسحاق بن يزيد[١]: أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يدخل مكّة فيقطع من شجرها، قال: «اقطع ما كان داخلاً عليك، ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك»[٢].

و(منها): ما رواه حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّ الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم، قال: «إن بنى المنزل والشجرة فيه فليس له أن يقلعها، وإن كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها»[٣].

ثمّ إنّه قد ورد في لسان النصوص الواردة في المقام عنوان المنزل والدار والمضرب، ولا يخفى أنّ ذكر هذه العناوين إنّما هو لأجل التمثيل، والمراد هو أنّ الشجر والحشيش إذا كان موجوداً قبل تملّك ما فيه هذه الأُمور فلا يجوز قطعها أو قلعها، وأمّا إذا لم تكن موجودةً بحيث غرسها صاحب المُلك بعد التملّك، فحينئذٍ يجوز قلعها، فلا خصوصيّة للمنزل أو الدار أو المضرب.

ويدلّ على ما ذكرنا رواية إسحاق بن يزيد المتقدمة.

إلّا أنّه قد نُوقش في سندها بعلي بن الحسين السعدآبادي[٤]؛ لعدم وجود

---

(١) أبو يعقوب إسحاق بن يزيد بن إسماعيل الطائي، مولى، كوفي، ثقة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وعدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الباقر عليه السلام أيضاً. له كتاب يرويه عنه جماعة.

(رجال النجاشي: ٧٢، رجال الطوسي: ١٢٥ و ١٦٢، الخلاصة: ٥٨، معجم رجال الحديث ٣: ١٩٨ و ٢٣٥ ـ ٢٢٦).

(٢) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٨٧: ٦.

(٣) الوسائل تروك الإحرام ٨٧: ٨.

(٤) أبو الحسن، علي بن الحسين السعدآبادي القمّي، يروي عنه الكليني رحمه الله، وروى ←

أو يكون الشخص هو الذي غرس ذلك الشجر أو زرع العشب[١]، وأمّا الشجرة

توثيق في حقّه.

وأجاب الأُستاذ الأعظم‌ﷺ عن هذه المناقشة السنديّة؛ بأنّ الرواية موثّقة، فإنّ طريق الصدوق إلى إسحاق بن يزيد صحيح، وإن كان فيه علي بن الحسين السعدآبادي، فإنّه ثقة على الأصحّ؛ لأنّه من رجال كامل الزيارات[١].

وقد رجعﷺ عن توثيق رجال كامل الزيارات في أواخر عمره الشريف، فالرواية ضعيفة السند عنده، وتامّة السند عندنا.

وفي النصوص الباقية غنىً وكفاية لإثبات الجواز.

(١) لصحيحة حريز، عن أبي عبدالله‌عليه‌السلام، قال: «كلّ شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين، إلّا ما أنبتّه أنت وغرسته»[٢].

وقال الأُستاذ الأعظمﷺ: (ولا يخفى أنّ الوسائل لم يذكر حرف «إلّا»، وهو مذكور في التهذيب، وكلّ من روى عن التهذيب بذكر «إلّا»، فنسخة

← عنه الزراريرحمه‌الله وكان معلّمه، وفي الفهرست في ترجمة أحمد بن محمّد بن خالد: أنّ أبا غالب الزراري، قال: (حدّثنا مؤدّبي علي بن الحسين السعدآبادي أبو الحسن القمّي). روى عن أحمد بن أبي عبدالله، وروى عنه جعفر بن محمّد بن قولويه في كامل الزيارات: ٢١٦.

(الفهرست: ٥٤: معجم رجال الحديث ١٢: ٤٠٦ ـ ٤٠٧).

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥١٨، ولاحظ الفقيه ٤: ٤٩٥ (المشيخة)، وقد وقع التصحيف في كلمة (يزيد) والصحيح (بريد) كما في الفقيه.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٨٦: ٤.

التي كانت موجودة في الدار قبل تملّكها فحكمها حكم سائر الأشجار[١].

(مسألة ٢٨١): الشجرة التي يكون أصلها في الحرم وفرعها خارجه أو بالعكس حكمها حكم الشجرة التي يكون جميعها في الحرم[٢].

(مسألة ٢٨٢): كفّارة قلع الشجرة قيمة تلك الشجرة، وفي القطع منها قيمة المقطوع، ولا كفّارة في قلع الأعشاب وقطعها [٣].

الوسائل غير صحيحة)[١].

أقول: لو سلّمنا أنّ صاحب الوسائل قدس سره قد نقل الرواية عن نسخة التهذيب التي كانت بيده والتي لم تكن متضمّنة لكلمة «إلّا»، فيكون الأمر دائراً بين الزيادة والنقيصة، فيؤخذ بالزيادة.

(١) لروايات حمّاد بن عثمان الثلاثة المتقدمة، ولرواية إسحاق بن يزيد المتقدمة.

(٢) لجملة من النصوص، كصحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شجرة أصلها في الحرم وفرعها في الحلّ، فقال: «حرم فرعها لمكان أصلها»، قال: قلت: فإنّ أصلها في الحلّ وفرعها في الحرم، فقال: «حرم أصلها لمكان فرعها»[٢]، وغيرها[٣].

(٣) يقع الكلام في مقامين:

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥١٨، ولاحظ التهذيب ٥: ٣٨٠.

(٢) الوسائل تروك الإحرام ٩٠: ١.

(٣) المصدر المتقدّم تروك الإحرام ٩٠: ٢ و ٣.

. . . . . .

الأوّل: في كفّارة قلع وقطع أشجار الحرم.

الثاني: في كفّارة قلع وقطع الأعشاب النابتة في الحرم.

أمّا المقام الأوّل: فقد ذهب المشهور إلى أنّ كفّارة قلع الشجرة الكبيرة بقرة، وفي الصغيرة شاة، وفي أغصانها وأبعاضها قيمته.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (لا دليل على ما ذكروه بهذا التفصيل أصلاً، فلابدّ من النظر إلى الروايات الواردة في المقام، وكيفية العلاج بينها)[1]

أقول: يمكن أن يُقال: إنّ دليلهم على كون كفّارة قلع الشجرة الكبيرة بقرة هو: رواية موسى بن القاسم، قال: روى أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال: «إذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع، فإن أراد نزعها كفّر بذبح بقرة يتصدّق بلحمها على المساكين»[2].

والبحث في هذه الرواية تارةً يكون من حيث السند، وأُخرى من حيث الدلالة.

أمّا البحث السندي: فقد ذكر صاحب الجواهر قدس سره: أنّ إرسال الرواية بعبارة (روى أصحابنا) غير قادح في صحّتها، وهو نظير الرواية الواردة بعبارة (عن عدّة من أصحابنا) أو بعبارة (روى غير واحد من أصحابنا)، وغير ذلك، ممّا يستبعد جدّاً أن يكون جميع الرواة ضعاف[3].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥١٩.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٨: ٣.

(٣) الجواهر ٢٠: ٤٢٦.

٢١٢ ـــــــ

. . . . . .

منهم ويروي الرواية بقوله: (روى أصحابنا).

وأمّا ما ذكره ثانياً فغير تامّ، وإن كنّا نقبل أنّ الغالب والمتعارف ما أفاده، لكن عبارة «روى أصحابنا» لا نسلّم كونها ظاهرة في الإرسال؛ إذ لا فرق بينها وبين «عن أصحابنا» من جهة المضمون والظهور في الاتّصال.

فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الجواهر قدس سره من أنّ التعبير بـ «روى أصحابنا» غير ضائر في صحّتها.

وأمّا البحث الدلالي: فقد خدش الأُستاذ الأعظم قدس سره في دلالتها بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ المستفاد من الرواية لزوم التكفير ببقرة عند نزع الشجرة بلا فرق بين كونها كبيرة أو صغيرة، وهذا ممّا لم يفت به أحد، فظاهر الرواية معرض عنه[1].

وفيه: أنّ الإطلاق حيث إنّه معرض عنه فلا يؤخذ به، ولكن لا مانع من تقييده بالشجرة الكبيرة فيؤخذ بذلك.

الثاني: أنّ قوله عليه السلام: «فإن أراد نزعها كفّر بذبح بقرة»، وهو يدلّ على وجوب التكفير قبل نزع الشجرة، أي: قبل أن يقلع الشجرة يكفّر أوّلاً ثمّ يقلعها، نظير كفّارة الظهار، فالقلع على هذا يكون جائزاً بعد التكفير، وهذا غير جائز

← خداشي البصري. ٥ ـ علي بن حسّان الواسطي. ٦ ـ عمر بن توبة الصنعاني. ٧ ـ محمّد بن الفضيل الأزدي الأزرق. ٨ ـ مصدق بن صدقة المدايني.

انظر مسبل الرشاد إلى أصحاب الإمام الجواد: ٣٠ و ٥١ و ١٢٣ و ١٥٨ و ١٨١ و ١٩٥ ـ ١٩٦ و ٢٤٥ ـ ٢٤٦ و ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٠.

. . . . . .

قطعاً، والكلام في كفّارة القطع لا الكفّارة التي تجوّز القطع[١].

ثمّ قال: (هذا كلّه بناءً على نسخة الوسائل الموجودة بأيدينا، وأمّا بناءً على ما في التهذيب، وبناءً على جميع من روى عنه الوافي والحدائق والجواهر فلا يرد هذا الإشكال؛ لقوله: «فإن أراد نزعها نزعها وكفّر بذبح بقرة»، فإنّ التكفير يكون بعد النزع)[٢].

أقول: قد تقدّم أنّ الأمر يكون دائراً بين النقيصة والزيادة فيؤخذ بالزيادة عملاً بالأصل.

الثالث: أنّ الإيراد موجود حتّى على نسخة التهذيب؛ ضرورة أنّ الرواية على هذه النسخة تكون دالّة على عدم جواز القلع في نفسه، ولكن مع التكفير لا يكون القلع محرّماً، وهذا مقطوع البطلان[٣].

وفيه: أنّ المقدار الذي لا يمكن الأخذ به ترفع اليد عنه، وهذا لا يستدعي رفع اليد عن أصل دلالة الرواية على لزوم التكفير ببقرة عند قلع الشجرة الكبيرة.

فالحقّ: أنّ استدلال المشهور برواية موسى بن القاسم على كون كفّارة قلع الشجرة الكبيرة بقرة تامٌّ.

وأمّا دليل المشهور على كون كفّارة قلع الشجرة الصغيرة شاة فهو: رواية منصور بن حازم: أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الأراك يكون في الحرم فأقطعه،

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٠ ـ ٥٢١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢١، ولاحظ: التهذيب ٥: ٣٨١، الوافي ١٢: ٩٨، الحدائق ١٥: ٥٣٢، الجواهر ٢٠: ٤٢٦.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢١.

. . . . . .

قال: «عليك فداؤه»[١].

بتقريب: أنّ المراد بالأراك الشجرة الصغيرة، وبالفداء الشاة.

ويمكن الخدشة فيها تارةً من حيث السند، وأُخرى من حيث الدلالة.

أمّا السند فضعيف بمحمّد بن علي ماجيلويه[٢]، فإنّه واقع في طريق الصدوق إلى منصور بن حازم، وهذا الرجل لم يرد في حقّه توثيق.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: (إنّ مجرّد الشيخوخة لا يوجب الوثاقة)[٣].

وهو كما ترى؛ إذ كون الرجل من مشايخ إجازة الشيخ الصدوق قدس سره يكفي للحكم بقبول روايته ووثاقته.

أضف إليه: إمكان القول بعدم الفرق بين توثيقات المتقدّمين والمتأخّرين فيما إذا احتمل الحسن في حقّهم، والعلّامة في الخلاصة حكم بصحّة الرواية[٤].

ثمّ إنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره رجع عن تضعيف رواية منصور بن حازم، حيث قال: (إنّ الصدوق رحمه الله قد يكون له طريقان إلى كتب الأصحاب والرواة، فربّما يذكر

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٨: ١.

(٢) محمّد بن علي ماجيلوية القمّي، محدّث جليل، روىٰ عن: أبيه، وعلي بن إبراهيم، ومحمّد بن أبي القاسم، ومحمّد بن يحيىٰ، ومحمّد بن يحيىٰ العطّار، روىٰ عنه الصدوق وترضّىٰ عليه.
(رجال الطوسي: ٤٣٧، نقد الرجال ٤: ٢٧٩ ـ ٢٨٠، منتهىٰ المقال ٦: ١٣٢ ـ ١٣٣، معجم رجال الحديث ١٨: ٥٨ ـ ٥٩).

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥١٩.

(٤) منتهى المقال ٦: ١٣٢، الخلاصة: ٢٧٨.

. . . . . .

أحد طريقيه في مشيخة الفقيه ، ويكون ضعيفاً ، ولم يذكر الطريق الآخر إلى الكتاب في المشيخة ، وإنّما يذكر الشيخ ذلك الطريق في الفهرست أو في مشيخة التهذيب ، وقد يكون الطريق صحيحاً ، وطريق الصدوق المذكور في مشيخة الفقيه إلى منصور بن حازم ضعيف بماجيلويه كما ذكرنا ، ولكن الشيخ يذكر طريقه إلى كتاب منصور بن حازم بواسطة الصدوق ولم يكن فيه ماجيلويه ، ويقول الشيخ في الفهرست: منصور بن حازم ، له كتاب ، أخبرنا به جماعة عن أبي جعفر بن بابويه عن ابن الوليد عن الصفّار عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب وإبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير وصفوان عنه ، فرواية منصور بن حازم صحيحة)[1].

والحاصل: أنّ الرواية صحيحة ، والمناقشة السنديّة بعدم وثاقة محمّد بن عليّ ماجيلويه لا تقدح في صحّتها.

وأمّا الدلالة فقد نوقش فيها: بعدم وجود دليل أو قرينة على صحّة حمل الأراك على الشجرة الصغيرة ، والفداء على الشاة.

وهذه المناقشة متينة ومقبولة عندنا.

إذاً لا دليل على أنّ في قلع الشجرة الصغيرة شاة.

فتلخّص: أنّ المشهور لا دليل لهم على إثبات الشاة في قلع الشجرة الصغيرة.

ودليل المشهور على كون كفّارة قطع أغصان الشجرة وأبعاضها قيمته هو: ما رواه سليمان بن خالد ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: سألته عن الرجل يقطع

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٢ ، ولاحظ الفهرست: ٤٥٨.

.....

من الأراك الذي بمكّة، قال: «عليه ثمنه يتصدّق به، ولا ينزع من شجر مكّة شيئاً، إلّا النخل وشجر الفواكه»[١].

ولهذه الرواية طريقان:

أحدهما: طريق الشيخ قدس سره إلى سليمان بن خالد، وضبطه في التهذيب.

وعنه (أي: عن موسى بن القاسم المذكور في السند السابق على هذا السند)، عن الطاطري (وهو علي بن الحسن بن محمّد الطائي الجرمي المعروف بالطاطري)[٢]، عنهما (والظاهر أنّ المراد من الضمير موسى بن القاسم والطاطري)، عن عبدالله بن مسكان، عن منصور بن حازم، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام.

ولأجل وقوع الطاطري في أسنادها تكون ضعيفة عن جماعة، كصاحب المدارك قدس سره وغيره.

والآخر: طريق الصدوق إلى سليمان بن خالد، وهو غير متضمّن للطاطري،

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٨: ٢.

(٢) ذكر الشيخ في العدّة: أنّه لمّا كان لا يجوز العمل بخبر الواقفي إلّا إذا لم يكن عنه إعراض ولا معارض عملت الطائفة بأخبارهم فيما إذا لم تكن أخبار الإماميّة معارضة لها ولا فتاويهم مخالفة لمضامينها. وعلي بن الحسن الطاطري وإن كان واقفيّاً إلّا أنّ النجاشي قد وثّقه بقوله: (وكان فقيهاً، ثقة في حديثه)، وحيث إنّ الرواية قد عمل بها الأصحاب ولا معارض لها، فلا وجه للخدشة فيها بالطريق الأوّل الذي هو طريق الشيخ إلى سليمان بن خالد. (المقرّر)

أقول: انظر: رجال النجاشي: ٢٥٥، العدّة ١: ١٥٠ ـ ١٥١.

. . . . . .

فتكون الرواية معتبرة عند الجميع.

وأمّا دلالتها فواضحة، فإنّ قول السائل: (يقطع من) يدلّ على أنّ القطع قد تناول أبعاض الشجرة وأجزائها كأغصانها، بلا فرق بين كون الشجرة كبيرة أو صغيرة، وبلا فرق بين كون الجزء المقطوع كبيراً أو صغيراً، وحينئذٍ تلزمه قيمته يتصدّق بها.

فالحقّ: ما ذهب إليه المشهور من: كون كفّارة قطع أغصان الشجرة وأبعاضها قيمته بناءً على ما ورد في الوسائل.

ودعوى: وجود خصوصيّة لشجر الأراك، وأنّ الرواية لا تدلّ على أكثر من كفّارة القطع من شجر الأراك بالخصوص.

لا يعتنى بها، خصوصاً بملاحظة ما ورد في ذيل الرواية: «ولا ينزع من شجر مكّة شيئاً، إلّا النخل وشجر الفواكه»، فإنّه قرينة على المنع عن قطع جزء من جميع أشجار الحرم عدا ما استثني، إذاً فالمستفاد منها ثبوت الكفّارة بالتصدّق بثمن الشجرة، كبيرة كانت أو صغيرة، ثمن الأبعاض والأغصان أو ثمن الكلّ.

ثمّ إنّ المذكور في الرواية القطع كما في الوسائل، وعليه فيكون الحكم ثابتاً في القلع بالأولويّة؛ إذ لا يحتمل أن يكون قطع أبعاض وأجزاء الشجرة أشدّ حكماً من قلع الشجرة من أصلها وأساسها.

نعم، المذكور في التهذيب والحدائق والمدارك القلع[1]، وحينئذٍ لا دليل

---

(١) التهذيب ٥: ٣٨٠، المدارك ٨: ٤٤٧، الحدائق ١٥: ٥٣٢.

.....

على ثبوت الكفّارة في قطع جزء من الشجرة ، ولا أولويّة في البين ، فيكون حكم القلع مستفاداً من هذه الرواية إمّا لكون المذكور فيها القلع وإمّا بالأولويّة ، وأمّا حكم القطع فلا يستفاد من هذه الرواية .

إن قلت : وعلى هذا تكون رواية موسى بن القاسم الدالّة على كون كفّارة قلع الشجرة الكبيرة بقرة معارضة لهذه الرواية الدالّة على أنّ كفّارته ثمنه .

قلت : إنّ هذه الرواية إنّما تدلّ على ثبوت أصل الكفّارة لا ثبوت ثمنها ؛ إذ لو كان الاستدلال بمنطوق الرواية على تقدير كون المذكور فيها القلع يدلّ على أنّها ثمنه ، ولكنّه غير ثابت ؛ لاحتمال القطع ، وأمّا لو كان الاستدلال بمفهوم الأولويّة على تقدير كون المذكور فيها القطع فالذي يثبت بالأوّليّة أنّ الكفّارة في القلع ثابتة بالأولويّة ، ولكن لا يدلّ على أنّ كفّارته ثمنه ، فيكون المرجع في المقام رواية موسى بن القاسم الدالّة على أنّ كفّارة قلع الشجرة الكبيرة بقرة .

فتلخّص إلى هنا : أنّ ما ذهب إليه المشهور من ثبوت الكفّارة في قلع الشجرة الكبيرة وكونها بقرة تامٌّ ، وفي الشجرة الصغيرة لا توجد إلّا رواية منصور ابن حازم ، وهي مخدوشة دلالةً من جهة عدم الدليل على حمل الأراك على الشجرة الصغيرة والفداء على الشاة ، وفي القطع من أجزاء الشجرة وأبعاضها لا توجد إلّا رواية سليمان بن خالد ، وحيث إنّه لا يعلم هل الوارد فيها كلمة (قطع) كما في الوسائل أو كلمة (قلع) كما في التهذيب والحدائق والمدارك فلا يمكن الاستناد إليها .

وقد تمسّك الأُستاذ الأعظم دام ظله برواية منصور بن حازم لما ذكره في المتن .

. . . . . .

والاستدلال بهذه الرواية على مدّعاه متوقّف على أمرين:

أحدهما: أن يكون المراد من ذكر الأراك في الرواية التمثيل، بحيث يكون الحكم شاملاً لجميع أشجار الحرم[١].

والآخر: أن يكون المراد بالفداء البدل.

بتقريب: أنّ استعمال الفداء في البدل شائع في استعمالات الروايات والآيات الكريمة، كقوله (تعالى): ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ﴾[٣]، فظاهر الفداء هو البدل، بمعنى: إعطاء المثل في المثليّات والقيمة في القيميّات، فالمراد من الفداء في الرواية ثمن الشجر أو أبعاضه[٤].

وفيه: أمّا الأمر الأوّل ـ وهو أنّ الأراك لا خصوصيّة له وإنّما ذكر من باب المثال فيكون الحكم شاملاً لجميع أنواع الشجرة ـ فلا دليل يسنده، وقيام قرينة عليه في رواية سليمان بن خالد ـ وهي قوله عليه السلام: «...ولا ينزع من شجر مكّة شيئاً...»[٥] ـ لا تصلح دليلاً لحمل الأراك في هذه الرواية على مطلق الشجر.

وأمّا الأمر الثاني فربّما يُقال: إنّ الفداء وإن كان لغةً بالمعنى المذكور،

---

(١) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٢.

(٢) البقرة ٢: ٨٥.

(٣) المعارج ٧٠: ١١.

(٤) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٣.

(٥) لاحظ الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٨: ٢.

. . . . . .

إلّا أنّ الظاهر كون المراد به في باب كفّارات الحجّ هي الشاة دون البدل، يعني: المثل أو القيمة، ويؤيّده ـ مضافاً إلى فهم المشهور منه ذلك مع كون أكثرهم من أجلّة علماء الأدب والمطّلعين على اللغة العربيّة ـ: أنّه لو كان المراد منه القيمة لما كان وجه للعدول عنها به، والظاهر أنّ كلمة الفداء في باب كفّارات الحجّ إنّما هي كإطلاق كلمة «الدم» المنصرف إلى خصوص دم الشاة، وعليه فالاستناد إلى الرواية لما ذهب إليه المشهور بالإضافة إلى الشجرة الصغيرة تامّ.

والجواب عنه: أنّه بعد تسليمه بأنّ الفداء لغةً بمعنى البدل، فإنّ إثبات أنّه كلّما يطلق الفداء يُراد به الشاة في باب كفّارات الحجّ مشكل؛ لأنّ العناوين المأخوذة من الأحكام محمولة على معناه اللغوي ومجرّد استعماله في بعض الموارد في باب كفّارات الحجّ في البدل لا يكون دليلاً على حمله على الشاة في جميع موارد كفّارات الحجّ[1]. فالعمدة هو الإشكال الأوّل.

وأمّا المقام الثاني: وهو البحث في كفّارة قلع وقطع الأعشاب النابتة في الحرم.

فنقول: لا كفّارة في قلعها وقطعها، لعدم الدليل والأصل البراءة. نعم، لا ريب في حرمة ذلك تكليفاً للروايات المتقدّمة.

---

(١) يطلق الفداء في اللغة ويراد به المعاني التالية: الاشتراء، التخليص من الشيء، الإنقاذ، المعاكسة، عُظم البدن. انظر تهذيب اللغة ١٤: ١٤٠ ـ ١٤١.

أين تُذبح الكفّارة؟ وما مصرفها؟

(مسألة ٢٨٣) إذا وجبت على المحرم كفّارة لأجل الصيد في العمرة فمحلّ ذبحها مكّة المكرّمة ، وإذا كان الصيد في إحرام الحجّ فمحلّ ذبح الكفّارة منى(١).

---

(١) ذهب جمع من الأصحاب إلى ذلك(١) ، ونسبه الأُستاذ الأعظم قدس سره إلى المشهور(٢) ، وقال ، في المدارك : (هذا مذهب الأصحاب ، لا أعلم فيه مخالفاً)(٣) ، والعمدة ملاحظة الآية المباركة والأخبار الواردة في المقام.

أمّا الآية فقوله (تعالى): ﴿**لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ**﴾(٤).

وأمّا الأخبار:

(**فمنها**): ما رواه عبدالله بن سنان ، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من وجب عليه فداء صيد أصابه وهو مُحرم فإن كان حاجّاً نحر هديه الذي يجب عليه بمنى ، وإن كان معتمراً نحره بمكّة قبالة الكعبة»(٥).

و(**منها**): ما رواه زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال في المُحرم إذا أصاب صيداً

---

(١) نقله النجفي عن جمع كثير في جواهره ٢٠: ٣٤٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٤.

(٣) المدارك ٨ : ٤٠٥.

(٤) المائدة ٥: ٩٥.

(٥) الوسائل كفّارات الصيد ٤٩: ١.

. . . . . .

فوجب عليه الفداء: «فعليه أن ينحره إن كان في الحجّ بمنى حيث ينحر الناس، فإن كان في عمرة نحره بمكّة[١]» الحديث، وغيرهما.

والحاصل: أنّ التأخير عن مكّة ومنى غير جائز؛ للآية المباركة والأخبار والإجماع.

وهل يجوز التقديم عليهما بأن يذبح في مكان الصيد، أو لا يجوز ذلك؟

ذهب المشهور إلى: عدم الجواز أيضاً[٢]، وخالف في ذلك المحقّق الأردبيلي قدس سره، حيث ذهب إلى: الجواز[٣]، ومستنده في ذلك ظاهر بعض الأخبار، كمقطوعة معاوية بن عمّار، قال: «يفدي المُحرم فداء الصيد من حيث أصابه[٤]».

وقد اعترض الأُستاذ الأعظم قدس سره على سندها ودلالتها...

أمّا السند فلأنّها مقطوعة، فلا يعلم أنّ القائل الإمام عليه السلام أو معاوية بن عمّار، فقد يكون معاوية هو القائل.

وأمّا الدلالة فلأنّ الفداء غير ملازم للذبح، والمراد من الفداء المبدل، فيكون المعنى: أنّه يجب عليه البدل في ذلك المكان، وأنّه يشتري البدل في موضع الإصابة، وذلك بقرينة معتبرة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: في المحرم إذا أصاب صيداً فوجب عليه الفداء «فعليه أن ينحره إن كان في الحجّ بمنى حيث

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٤٩: ٢.

(٢) انظر المستند ١٣: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٤٢٨.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ٥١: ١.

٢٢٤ ـــــــ

. . . . . .

عليه ذبح البدنة، وأمّا أنّه يذبحها في مكان الصيد أو في غيره فالصحيحة ساكتة عن ذلك، وأمّا إذا لم يجد البدنة في مكان الصيد قوّم بالدراهم، فمكان الصيد مبدأ عدم وجدان البدنة وأنّه ينتقل الحكم من البدنة إلى التقويم بالدراهم في ذلك الموضع فيما إذا لم يجد البدنة من مكان الصيد إلى الآخر، وليس في الرواية أيّ إشعار على أنّ موضع الذبح مكان الصيد فضلاً عن الدلالة[١].

إن قلت: ليس في الرواية ما يدلّ على أنّ الحكم ينتقل من البدنة إلى التقويم بالدراهم في موضع إصابة الصيد فيما إذا لم يجد البدنة من مكان الصيد إلى الآخر، بل الظاهر منها أنّ الكفّارة تنتقل إلى القيمة بمجرّد عدم وجدان الفدية في مكان الصيد سواء وجدت بعده في مكان آخر أم لا، وهذا لا يمكن الالتزام به.

قلت: حيث إنّ الإطلاق المذكور لا يمكن الالتزام به فيقيّد بما إذا لم يوجد البدنة إلى المكان الآخر.

ثمّ إنّ المحقّق النجفي ﷺ نقل الرواية بهذه الكيفيّة: «إذا أصاب المحرم الصيد ولم يكفّر في موضعه الذي أصاب فيه الصيد» الحديث[٢].

وذكر الأُستاذ الأعظم ﷺ: أنّه تصحيفٌ في متن الرواية[٣].

و(**منها**): مرسلة المفيد: «المحرم يفدي فداء الصيد من حيث صاده[٤]».

والرواية مخدوشة سنداً بالإرسال، ودلالةً بما تقدّم من الأُستاذ الأعظم ﷺ

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٦.

(٢) الجواهر ٢٠: ٣٤٥.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٦.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ٣: ٤.

. . . . . .

في سابقتها من أنّ الفداء ليس بمعنى الذبح ، بل بمعنى البدل ، فالمعنى : أنّه في مكان الصيد يجب عليه البدل ، فيأخذه معه من مكان الصيد إلى مكّة ، فإنّ ذلك أفضل[١].

وقد عرفت الجواب عن ذلك قريباً ، فإنّ البدل ليس هو شراء الفداء ، بل هو ذبحه ، ولذا لو اشتراه ولم يذبحه لا يتحقّق التكفير الواجب عليه. والعمدة هو إرسالها.

ثمّ إنّ ضبط الرواية في المقنعة : «المحرم يهدي فداء الصيد من حيث صاده»[٢].

قال الأُستاذ الأعظم قدس سره : (إنّ ذلك أوضح فيما ذكرناه ، فالرواية ساقطة سنداً ودلالة[٣]).

و(**منها**) : ما رواه محمّد بن مسلم ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أُهدي إليه حمام أهلي جيء به وهو في الحرم مُحلّ ، قال : «إذا أصاب منه شيئاً فليتصدّق مكانه بنحو من ثمنه»[٤].

بتقريب : أنّ الصحيحة تدلّ على لزوم التصدّق مكان الإصابة ، فإنّ المراد بقوله عليه السلام : «فليتصدّق مكانه» هو مكان الإصابة.

وقد خدش الأُستاذ الأعظم قدس سره في دلالتها وذكر : أنّ هذه الرواية أجنبيّة

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٥٢٦.

(٢) المقنعة : ٤٥٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨ : ٥٢٦.

(٤) الوسائل كفّارات الصيد ١٠ : ١٠.

.....

عن محلّ الكلام بالمرّة، لثلاثة وجوه:

الأوّل: أنّ الحكم المذكور فيها من أحكام الحرم، وكلامنا في المحرم بما هو محرم وإن لم يدخل الحرم.

الثاني: أنّها واردة في الثمن ومقامنا في موضع الذبح.

الثالث: أنّ الضمير في قوله عليه السلام: «مكانه» يرجع إلى المأكول، أي: يعطي بدل ما أكله وعوضاً عنه بنحو من ثمنه، والمراد هو: أن يتصدّق عوض الصيد ومكان الصيد بالثمن[1].

أضف إلى جميع ما ذكره قدس سره: أنّنا لو فرضنا وقوع المعارضة بين الطائفتين، تكون الأخبار التي تمسّك بها المحقّق الأردبيلي قدس سره مخالفة لقوله (تعالى): ﴿**لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ**﴾، وقد ورد الاستشهاد بها في جملة من الأخبار على أنّ المعيار بالبلوغ إلى الكعبة لا قبل ذلك:

(**منها**): ما رواه الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الأرنب يصيبه المُحرم، فقال: «شاة ﴿**هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ**﴾»[2].

و(**منها**): ما رواه الحلبي، أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أصاب بيض نعام وهو مُحرم فعليه أن يُرسل الفحل في مثل عدد البيض من الإبل، فإنّه ربّما فسد كلّه، وربّما خلق كلّه، وربّما صلح بعضه وفسد بعضه، فما نتجت

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٧.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٤: ٢.

(مسألة ٢٨٤) : إذا وجبت الكفّارة على المحرم بسبب غير الصيد فالأظهر جواز تأخيرها إلى عودته من الحجّ ، فيذبحها أين شاء ، والأفضل إنجاز ذلك في حجّه(١) .

الإبل فهدياً بالغ الكعبة »(١) .

و(**منها**) : ما رواه أبو الصباح الكنانيّ قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مُحرم ولمأ بيض نعام فشدخها ، فقال : «قضى فيها أمير المؤمنين عليه السلام أن يُرسل الفحل في مثل عدد البيض من الإبل الإناث ، فما لقح وسلم كان النتاج هدياً بالغ الكعبة » الحديث (٢) .

و(**منها**) : ما رواه أبو الصباح الكناني أيضاً ، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال في رجل وطأ بيض نعامة ، ففدغها وهو مُحرم ، فقال : «قضىٰ فيه علي عليه السلام أن يُرسل الفحل على مثل عدد البيض من الإبل ، فما لقّح وسلم حتّى ينتج كان النتاج هدياً بالغ الكعبة »(٣) .

فما ذهب إليه المحقّق الأردبيلي قدس سره لا يمكن المساعدة عليه ، وتكون الروايات الدالّة على عدم جواز التقديم هي المحكّمة في المقام .

(١) تقدّم الكلام في كفّارة الصيد ، وقد عرفت أنّ من أصاب صيداً وكان

---

(١) الوسائل كفّارات الصيد ٢٣ : ١ .

(٢) المصدر المتقدّم كفّارات الصيد ٢٣ : ٢ .

(٣) الوسائل كفّارات الصيد ٢٣ : ٦ ، والفدغ : كسر شيءٍ أجوف ، أو هو الكسر مطلقاً . (المصباح المنير : ٤٦٤) .

. . . . . .

معتمراً يلزمه الفداء، ومحلّ ذبحه مكّة المكرّمة، وإن كان حاجّاً فمحلّ ذبح الفداء منى، والبحث في هذا الفرع يتناول كفّارة غير الصيد، فهل يكون الحكم على وزان ما تقدّم في كفّارة الصيد ـ وذلك كما عليه جمع من الأصحاب[1] ـ أو لا؟

أقول: يقع البحث تارةً فيما إذا كان المكلّف محرماً للعمرة المفردة، وأُخرى فيما إذا كان محرماً لعمرة التمتّع، وثالثة فيما إذا كان محرماً للحجّ.

أمّا الأوّل ـ وهو: تعيين محلّ ذبح الكفّارة التي تلزم المحرم للعمرة المفردة ـ فنقول: إنّ المستفاد من إطلاق صحيحة منصور بن حازم ـ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كفّارة العمرة المفردة، أين تكون؟ فقال: «بمكّة، إلّا أن يشاء صاحبها أن يؤخّرها إلى منى، ويجعلها بمكّة أحبّ إليَّ وأفضل»[2] ـ أنّ المكلّف مخيّر بين التكفير في منى ومكّة حتّى بالنسبة لكفّارة الصيد، إلّا أنّ الأخبار المتقدّمة الدالّة على أنّ كفّارة الصيد للعمرة المفردة تذبح بمكّة تكون مقيّدة لإطلاقها، ونتيجة ذلك: أنّ التخيير ثابت في كفّارة غير الصيد.

وقد ناقش الأُستاذ الأعظم قدس سره فيها من جهة أنّ المَفرِد للعمرة لا يذهب إلى منى، وقوله عليه السلام: «إلّا أن يشاء صاحبها أن يؤخّرها إلى منى» يدلّ على ارتباط العمرة المفردة بمنى، وإلّا لو كان في مقام بيان جواز الذبح في منى لقال: (لو ذبحه في منى لا بأس به)، ونحو ذلك، ولا وجه للتعبير عن ذلك بالتأخير.

ثمّ قال قدس سره: (نعم، لا بأس به في عمرة التمتّع؛ لانتهائها إلى منى)[3].

---

(١) نُقل عنهم في المستند ١٣: ٢٢٦.

(٢) الوسائل كفّارات الصيد ٤٩: ٤.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٣٢.

٢٣٠ ـــــــ

. . . . . .

يذهب إلى منى، فأحد عدلي الواجب التخييري يمكن امتثاله فعلاً، والعدل الآخر يتوقّف امتثاله على تأخير الذبح إلى أن يذهب المكلّف إلى منى. ومهما يكن الأمر، فدلالة الصحيحة على التخيير بين مكّة ومنى واضحة.

ودعوى: أنّ الحكم بالتخيير على إطلاقه لا يمكن الالتزام به؛ إذ صحيحة منصور بن حازم معارضة بصحيحتين تدلّان على لزوم الذبح بمنى للتظليل:

الأُولى: ما رواه محمّد بن إسماعيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلّ للمُحرم من أذى مطر أو شمس، فقال: «أرى أن يفديه بشاة، ويذبحها بمنى»[1].

الثانية: ما رواه محمّد بن إسماعيل بن بزيع أيضاً، عن الرضا عليه السلام، قال: سأله رجلٌ عن الظلال للمُحرم من أذى مطر أو شمس ـ وأنا أسمع ـ فأمره أن يفدي شاة، ويذبحها بمنى[2].

بيان التعارض هو: أنّ النسبة بينهما عموم من وجه؛ لأنّ الصحيحتين ظاهرتان في وجوب الذبح بمنى في مورد التظليل سواء كان في عمرة المفردة أم التمتّع أو الحجّ، وصحيحة منصور ظاهرة في التخيير بين مكّة ومنى ومن في مورد العمرة المفردة سواء كان للتظليل أم للصيد أم لغيره، وإنّما خرج عنه الصيد بأدلّته، فيبقى تحته التظليل وغيره من المحرّمات الموجبة للذبح، فيقع التعارض بينهما في المحرم للعمرة المفردة إذا ظلّل.

وقد أخذ سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) بما رواه محمّد بن إسماعيل؛ لكونه

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٦.

٢٣٢ ـــــــ

.....

قلت: إنّ المبنى القائل بأنّ إعراض المشهور كاسر وعملهم جابر لا يحظى بقبول عندنا؛ إذ بعد شمول أدلّة الحجّية للصحيحتين لا معنى للقول بأنّ إعراض جمعٌ من الأصحاب عن العمل بهما يسقطهما عن الحجّية.

وبهذا البيان ينقدح وهن ما أفاده سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من: أنّ مقتضى الحديث المذكور التخيير في كفّارة المعتمر على الإطلاق من دون وجود أيّ فرق بين المفردة والمتمتّع بها إلى الحجّ، والمستفاد من صحيحة ابن حازم حكم خصوص العمرة المفردة، فلا تنافي بينهما[1].

فإنّ صحيحة ابن عمّار موردها العمرة المتمتّع بها إلى الحجّ كما عرفت، ودلالتها على اختصاص موردها بها واضحة بقرينة قوله عليه السلام: «يؤخّرها إلى الحجّ، فتكون بمنى»، فيكون المستفاد من صحيحة ابن عمّار وصحيحة ابن حازم أنّ الحكم بالتخيير ثابت لطبيعي العمرة، وأنّ حال المتمتّع بها حال المفردة في الحكم بالتخيير.

ربّما يُقال: إنّ النسبة بين الصحيحتين الدالّتين على التخيير وبين موثّقة إسحاق بن عمّار الدالّة على جواز التأخير إلى أن يعود إلى أهله ـ قال: قلت له: الرجل يخرج من حجّه وعليه شيء يلزمه فيه دم يجزئه أن يذبح إذا رجع إلى أهله؟ فقال: «نعم» ـ هي العموم من وجه، فإنّ مقتضى الموثّقة جواز الذبح في أيّ مكان شاء إذا كان قد ارتكب شيئاً من المحظورات في إحرام الحجّ بلا فرق بين كون ما ارتكبه بتظليل أم بغيره، ومقتضى الصحيحتين لزوم الذبح

(١) مصباح الناسك ٢: ٦٤.

٢٣٤ ـــــــ

. . . . . .

الثالث: أنّ المشهور قد أعرضوا عن الصحيحتين، فما ذكره السيّد في المدارك من جواز الذبح حيث شاء[١] إنّما هو لعدم مساعدة الأدلّة على تعيين موضع خاصّ للذبح، وهو الصحيح.

ثمّ قال: (هذا كلّه بالنسبة إلى موثّقة إسحاق بناءً على نسخة التهذيب، وأمّا بناءً على نسخة الكافي فقد ذكر في الوافي أنّ الثابت في الرواية (يجرح) بالجيم قبل المهملتين بمعنى يكسب، وقد صحّفه بعض النسّاخ، فعلى ما ذكره الوافي تكون الموثّقة خاصّة بالحجّ؛ إذ السؤال يكون عمّن ارتكب ما يوجب الدم في حجّته، ولا يستفاد من ذلك ما استفدناه من قوله: (يخرج من حجّته) من الخروج من مناسكه وأعماله الشامل للعمرة أيضاً، فلا دليل على جواز تأخير الذبح إلى أهله في العمرة إلّا بأحد دعويين:

أحدهما: إطلاق الحجّ على العمرة، فإنّ الحجّ له إطلاقان، فإنّه قد يُطلق ويُراد خصوص الحجّ المقابل للعمرة، وقد يُطلق ويُراد به مجموع الحجّ والعمرة، وسؤال السائل متمحّض في التأخير والاكتفاء به، ولا نظر له إلى خصوص الحجّ أو العمرة، بل نظره إلى أنّ من كان عليه الدم ولم يفعله فهل يجتزي بأن يفعله في أهله وفي أيّ مكان شاء أم لا.

ثانيهما: أنّ جواز التأخير إذا ثبت في الحجّ يثبت في العمرة بطريق أولى؛ لأهمّية الحجّ من العمرة.

وكلا الدعويين غير بعيد)[٢].

---

(١) المدارك ٨: ٤٠٥.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٣٠ ـ ٥٣١.

٢٣٦ ـــــــ

. . . . . .

وما حقّقه متين لا غبار عليه.

وأمّا البحث الثالث ـ وهو: تعيين موضع ذبح الكفّارة التي تلزم المحرم للحجّ فأقول: فقد نسب صاحب المدارك إلى الأصحاب الحكم بأنّ كلّ ما يلزم المحرم من فداء يذبحه أو ينحره بمكّة إن كان معتمراً، وبمنى إن كان حاجّاً، ونفى وجود خلاف في ذلك بينهم.

ثمّ إنّه أورد جملة من الأخبار الواردة في المقام، ثمّ قال: (وهذه الروايات كما ترى مختصّة بفداء الصيد، أمّا غيره فلم أقف على نصّ يقتضي تعيّن ذبحه في هذين الموضعين، فلو قيل بجواز ذبحه حيث كان لم يكن بعيداً؛ للأصل، وما رواه الشيخ، عن أحمد بن محمّد، عن بعض رجاله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من وجب عليه هدي في إحرامه فله أن ينحره حيث شاء، إلّا فداء الصيد، فإنّ الله (تعالى) يقول: ﴿هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾»، ولا ريب أنّ المصير إلى ما عليه الأصحاب أولى وأحوط)[1].

وذكر الأُستاذ الأعظم أيضاً: أنّه لا توجد رواية في مورد الحجّ تعيّن موضع ذبح الكفّارة، بل ورد في موثّقة إسحاق بن عمّار الذبح إذا رجع إلى أهله، وهي وإن كانت مطلقة من حيث كفّارة الصيد وغيرها، ولكن كفّارة الصيد تخرج منها للنصوص الخاصّة التي تقدّمت[2].

وقد أيّد سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) أيضاً ما أفاده صاحب المدارك من

---

(١) المدارك ٨: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

. . . . . .

عدم وجود دليل في البين يعيّن موضع الذبح في إحرام الحجّ ، ومع فقدان الدليل على التقييد تكون أصالة البراءة عن الخصوصيّة محكّمة في المقام ، واستدلّ (دام ظلّه) برواية إسحاق بن عمّار ، حيث ذكر: أنّه قد ورد التصريح فيها بجواز التأخير ، فلا يجب الذبح في خصوص منى[1].

فتلخّص إلى هنا: أنّه لا توجد رواية معتبرة تدلّ على تعيين موضع ذبح الكفّارة في غير الصيد.

إن قلت: قد ورد ما يعيّن موضع ذبح كفّارة التظليل ،كصحيحتي ابن بزيع المتقدّمتين ،فهاتان الصحيحتان تدلّان بوجوب ذبح الكفّارة في منى للتظليل ، وإطلاقهما يشمل إحرام العمرة وإحرام الحجّ؛ لأنّ موضوع الحكم فيهما المحرم.

ودعوى: أنّ ما رواه موسى بن القاسم ، عن علي بن جعفر ـ قال: سألت أخي عليه السلام أُظلّل وأنا محرم ؟ فقال: «نعم ، وعليك الكفّارة» ، قال: فرأيت عليّاً إذا قدم مكّة ينحر بدنة لكفّارة الظلّ[2] ـ يعارض ما رواه ابن بزيع الدال على أنّ موضع ذبح كفّارة الظلّ منى.

في غير محلّها؛ لعدم حجّية أفعال غير المعصومين عليهم السلام.

وربّما يُقال: إنّ فعل علي بن جعفر وإن لم يكن حجّة في حدّ نفسه ، ولكنّه كان يصنعه بمرأى المعصوم عليه السلام ، وهو من الرجال المعروفين ، ولم يرد ردع من الإمام عليه السلام عن ذلك ، ولم ينقل لنا بأنّه رجع عن الذبح لكفّارة الظلّ في مكّة

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٦٥.

(٢) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٦: ٢.

. . . . . .

فهذا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنّه لم يثبت أنّه كان في محضر الإمام عليه السلام كي يردع عنه.

أضف إليه: لعلّه رجع عن عمله هذا وانكشف جهله، ولكن لم يصل إلينا.

إذاً، فالمستفاد من الصحيحتين وجوب الذبح في منى للتظليل مطلقاً، أي: سواء كان المكلّف متلبّساً بإحرام العمرة أم الحجّ، لأنّ قوله: (سألت أبا الحسن عن الظلّ للمحرم)، وقوله: (سأله رجل عن الظلال للمحرم)، يدلّان على أنّ تمام الموضوع في لسان الدليل هو المحرم، ولكن في مقابلها موثّقة إسحاق بن عمّار المتقدّمة، وهي تدلّ على أنّ المكلّف لو كان متلبّساً بإحرام الحجّ فله أن يذبح الكفّارة إذا رجع إلى بلده وأهله، بمعنى: أنّه يمكنه أن يذبح الكفّارة أين يشاء، والنسبة بين ما رواه ابن بزيع وما رواه إسحاق عموم من وجه كما عرفت عند التعرّض لموضع ذبح الكفّارة للمحرم لعمرة التمتّع، فيتعارضان في مورد الاجتماع، وهو كفّارة الظلّ في إحرام الحجّ، فإنّ مقتضى إطلاق الصحيحتين الذبح في منى، ومقتضى إطلاق الموثّقة جواز الذبح في أيّ مكان شاء، فيتساقطان، والمرجع حينئذٍ البراءة من التقييد بمنى على مسلك المشهور والتخيير على المختار.

هذا كلّه في كفّارة الظلّ، وأمّا في غيرها فيؤخذ بإطلاق الموثّقة؛ لكونه مورد الافتراق، وهو يدلّ على جواز الذبح أين ما شاء.

وقال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): (وصفوة القول: إنّ الكفّارة إن كانت للتظليل يجب ذبحها بمنى؛ لحديث ابن بزيع عن الرضا عليه السلام، ويقدّم على معارضه

ومصرفها الفقراء[١].

بالأحدثيّة ، وفي غير الظلّ إن كانت في العمرة مفردة كانت أو متعة يكون المكلّف مخيّراً بين مكّة ومنى ، وما يتعلّق بالحجّ يجوز تأخيره إلى أن يرجع إلى محلّه)[١]. إلّا أنّ الأحدثيّة ليست من المرجّحات ، وعلى تقدير التسليم بكونها من المرجّحات لا يصل المجال إليها كما عرفت ممّا بيّناه قريباً ، وتفصيل البحث في ذلك موكول إلى محلّه[٢].

(١) لعدّة نصوص:

(**منها**): ما تضمّن الأمر بالتصدّق على الإطلاق ، كقوله عليه السلام: «في حمام مكّة الأهلي غير حمام الحرم من ذبح منه طيراً وهو غير محرم فعليه أن يتصدّق إن كان محرماً بشاة عن كلّ طير»[٣] ، وقوله عليه السلام: «...واعلم أنّ الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولاءً في مقام واحد وهو محرم فقد جادل ، فعليه دم يهريقه ويتصدّق به ، وإذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل ، وعليه دم يهريقه ويتصدّق به»[٤] ، وغيرهما من نصوص الكفّارة الواردة في موارد خاصّة[٥].

و(**منها**): ما دلّ على التصدّق في مطلق ما يوجب الدم كموثّقة إسحاق بن عمّار المتقدّمة.

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٦٦.

(٢) لاحظ تمهيد الوسائل ١٢: ١٢٠ ـ ١٢٤.

(٣) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٩: ١٠.

(٤) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام ١: ٣.

(٥) المصدر المتقدّم بقيّة كفّارات الإحرام.

ولا بأس بالأكل منها قليلاً مع الضمان ودفع قيمته(١).

و(**منها**): ما تضمّن التصدّق على المساكين، كقوله عليه السلام: «إذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع، فإن أراد نزعها كفّر بذبح بقرة يتصدّق بلحمها على المساكين»(١).

بتقريب: أنّ الأمر بالتصدّق ظاهر عرفاً في أنّه للفقراء.

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ مفهوم التصدّق قد أُشرب فيه أن يكون الآخذ فقيراً، مضافاً إلى أنّه يكفي الشكّ في التقييد، فإنّه لو شكّ في أنّ التصدّق بماله من المفهوم هل يصدق على موردٍ يكون الآخذ غنيّاً أم لا، فلابدّ من الالتزام بالتضييق(٢).

وما ذكره (دام ظلّه) جيّد متين.

(١) هو مقتضى الجمع بين الأخبار المختلفة، فقد ورد في بعضها: أنّ كلّ هدي إذا كان من نقصان الحجّ فلا يؤكل منه ويتصدّق به، كرواية عبد الرحمٰن، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الهدي ما يؤكل منه، (أشيء يهديه في المتعة أو غير ذلك؟)، قال: «كلّ هدي من نقصان الحجّ، فلا تأكل منه، وكلّ هدي من تمام الحجّ فكُل»(٣)، وورد في بعضها الآخر: أنّه يأكل منه إن لم يكن مضموناً، وما كان مضموناً فلا يأكل منه، والمضمون ما كان في يمين، يعني:

---

(١) الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ١٨: ٣.

(٢) مصباح الناسك ٢: ٦٦.

(٣) الوسائل الذبح ٤٠: ٤.

. . . . . .

نذراً أو جزاءً، كقوله عليه السلام ـ في رواية ليث بن البختري: «إن كان مضموناً، والمضمون ما كان في يمين ـ يعني: نذراً أو جزاءً ـ فعليه فداؤه»، قلت: أيأكل منه؟ فقال: «لا، إنّما هو للمساكين، فإن لم يكن مضموناً فليس عليه شيء»، قلت: أيأكل منه؟ قال: «يأكل منه»[١]، وفي بعضها الآخر: أنّه يأكل من الهدي كلّه مضموناً أو غير مضمون، كقوله عليه السلام: «إذا أكل الرجل من الهدي تطوّعاً فلا شيء عليه، وإن كان واجباً فعليه ما قيمة أكل»[٢].

وورد في ذيل موثّقة إسحاق المتقدّمة: أنّه قال: وقلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يخرج من حجّته ما يجب عليه الدم ولا يهريقه حتّى يرجع إلى أهله، قال: «يهريقه في أهله ويأكل منه الشيء»[٣]، وهو يدلّ على جواز الأكل منه بمقدار يسير.

وهو يصلح للجمع بين ما دلّ على النهي وما دلّ على الجواز، بحمل ما دلّ على جواز الأكل منه بمقدار يسير.

وأمّا ضمان قيمة ما يأكله فالدليل عليه: ما رواه السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، قال: «إذا أكل الرجل من الهدي تطوّعاً فلا شيء عليه، وإن كان واجباً فعليه قيمة ما أكل»[٤].

---

(١) الوسائل الذبح ٤٠: ١٦.

(٢) المصدر المتقدّم الذبح ٤٠: ٥.

(٣) تقدّمت في ص ٢٣٥، ولاحظ الوسائل الذبح ٥: ١.

(٤) الوسائل الذبح ٤٠: ٥.

بُنان (عبد الله) بن محمّد بن عيسىٰ، أخو أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، ذكره النجاشي ←

. . . . . .

وهي مخدوشة سنداً ببنان بن محمّد، كما عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)[١]، حيث لم يرد في شأنه شيئاً من جرح ولا تعديل.

إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره عبّر عنها بالمعتبرة[٢]، وهو تارةً يناقش في سند الرواية المتضمّنة لبنان بن محمّد، كما هو الحال في رواية السكوني الواردة في الأذان والإقامة، فقد ناقش في سندها بأنّ في السند بنان بن محمّد، وهو لم يوثّق[٣].

ثمّ قال قدس سره ـ بعد ذلك ـ: (نعم، حاول الوحيد في التعليقة توثيقه بأنّه روى عنه محمّد بن أحمد بن يحيى، ولم يستثنِ ابن الوليد روايته، قال: وفيه إشعار بالاعتماد عليه، بل لا يبعد الحكم بوثاقته، وقد تبعه الصدوق في ذلك. ولكنّا ذكرنا غير مرّة أنّ مجرّد الاعتماد لا يكشف عن التوثيق، ولعلّهما يبنيان على أصالة العدالة كالعلّامة، وقد ذكر الصدوق في مقدّمة الفقيه: أنّه يعتمد على كتابه مع عدم كشفه عن توثيق جميع رواته)[٤].

وأُخرى يقبل روايته كما هو الحال هنا، وفي مورد إدراك الجماعة،

← في ترجمة محمّد بن سنان. روىٰ عن جماعة، ورووا عنه آخرون.
(رجال النجاشي: ٣٢٨، منتهىٰ المقال ٢: ١٧٨ ـ ١٧٩، معجم رجال الحديث ٤: ٢٧٣ ـ ٢٧٦ و ١١: ٣٣٣ ـ ٣٣٤).

(١) مصباح الناسك ٢: ٦٦.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٥٣٤.

(٣) المستند في شرح العروة ١٣: ٢٩٠.

(٤) المصدر المتقدّم ١٣: ٢٩٠.

. . . . . .

حيث أورد رواية عبد الرحمٰن ، ثمّ قال قدس سره : (وفي سندها عبدالله بن محمّد ، والظاهر أنّه عبدالله بن محمّد بن عيسى أخو أحمد بن محمّد الملقّب بـ(بنان) ، وهو وإن لم يوثّق في كتب الرجال لا باسمه ولا بلقبه ، لكنّه وارد في أسانيد كامل الزيارات ، فلا مجال للمناقشة فيها سنداً)[1].

فيظهر أنّ تعبيره قدس سره عن رواية السكوني بالمعتبرة؛ لبنائه على وثاقة كلّ من يقع في أسناد كامل الزيارات ، وحيث إنّه قدس سره قد عدل عن ذلك في أواخر عمره الشريف ، لذا تكون الرواية عنده أيضاً مخدوشة سنداً بعبدالله أخ أحمد بن محمّد ابن عيسىٰ.

كما أنّ الخدشة بسند الرواية من جهة إسماعيل بن أبي زياد السكوني بمكان من الإمكان أيضاً ، لا لأجل كونه عامّياً فاسد العقيدة؛ إذ ما يعتبر في العمل بالرواية إنّما هو الوثاقة لا العدالة ، ولا لأجل تضعيف ابن الغضائري له كما حكي ذلك في الخلاصة[2]؛ إذ تضعيفه لا أثر له؛ لعدم ثبوت أنّ الكتاب له ، بل لأجل أنّ جواز العمل بأخبار العامّة موقوف على ثبوت توثيق في حقّهم ، ولم يثبت ذلك في السكوني ، وكونه من رجال كامل الزيارات لا يفيد كما عرفت.

---

(١) المستند في شرح العروة ١٧: ١١٧.

(٢) الخلاصة: ٩٤.

مبحث الطواف

شرائط الطواف

الطواف هو الواجب الثاني في عمرة التمتّع[1].

---

(١) قد عرفت ممّا تقدّم أنّ الواجب الأوّل من واجبات عمرة التمتّع الإحرام.

إلّا أنّ بعض الأكابر قدس سرهم ذهب إلى: أنّ أوّل واجبات العمرة الطواف، وكأنّه قدس سره لم يعدّ الإحرام من واجباتها، والحال أنّ وزان الإحرام وزان تكبيرة الإحرام ـ التي يفتتح بها الصلاة ـ خصوصاً على تقدير تحقّق الإحرام بالتلبية، فيكون الإحرام أوّل واجبات العمرة كما أنّ تكبيرة الإفتتاح أوّل واجبات الصلاة.

ودعوى: أنّ تماميّة كون الإحرام أوّل واجب من واجبات العمرة وقفٌ على القول بأنّ الإحرام هو التلبية حقيقة، وأمّا على القول بأنّ حقيقة الإحرام نيّة العمرة بضميمة التلبية، فلابدّ من البناء على خروجها عمّا هو المنويّ وهو العمرة، لظهور المغايرة بين النيّة والمنويّ، فلا يكون الإحرام أوّل الواجبات.

مدفوعة: بما عرفت من أنّ الإحرام بمنزلة تكبيرة الإفتتاح، فلا يمكن الدخول في العمرة إلّا بالنيّة المشروطة بالتلبية، فيكون الإحرام هو الجزء الأوّل من أجزاء العمرة التي لا يمكن الدخول فيها إلّا بتحقّقه، وهذا لا ينافي المغايرة بين النيّة والمنويّ حقيقةً، ومع ذلك تكون النيّة جزءً للمنوي اعتباراً كما هو كذلك

٢٤٦ ـــــــ

. . . . . .

أنّ الطواف من أعمال العمرة وأجزائها الواجبة ،كما أنّه من أعمال الحجّ وأجزائه.

أضف إليه: أنّ الأمر بالطواف ظاهر في الوجوب ، وهو لا يكون إلّا في العمرة والحجّ.

إن قلت: إنّ بعض أفراد الحجّ والعمرة مستحبّة ، وظهور الأمر بالطواف في الوجوب لا يناسب هذه الأفراد.

قلت: إنّ الأمر بالطواف ظاهر في الوجوب الشرطيّ ، وهو لا يكون إلّا في العمرة والحجّ وإن كانا مستحبّين.

ويستفاد من النصوص الواردة في الباب أيضاً أنّ الطواف من واجبات عمرة التمتّع.

(**منها**): النصوص الواردة في كيفيّة الحجّ ،كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «على المتمتّع بالعمرة إلى الحجّ ثلاثة أطواف بالبيت ، وسعيان بين الصفا والمروة ، وعليه إذا قدم مكّة طواف بالبيت ، وركعتان عند مقام إبراهيم عليه السلام ، وسعي بين الصفا والمروة ، ثمّ يُقصّر وقد أحلّ ، هذا للعمرة...» الحديث[1].

و(**منها**): النصوص الدالّة على لزوم الإعادة عند الشكّ في عدد الأشواط ، كصحيحة الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل لم يدر ستّة طاف أو سبعة ، قال: «يستقبل»[2].

بتقريب: أنّ المستفاد منها أنّ الشكّ في عدد أشواط الطواف مبطل له ،

---

(١) الوسائل أقسام الحجّ ٢: ٨.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٣: ٩.

. . . . . .

وهـذا لا يكـون إلّا فـي الطـواف الواجب ، إذ حكـم الشكّ فـي عـدد أشـواط الطواف المستحبّ البناء على الأقلّ ، والطواف الواجب لا يكون إلّا جزءً لعمرة أو حجّ .

و(**منها**) : النصوص الدالّة على لزوم الإعادة إذا أحدث الطائف في الأثناء ، كمرسلة جميل : في الرجل يحدث في طواف الفريضة وقد طاف بـعضه ، قـال : « يخرج ويتوضّأ ، فإن كان جاز النصف بنى على طوافه ، وإن كان أقلّ من النصف أعاد الطواف »[١] .

و(**منها**) : النصوص الدالّة على لزوم الإعادة إذا حاضت المرأة في الأثناء ، كرواية محمّد بن مسلم ، عـن امـرأة طـافت ثـلاثة أشـواط أو أقـلّ مـن ذلك ، ثمّ رأت دماً ، قال : « تحفظ مكانها ، فإذا طهرت طافت واعتدّت بما مضى »[٢] .

وكرواية إبراهيم بن إسحاق : عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة ثمّ طمثت ، قال : « تتمّ طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامّة ، ولها أن تطوف بـين الصفا والمروة ، لأنّها زادت على النصف وقد قضت متعتها ... » الحديث[٣] .

وغير ذلك من النصوص ، وسيأتي ذكرها في مطاوي البحوث الآتية .

وكيف مـا كـان فـإنّ المسـألة لا يـحتاج إثـباتها إلى دليـل ، لكـونها مـن الواضحات .

---

(١) الوسائل الطواف ٤٠ : ١ .

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٨٥ : ٣ .

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٨٥ : ٤ .

ويفسد الحجّ بتركه عمداً، سواء أكان عالماً بالحكم أم كان جاهلاً به أو بالموضوع(١).

---

(١) لانتفاء المركّب بانتفاء جزئه أو شرطه، وخلافه يفتقر إلى الدليل، فالحكم بالبطلان على القاعدة بعد ثبوت جزئيّة الطواف في الحجّ والعمرة، فلا يحتاج إلى نصّ خاصّ.

وبعبارة أُخرى: إنّ إجزاء العمل الناقص عن التامّ يفتقر إلى دليل خاصّ يدلّ عليه، وعند فقدان الدليل لا مناص من الحكم بالبطلان وفاقاً لما تقتضيه القاعدة.

واستدلّ على فساد الحجّ عند الإخلال بالطواف ـ مضافاً إلى كونه على مقتضى القاعدة ـ بروايتين:

إحداهما: ما رواه عليّ بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل جهل أن يطوف بالبيت طواف الفريضة، قال: «إن كان على وجه جهالة في الحجّ أعاد وعليه بدنة»(١).

بتقريب: أنّ المراد من الجهالة في الرواية الجهل، ومن المعلوم أنّ مَن كان جاهلاً وأخلّ بالطواف يفسد حجّه وعليه الإعادة والكفّارة على ما هو المستفاد من الرواية، فيكون الإخلال العمدي موجباً للفساد بالأولويّة.

وهي تامّة من جهة السند، وقد نوقش في دلالتها بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الأردبيلي قدس سره: بأنّها غير صريحة في إعادة الحجّ، بل الظاهر أنّ المراد هو إعادة الطواف المتروك، وتطلق الإعادة على ما لم يفعل

---

(١) الوسائل الطواف ٥٦: ١.

. . . . . .

كثيراً ، لأنّه كان واجباً ، فكأنّه فعل باطلاً ، على أنّه ليس فيها أنّه طواف الحجّ أو العمرة للنساء أو للزيارة ، وأنّهما في الجاهل فلا يظهر حال العالم العامد ، والأولويّة ممنوعة ، على أنّ وجوب البدنة غير مذكور في أكثر كتب الأصحاب[1].

وفيما أفاده قدس سره نظر ، لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام : «أعاد» هو إعادة الحجّ لا الطواف ، لقانون أنّ الأقرب يمنع الأبعد ، وحيث أنّ كلمة (الحجّ) أقرب إلى كلمة (أعاد) من قول السائل : «طواف الفريضة» ، فتكون الإعادة راجعة إلى الحجّ ، بل إنّ كلام المعصوم عليه السلام خالٍ من كلمة (الطواف) ، ولو كان مراده عليه السلام إعادة الطواف لذكره ولنبّه عليه في كلامه ، كما أنّ كلمة (الحجّ) شاملة للعمرة والحجّ معاً في حجّ التمتّع ، ضرورة أنّ حجّ التمتّع عمل واحد مركّب من العمرة والحجّ ، وقول السائل : «طواف الفريضة» يكون شاملاً لمطلق الطواف الواجب ، سواء أكان طواف عمرة التمتّع أو طواف الحجّ أو طواف النساء ، إلّا أنّ كلام الإمام عليه السلام شامل لخصوص طواف عمرة التمتّع وطواف الحجّ بناءً على شمول الحجّ لكليهما كما هو الظاهر ، ومنع الأولويّة لا وجه له .

وأمّا عدم ذكر البدنة في كتب الأصحاب فغايته عدم الأخذ به والحكم بلزوم ذبح البدنة ، لا سقوط الرواية من رأس ، فإنّ عدم إمكان الأخذ بجزء من الرواية لا يستدعي عدم الأخذ بجزء آخر منها وسقوطها بالمرّة .

وقد أجاب بعض الأكابر عن ذلك بجوابين آخرين أيضاً :

الجواب الأوّل : أنّ في صحيح عليّ بن يقطين وإن لم يذكر إعادة الحجّ ،

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٧ : ٦٣ .

.....

لقوله عليه السلام: «أعاد» فلعلّ المراد منه إعادة الطواف لا إعادة الحجّ[١].

ولكن يمكن أن يقال: إنّه وإن لم يذكر فيه ذلك، إلّا أنّ خبر عليّ بن أبي حمزة المصرّح بإعادة الحجّ بقوله عليه السلام: «أعاد الحجّ» مفسّر له، ومبيّن بأنّ المراد من قوله عليه السلام: «أعاد» هو إعادة الحجّ، وسنده وإن لم يخلو من مناقشة، إلّا أنّه تامّ في نظرنا.

الجواب الثاني: أنّ المراد من قوله عليه السلام: «أعاد» ليس هو إعادة الطواف، لأنّه لم يصدر منه طواف حتّى يحكم بلزوم إعادته عليه، فإنّ الإعادة هي وجود ثانٍ بعد الوجود الأوّل[٢].

إلّا أنّنا قد بيّنّا أنّ الأمر بالإعادة في نظائر المقام إرشاد إلى فساد ما أتى به المكلّف، ولا يحتاج إلى صدق مفهوم الإعادة، فإنّه يكون معتبراً في موارد تعلّق الحكم التكليفي بعنوان الإعادة.

الثاني: ما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره ـ بعد ذكر صحيحة عليّ بن يقطين وخبر عليّ بن أبي حمزة ـ من: أنّ موردهما الحجّ ولا يشمل العمرتين[٣].

وفيه: أنّ شمول الحجّ لعمرة التمتّع مبنيّ على أنّ الحجّ شامل للعمرة والحجّ كما هو واضح.

إلّا أن يقال: إنّ استعمال الحجّ في العمرة والحجّ معاً إنّما يكون مع القرينة، وأمّا بدونها فلا يستعمل إلّا في خصوص الحجّ. نعم، ما ذكره قدس سره تامّ بالنسبة

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ٤: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٢) المصدر المتقدّم ٤: ٤٠٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٢.

. . . . . .

للعمرة المفردة.

الثالث: ما ذكره بعض الأكابر قدس سره من أنّه: يمكن أن يقال بعدم ثبوت مفهوم لصحيح عليّ بن يقطين ونحوه، إذ يمكن أن يكون المقصود منه هو أنّه لا يتخيّل اختصاص لزوم الإعادة بصورة العلم، بل يحكم بلزوم الإعادة وإن كان جاهلاً[١].

الرابع: ما ذكره بعض الأكابر قدس سره أيضاً من أنّه: يمكن أن يقال بثبوت المفهوم للصحيح لخصوص إخراج الناسي دون العامد[٢].

الخامس: ماذكره بعض الأكابر قدس سره أيضاً من أنّه: يمكن أن يقال بثبوت المفهوم للصحيح لنفي خصوص الكفّارة عن غير الجاهل، فعليه لا ينبغي القول بأنّ العلم كالجهل في لزوم الإعادة، بل ينبغي القول بأنّ الجهل كالعلم في لزوم الإعادة[٣].

أقول: إنّ ضعف الإيراد الثالث والرابع ظاهر، والعمدة هو الإيراد الخامس، والذي يؤيّد ذلك، أنّ إلحاق العالم بالجاهل خلاف ما هو المتعارف في اصطلاح الفقهاء، فإنّ الأمر بالعكس، إذ الجاهل هو الذي يلحق بالعالم.

والحاصل: أنّ رواية عليّ بن يقطين تامّة سنداً ودلالةً، لو لم يتمّ الإيراد الخامس الذي ذكره بعض الأكابر قدس سره.

والأُخرى: ما رواه حمّاد بن عثمان عن عليّ بن أبي حمزة، قال: سئل عن رجل جهل أن يطوف بالبيت حتّى رجع إلى أهله، قال: «إذا كان على وجه

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي قدس سره ٤: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٢) المصدر المتقدّم ٤: ٤٠٣.

(٣) المصدر المتقدّم ٤: ٤٠٣.

. . . . . .

جهالة أعاد الحجّ ، وعليه بدنة »[١].

ووزان الاستدلال بها وزان الاستدلال بسابقتها ، وكلّ ما قيل في سابقتها يقال فيها ، ولا وجه للإعادة.

ونحن وإن كنّا فترة من الزمان نبني على عدم قبول رواية عليّ بن أبي حمزة البطائني ، إلّا أنّنا قد رجعنا عن ذلك ، لوجوه:

الأوّل: أنّ عليّ بن أبي حمزة كان على الحقّ إلى استشهاد الإمام موسى الكاظم عليه السلام ، وقد رُوي عن يونس بن عبدالرحمن ، أنّه قال: «مات أبو إبراهيم عليه السلام وليس من قوّامه أحد إلّا وعنده المال الكثير ، وكان ذلك سبب وقوفهم ، وجحدهم موته ، طمعاً في الأموال ، كان عند زياد بن مروان القندي سبعون ألف دينار ، وعند عليّ بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار »[٢].

وقد روى عنه الأصحاب قبل فساد مذهبه ودوّنوا رواياته في كتبهم ، بل إنّ الأجلّاء ـ كصفوان ، وابن أبي عمير ، وجعفر بن بشير ، والبزنطي ـ قد رووا عنه أيضاً ، حتّى بلغت الروايات التي وقع في أسنادها عليّ بن أبي حمزة خمسمائة وخمسة وأربعين رواية[٣].

وأمّا بعد فساد مذهبه فكان الأصحاب يجتنبون مخالطته ومجالسته ، وكانوا رحمهم الله يسمّون الواقفة «الكلاب الممطورة».

والحاصل: أنّ الروايات الموجودة في كتبنا قد رويت عنه زمان وثاقته.

---

(١) الوسائل الطواف ٥٦: ٢.

(٢) رجال الكشّي: ٤٦٨/ ٧٥٩، ولاحظ: علل الشرائع: ٢٣٥.

(٣) لاحظ: معجم رجال الحديث ١٢: ٢٣٤/ ٧٨٤٦.

٢٥٤ ـــــــ

. . . . . .

حمزة كذّاب ملعون ، إلّا أنّي لا أستحلّ أن أروي عنه حديثاً واحداً»[١] لا يدلّ على أنّ المراد به هو عليّ بن أبي حمزة ، لاحتمال أن يكون الحسن بن عليّ بن أبي حمزة هو الكذّاب الملعون ، ويؤيّد هذا الاحتمال :

أوّلاً : قول العلّامة في ترجمة عليّ بن أبي حمزة الثمالي ، (٢٩) من الباب (١) من حرف العين ، من القسم الأوّل : «ليس هو عليّ بن أبي حمزة البطائني ، لأنّ ابن أبي حمزة البطائني ضعيف جدّاً ، وقد مرّ عن الكشّي ، عن ابن مسعود ، عن عليّ بن الحسن بن فضّال أنّه كذّاب متّهم ،... إلخ »[٢].

وثانياً : أنّ عليّ بن أبي حمزة البطائني مات في زمان الإمام الرضا عليه السلام ، وعليّ بن الحسن بن فضّال لم يدرك الرضا عليه السلام ، وإنّما هو من أصحاب الإمامين الهادي والعسكري (سلام الله عليهما).

وثالثاً : أنّ الكشّي قد اختلط عليه الأمر ، فقد ذكر واقعة واحدة عن عليّ بن الحسن بن فضّال تارةً في ترجمة الحسن بن عليّ بن أبي حمزة ، وأُخرى في ترجمة عليّ بن أبي حمزة والد الحسن ، وفيها ورد أنّه «كذّاب ملعون» .

وقال الأُستاذ الأعظم دام ظله : «ومن البعيد جدّاً تعدّد الواقعة ، وكتابة عليّ بن الحسن بن فضّال تفسير القرآن كلّه من أوّله إلى آخره ، تارةً عن عليّ بن أبي حمزة ، وأُخرى عن ابنه الحسن ، فلابدّ من وقوع الاشتباه في ذكر القضيّة مرّتين ، والظاهر صحّة النقل الأوّل »[٣].

---

(١) الكشّي ٢ : ٧٠٦ / ٧٥٦ ، الخلاصة : ٣٦٢ ـ ٣٦٣ الباب (١) من حرف العين .

(٢) لاحظ : معجم رجال الحديث ١٢ : ٢٤٦ .

(٣) معجم رجال الحديث ١٢ : ٢٤٦ .

٢٥٦ ـــــــ

. . . . . .

آخر، ومجرّد استعمال الحجّ في بعض الموارد في المعنى الأعمّ، لا يدلّ على أنّه إذا استعمل يراد منه المعنى الأعمّ في جميع الموارد، والاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

إلّا أنّ هذا الدفع مردودٌ بما تقدّم من: أنّ الحجّ إذا أُطلق في لسان الكتاب والسنّة يُراد به مجموع العمرة والحجّ، فإنّهما عمل واحد شرعاً.

ولا يخفى أنّ قوله قدس سره في المتن: «ويفسد الحجّ بتركه عمداً، سواء أكان عالماً بالحكم أم كان جاهلاً به أو بالموضوع» إشارة إلى أنّ الطواف ركن مَنْ أخلّ به عمداً أو جهلاً بطل حجّه. نعم، الإخلال به نسياناً لا يستلزم البطلان في باب الحجّ، وهذا يغاير معنى الركن في باب الصلاة، الذي هو بمعنى: أنّ تركه مطلقاً حتّى عن نسيان يوجب البطلان.

والحاصل: أنّ الحكم ببطلان الحجّ عند ترك الطواف، عالماً كان المكلّف أو جاهلاً على القاعدة، مع ما عرفت من دلالة روايتي عليّ بن يقطين وعليّ بن أبي حمزة على ذلك أيضاً.

وربّما يقال: أنّ الحكم بالإعادة يكون مختصّاً بصورة العلم، وأمّا في صورة الجهل فينفي وجوب الإعادة بالأصل، وحديث الرفع، وقوله صلى الله عليه وآله: «الناس في سعة ما لم يعلموا»، وقوله عليه السلام: ـ في صحيحة عبدالصمد بن بشير: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلاشيء عليه»، كما عن المحقّق الأردبيلي وصاحب الحدائق قدس سرهما، وغيرهما[1].

---

(١) لاحظ: مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٦٣، الحدائق ٨: ١١١، المستدرك ٣: ٢١٨، الوسائل الخلل في الصلاة ٣٠: ٢، وفيه: «وضع» بدل «رفع». الوسائل بقيّة كفّارات الإحرام ٨: ٣.

ويتحقّق الترك بالتأخير إلى زمان لا يمكنه إدراك الركن من الوقوف بعرفات(١).

إلّا أنّ الشكّ في وجوب الإعادة مسبّب عن الشكّ في فوت الواجب الواقعيّ، وهو مسبّبٌ عن إطلاق دليل الجزئيّة، ولا شبهة في إطلاقه في المقام، وحديث الرفع لا يصلح مقيّداً لإطلاق الأدلّة، وغاية ما يترتّب عليه الترخيص في تركه ظاهراً وإثبات المعذوريّة ما دام المكلّف جاهلاً، فإذا ظهر له الحال تلزمه الإعادة، لأنّ الإعادة غير مشكوكة كما عرفت.

وربّما يقال: إنّ ما تقدّم تامّ بالنسبة إلى حديث الرفع لا بالنسبة إلى صحيحة عبدالصمد بن بشير.

والجواب: أنّ الأمر في قوله عليه السلام: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» أوضح من حديث الرفع، لأنّ مورده ما إذا ارتكب المكلّف عملاً منهيّاً عنه في الواقع، فلا يكون شاملاً لترك الواجب عليه، فمورده الشبهات التحريميّة ولا يشمل الشبهات الوجوبيّة.

والحاصل: إنّ ترك الطواف عن علم أو جهل مستلزم لبطلان الحجّ. وأمّا تركه عن نسيان فسيأتي البحث فيه عن قريب، إن شاء الله تعالى.

(١) إذ إدراك طواف العمرة إنّما يكون ممكناً فيما إذا وسع الوقت لذلك، وأمّا إذا كان الوقت ضيّقاً بحيث لا يمكنه إتمام عمرته والإحرام للحجّ وإدراك الموقف في عرفات ـ ولو آناً ما ـ يتحقّق الترك المفضي لبطلان حجّه؛ ضرورة أنّ أداء الحجّ والإحرام له مرهون بتماميّة عمرته، فلو تحقّق الترك لضيق الوقت تبطل عمرته فيبطل حجّه، وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ مَن ضاق وقته عن

ثمّ إنّه إذا بطلت العمرة بطل إحرامه أيضاً على الأظهر[١].

إتمام العمرة وإدراك الحجّ يجوز له العدول فيجعل عمرته حجّ إفراد ويتمّه بهذا العنوان، ثمّ يأتي بعمرة مفردة، كما قد عرفت أنّ حدّ الضيق المسوّغ لذلك خوف فوات مسمّى الوقوف بعرفات[١].

(١) وفي المسألة ثلاثة أقوال:

الأوّل: بطلان الإحرام في فرض بطلان العمرة، وهو ظاهر المتن.

وحينئذٍ، لا حاجة إلى المحلّل بعد فساد العمرة بترك طوافها، بعد كونه ركناً من أركانها تفسد بتركه عمداً وجهلاً، فإنّ الإحرام من أجزاء العمرة، فيكون فسادها بالإخلال بأحد أركانها كالطواف مستلزم لفساده بالتبع.

وبعبارة أُخرى: إنّ مقتضى كون الواجب ارتباطيّاً انضمام جميع الشرائط والأجزاء المكوّنة للمركّب بعضها إلى بعض بحيث لو انتفى جزء أو شرط ينتفي المركّب، وفي المقام الإحرام وإن كان جزءً للعمرة، إلّا أنّ جزئيّته لها متوقّفة على انضمام سائر الأجزاء إليه، بحيث لو لم تنضمّ إليه باقي الأجزاء ينكشف عن أنّ الإحرام لم يكن مطلوباً للمولى، فلاحاجة بعد ترك طواف العمرة وانكشاف عدم كون الإحرام مأموراً به إلى المحلّل.

وإن شئت قلت: إنّ وزان الكلام في الإحرام وزان الكلام في تكبيرة افتتاح الصلاة، فإنّ تكبيرة الافتتاح إنّما تكون جزءً للصلاة فيما إذا أتى المكلّف بجميع الشرائط والأجزاء المعتبرة في الصلاة، فجزئيّة التكبيرة مشروطة بانضمام

---

(١) تقدّم البحث في ذلك مفصّلاً في الجزء الثاني ص ٣٧٠، فلاحظ.

٢٦٠ ـــــــ

. . . . . .

«وجزم المحقّق الشيخ عليّ في حواشي القواعد بالأخير، وقال: إنّه على هذا لا يكاد يتحقّق معنى الترك المقتضي للبطلان في العمرة المفردة، لأنّها هي المحلّلة من الإحرام عند بطلان نُسك آخر غيرها، فلو بطلت احتيج في التحلّل من إحرامها إلى أفعال العمرة وهو معلوم البطلان»[١].

واعترض عليه بقوله: «وما ذكره غير واضح المأخذ، فإنّ التحلّل بأفعال العمرة إنّما يثبت مع فوات الحجّ لا مع بطلان النسك مطلقاً»[٢].

ثمّ قال: «والمسألة قويّة الإشكال، من حيث استصحاب حكم الإحرام إلى أن يعلم حصول المحلّل، وإنّما يعلم بالإتيان بأفعال العمرة، ومن أصالة عدم توقّفه على ذلك مع خلوّ الأخبار الواردة في مقام البيان منه، ولعلّ المصير إلى ما ذكره أحوط»[٣].*

أقول: إنّ التمسّك باستصحاب حكم الإحرام إلى أن يعلم حصول المحلّل

---

(١) مدارك الأحكام ٨: ١٧٥.

(٢) المصدر المتقدّم ٨: ١٧٥.

(٣) المصدر المتقدّم ٨: ١٧٥.

(*) قال الشيخ علي الكركي: «إن كان الطواف لعمرة التمتّع، فيتحقّق الترك إذا تركه بعد ضيق الوقت، إلّا عند باقي المناسك من الإحرام للحجّ والوقوفين وغيرهما أقلّ الواجب، وإن كان للحجّ فبعد خروج ذي الحجّة، وإن كان لعمرة الإفراد فبعد الخروج عن مكّة، أو يحكم في هذا الأخير العرف، أو يقال في هذا الأخير: ما دام لا يتضيّق عليه نسك آخر لا يتحقّق الترك، بل يقال: لا يكاد يتحقّق معنى الترك المقتضي للبطلان فيها؛ لأنّ العمرة المفردة هي المحلّلة من الإحرام عند بطلان نسك آخر لا غيرهما، فلو بطلت لاحتيج في التحلّل من إحرامها إلى أفعال العمرة، وهو ظاهر البطلان». جامع المقاصد ٣: ٢٠١.

. . . . . .

كما ذكره صاحب المدارك قدس سره إنّما يتّجه فيما إذا شكّكنا في بقائه ، وقد عرفت أنّه غير باقٍ قطعاً ، لبطلان العمل من رأس بترك الطواف ، فانّ العمرة واجب ارتباطيّ ، يفسد إحرامها بفسادها ، وعليه فلا مسرح للاستصحاب .

أضف إليه : أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام الكلّيّة .

ثمّ إنّ صاحب الجواهر قدس سره ذكر : أنّ الإحرام نُسك مستقلّ ويعتبر أداء أعمال العمرة معه ، وهو كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ، ولا أقلّ من أن يكون للإحرام جهتان كما يشهد له ما سيأتي في المحصور والمصدود ، فيتّجه الحكم بتوقّف التحليل على الإتيان بالفائت في العام القابل ، وقد جعل قدس سره هذا الوجه منشأً للقول بأنّه أحوط الأقوال[1].

وهذه الدعوى تفتقر في تماميّتها إلى إثبات استقلاليّة الإحرام ، وكونه على وزان الطهارة في الصلاة لا على وزان تكبيرة الإحرام فيها ، فلو ثبت ذلك يتّجه القول بعدم استلزام بطلان العمرة بترك ركن بطلان الإحرام ، ويكون الإحرام باقياً فيحتاج إلى المحلّل ، كما هو الحال في الصلاة ، فإنّ بطلانها لا يستلزم بطلان الطهارة ، ولكن الأمر ليس كذلك قطعاً ، لوضوح أنّ الوضوء يوجب الطهارة من دون حاجة إلى قصد الصلاة ، فلا ريب في أنّ الطهارة بمعنى الوضوء أو الغسل واجب مستقلّ يعتبر إتيان أفعال الصلاة معها ، وهذا بخلاف الإحرام للنسك ، فإنّ مجرّد قول : «لبّيك اللّهمّ لبّيك» لا يكون إحراماً ما لم يأت ببقيّة الأعمال ، بل لا يكون واجباً ولا مأموراً به ، كما عرفت .

فالحقّ هو ما ذهب إليه الأُستاذ الأعظم قدس سره من الحكم ببطلان الإحرام في

---

(١) لاحظ الجواهر ١٩ : ٣٧٢ .

والأحوط الأُولى حينئذٍ العدول إلى حجّ الإفراد[١].

فرض بطلان العمرة، وأنّه لا حاجة إلى المحلّل بعد فساد النُّسك.

(١) قال الأُستاذ الأعظم ـ في المسألة (١٧١): «إذا فسدت العمرة وجبت إعادتها مع التمكّن، ومع عدم الإعادة ولو من جهة ضيق الوقت يفسد حجّه، وعليه الإعادة في سنة أُخرى»، معلّلاً ذلك: بأنّ حجّ التمتّع مركّب من العمرة والحجّ، وبانتفاء أحد الجزءين ينتفي الكلّ، ولا دليل على الإجتزاء بالناقص، ولا على تبديل حجّه من التمتّع إلى الإفراد[١].

إلّا أنّه احتاط هنا بالعدول إلى حجّ الإفراد، ولا وجه لهذا الاحتياط سوى الأخبار الدالّة على أنّ المكلّف إذا لم يدرك الطواف اضطراراً يعدل إلى حجّ الإفراد، كرواية الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أهلّ بالحجّ والعمرة جميعاً ثمّ قدم مكّة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف، قال: «ويدع العمرة، فإذا أتمّ حجّه صنع كما صنعت عائشة، ولا هدي عليه»[٢]، وكرواية زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون في يوم عرفة وبينه وبين مكّة ثلاثة أميال، وهو متمتّع بالعمرة إلى الحجّ؟ فقال: «يقطع التلبية تلبية المتعة، ويهلّ بالحجّ بالتلبية...»[٣]، وكرواية موسى بن عبدالله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المتمتّع يقدم مكّة ليلة عرفة؟ قال:

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٨: ٢٤٧.

(٢) الوسائل أقسام الحجّ ٢١: ٦.

(٣) المصدر المتقدّم أقسام الحجّ ٢١: ٧.

وعلى التقديرين تجب إعادة الحجّ في العام القابل[١].

ويعتبر في الطواف أُمور:

الأوّل: النيّة، فيبطل الطواف إذا لم يقترن بقصد القربة[٢].

«لا متعة له، يجعلها حجّة مفردة...»[١]، وغير ذلك من الأخبار التي يحتمل شمولها للمقام، ولذا تصلح لأن تكون مدركاً للاحتياط الاستحبابي.

(١) أي: سواء فسد حجّه بفساد عمرته، وإذا فسدت عمرته فسد إحرامه تبعاً لها، أو كانت وظيفته العدول إلى حجّ الإفراد، لا يجزئ المأتي به عن الحجّ الواجب عليه، وبعد اشتغال ذمّته به يقيناً يلزمه إفراغها يقيناً، فتجب عليه إعادة الحجّ في العام القابل.

(٢) ليس المراد من النيّة صدور العمل عن اختيار، لوضوح عدم تعلّق التكاليف بالأُمور غير الاختياريّة، إذ العمل الصادر من دون اختيار لا يُعدّ مصداقاً للمأمور به، بلا فرق بين التعبّديّات والتوصّليّات، كما أوضحناه في المباحث الأُصوليّة، وقد نبّهنا على أنّ ما يتحقّق في الخارج من دون اختيار كغسل الثوب بسقوطه في الماء الكثير ـ مثلاً ـ وأن يُصبح طاهراً لا يُعدّ هذا الغسل مصداقاً لامتثال المأمور به، لكنّه يفوّت الموضوع على المكلّف، فيسقط التكليف عن ذمّة المكلّف بانتفاء موضوعه وحصول الغرض وما شاكل ذلك، لا لتحقّق الامتثال.

وإن شئت قلت: إنّ النيّة بهذا المعنى معتبرة عقلاً لا شرعاً.

---

(١) الوسائل أقسام الحجّ ٢١: ١٠.

. . . . . .

بل المراد من النيّة هنا ـ كما يظهر من المتن ـ هو اعتبار قصد القربة بحيث لو أتى المكلّف بالطواف بلا قصد التقرّب به إلى الله (تعالى) يقع ما أتى به باطلاً.

وقد استدلّ الأُستاذ الأعظم دام ظله على اعتبارها بأُمور:

الأوّل: الضرورة، فإنّ اعتبار قصد القربة من ضروريّات الدين[١]:

الثاني: الارتكاز المتشرّعي.

الثالث: قوله (تعالى): ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** ﴾[٢]، فإنّ المستفاد منه أنّ الحجّ لله (تعالى)، وأنّه أمر إلـهي لا بدّ من انتسابه إليه (تعالى) وإضافته إليه (سبحانه)[٣].

الرابع: الروايات الدالّة على أنّ الإسلام بُني على خمس، فإنّ المستفاد منها أنّ الحجّ من العبادات، وأنّه أمر إلـهيّ قربي منتسب إليه[٤].

أقول: عمدة الدليل على اعتبار قصد القربة في الطواف الضرورة والارتكاز، ويمكن الاستدلال على ذلك أيضاً بقوله (تعالى): ﴿ **وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ** ﴾[٥].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٤.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٥. وقد استدلّ في المختلف بقوله (تعالى): ﴿ **وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ** ﴾ مختلف الشيعة ٤: ٢٤٤. والآيتان من سورة الليل ٩٢: ١٩ و ٢٠.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٥، وقد استدلّ في المختلف بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «الأعمال بالنيّات وإنّما لامرئ ما نوى». التهذيب ١: ٨٣/ ٢١٨، سنن البيهقي ١: ٤١ و ٢١٥، ولاحظ: مختلف الشيعة ٤: ٢٤٤.

(٥) البقرة ٢: ١٩٦.

الثاني: الطهارة من الحدثين الأكبر والأصغر، فلو طاف المحدث عمداً أو جهلاً أو نسياناً لم يصحّ طوافه[١].

وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) لم يرتض الأمر الثالث، ولذا نقض عليه بالنذر، فإنّ متعلّقه لله (تعالى) على المكلّف، وهو مقتضى قول الناذر «لله عليَّ فعل كذا»، والحال أنّ النذر لا يوجب عباديّة متعلّقه، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لا يفهم من كون الشيء لله (تعالى) إلّا أنّه ملك له، وهذا أمر جامع بين جميع الواجبات[١].

كما ناقش (دام ظلّه) في الأمر الرابع: بأنّه مصادرة على المطلوب؛ ضرورة أنّه لا تلازم بين كون الشيء ممّا بُني عليه الإسلام وبين كونه أمراً عباديّاً[٢].

والحقّ أنّ مناقشته (دام ظلّه) في كلا الأمرين في محلّها، وقد عرفت أنّ عمدة الدليل على اعتبار قصد القربة في الطواف الضرورة والارتكاز المتشرّعي، وقوله (تعالى): ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ**﴾.

(١) والدليل على اعتبار ذلك ـ مضافاً إلى كونه من الواضحات، وممّا أجمع عليه الأصحاب (رحمهم) ـ عدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه محمّد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور؟ قال: «يتوضّأ ويعيد طوافه،

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٧٠.

(٢) المصدر المتقدّم.

. . . . . .

وإن كان تطوّعاً توضّأ وصلّى ركعتين»[١].

وهو يدلّ على أنّ الحكم باعتبار الطهارة خاصّ بالطواف الواجب، وأمّا المندوب فلا يعتبر فيه الطهارة، وإنّما يتوضّأ لصلاة الطواف.

و (**منها**): ما رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف؟ قال: «يقطع الطواف ولا يعتدّ بشيء ممّا طاف».

وسألته عن رجل طاف ثمّ ذكر أنّه على غير وضوء؟ قال: «يقطع طوافه ولا يعتدّ به»[٢]. وغير ذلك من النصوص الواردة في المقام[٣].

نعم، في قبال هذه النصوص رواية يستفاد منها عدم اعتبار الطهارة في الطواف، سواء أكان واجباً أم مندوباً، وهي: ما رواه زيد الشحّام عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل طاف بالبيت على غير وضوء، قال: «لا بأس»[٤].

إلّا أنّها مخدوشة سنداً، لأنّ في طريق الشيخ إلى زيد الشحّام أبا جميلة[٥]،

---

(١) الوسائل الطواف ٣٨: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٨: ٤.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ـ الباب ٣٨.

(٤) المصدر المتقدّم الطواف ٣٨: ١٠.

(٥) أبو جميلة، المفضّل بن صالح أبو عليّ، وكان نخّاساً يبيع الرقيق، ويُقال أنّه كان حدّاداً، وقد عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام، وقد وقع في إسناد كامل الزيارات، كما وقع أيضاً في إسناد تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي رحمه الله، إلّا أنّ تسالم الأصحاب رحمهم الله على ضعفه وعدم قبول روايته يمنع من إصلاح حاله. (المقرّر). ←

(مسألة ٢٨٥) : إذا أحدث المحرم أثناء طوافه فللمسألة صور :

الأُولى : أن يكون ذلك قبل بلوغه النصف ، ففي هذه الصورة يبطل طوافه وتلزمه إعادته بعد الطهارة[١] .

وهو ضعيف . كما أنّ إطلاقها الشامل للطواف الواجب والمستحبّ بالأدلّة المتقدّمة الدالّة على اعتبار الطهارة في الطواف الواجب .

بقي الكلام فيما رواه معاوية بن عمّار ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « لا بأس أن يقضي المناسك كلّها على غير وضوء ، إلّا الطواف بالبيت ، والوضوء أفضل »[١] ، فقد توهّم صاحب الجواهر قدس سره كونه من أدلّة استحباب الطهارة[٢] ، إلّا أنّ قوله عليه السلام : « والوضوء أفضل » راجع إلى المناسك التي لا يعتبر في أدائها الطهارة من الحدث الأكبر والأصغر .

وعليه فهذه الصحيحة بإطلاقها تشمل الطواف الواجب والمستحبّ ، وتدلّ على اعتبار الوضوء فيهما ، ويخصّص إطلاقها بما دلّ على عدم اعتبار الطهارة في الطواف المندوب .

(١) ظاهر المنتهى أنّ الحكم المذكور مجمع عليه بين الأصحاب[٣] ،

← لاحظ : رجال الشيخ ٤٥٤١ / ٥٦٦ ، كامل الزيارات : الباب ١٧ ـ الحديث ٢ . تفسير القمّي ـ سورة إبراهيم في تفسير قوله (تعالى) : ﴿ **يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ** ﴾ إبراهيم ١٤ : ٢٧ .

(١) الوسائل الطواف ٣٨ : ١ .

(٢) لاحظ : الجواهر ١٩ : ٢٧٠ .

(٣) المنتهى ٢ : ٦٩٧ .

. . . . . .

وعن المدارك: أنّ الحكم ببطلان الطواف ووجوب الاستئناف بعد الطهارة مقطوع به في كلام الأصحاب فيما إذا صدر الحدث قبل إكمال النصف[١]، وقد نفى صاحب الجواهر قدس سره وجود خلاف في ذلك، وادّعى الإجماع بقسميه عليه[٢]، وكذا في الخلاف[٣].

وخالف الشيخ الصدوق قدس سره في ذلك استناداً إلى ما رواه محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة طافت ثلاثة أشواط أو أقلّ من ذلك ثمّ رأت دماً، قال: «تحفظ مكانها، فإذا طهرت طافت واعتدّت بما مضى»[٤].

بتقريب: أنّ عروض الحيض أثناء الطواف إذا لم يكن موجباً لبطلانه فعروض الحدث الأصغر لا يكون موجباً لبطلانه بالأولويّة.

أقول: لا بدّ من البحث في الأدلّة التي ذكرها الأصحاب للحكم ببطلان الطواف ولزوم الإعادة في هذه الصورة.

وقد استدلّوا لذلك بوجوه:

الأوّل: أنّ الحكم بالبطلان على مقتضى القاعدة. بدعوى: أنّ الطهارة شرط للطواف وبإنتفاء الشرط ينتفي المشروط، فيكون الطواف باطلاً بوقوع الحدث في الأثناء والحكم في هذه الصورة على القاعدة، فيكون الحكم بعدم البطلان بعد النصف هو الذي يفتقر إلى الدليل.

---

(١) المدارك ٨: ١٥٦.

(٢) الجواهر ١٩: ٣٣٤.

(٣) الخلاف ٢: ٣٢٤.

(٤) الفقيه ٢: ٢٤١/ ١١٥٤، الوسائل الطواف ٨٥: ٣.

. . . . . .

وقد اعترض عليه الأُستاذ الأعظم‌ﷺ: بأنّ غاية ما يدلّ عليه دليل شرطيّة الطهارة للطواف لزوم إيقاع الأشواط السبعة عن طهور، ولا يدلّ على اعتبار كون الطهارة شرطاً في الأكوان المتخلّلة وكون الحدث قاطعاً، ولولا الدليل الخاصّ الوارد في باب الصلاة الدالّ على قاطعيّة الحدث، وأنّه موجب لعدم قابليّة انضمام الأجزاء السابقة إلى اللاحقة لما قلنا بالفساد في باب الصلاة أيضاً، ولقلنا بأنّ وظيفة المكلّف عند صدور الحدث في أثناء الصلاة التوضّؤ والإتيان بما بقي من الأجزاء، ولكن حكمنا ببطلان الصلاة لا لأجل أدلّة اعتبار الطهارة فيها، بل لأجل النصوص الخاصّة الدالّة على كون الحدث قاطعاً[١].

وأورد عليه بعض المعاصرين[٢] من تلامذته:

أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «يقضي المناسك بغير وضوء إلّا الطواف، فإنّ فيه الصلاة»[٣] أنّ اعتبار الطهارة من الحدث في الطواف نظير اعتبارها في الصلاة، غاية الأمر يؤخذ بالقاعدة المقتضية للبطلان فيما إذا صدر الحدث قبل بلوغ النصف ولو من غير تعمّد ويحتاط في غيره.

وفيه: أنّ المستفاد من الرواية أنّ الطواف حيث أنّ فيه صلاة يشترط فيه الطهارة، كما أنّ الصلاة يشترط فيها الطهارة، إلّا أنّ هذا لا يصلح دليلاً للحكم بالفساد إذا صدر الحدث في الأكوان المتخلّلة، بل له أن يتوضّأ ويضمّ ما بقي من الأشواط إلى ما أتى به، فاعتبار الطهارة من الحدث في الطواف لا يختلف

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٧.

(٢) لاحظ: التهذيب في مناسك الحجّ ٣: ١٢.

(٣) لاحظ: الوسائل الطواف ٣٨: ١ و ٦.

. . . . . .

عن اعتبارها في الصلاة والحكم بفساد الصلاة بمجرّد صدور الحدث في أثنائها إنّما هو لأجل دليل آخر يستفاد منه كون الحدث قاطعاً كالأمر بالإعادة والاستئناف، ومثل هذا الدليل لم يرد في الطواف.

وأورد عليه بعض المعاصرين ـ من غير تلامذته ـ بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ ما ذكره دام ظله خلط بين الشرطيّة والمانعيّة، فإنّ لازم كون الشيء شرطاً ليس هو أن يكون عدمه مانعاً، بل الشرطيّة أمر والمانعيّة أمر آخر، وظاهر اعتبار الطهارة في الصلاة في مثل القول المزبور هي الشرطيّة دون المانعيّة[1].

وهو أجنبيّ عمّا أفاده الأُستاذ الأعظم دام ظله في المقام، كما أنّه غريب من جهة تضمّنه لعدم معرفة الأُستاذ الأعظم دام ظله الفرق بين الشرط والمانع، ولعدم معرفته بأنّ الطهارة شرط وليس بمانع، ومنشأ هذا الإيراد قول الأُستاذ الأعظم دام ظله: «ويرد عليه: ما ذكرناه في باب الصلاة من أنّ المانعيّة شيء والقاطعيّة شيء آخر»[2]، بل لا يكاد ينقضي تعجّبي من هذا الإيراد، إذ الأُستاذ الأعظم دام ظله يقول: «ولو كنّا نحن وأدلّة اعتبار الطهارة في الصلاة كقوله: «لا صلاة إلّا بطهور» فلا يستفاد منها إلّا اقتران أجزاء الصلاة بالطهارة»[3].

وهو ظاهر في أنّ الحدث ليس مانعاً، كي يقال بعدم إمكان جعله بعد جعل الطهارة شرطاً، لأنّه بعد جعل أحد الضدّين شرطاً لا يمكن جعل الضدّ الآخر مانعاً، بل هو قاطع، وقابل للجعل.

---

(١) تفصيل الشريعة (كتاب الحجّ) ٤: ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٧.

(٣) المصدر المتقدّم ٢٩: ٧.

٢٧٢ ـــــــ

. . . . . .

وستعرف أنّ عدم إخلال الجلوس للاستراحة أو استلام الركن بالطواف، إنّما هو لأجل عدم اعتبار الموالاة بالدقّة العقليّة.

إلى هنا لا يتمّ ما ذهب إليه المشهور من الحكم ببطلان الطواف ولزوم الاستئناف في هذه الصورة.

الوجه الثاني: التمسّك بما رواه حمران بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده، فطاف منه خمسة أشواط، ثمّ غمزه بطنه، فخاف أن يبدره فخرج إلى منزله فنقض ثمّ غشي جاريته، قال: «يغتسل ثمّ يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان قد بقي عليه من طوافه، ويستغفر الله ولا يعود، وإن كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثمّ خرج فغشي، فقد أفسد حجّه وعليه بدنه ويغتسل، ثمّ يعود فيطوف أُسبوعاً»[1].

بتقريب: أنّ المراد من قوله عليه السلام: «فقد أفسد حجّه» أنّه قد أفسد طوافه، فيدلّ على الفساد وقاطعيّة الحدث في الأثناء، ولا خصوصيّة لطواف النساء من هذه الجهة، فالحكم المذكور يجري في طواف الحجّ والعمرة أيضاً.

وقد أورد الأُستاذ الأعظم مدّ ظلّه عليه: بأنّ مورد الصحيحة هو الجماع، وله أحكام خاصّة في باب الحجّ، وكيف يمكن التعدّي منه لمطلق الحدث[2].

الوجه الثالث: دلالة جملة من الأخبار على ذلك:

(**منها**): ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا حاضت المرأة

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ١١: ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٨.

. . . . . .

وهي في الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع ، فإذا طهرت رجعت فأتمّت بقيّة طوافها من الموضع الذي علمته ، فإن هي قطعت طوافها في أقلّ من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من أوّله »[١].

و (**منها**): ما رواه أحمد بن عمر الحلال ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال: «سألته عن امرأة طافت خمسة أشواط ثمّ اعتلّت ، قال: «إذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت ، أو بالصفا والمروة وجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت ، فإذا هي قطعت طوافها في أقلّ من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من أوّله »[٢].

و (**منها**): ما رواه إبراهيم بن إسحاق ، عمّن سأل أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة ، ثمّ طمثت ، قال: « تتمّ طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامّة ، ولها أن تطوف بين الصفا والمروة ، لأنّها زادت على النصف وقد قضت متعتها ، فلتستأنف بعد الحجّ ، وإن هي لم تطف إلّا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحجّ ، فإن أقام بها جمّالها بعد الحجّ فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر »[٣].

بتقريب: أنّ المستفاد منها فساد الطواف فيما إذا صدر الحدث قبل تجاوز النصف وصحّته فيما إذا صدر بعد تجاوز النصف.

أقول: إنّ الروايات المذكورة ليست بنقيّة السند ، فقد نوقش فيها من جهة

---

(١) الوسائل الطواف ٨٥: ١ ، ولاحظ : التهذيب ٥: ٣٩٥ /١٣٧٧.

(٢) الوسائل الطواف ٨٥: ٢. الكافي ٤: ٤٤٩ /٣.

(٣) الوسائل الطواف ٨٥: ٤.

الثانية : أن يكون الحدث بعد إتمامه الشوط الرابع ومن دون اختياره ، ففي هذه الصورة يقطع طوافه ، ويتطهّر ويتمّه من حيث قطعه[١].

وجود عليّ بن أبي حمزة في أسناد رواية أبي بصير ، وانقطاع أسناد روايتي ابن الحلال وابن إسحاق.

ولو أغمضنا عن ذلك ، فدلالتها أيضاً غير نقيّة ، كما أنّها واردة في بيان حكم وقوع الحيض أثناء الطواف وهو حكم خاصّ يقتصر فيه على مورده ، كما يحتمل أن يكون البطلان لأجل فوات الموالاة ، إذ أقلّ أيّام الحيض ثلاثة أيّام ، فيتحقّق الفصل الطويل بين الأشواط.

ولو أغمضنا عن ذلك أيضاً ، فإنّ الروايات المذكورة تكون معارضة بما رواه محمّد بن مسلم ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة طافت ثلاثة أشواط أو أقلّ من ذلك ثمّ رأت دماً ، قال: «تحفظ مكانها ، فإذا طهرت طافت واعتدّت بما مضى»[١] ، الدالّ على صحّة الطواف في هذه الصورة.

الوجه الرابع ـ وهو العمدة في الحكم ببطلان الطواف في هذه الصورة: أنّ المسألة مع كونها محلّ ابتلاء العموم ، لم ينسب الحكم فيها بالصحّة إلى أحد من الأصحاب رحمهم الله ، بل تسالموا على الحكم بالبطلان ، ولم ينقل الخلاف سوى عن الشيخ الصدوق قدس سره ، وهذا يورث الاطمئنان بحكم الشارع بالبطلان في هذه الصورة.

(١) يقع البحث تارة فيما إذا صدر الحدث من دون اختياره بعد إتمامه

---

(١) الوسائل الطواف ٨٥: ٣.

. . . . . .

الشوط الرابع ، وأُخرى فيما إذا صدر الحدث اختياراً بعد إتمامه الشوط الرابع .

أمّا في فرض صدوره من دون اختياره ، فقد يتوهّم البطلان لأمرين :

أحدهما : أنّ القاعدة الأوّليّة تقتضي البطلان ، لأنّ المشروط عدمٌ عند عدم شرطه ، وحيث أنّ الحدث قد وقع أثناء الطواف ، فالقاعدة تقتضي البطلان .

وقد عرفت الجواب عن ذلك ممّا تقدّم .

والآخر : أنّ تجديد الطهارة يُفضي إلى عدم التوالي بين الأشواط ، وحيث إنّ ذلك ينافي الموالاة فيبطل الطواف ، فعليه أن يستأنف بعد تجديد الطهارة .

وقد ظهر الجواب عن ذلك أيضاً ممّا تقدّم .

وأمّا الدليل على الحكم بالصحّة في هذا الفرض فلأمرين :

الأوّل : تسالم الأصحاب على الحكم بالصحّة في هذا الفرض .

الثاني : الأخبار الدالّة على الصحّة فيما إذا طمثت المرأة أثناء الطواف ـ وقد تقدّم جملة منها ـ فيكون مطلق الحدث غير ناقض للطواف بالأولويّة .

وأمّا ما رواه جميل : في الرجل يحدث في طواف الفريضة وقد طاف بعضه ، قال : «يخرج ويتوضّأ ، فإن كان جاز النصف بنى على طوافه ، وإن كان أقلّ من النصف أعاد الطواف»[1] ، فإنّه وإن كان تامّاً من جهة الدلالة على المطلوب ، إلّا أنّه ضعيف بالإرسال .

وأمّا في فرض صدور الحدث اختياراً ، فقد ذهب جمع من الأصحاب رحمهم الله إلى الحكم بالبطلان في هذا الفرض ، وتردّد الأُستاذ الأعظم دام ظله في ذلك ، ثمّ رجّح

---

(١) الوسائل الطواف ٤٠ : ١ .

الثالثة: أن يكون الحدث بعد النصف وقبل تمام الشوط الرابع، أو يكون بعد تمامه مع صدور الحدث عنه بالاختيار. والأحوط في هذين الفرضين أن يتمّ طوافه بعد الطهارة من حيث قطع ثمّ يعيده، ويجزئ عن الاحتياط المذكور أن يأتي بعد الطهارة بطواف كامل يقصد به الأعمّ من التمام والإتمام.

ومعنى ذلك: أن يقصد الإتيان بما تعلّق في ذمّته، سواء أكان هو مجموع الطواف، أم هو الجزء المتمّم للطواف الأوّل، ويكون الزائد لغواً[1].

الحكم بالبطلان لا لأجل صدور الحدث في الأثناء، بل لاستلزامه قطع الطواف اختياراً، ولا أقلّ من الاحتياط[1].

وكيفيّة الاحتياط هي: أن يتطهّر ويتمّ طوافه من حيث قطعه ثمّ يعيده.

والنتيجة: أنّ الحدث في هذه الصورة لا يبطل الطواف، ولكنّ اللازم هو الاحتياط، لأجل خروجه عن المطاف، فلو فرض تمكّنه من التوضّؤ في المطاف فلا يبقى مجال لهذا الاحتياط.

(١) ذكر قدس سره في المتن صورتين:

إحداهما: أن يقع الحدث اختياراً في الطواف بعد النصف وقبل تمام الشوط الرابع.

والأُخرى: أن يقع اختياراً بعد تمام الشوط الرابع، وقد تقدّم الكلام في هذه الصورة، حيث قلنا: إنّ الاحتياط بإتمام الطواف بعد الطهارة وإعادته لا يترك. والمهمّ هنا بيان الحكم في صورة صدور الحدث عن اختيار بعد النصف

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩.

. . . . . .

وقبل تمام الشوط الرابع ، فنقول: قبل بيان الحكم في هذه الصورة لا بدّ من توضيح المراد من النصف في كلمات الأصحاب رحمهم الله وفي مرسل ابن أبي عمير على ما رواه الكليني قدس سره ومرسل جميل على ما رواه الشيخ قدس سره[1] ، فهل المراد هو النصف الصحيح أو النصف الكسريّ ؟

فنقول: إنّ الطواف ليس له نصف صحيح ، لكونه سبعة أشواط ، فنصفه ثلاثة أشواط ونصف الشوط ، فإن كان مرادهم رحمهم الله من تجاوز النصف تجاوز النصف الصحيح ، فلابدّ من إتمام الشوط الرابع والدخول في الخامس ولو بخطوة واحدة ، وإن كان مرادهم رحمهم الله من تجاوز النصف الكسري ، فلابدّ من الإتيان بثلاثة أشواط ونصف ، وهذا يتحقّق بالكون عند الركن الشامي الذي هو الركن الثالث ، فلو تجاوزه بخطوة واحدة يتحقّق الإتيان بالنصف الكسري.

وحيث لا يعلم أنّ المراد من النصف أي الأمرين في المرسلتين: «فإن كان جاز النصف بنى على طوافه ، وإن كان أقلّ من النصف أعاد الطواف» ، وفي كلمات القوم الذين تسالموا على البطلان عند صدور الحدث قبل تجاوز النصف ، وعلى الصحّة عند صدوره بعد تجاوز النصف ، فلامحالة يكون المرجع إلى الاحتياط في هذه الصورة ، لفرض وقوع الحدث بعد ثلاثة أشواط ونصف وقبل إتمام الشوط الرابع ، فإنّ احتمال الصحّة مساوٍ لاحتمال البطلان ، إذ لو كان المراد من النصف النصف الكسري فقد تجاوزه فيكون ما أتى به محكوماً بالصحّة

---

(١) الوسائل الطواف ٤٠: ١ ، وقد رواها الكليني بسنده عن ابن أبي عمير ، ورواها الشيخ بسنده عن جميل ، والروايتان مرسلتان. لاحظ: الكافي ٤: ٢/٤١٤ ، التهذيب ٥: ١١٨/ ٣٨٤.

(مسألة ٢٨٦) : إذا شكّ في الطهارة قبل الشروع في الطواف أو في أثنائه ، فإن علم أنّ الحالة السابقة كانت هي الطهارة وكان الشكّ في صدور الحدث بعدها لم يعتن بالشكّ(١) ، وإلّا وجبت عليه الطهارة والطواف أو استئنافه بعدها (٢) .

ويتمّ من حيث قطع بعد الطهارة ، وإن كان المراد من النصف النصف الحقيقي بمعنى إتمام أربعة أشواط ، فهو لم يتمّ هذا المقدار ، فيكون صدور الحدث موجباً لفساد ما أتى به ، فيلزمه استئناف الطواف بعد الطهارة ، وحيث لا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر ، فالإحتياط بالصورة المذكورة في المتن لا يترك .

(١) لاستصحاب الطهارة ، ولأصالة عدم صدور الحدث بعدها .

إن قلت : بناءً على القول بأنّ الطهارة هي نفس الغسلات والمسحات يتمسّك بقاعدة التجاوز ، لأنّه قد دخل في الغير المترتّب عقلاً .

قلت : هذا إنّما يتمّ على مبنى سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) القائل بكفاية الدخول في الغير مطلقاً ، وأمّا بناءً على مختار الأُستاذ الأعظم قدس سره القائل بأنّ المعيار في جريان القاعدة الخروج عن محلّ المشكوك ، وأنّ ذكر قيد الدخول في الغير إنّما هو لأجل كونه محقّقاً لشرط جريان القاعدة ، لأنّه قيد شرعيّ لجريانها ، فلا مجال لجريان القاعدة في المقام ، لأنّ المفروض أنّه لم يخرج عن محلّ المشكوك فيه .

(٢) أي : إذا لم تكن الحالة السابقة الطهارة وشكّ فيها وجبت عليه الطهارة ، لأنّها شرط الطواف ، فلابدّ من إحرازها مقارناً للشروع في الطواف ، فلو وقع الشكّ فيها والحال هذه في أثناء الطواف لزمه الاستئناف بعد الطهارة .

(مسألة ٢٨٧) : إذا شكّ في الطهارة بعد الفراغ من الطواف لم يعتن بالشكّ[١] ، وإن كانت الإعادةأحوط[٢] ، ولكن تجبالطهارة لصلاةالطواف[٣] .

(مسألة ٢٨٨) : إذا لم يتمكّنالمكلّف منالوضوءيتيمّم وأتى بالطواف[٤] ،

---

(١) لقاعدة الفراغ التي هي من القواعد العامّة .

(٢) لحسن الاحتياط في جميع موارد الأمارات والأُصول .

(٣) إذ المستفاد من أدلّة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ وجوب المضيّ بالبناء على صحّة العمل الذي صدق عنوان الفراغ ، فيكون الطواف صحيحاً ، لأنّه فرغ عنه ، وليس لازم ذلك كونه متطهّراً كي يأتي بصلاة الطواف من دون حاجة إلى تحصيل الطهارة ، بل غاية ما تتكفّله القاعدة إثبات صحّة الطواف لصدق الفراغ بالنسبة إليه لا أكثر ، ولا ملازمة بين الحكم بصحّة الطواف وعدم الحاجة إلى الطهارة لصلاة الطواف شرعاً ، وحيث أنّه غير محرز للطهارة فيلزم إحرازها لأداء صلاة الطواف .

(٤) لأنّ الله (عزّ وجلّ) جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً .

نعم ، حُكي عن الفخر قدس سره القول بعدم إباحة التيمّم للجنب لأجل دخول المسجدين ، ولا اللبث فيما عداهما من المساجد .

وحكى هو عن والده قدس سره القول بعدم إجزاء التيمّم فيه بدلاً عن الغسل ، لعدم مشروعيّة التيمّم للجنب من أجل دخول المسجدين ولا اللبث في سائر المساجد[١] .

---

(١) حكاه عنهما في الجواهر ١٩ : ٢٧٠ .

وإذا لم يتمكّن من التيمّم أيضاً جرى عليه حكم مَن لم يتمكّن من أصل الطواف(١).

فإذا حصل له اليأس من التمكّن لزمته الاستنابة للطواف(٢)، والأحوط

ومقتضى ذلك عدم مشروعيّة التيمّم للإتيان بالطواف، لاستلزامه الدخول واللبث في المسجد الحرام.

ولكن قد عرفت في مبحث التيمّم أنّه بمنزلة الوضوء، ويترتّب عليه جميع آثاره.

(١) لأنّ عدم التمكّن من الشرط يفضي إلى عدم التمكّن من المشروط، فيصل المجال والحال هذه إلى الاستنابة.

(٢) مقتضى القاعدة الأوّليّة سقوط التكليف عن عهدة المكلّف بمجرّد عدم التمكّن من الإتيان بالتيمّم أيضاً بالمباشرة، وأمّا وجوب الإتيان به بالتسبيب فيحتاج إلى دليل. والأخبار الدالّة على أنّ المكلّف غير القادر على القيام بالعمل بالمباشرة يأتي به بالتسبيب كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «إذا كانت المرأة مريضة لا تعقل فليحرم عنها، ويتّقي عليها ما يتّقي على المحرم، ويطاف بها أو يطاف عنها، ويرمي عنها» وقوله عليه السلام في صحيحته الأُخرى: «الكسير يحمل يطاف به...»[1]، لا تشمل المقام، لأنّ المكلّف قادر على أداء العمل بنفسه ولكنّه غير متمكّن من الطهارة، فلاموضوع للإطافة به، وعليه فيصل المجال إلى الاستنابة.

---

(١) الوسائل الطواف ٤٧: ٤، ٦.

الأوْلى أن يأتي هو أيضاً بالطواف من غير طهارة[١].

(مسألة ٢٨٩) : يجب على الحائض والنفساء بعد انقضاء أيّامهما وعلى المجنب الاغتسال للطواف[٢]، ومع تعذّر الاغتسال واليأس من التمكّن منه يجب الطواف مع التيمّم[٣]، والأحوط الأوْلى حينئذٍ الاستنابة أيضاً[٤]،

---

(١) منشأ الاحتياط المذكور هو: احتمال اختصاص الطهارة بحال التمكّن كما هو كذلك في الصلاة، فإنّ فاقد الطهورين يصلّي بلا طهارة، و«الطواف في البيت صلاة».

إلّا أنّه لا دليل على إلحاق الطواف بالصلاة على تقدير تسليم أنّ فاقد الطهورين تجب عليه الصلاة، والرواية ضعيفة. والاحتمال المذكور وإن كان بعيداً إلّا أنّه يصلح للاحتياط الاستحبابي.

(٢) وهذا الوجوب شرطي، بمعنى: أنّ الطواف مشروط بالطهارة، كما مرّ تفصيله.

(٣) لاقتضاء أدلّة بدليّة التيمّم عن الغسل ذلك، فإنّ ربّ الماء هو ربّ التراب.

(٤) لعلّ منشأه ما ذكره فخر المحقّقين قدس سره عن والده رحمه الله: أنّه لا يرى إجزاء التيمّم فيه بدلاً عن الغسل[١].

وما ذكره صاحب المدارك قدس سره من ذهاب فخر المحقّقين قدس سره إلى عدم إباحة التيمّم للجنب الدخول في المسجدين ولا اللبث فيما عداهما من المساجد، الذي

---

(١) لاحظ: الجواهر ١٩: ٢٧٠ ـ ٢٧٠.

ومع تعذّر التيمّم تتعيّن عليه الاستنابة[١].

(مسألة ٢٩٠) : إذا حاضت المرأة في عمرة التمتّع حال الإحرام أو بعده وقد وسع الوقت لأداء أعمالها صبرت إلى أن تطهر فتغتسل وتأتي بأعمالها [٢] ، وإن لم يسع الوقت فللمسألة صورتان :

يقتضي عدم استباحة الطواف به ، فتكون وظيفته حينئذٍ الاستنابة . نعم ، لو عصى وطاف ، أو لو نسي أنّه مجنب وأتى بالطواف ، يكون المقام من صغريات مبحث اجتماع الأمر والنهي ، بمعنى : هل التركيب بين الطواف والكون في المسجد اتّحادي أو انضمامي ؟

والحقّ : أنّ التركيب بينهما انضمامي ، لأنّ حقيقة الطواف هي الدوران حول البيت ، وحقيقة الكون في المسجد هو الدخول فيه . إلّا أن يقال : أنّ التركيب بينهما اتّحادي ، فإنّ الطواف الذي هو الدوران حول البيت بنفسه مصداق للّبث في المسجد .

(١) لما عرفت من أنّه إذا تعذّر له امتثال الطواف بالمباشرة حتّى بالتيمّم يجب عليه الامتثال بالاستنابة بلحاظ أدلّة النيابة .

(٢) لأنّ الجزء الأوّل من عمرة التمتّع وهو الإحرام غير مشروط بالطهارة ، وأمّا الجزء الثاني وهو الطواف والثالث وهو صلاة الطواف فحيث أنّهما مشروطان بالطهارة ، وهي متمكّنة من الإتيان بهما لسعة الوقت حسب الفرض ، فيلزمها الصبر إلى أن تطهر فتغتسل غسل الحيض ثمّ تقصد المسجد لإتمام أعمال عمرة التمتّع ، فتطوف ثمّ تصلّي صلاة الطواف ثمّ تأتي بالسعي ثمّ تقصّر رعاية للترتيب المعتبر في أعمال العمرة .

الأُولى: أن يكون حيضها عند إحرامها أو قبل أن تحرم ففي هذه الصورة ينقلب حجّها إلى الإفراد(١).

---

(١) اختلف القوم في حكم الحائض والنفساء إذا ضاق الوقت بحيث لا يمكنها أداء أعمال عمرة التمتّع وإدراك الحجّ، على أقوال:

القول الأوّل: ما ذهب إليه المشهور من انقلاب فرضها إلى الإفراد، ويلزمها بعد إتمام أعمال حجّ الإفراد الإتيان بعمرة مفردة، وادّعى العلّامة الإجماع عليه(١).

القول الثاني: ما عن جمع من أنّ وظيفتها الإحرام لعمرة التمتّع وتترك الطواف وتأتي بالسعي ثمّ تقصّر، وتأتي بالحجّ وتقضي طواف العمرة بعد ذلك، فيكون عليها الطواف ثلاث مرّات، مرّة لقضاء طواف العمرة ومرّة للحجّ ومرّة للنساء، وهذا القول منسوب إلى عليّ بن بابويه وأبي الصلاح(٢).

القول الثالث: التخيير بين القولين الأوّلين، نسبه في المختلف إلى الإسكافي، واختاره سيّد المدارك(٣).

القول الرابع: ما عن الوافي والحدائق من التفصيل بين طروّ الحيض قبل الإحرام لعمرة التمتّع، فتحرم لحجّ الإفراد، وبين طروّه أثناء الإحرام فتترك

---

(١) المنتهى ٢: ٨٥٥، ولاحظ: المدارك ٧: ١٧٨ ـ ١٧٩، الجواهر ١٨: ٣٦ حيث قال قدس سره: «على المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل في المنتهى الإجماع عليه».

(٢) نقل عنه في الدروس ١: ٤٠٦. الكافي في الفقه: ٢١٨.

(٣) لاحظ: المختلف ٤: ٣٥٠، المسألة ٢٩٤، المدارك ٧: ١٨١.

. . . . . .

الطواف، ولكن تسعى وتقصّر ثمّ تحرم لحجّ التمتّع وتأتي بأعماله وتقضي طواف العمرة بعد الحجّ[١].

القول الخامس: أنّها تستنيب للطواف ثمّ تتمّ العمرة وتأتي بالحجّ.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: الظاهر أنّه لا قائل به بل لا وجه له[٢].

القول السادس: ما اختاره الأُستاذ الأعظم قدس سره من التفصيل بين ما لو طرأ عليها الحيض قبل الإحرام أو عنده، ففي هذا الفرض ينقلب حجّها إلى الإفراد، وبين ما لو طرأ عليها بعد الإحرام، ففي هذا الفرض تتخيّر بين الإتيان بحجّ الإفراد وبين الإتيان بالعمرة من دون طواف، وتأتي بالحجّ وبعد أداء مناسكه تقضي طواف العمرة ثمّ تأتي بطواف الحجّ[٣].

أمّا دليل القول الأوّل، فعدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه جميل بن درّاج، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكّة يوم التروية؟ قال: «تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجّة، ثمّ تقيم حتّى تطهر، فتخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة» قال ابن أبي عمير: كما صنعت عائشة[٤].

و (**منها**): ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المرأة تجيء متمتّعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت حتّى تخرج إلى عرفات،

---

(١) الوافي ١٣: ٩٩٧، الحدائق ١٤: ٣٤٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة ٢٧: ٢٤٥.

(٣) المصدر المتقدّم ٢٧: ٢٤٦ ـ ٢٥٠.

(٤) الوسائل أقسام الحجّ ٢١: ٢.

٢٨٦ ـــــــ

. . . . . .

أربع بقين من ذي القعدة وعشر من ذي الحجّة وثلاث أيّام التشريق »[١].

و (**منها**): ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّ أسماء بنت عميس نفست بمحمّد بن أبي بكر فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله حين أرادت الإحرام من ذي الحليفة أن تحتشي بالكرسف والخرق، وتهلّ بالحجّ، فلمّا قدموا وقد نسكوا المناسك، وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تطوف بالبيت وتصلّي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك[٢]، وهي ضعيفة بالإرسال.

و (**منها**): ما رواه أبو بصير، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في المرأة المتمتّعة إذا أحرمت وهي طاهر ثمّ حاضت قبل أن تقضي متعتها: «سعت ولم تطف حتّى تطهر حتّى تقضي طوافها، وقد تمّت متعتها، وإن هي أحرمت وهي حائض لم تسع ولم تطف حتّى تطهر »[٣]، وهي ضعيفة بسهل بن زياد.

وصاحب الجواهر قدس سره اعتمد على هذه الأخبار وقال: «لا ريب في أنّ الأصحّ ما عليه المشهور »[٤].

وأمّا دليل القول الثاني، فعدّة نصوص أيضاً:

(**منها**): ما رواه العلاء بن صبيح وعبدالرحمن بن الحجّاج وعليّ بن رئاب وعبدالله بن صالح كلّهم يروونه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المرأة المتمتّعة إذا قدمت مكّة ثمّ حاضت تقيم ما بينها وبين التروية، فإن طهرت طافت بالبيت

---

(١) الوسائل الإحرام ٤٩: ١.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٩١: ١.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٨٤: ٥.

(٤) الجواهر ١٨: ٣٦.

. . . . . .

وسعت بين الصفا والمروة ، وإن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت واحتشت ثمّ سعت بين الصفا والمروة ثمّ خرجت إلى منى ، فإذا قضت المناسك وزارت بالبيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها ، ثمّ طافت للحجّ ، ثمّ خرجت فسعت ، فإذا فعلت ذلك فقد أحلّت من كلّ شيء يحلّ منه المحرم إلّا فراش زوجها ، فإذا طافت طوافاً آخر ، حلّ لها فراش زوجها »[١].

و (**منها**): ما رواه عجلان أبي صالح أنّه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إذا اعتمرت المرأة ثمّ اعتلّت قبل أن تطوف قدّمت السعي ، وشهدت المناسك ، فإذا طهرت وانصرفت من الحجّ قضت طواف العمرة وطواف الحجّ وطواف النساء ، ثمّ أحلّت من كلّ شيء »[٢].

و (**منها**): ما رواه عجلان ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: متمتّعة قدمت فرأت الدم كيف تصنع ؟ قال: «تسعى بين الصفا والمروة وتجلس في بيتها ، فإن طهرت طافت بالبيت ، وإن لم تطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء ، وأهلّت بالحجّ ، وخرجت إلى منى فقضت المناسك كلّها ، فإذا فعلت ذلك فقد حلّ لها كلّ شيء ما عدا فراش زوجها »[٣].

و (**منها**): ما رواه عجلان أبي صالح ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن متمتّعة دخلت مكّة فحاضت ؟ قال: «تسعى بين الصفا والمروة ، ثمّ تخرج مع الناس

---

(١) الوسائل الطواف ٨٤: ١.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٨٤: ٣.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٨٤: ٦.

. . . . . .

حتّى تقضي طوافها بعد»[١].

وأمّا دليل القول الثالث، فما أفاده صاحب المدارك قدس سره من: أنّ حجّة القول بأنّها مع ضيق الوقت تسعى ثمّ تحرم بالحجّ وتقضي طواف العمرة مع طواف الحجّ ما رواه الكليني عن عجلان أبي صالح، وفي معناه روايات كثيرة لكنّها مشتركة في ضعف السند، وأوضح ما وقفت عليه في ذلك سنداً ومتناً ما رواه الكليني، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن العلاء بن صبيح وعبدالرحمن بن الحجّاج وعليّ بن رئاب وعن عبدالله بن صالح كلّهم يروونه عن أبي عبدالله عليه السلام.

وبعد أن أورد الرواية قال قدس سره: «والجواب: أنّه بعد تسليم السند والدلالة يجب الجمع بينها وبين الروايات السابقة المتضمّنة للعدول إلى الإفراد بالتخيير بين الأمرين».

ثمّ قال قدس سره: «ومتى ثبت ذلك كان العدول أوْلى، لصحّة مستنده، وصراحة دلالته، وإجماع الأصحاب عليه»[٢].

وأمّا الدليل على القول الرابع، فهو ما أفاده صاحب الحدائق قدس سره من: أنّ الأظهر في الجمع بين الأخبار هو ما دلّ عليه ما رواه في الكافي عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في المرأة المتمتّعة إذا أحرمت وهي طاهر، ثمّ حاضت قبل أن تقضى متعتها: «سعت ولم تطف حتّى تطهر ثمّ تقضي طوافها وقد تمّت عمرتها، وإن هي أحرمت وهي حائض لم تسع ولم تطف حتّى تطهر».

---

(١) الوسائل الطواف ٨٤: ١٠.

(٢) المدارك ٧: ١٨٠ ـ ١٨١.

٢٩٠ ـــــــ

.....

كصحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة زرارة.

الثالث: ما دلّ على ترك الطواف والإتيان بالسعي والتقصير وقضاء الطواف بعد ذلك فيما إذا حدث الحيض بعد الإحرام كصحيحتي العلاء وعجلان أبي صالح.

الرابع: ما دلّ على العدول إلى حجّ الإفراد في هذه الصورة أيضاً كمصحّح إسحاق بن عمّار.

أمّا القسم الأوّل، فإنّ المستفاد من إطلاق صحيح جميل أنّ وظيفة المرأة الحائض العدول إلى حجّ الإفراد مطلقاً، سواء طرأ عليها الحيض قبل الإحرام أو في أثنائه، ولا مقيّد لها فيما إذا طرأ الحيض عليها من الأوّل.

وأمّا القسم الثاني، فإنّ المستفاد من صحيحتي زرارة ومعاوية بن عمّار، أنّ النفاس إذا حدث قبل الإحرام فيلزمها العدول إلى حجّ الإفراد، ولا معارض لهما.

وبالجملة: المستفاد من أخبار القسم الأوّل والثاني أنّ الحائض التي لا تتمكّن من إتمام عمرتها وإدراك الحجّ وظيفتها حجّ الإفراد مطلقاً، سواء كانت ناوية للتمتّع من أوّل الأمر لزعمها انتهاء الحيض قبل الموقف ثمّ تبيّن استمرار حيضها إلى ما بعد الموقف، أو كانت عالمة من الأوّل باستمرار حيضها إلى ما بعد الموقف فنوت الإفراد من الأوّل، كما أنّ المتفاهم من قضيّة أسماء أنّ حجّ الإفراد إنّما وجب عليها لأجل النفاس بحيث لولاه كانت وظيفتها التمتّع، فيستفاد من ذلك حكم كلّي شرعيّ للنفساء من دون نظر إلى خصوص المورد.

ويؤكّد ذلك ما ورد في صحيح العيص المشتمل على قضيّة أسماء وأنّ ولادتها كانت بركة للنساء، فيعلم أنّ الحكم غير مختصّ بمورده.

وأمّا القسم الثالث، فإنّ المستفاد من صحيحة العلاء وصحيحة عجلان أنّ

٢٩٢ ـــــــ

. . . . . .

بين الأمرين بمقتضى الجمع العرفي بين الروايات ،كما هو الحال في نظائر المقام.

وحاصل مجموع ما تقدّم هو: التفصيل بين ما إذا كان الحيض طارئاً قبل الإحرام وقد ضاق الوقت عن إتمام العمرة وإدراك الحجّ ، فتكون وظيفتها حجّ الإفراد ، وبين ما إذا كان الحيض طارئاً أثناء الإحرام أو بعده قبل الإتيان بطواف العمرة وصلاة الطواف ، فتكون مخيّرة بين العدول إلى الإفراد وبين أن تبقى على عمرتها ، وتأتي بأعمالها من دون طواف ثمّ تقضيه بعد الوقوفين[١].

وقد أوردنا أدلّة الأقوال كي يتّضح الحال فيما سنذكره من المناقشات فيها ، فنقول: أمّا القول الأوّل ، وهو ما اختاره المشهور من انقلاب فرضها إلى الإفراد ، ووصفه صاحب الجواهر قدس سره بأصحّ الأقوال[٢] ، وقوّاه صاحب العروة قدس سره بقوله: «والأقوى من هذه الأقوال هو القول الأوّل للفرقة الأُولى من الأخبار التي هي أرجح من الفرقة الثانية ، لشهرة العمل بها دونها»[٣].

ففيه: أنّ الشهرة لا تنهض مرجّحةً على تقدير تعارض وتكافؤ الطائفتين المذكورتين ، والعمدة إمكان الجمع بينهما بعد التأمّل فيهما.

ربّما يقال: إنّ القول الثاني قد استند إلى عدّة نصوص كصحيحتي العلاء وعجلان ـ تدلّ على أنّ وظيفتها التمتّع لكنّها تؤخّر الطواف إلى ما بعد الوقوفين إذا طرأ الحيض عليها بعد الإحرام ، وهذه النصوص تشكّل قرينة صالحة لبيان المراد من الأخبار الدالّة على العدول إلى الإفراد من دون تقييد وتفصيل بين طروّ

---

(١) المعتمد في شرح العروة ٢٧: ٢٤٦ ـ ٢٥١.

(٢) الجواهر ١٨: ٣٦.

(٣) العروة الوثقى ـ مسألة ٤ / [٣٢١١].

.....

الحيض قبل الإحرام أو عنده وبين طروئه بعده، فتكون مقيّدة لإطلاق أخبار القسم الأوّل، ونتيجة ذلك: عدم بقاء إطلاق لأخبار القسم الأوّل كي يكون دليلاً للقول الأوّل الذي اختاره المشهور.

وهذا البيان لا يتمّ بملاحظة رواية إسحاق الصريحة في الدلالة على أنّ وظيفتها العدول إلى حجّ الإفراد عند طروّ الحيض عليها بعد الإحرام، وبمقتضى النظر البدويّ تقع المعارضة بينها وبين ما دلّ على بقائها على متعتها وتؤخّر طواف العمرة إلى ما بعد الوقوفين كما هو مضمون صحيحتي العلاء وعجلان، فيكون المرجع إلى ما دلّ على أنّ وظيفتها العدول من دون تفصيل بين طروّ الحيض قبل الإحرام أو بعده، كما هو مقتضى إطلاق صحيحة جميل، فيتمّ القول الأوّل.

ولكن إذا أمكننا الجمع بين ما دلّ على أنّ وظيفتها العدول وبين ما دلّ على بقائها على متعتها في صورة طروّ الحيض عليها بعد الإحرام، فلا يبقى مجال للقول ببقاء إطلاق القسم الأوّل من الأخبار كي يتمّ ما ذهب إليه المشهور، والجمع بينهما ممكن بأن نقول: حيث إنّ التعيين مستفاد من الإطلاق، فنرفع اليد عن إطلاق كلّ من الطائفتين بنصّ الأُخرى، فلا يبقى إلّا أصل الوجوب المستفاد من النصّ، فيكون العدول واجباً بلا تعيين، ويكون إتمام عمرتها من دون طواف واجباً بلا تعيين أيضاً، وهذا معناه أنّها مخيّرة بالعمل بكلا الطائفتين.

وإن شئت قلت: أنّ ما دلّ على أنّ وظيفة المتمتّعة في صورة طروّ الحيض عليها بعد الإحرام البقاء على متعتها وإتمامها من دون طواف إنّما يصادم ما دلّ على أنّ وظيفتها في هذه الصورة العدول إلى حجّ الإفراد في موطن ظهور إطلاق كلّ منهما في الوجوب بنحو التعيين، فالتعارض ناشئ من خصوصيّة التعيين

.....

المستفادة من إطلاق الدليلين، ومقتضى تعاندهما تساقطهما، ورفع اليد عن ظهور كلّ من الدليلين في التعيين والحفاظ على نصّ كلّ منهما في الوجوب، فيثبت التخيير.

وبعبارة مختصرة: أنّ كلا الدليلين نصّ في المشروعيّة ظاهر في التعيين بواسطة الإطلاق، فظاهر كلّ منهما ينافي نصّ الآخر، والجمع بينهما يقتضي رفع اليد عن ظاهر كلّ منهما في نفي العدل والشريك بنصّ الآخر، ونتيجة ذلك: أنّ للمتمتّعة إذا حاضت بعد الإحرام أن تعدل إلى حجّ الإفراد كما لها أن تبقى على متعتها فتأتي بالعمرة من دون طواف وصلاة، ثمّ تأتي بالطواف وصلاته بعد الوقوفين.

أقول: هذا البيان المتقدّم غاية ما يمكن أن يقال في تقريب ما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره، ونحن كنّا نقول تبعاً لسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) أنّ مجرّد النصوصيّة لا تنهض قرينة لرفع اليد عن الظاهر عند العرف، ولكنّنا أخيراً تبعنا المحقّق الاصفهاني قدس سره في القول: بأنّ الظاهر في أمثال المقام لا تشمله أدلّة حجّيّة الظهور، فإنّ بناء العقلاء الذي هو دليل لبّي لا يشمل الظاهر المبتلى بالنصّ، ولا أقلّ من الشكّ في حجّيّته، وهو كافٍ؛ لأنّ الشكّ في الحجّيّة مساوق للقطع بعدمها.

ودعوى: أنّ البيان المتقدّم يثبت ما اختاره سيّد المدارك قدس سره وغيره.

مردودة، بما عرفت من أنّ صاحب المدارك قدس سره لم يقبل سند رواية عجلان والروايات المشاركة لها الدالّة على بقائها على عمرتها، وذكر: أنّ أوضح ما وقفت عليه في ذلك سنداً ومتناً رواية العلاء بن صبيح، إلّا أنّه قدس سره بعد أن ذكر الرواية قال: «والجواب: أنّه بعد تسليم السند والدلالة يجب الجمع بينها وبين الروايات السابقة

٢٩٦ ـــــــ

. . . . . .

أوّلاً: أنّ الجمع المذكور لا شاهد له.

وثانياً: أنّه فرع التكافؤ المفقود في المقام من وجوه[١].

وأورد عليه صاحب العروة قدس سره: بأنّ التخيير إن كان المراد منه الواقعي، بدعوى: كونه مقتضى الجمع بين الطائفتين.

ففيه: أنّهما يعدّان من المتعارضين والعرف لا يفهم التخيير منهما، والجمع الدلالي فرع فهم العرف مع ملاحظة الخبرين ذلك.

وإن كان المراد من التخيير الظاهري العملي.

ففيه: أنّه فرع مكافأة الفرقتين، والمفروض أنّ الفرقة الأُولى أرجح من حيث شهرة العمل بها[٢].

وللمناقشة فيما ذكره العلمان قدس سرهما مجال:

أوّلاً: لأنّ الشاهد موجود على المبنى القائل بأنّ النصّ قرينة على رفع اليد عن الظاهر.

وثانياً: أنّ مقتضى الجمع بين المدلولين التخيير الواقعي لا الظاهري.

وثالثاً: لو كان المراد هو التخيير الظاهري، فشهرة العمل لا تنهض مرجّحة لطائفة على أُخرى.

وعمدة الردّ ترتكز على إنكار أصل مبنى قرينيّة النصّ على الظاهر، إذ لو قلنا إنّ النصوصيّة لا تصلح أن تكون قرينة موجبة للجمع الدلالي

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٨.

(٢) العروة الوثقى ـ مسألة ٤ / [٤٢١١].

٢٩٨ ـــــــ

.....

ما إذا أحرمت وهي طاهرة ثمّ عرض لها الحيض، لما عرفت من أنّ أخبار العدول موردها فيما إذا طرأ عليها الحيض حال الإحرام.

وأمّا القول الخامس ـ وهو: أنّ وظيفتها الاستنابة للطواف ثمّ تتمّ أعمال العمرة وتأتي بالحجّ ـ فقد قال صاحب الجواهر قدس سره: «وأمّا ما يحكى عن بعض الناس من استنابتها مَن يطوف عنها فلم نعرف القائل به ولا دليله، بل مقتضى القواعد فضلاً عن الأدلّة خلافه»[1].

أقول: إنّ النيابة خلاف الأصل، وإنّما يصار إليها بالدليل التعبّدي وهو مفقود في المقام.

والحقّ هو القول السادس ـ الذي اختاره الأُستاذ الأعظم قدس سره ـ وقد تقدّم تفصيله ولا وجه للإعادة.

ودعوى: أنّ التخيير غير ممكن، وهذا مستفاد من بعض النصوص كصحيحة ابن بزيع المتقدّمة، وصحيحة مرازم بن حكيم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المتمتّع يدخل ليلة عرفة مكّة، أو المرأة الحائض، متى يكون لها المتعة؟ قال: «ما أدركوا الناس بمنى»[2] الدالّة على أنّ الحائض لو لم تدرك الناس بمنى لا تشرع لها المتعة، فيقع التعارض بين هذه النصوص والنصوص الدالّة على التخيير، ويكون المرجع إطلاق صحيحة جميل الدالّة على أنّ وظيفتها العدول إلى الإفراد مطلقاً.

مردودة، بأنّ الصحيحتين لا نظر لهما إلى صورة عدم تمكّن الحائض

---

(١) الجواهر ١٨: ٣٩.

(٢) الوسائل أقسام الحجّ ٢٠: ١٤.

٣٠٠ ـــــــ

وبعد الفراغ من الحجّ تجب عليها العمرة المفردة إذا تمكّنت منها (١).

من قوله عليه السلام: «أمّا نحن فإذا رأينا هلال ذي الحجّة قبل أن نحرم فاتتنا المتعة»(١).

ويمكن الجواب عنه ـ بما نبّه عليه هو بنفسه قدس سره(٢) ولم يقبله ـ:

بأنّ المشتهر على الألسنة أنّ الرواية إذا كانت مشتملة على حكمين لا يمكن الالتزام إلّا بأحدهما، فيؤخذ به ويطرح الحكم الآخر، والمستفاد من أخبار الطائفة الثانية حكمان:

أحدهما: وجوب الإتيان بحجّ التمتّع بترك طواف عمرة التمتّع وقضاؤه قبل طواف الحجّ بعد طهرها.

والآخر: انقضاء وقت عمرة التمتّع بدخول يوم التروية أو زوال هذا اليوم.

ولا محذور في الالتزام بالحكم الأوّل، وإنّما المحذور في الالتزام بالحكم الثاني، لوجود أخبار تدلّ على أنّ حدّ الضيق المسوّغ للإتيان بحجّ التمتّع إدراك الموقف وهو قدس سره قد أجاب عن ذلك بقوله: «ولكن كلّ ذلك لا يخلو من تأمّل»(٣).

ولكن في نظري القاصر الأمر واضح لا يفتقر إلى التأمّل.

(١) قد عرفت ممّا تقدّم أنّ المرأة إذا طرأ عليها الحيض قبل أن تحرم أو عند أوّل شروعها بالإحرام فوظيفتها حجّ الإفراد، لصحيحة جميل(٤) الدالّة

---

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٢: ٦٩.

(٢) المصدر المتقدّم ٢: ٧٠ (لاحظ: ما ذكره قدس سره بقوله: «اللّهمّ إلّا أن يقال»).

(٣) المصدر المتقدّم.

(٤) الوسائل أقسام الحجّ ٢١: ٢.

. . . . . .

على العدول إلى الإفراد من دون تفصيل بين حدوث الحيض قبل الإحرام أو بعده، ولصحيحتي زرارة ومعاوية بن عمّار[١] المتقدّمتين الواردتين في قضيّة نفاس أسماء بنت عميس، والدالّتين على أنّ مورد العدول إلى الإفراد هو عند حدوث الحيض من أوّل الأمر وقبل أن تتلبّس المرأة بالإحرام، ولا معارض لهما.

فإذا أتت بحجّ الإفراد الذي هو عمل مستقلّ في نفسه، يلزمها أداء عمرة مفردة بعده.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: «ما ذكرناه للحائض من انقلاب حجّتها إلى الإفراد أو تأخير الطواف إلى ما بعد أعمال الحجّ وأداء المناسك مشروط بعدم تيقّن المرأة ببقاء حيضها إلى زمان الخروج من مكّة، وأمّا إذا علمت ببقاء حيضها إلى زمان الخروج من مكّة، كما إذا حاضت في السابع من ذي الحجّه وكانت عادتها عشرة أيّام، وتعلم بأنّ القافلة لا تنتظرها هذا المقدار من الزمان، فلا ريب في أنّها غير مشمولة للروايات الدالّة على تأخير الطواف وقضائه بعد أعمال الحجّ أو على الانقلاب إلى الإفراد، فإنّ موردها التمكّن من قضاء الطواف بعد الحجّ، أو التمكّن من إتيان العمرة المفردة والخروج إلى التنعيم، فإذا علمت ببقاء الحيض إلى زمان لا تتمكّن من الطواف ولا من الخروج إلى التنعيم للعمرة المفردة، فاللازم عليها الاستنابة، وتدخل المرأة حينئذٍ في عنوان مَن لا يتمكّن من الطواف برأسه كالمريض والكسير ونحوهما، فتستنيب لجميع الطوافات الثلاثة»[٢].

---

(١) لاحظ: الوسائل الإحرام ٤٩: ١، الوسائل الطواف ٩١: ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٢٦.

الثانية: أن يكون حيضها بعد الإحرام، ففي هذه الصورة تتخيّر بين الإتيان بحجّ الإفراد كما في الصورة الأُولى، وبين أن تأتي بأعمال عمرة التمتّع من دون طواف، فتسعى وتقصّر ثمّ تحرم للحجّ، وبعد ما ترجع إلى مكّة بعد الفراغ من أعمال منى تقضي طواف العمرة قبل طواف الحجّ (١).

وفيما إذا تيقّنت ببقاء حيضها وعدم تمكّنها من الطواف حتّى بعد رجوعها من منى استنابت لطوافها ثمّ أتت بالسعي بنفسها (٢).

---

(١) قد عرفت أيضاً ممّا تقدّم أنّ المتمتّعة إذا طرأ عليها الحيض بعد الإحرام فهي مخيّرة بين العدول إلى الإفراد وبين البقاء على متعتها بأن تأتي بالأعمال بالكيفيّة التي ذكرها الماتن قدس سره، لأنّه مقتضى الجمع بين الأخبار الواردة في بيان وظيفة المتمتّعة إذا طرأ عليها الحيض بعد الإحرام، فإنّ رواية إسحاق بن عمّار[1] تدلّ على أنّ وظيفة المتمتّعة التي طرأ عليها الحيض بعد الإحرام العدول إلى حجّ الإفراد، وصحيحتي العلاء وعجلان[2] تدلّان على أنّ وظيفتها في هذه الصورة إتمام أعمال عمرة التمتّع لكنّها تؤخّر الطواف إلى ما بعد الوقوفين، فيطرح ظهور كلّ من الطائفتين في التعيين بنصّ كلّ منهما ـ كما تقدّم تفصيله ـ ونتيجة ذلك التخيير بين الأمرين.

(٢) أقول: في الفرض المذكور لا تكون هذه المرأة مشمولة للروايات الدالّة على بقائها على متعتها أو الدالّة على أنّ وظيفتها العدول إلى حجّ الإفراد،

---

(١) الوسائل أقسام الحجّ ٢١: ١٣.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٨٤: ٢٥١.

ثمّ إنّ اليوم الذي يجب عليها الاستظهار فيه بحكم أيّام الحيض فيجري عليها حكمها (١).

(مسألة ٢٩١) : إذا حاضت المحرمة أثناء طوافها ، فالمشهور على أنّ طروء الحيض إذا كان قبل تمام أربعة أشواط بطل طوافها ، وإذا كان بعده صحّ ما أتت به ووجب عليها إتمامه بعد الطهر والاغتسال ، والأحوط في كلتا الصورتين أن تأتي بطواف كامل تنوي به الأعمّ من التمام والإتمام (٢).

لأنّ مورد هذه الروايات مَن كانت متمكّنة من قضاء طواف عمرة التمتّع بعد إدراكها الموقفين أو الخروج إلى التنعيم للعمرة المفردة ، ويكون الفرض داخلاً تحت عنوان مَن لا يتمكّن من الطواف كالمريض ونظائره ، فتكون وظيفتها التمتّع وتستنيب لطواف عمرتها وحجّها ولطواف النساء ، ضرورة أنّ الواجب عليها الطواف بالمباشرة عند التمكّن وعند عدمه بالتسبيب.

(١) لما حقّقناه في مبحث الحيض من وجوب الاستظهار بيوم واحد بعد أيّام حيضها ، وأنّه لا فرق بين كون الحيض ظاهراً وبين كونه غير ظاهر ، فإنّ المرأة محكومة بالحيض في هذا اليوم.

وبعبارة أُخرى : إنّ حكم يوم الاستظهار كحكم أيّام الحيض بالحكومة.

(٢) أقول : في هذا الفرع ثلاثة مسائل :

المسألة الأُولى : ما إذا حاضت قبل إتمام الشوط الرابع وتتمكّن من الإتمام أو الاستئناف.

المسألة الثانية : ما إذا حاضت قبل إتمام الشوط الرابع ، لكنّها لا تتمكّن من الإتمام أو الاستئناف.

. . . . . .

المسألة الثالثة: ما إذا حاضت بعد إتمام الشوط الرابع.

أمّا البحث في المسألة الأُولى:

فقد ذهب المشهور رحمه الله فيها إلى الحكم بالبطلان ولزوم الاستئناف، خلافاً للصدوق رحمه الله الذي حكم بالصحّة ولزوم الإتمام بعد الطهر[1] حتّى إذا طرأ الحيض قبل الشوط الرابع، ومنشأ الاختلاف اختلاف الروايات.

واستدلّ للحكم بالبطلان بعدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن ابن مسكان، عن إبراهيم بن إسحاق، عمّن سأل أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة ثمّ طمثت، قال: «تتمّ طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامّة، ولها أن تطوف بين الصفا والمروة، لأنّها زادت على النصف وقد قضت متعتها، فلتستأنف بعد الحجّ، وإن هي لم تطف إلّا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحجّ، فإن أقام بها جمّالها بعد الحجّ فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر»[2].

وقد رواه الشيخ رحمه الله في التهذيب عن إبراهيم بن أبي إسحاق، عن سعيد الأعرج باختلاف يسير[3]، ورواه رحمه الله في الاستبصار عن إبراهيم، عن أبي إسحاق، عمّن سأل أبا عبدالله عليه السلام[4].

والبحث فيه تارة يكون من جهة السند، وأُخرى من جهة الدلالة:

---

(١) الفقيه ٢: ٢٤١.

(٢) الوسائل الطواف ٨٥: ٤، الفقيه ٢: ٢٤١/ ١١٥٥.

(٣) التهذيب ٥: ٣٩٣/ ١٣٧١.

(٤) الاستبصار ٢: ٣١٣/ ١١١٢.

. . . . . .

أمّا السند ، فقد قال الأُستاذ الأعظم قدس سره : «الرواية ضعيفة على كلا الطريقين بإبراهيم الواقع في السند ، فإنّه إن كان هو النهاوندي الأحمري فهو ضعيف ، وإن كان غيره فهو مجهول ، مضافاً إلى الإرسال في طريق الصدوق ، وإلى وقوع محمّد بن سنان في طريق الشيخ»[١].

وأمّا الدلالة ، فإنّ المستفاد منه البطلان إذا حدث الحيض بعد أن طافت ثلاثة أشواط ولم تتجاوز النصف ، لدلالة قوله عليه السلام : «لأنّها زادت على النصف» على ذلك.

و (**منها**): ما رواه الشيخ عن أبي إسحاق صاحب اللؤلؤ ، قال: حدّثني من سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «في المرأة المتمتّعة إذا طافت بالبيت أربعة أشواط ثمّ حاضت ، فمتعتها تامّة وتقضي ما فاتها من الطواف»[٢].

ورواه الكليني عن أبي عليّ الأشعري ، عن محمّد بن عبدالجبّار ، عن صفوان بن يحيى ، عن ابن مسكان ، عن إسحاق بيّاع اللؤلؤ ، قال: أخبرني مَن سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «المرأة المتمتّعة إذا طافت بالبيت أربعة أشواط ثمّ رأت الدم فمتعتها تامّة»[٣].

وتارة يقع البحث فيه من حيث السند وأُخرى من حيث الدلالة:

أمّا السند ، فمخدوش بالإرسال ، وبأبي إسحاق صاحب اللؤلؤ أو بإسحاق بيّاع اللؤلؤ.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٢١.

(٢) الوسائل الطواف ٨٦: ٢.

(٣) الكافي ٤: ٤٤٩/ ٤.

. . . . . .

وأمّا الدلالة ، فغير تامّة ، لأنّ موطن الكلام في فرض تمكّن هذه المرأة من استئناف الطواف قبل الحجّ ، والرواية واردة في فرض عدم تمكّنها من الاستئناف.

و (**منها**): ما رواه الكليني رحمه الله عن محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عمّن ذكره ، عن أحمد بن عمر الحلّال ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال: سألته عن امرأة طافت خمسة أشواط ثمّ اعتلّت ، قال: «إذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت أو بالصفا والمروة وجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت ، فإذا هي قطعت طوافها في أقلّ من النصف ، فعليها أن تستأنف الطواف من أوّله»[1].

ودلالته تامّة ، إلّا أنّه لا يصلح مدركاً للمشهور لضعف سنده بالإرسال.

و (**منها**): ما رواه أبو بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع ، فإذا طهرت رجعت فأتمّت بقيّة طوافها من الموضع الذي علمته ، فإن هي قطعت طوافها في أقلّ من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من أوّله»[2].

وهذه الرواية تامّة الدلالة ، إلّا أنّها لا تصلح مستنداً لقول المشهور ، لضعف سندها بسلمة بن الخطّاب البراوستاني ، لتضعيف النجاشي إيّاه[3].

ولا تجدي رواية الأجلّاء عنه ، ولا سيّما محمّد بن أحمد بن يحيى ،

---

(١) الوسائل الطواف ٨٥: ٢. الكافي ٤: ٤٤٩/٣.

(٢) الوسائل الطواف ٨٥: ١، ولاحظ: التهذيب ٥: ٣٩٥/١٣٧٧ ، الاستبصار ٢: ٣١٥/١١١٨.

(٣) رجال النجاشي: ١٨٧/٤٩٨.

٣٠٨ ـــــــ

. . . . . .

فتارة يفرض عدم تمكّنها من ذلك بمعنى ضيق الوقت عن إدراك الحجّ، فهي مخيّرة بين ترك الطواف وتأتي بالسعي والتقصير وتتمّ عمرتها بذلك، ثمّ تحرم للحجّ وبعد إتيانها بأعمال منى يوم العاشر تقضي طوافها وصلاته، وبين العدول إلى الإفراد، كما مرّ بيانه.

وأُخرى يفرض عدم تمكّنها من ذلك من رأس، فوظيفتها الاستنابة لطواف العمرة والحجّ والنساء، ولا تكون مشمولة لحكم التخيير، كما عرفت.

المسألة الثالثة: ما إذا حاضت المرأة بعد إتمام الشوط الرابع.

المشهور بين القوم أنّ عمرتها تامّة، كما عليه الصدوق ووالده، والمفيد، والطوسي، وابن حمزة وابن البرّاج، وأبي الصلاح رحمهم الله[1]، وغيرهم.

وذهب ابن إدريس قدس سره إلى الحكم ببطلان الطواف إذا جاءها الحيض قبل جميع الطواف، وقال سيّد المدارك قدس سره: «وهذا القول لا يخلو من قوّة»[2].

أمّا دليل القول بالصحّة، فعدّة نصوص قد تقدّم ذكرها، كرواية أبي بصير[3] الضعيفة سنداً بسلمة بن الخطّاب، ورواية أحمد بن عمر الحلّال[4] المرسلة، وروايتي إبراهيم بن إسحاق[5] وإبراهيم بن أبي إسحاق التي رواها عن سعيد

---

(١) المقنع: ٨٤، وحكاه عن والد الصدوق في المختلف ٤: ٣٤٨ ـ ٣٤٩، المقنعة: ٦٩، المبسوط ١: ٣٣١، النهاية: ٢٧٥، الوسيلة: ٦٩٤، المهذّب ١: ٢٣٢، الكافي في الفقه: ١٩٥.

(٢) السرائر ١: ٦٢٣، المدارك ٧: ١٨٢.

(٣) الوسائل الطواف ٨٥: ١.

(٤) المصدر المتقدّم الطواف ٨٥: ٢.

(٥) المصدر المتقدّم الطواف ٨٥: ٤.

. . . . . .

الأعرج[١]، وهما ضعيفتان به وبمحمّد بن سنان، ورواية أبي إسحاق صاحب اللؤلؤ[٢] أو إسحاق بيّاع اللؤلؤ[٣] المخدوشة سنداً بالإرسال وبأبي إسحاق صاحب اللؤلؤ أو بإسحاق بيّاع اللؤلؤ، وعمل المشهور لا ينهض جابراً لضعف أسنادها، كما حقّق في محلّه.

وأمّا ما ذهب إليه ابن إدريس وتبعه سيّد المدارك قدس سرهما من الحكم بالبطلان، فقد ذكر صاحب الجواهر قدس سره بعد أن أورد الأخبار الدالّة على صحّة المتعة إذا طرأ عليها الحيض بعد إتيانها بأربعة أشواط، وبطلانها إذا طرأ عليها قبل ذلك: أنّه ما أبعد ما بين الحكم بصحّة الطواف إذا عرض عليها الحيض وقد طافت ثلاثة أشواط أو أقلّ من ذلك الذي أفتى به الشيخ الصدوق رحمه الله وبين ما ذهب إليه ابن إدريس من بطلان متعتها بعروض الحيض عليها في أثناء الطواف ولو بعد الأربع.

ثمّ قال قدس سره: «وكأنّه مال إليه في المدارك»[٤].

والدليل على البطلان أُمور:

الأوّل: إطلاق رواية محمّد بن إسماعيل بن بزيع المتقدّمة[٥].

وفيه: أنّ إطلاقها قابل للتقييد، فهي منزّلة على عروض الحيض قبل حصول الطواف بالأدلّة الدالّة على الصحّة بعد إتيانها بالشوط الرابع.

---

(١) الوسائل الطواف ٨٦: ١.

(٢) المصدر المتقدّم ٨٦: ٢.

(٣) الكافي ٤: ٤٤٩/ ٤.

(٤) الجواهر ١٨: ٤١.

(٥) الوسائل أقسام الحجّ ٢١: ١٤.

.....

الثاني: امتناع إتمام العمرة المقتضي لعدم وقوع التحلّل.

وفيه: أنّ الأخبار قد دلّت على عدم مانعيّة الحيض عن التحلّل، وعليه فلا يمتنع إتمام العمرة.

والقول: بأنّ بطلان الطواف إنّما هو لأجل حدوث الحيض أثناءه المفضي إلى انتفاء الموالاة المعتبرة فيه.

مردودٌ، بأنّ الأخبار الدالّة على عدم مانعيّة الحيض وقادحيّته في صورة إتمامها الشوط الرابع تدلّ بالملازمة على عدم اعتبار الموالاة في هذه الصورة.

الثالث: أنّ الروايات الدالّة على الصحّة في هذا الفرض ساقطة عن الاعتبار لضعفها، ومقتضى القاعدة البطلان، فيكون هذا الفرض داخلاً في صورة عروض الحيض بعد الإحرام، فإن وسعها الوقت لإتمام عمرتها لزمها ذلك، بأن تنتظر طهرها وتغتسل ثمّ تتمّ طوافها، وحيث يحتمل أن تكون الموالاة معتبرة، فالأحوط أن تجمع بين استئناف الطواف، لحصول الفصل الطويل بين أشواط الطواف الموجب لانتفاء الموالاة، وبين الإتمام لاحتمال صحّة ما أتت به من الأشواط وعدم قادحيّة الفصل، لعدم اعتبار الموالاة في هذا الفرض، ولها أن تأتي بطواف كامل تنوي به الأعمّ من التمام والإتمام، لأنّها بهذه الطريقة تحرز فراغ ذمّتها أيضاً، ولا موضوع للعدول في فرض سعة الوقت والتمكّن من إتمام العمرة، كما عرفت.

وأمّا إن كان الوقت ضيّقاً بحيث لا يسعها لإتمام عمرتها، فتكون وظيفتها وظيفة من حاضت بعد الإحرام ولا تتمكّن من أداء العمرة وإدراك الحجّ، وقد عرفت أنّ المختار هو كونها مخيّرة بين العدول إلى حجّ الإفراد وبقائها على

هذا فيما إذا وسع الوقت ، وإلّا سعت وقصّرت وأحرمت للحجّ ، ولزمها الإتيان بقضاء طوافها بعد الرجوع من منى وقبل طواف الحجّ على النحو الذي ذكرناه (١) .

(مسألة ٢٩٢) : إذا حاضت المرأة بعد الفراغ من الطواف وقبل الإتيان بصلاة الطواف صحّ طوافها وأتت بالصلاة بعد طهرها واغتسالها (٢) .

متعتها ، بأن تأتي بالسعي وتقصّر ثمّ تقضي طواف العمرة وصلاته بعد رجوعها من منى ، وهنا أيضاً لو اختارت بقاءها على متعتها ، فالأحوط لها عند إرادتها قضاء طواف العمرة أن تجمع بين الاستئناف وبين الإتمام ، ولها أن تأتي بطواف كامل تنوي به الأعمّ من التمام والإتمام .

(١) تقدّم أنّ الوقت إذا كان واسعاً بحيث يمكن أن تنتظر طهرها ثمّ تغتسل وتتمّ طوافها فيلزمها ذلك ، والأحوط أن تجمع بين الإتمام والاستئناف ، ولها أن تأتي بطواف كامل تنوي به الأعمّ من التمام والإتمام .

وأمّا لو كان الوقت ضيّقاً بحيث لا يسعها لإتمام عمرتها وإدراك الحجّ ، فقد ذكر الماتن دام ظله أنّها تسعى وتقصّر ثمّ تقضي طواف عمرتها بعد رجوعها من منى ، وهو صريح في بقائها على متعتها وعدم كونها مخيّرة ، والحال أنّ الفرض المذكور يُصيّر وظيفتها وظيفة مَن طرأ عليها الحيض بعد الإحرام ولا يسعها الوقت لإتمام عمرتها وإدراك الحجّ ، وقد عرفت أنّه دام ظله قد حكم بالتخيير بين العدول إلى حجّ الإفراد وبين بقائها على متعتها ، فلاحظ ما تقدّم .

(٢) إذ لا وجه لأن يكون عروض الحيض عليها مبطلاً للعمل السابق ، أعني : الطواف الذي وقع عن طهارة ، لعدم قيام دليل على ذلك .

. . . . . .

ودعوى: أنّ هذه المرأة لو وجب عليها أن تنتظر طهرها ثمّ تغتسل كي تأتي بصلاة الطواف، لتحقّق الفصل الطويل بين الطواف وصلاته، وهو ممّا يستلزم بطلان الطواف.

في غير محلّها، ضرورة أنّ الشرط المذكور واعتبار الموالاة مختصّ بصورة الاختيار، وأمّا إذا كان الفصل لأجل أمر خارج عن اختيار المكلّف كالمرض ونحوه، فلا يكون عدم الفصل معتبراً، ويدلّ على ذلك جملة من الأخبار:

و (**منها**): ما رواه زرارة، قال: سألته عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل أن تصلّي الركعتين، فقال: «ليس عليها إذا طهرت إلّا الركعتين وقد قضت الطواف»[1].

و (**منها**): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة طافت بالبيت ثمّ حاضت قبل أن تسعى، قال: «تسعى»[2].

وهو بإطلاقه يشمل المقام، أعني: صورة حدوث الحيض قبل أن تصلّي صلاة الطواف.

ولكن يمكن أن يقال: أنّ الرواية ناظرة إلى ما بعد الطواف والصلاة، فيكون عدم مانعيّة الحيض على القاعدة.

و (**منها**): ما رواه أبو الصباح الكناني، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة طافت بالبيت في حجّ أو عمرة ثمّ حاضت قبل أن تصلّي الركعتين، قال:

---

(١) الوسائل الطواف ٨٨: ١.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٨٩: ١.

. . . . . .

«إذا طهرت فلتصلّ ركعتين عند مقام إبراهيم وقد قضت طوافها»[١].

وقد استدلّ صاحب الجواهر قدس سره وغيره[٢] بهذه الرواية.

إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره جعلها مؤيّداً لصحيحتي زرارة ومعاوية بن عمّار[٣].

ورواية إبراهيم بن نعيم أبو الصباح الكناني نقيّة من جهة السند، ولكن قد يناقش في دلالتها، ولعلّه هو الوجه في جعلها مؤيّدةً للصحيحتين، فإنّ سيّد المدارك قدس سره بعد أن أورد الرواية ذكر: أنّ في دلالتها نظر، وفي الحكم إشكال[٤].

واعترض عليه صاحب الجواهر قدس سره، حيث قال: «وما في المدارك واتباعها من أنّ في الدلالة نظر وفي الحكم إشكالاً واضح الضعف. نعم، لا دلالة فيهما على جواز فعل بقيّة أفعال العمرة ثمّ الإحلال فيها ثمّ قضاء الركعتين بعد ذلك مع السعة، فالأحوط حينئذٍ والأوْلى انتظارها الطهر مع السعة»[٥].

وكيف ما كان فلم يظهر لي وجه قويّ لعدم جعل رواية الكناني دليلاً.

والمتحصّل من هذه الروايات: أنّ الطواف لا يبطل بالحيض الطارئ بعده، ووقوع الفصل الطويل بأيّام بين الطواف والصلاة لا يضرّ بهما، وإنّما المضرّ بهما الفصل الاختياري، وأمّا إذا كان غير اختياري لها لأجل حدوث حيض ونحوه،

---

(١) الوسائل الطواف ٨٨: ٢.

(٢) الجواهر ١٨: ٤١، ولاحظ: المنتهى ٢: ٨٥٧.

(٣) المعتمد في شرح العروة ٢٧: ٢٥٨.

(٤) المدارك ٧: ١٨٤.

(٥) الجواهر ١٨: ٤٢.

. . . . . .

فلا يضرّ ، فإن كان الوقت واسعاً تصلّي بعد الطهر قبل السعي ، لعدم الدليل على جواز تأخيرها عن السعي مع التمكّن ، وإن ضاق الوقت سعت وقصّرت وقضت الصلاة بعد الوقوفين قبل طواف الحجّ .

وقال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) : إنّ المستفاد من هذه الطائفة الحكم الحيثي ، وهو عدم البأس بالفصل بين الطواف وصلاته .

وبعبارة أُخرى : المستفاد من هذه الطائفة الحكم الحيثيّ ، فلا مجال للاستدلال بها على جواز تأخير الصلاة إلى زمان الرجوع من منى .

وبعبارة واضحة : لا بدّ من التحفّظ على جميع الأُمور الواجبة إلّا الموالاة بين الطواف وصلاته ، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال : أنّ الحجّ ينقلب إلى الإفراد بمقتضى النصّ الدالّ على أنّ من لا يتمكّن من الإتيان بعمرة التمتّع ينقلب حجّه إلى الإفراد كما هو المستفاد من رواية الحلبيّ الدالّة على أنّ مَن لا يتمكّن من الإتيان بالطواف والسعي يكون حجّه إفراداً ، ومن الواضح أنّ المطلوب الطواف والسعي بتمام أجزائهما وشرائطهما ، والمفروض في المقام أنّ هذه المرأة التي هي مورد الكلام لا يمكنها الإتيان بالطواف والسعي ، فيكون حجّها حجّ الإفراد .

وفيه : أنّ رواية الحلبيّ لا تشمل المقام ، إذ موردها « رجل أهلّ بالحجّ والعمرة جميعاً ، ثمّ قدم مكّة والناس بعرفات ، فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف . قال : « يدع العمرة ، فإذا أتمّ حجّه صنع كما صنعت عائشة ، ولا هدي عليه »[1] ، وهذه الرواية وغيرها من أدلّة العدول

---

(١) الوسائل أقسام الحجّ ٢١ : ٦ .

وإن ضاق الوقت سعت وقصّرت وقضت الصلاة قبل طواف الحجّ (١).

(مسألة ٢٩٣) : إذا طافت المرأة وصلّت ثمّ شعرت بالحيض ولم تدر أنّه كان قبل الطواف أو قبل الصلاة أو في أثنائها أو أنّه حدث بعد الصلاة ، بنت على صحّة الطواف والصلاة (٢).

قد وردت فيمن لا يتمكّن من الطواف لا الصلاة ، وفي المقام المفروض أنّها متمكّنة من الطواف وإنّما لا تتمكّن من الصلاة ، فأدلّة العدول من التمتّع إلى الإفراد لا تشمل المقام ،كما هو واضح.

(١) الوظيفة هنا على وزان ما تقدّم عند عروض الحيض أثناء الطواف ، فإنّه في صورة ضيق الوقت تترك الصلاة وتسعى وتقصّر ثمّ بعد رجوعها من منى تصلّي صلاة الطواف أوّلاً ، ثمّ تشرع في أعمال الحجّ.

(٢) لقاعدة الفراغ ، إذا لم تكن غافلة حين العمل ،ولاستصحاب عدم الحيض في فرض عروض الغفلة حين العمل ، أواستصحاب بقاء الطهارة.

لا يقال: إنّ المقام من موارد توارد الحادثين اللذين لا يعلم التقدّم الزماني لأحدهما على الآخر ، فإنّ استصحاب عدم الحيض يكون معارضاً باستصحاب عدم وقوع الطواف أو الصلاة إلى زمان حدوث الحيض.

لأنّ: استصحاب عدم وقوع الطواف أو الصلاة إلى زمان طروّ الحيض لا يثبت وقوع الطواف والصلاة حال طروّ الحيض إلّا بالبناء على حجّيّة الأصل المثبت ، وحيث لا أثر لهذا الاستصحاب ، فلا يكون معارضاً لاستصحاب عدم الحيض.

وقال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): «لا إشكال في صلاتها ،لاستصحاب

وإذا علمت أنّ حدوثه كان قبل الصلاة وضاق الوقت ، سعت وقصّرت وأخّرت الصلاة إلى أن تطهر وقد تمّت عمرتها (١).

(مسألة ٢٩٤) : إذا دخلت المرأة مكّة وكانت متمكّنة من أعمال العمرة ولكنّها أخّرتها إلى أن حاضت حتّى ضاق الوقت مع العلم والعمد ، فالظاهر

الطهارة ، ولا مجال لقاعدة الفراغ ، إذ الشكّ في الصحّة ناشئ ومسبّب من الشكّ في بقاء الطهارة ،والاستصحاب يقتضي بقاؤها ، ولا تصل النوبة إلى الأصل المسبّبي مع جريان الأصل السببي كما في المقام.

إن قلت :الاستصحاب ساقط في مورد جريان القاعدة.

قلت: هذا فيما يكون الاستصحاب معارضاً مع القاعدة ، وأمّا في مورد المطابقة ـكما في المقامـ فلا وجه لعدم جريان الأصل »[1].

أقول: لو بنينا على تماميّة ما أفاده (دام ظلّه) لما بقي لقاعدة الفراغ مورد أصلاً ، لأنّ الشكّ فى الصحّة دائماً يكون مسبّباً عن الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة ، ومع جريان الأصل وإحراز الشرط أو الجزء وعدمه لا يصل المجال إلى قاعدة الفراغ ، فمثلاً لو شكّ المكلّف بعد الصلاة في صحّتها إمّا لأجل الشكّ في الطهارة أو الركوع ، لا أظنّ أحداً لا يقول بصحّة الصلاة لأجل جريان القاعدة.

وإن شئت قلت: إنّ الدليل الحاكم يقدّم على الدليل المحكوم ، سواء كانا موافقين أو مخالفين.

(١) ظهر وجهه ممّا سبق.

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٩٣.

فساد عمرتها [١]، والأحوط أن تعدل إلى حجّ الإفراد، ولا بدّ لها من إعادة الحجّ في السنة القادمة [٢].

(مسألة ٢٩٥): الطواف المندوب لا تعتبر فيه الطهارة فيصحّ بغير طهارة، ولكن صلاته لا تصحّ إلّا عن طهارة [٣].

---

(١) لعدم شمول أدلّة العدول والانقلاب لهذا الفرض، وكذا أدلّة جواز تأخير الطواف إلى حين رجوعها من منى فإنّها منصرفة عن فرض العمد وناظرة إلى التأخير عن عذر.

(٢) ذهب الماتن دام ظله بعد حكمه بفساد عمرتها إلى: أنّ الاحتياط يقتضي العدول إلى الإفراد، وأوجب عليها الحجّ من قابل، أمّا منشأ الاحتياط فهو: رعاية احتمال شمول أدلّة العدول للمقام، وأمّا وجه إعادة الحجّ، فهو: أنّ وظيفة هذه المرأة قبل تأخير الأعمال إتمام عمرتها التمتّعيّة والإتيان بحجّ التمتّع. هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: تأخيرها أعمال العمرة عن علم وعمد أفضى إلى فساد عمرتها، وأدلّة جواز العدول ووجوب قضاء الطواف بعد رجوعها من منى لا تشمل التأخير عن عمد، فيلزمها الحجّ في السنة القادمة.

(٣) يقع الكلام تارة في اعتبار الطهارة من الحدث الأصغر في طواف النفل، وأُخرى في اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر فيه.

أمّا اعتبار الطهارة من الحدث الأصغر، فقد ذهب المشهور [١] إلى عدم

---

(١) لاحظ: المنتهى ١٠: ٣١٦، المدارك ٨: ١١٤ و ١١٥.

. . . . . .

اعتبارها، وخالفهم في ذلك أبو الصلاح رحمه الله حيث ذهب إلى أنّ الطهارة شرط في طواف النفل أيضاً[١].

والحقّ ما ذهب إليه المشهور، لرواياتٍ عبّر عنها الأُستاذ الأعظم دام ظله بالمستفيضة[٢]:

(منها): ما رواه محمّد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور؟ قال: «يتوضّأ ويعيد طوافه، وإن كان تطوّعاً توضّأ وصلّى ركعتين»[٣].

و (منها): ما رواه عبيد بن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا بأس أن يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثمّ يتوضّأ ويصلّي، فإن طاف متعمّداً على غير وضوء فليتوضّأ وليصلِّ، ومَن طاف تطوّعاً وصلّى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين ولا يعد الطواف»[٤].

و (منها): ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل طاف تطوّعاً وصلّى ركعتين وهو على غير وضوء، فقال: «يعيد الركعتين ولا يعيد الطواف»[٥].

و (منها): ما رواه عبيد بن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له:

---

(١) الكافي في الفقه: ١٩٥.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٢٧.

(٣) الوسائل الطواف ٣٨: ٣.

(٤) المصدر المتقدّم الطواف ٣٨: ٢.

(٥) المصدر المتقدّم الطواف ٣٨: ٧.

. . . . . .

رجل طاف على غير وضوء، فقال: «إن كان تطوّعاً فليتوضّأ وليصلِّ»[١]، وغيرها[٢].

فإنّ المستفاد من هذه الأخبار اعتبار الطهارة من الحدث الأصغر في طواف الفريضة دون طواف النافلة، وأمّا صلاة الطواف فيعتبر فيها الطهارة، بلا فرق بين صلاة الطواف الواجب والمندوب، إذ لا صلاة إلّا بطهور[٣]، وبهذه الأخبار تقيّد المطلقات التي استند إليها أبو الصلاح ﷺ في اشتراط الطهارة في طواف النفل أيضاً.

وأمّا اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر في الطواف المندوب، فقال صاحب الجواهر ﷺ: «الظاهر عدم اشتراطه بالطهارة من الأكبر الذي يحرم مطلقاً الكون في المسجد معه فضلاً عن اللبث، لكن لو طاف ناسياً ـ مثلاً ـ صحّ طوافه، للأصل بعد امتناع تكليف الغافل، ولعلّه المراد من محكيّ التهذيب: «مَن طاف على غير وضوء أو طاف جنباً، فإن كان طوافه طواف الفريضة فليعده، وإن كان طواف السنّة توضّأ أو اغتسل فصلّى ركعتين وليس عليه إعادة الطواف»[٤].

وذهب سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) إلى: عدم اشتراط الطهارة من الحدث الأكبر في الطواف المندوب، لعدم وجود دليل على ذلك، وغاية ما قام عليه الدليل هو اعتبارها في الطواف الواجب، وهو لا يصلح دليلاً لاعتبارها في الطواف

---

(١) الوسائل الطواف ٣٨: ٨.

(٢) لاحظ: الوسائل الطواف الباب ٣٨.

(٣) لاحظ: الوسائل الوضوء ١: ١.

(٤) الجواهر ١٩: ٢٧٠.

. . . . . .

المندوب أيضاً[١].

وخالف في ذلك السيّد الأُستاذ دام ظله حيث تمسّك بإطلاق صحيح عليّ بن جعفر ـ عن أخيه أبي الحسن عليه السلام ، قال: سألته عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف ؟ قال: «يقطع الطواف ولا يعتدّ بشيء ممّا طاف».

وسألته عن رجل طاف ثمّ ذكر أنّه على غير وضوء ؟ قال: «يقطع طوافه ولا يعتدّ به»[٢] ـ لاعتبار الطهارة من الحدث الأكبر في طواف النفل تبعاً لجمع من الفقهاء.

بتقريب: أنّ قوله عليه السلام في الصدر: «يقطع الطواف ولا يعتدّ بشيء ممّا طاف» مطلق يشمل الطواف الواجب والمستحبّ على حدّ سواء ، وكذا قوله عليه السلام في الذيل: «يقطع طوافه ولا يعتدّ به» فإنّه مطلق أيضاً ، إلّا أنّ جملة من الأخبار قد دلّت على عدم اعتبار الوضوء في الطواف المندوب ، فتكون مقيّدة لإطلاق الذيل ، وأمّا إطلاق الصدر فلامقيّد له وهو يدلّ على اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر في الطواف الواجب والمندوب كما عرفت[٣].

ودعوى: أنّ ذيل الرواية يدلّ على اعتبار الوضوء في الطواف الواجب ، فيكون قرينة على أنّ المراد من الطواف في صدر الرواية الواجب أيضاً.

تعرّض لها بعض أعاظم فقهاء عصرنا دام ظله: بأنّه لا يعلم صدور السؤالين

---

(١) مصباح الناسك ٢: ٩٥.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٨: ٤ ، ولاحظ: مسائل عليّ بن جعفر: ١٥٠/ ١٩٤ و ١٩٠/ ٣٨٩.

(٣) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٤٤٠ ـ ٤٤١.

٣٢٢ ـــــــ

(مسألة ٢٩٦) : المعذور يكتفي بطهارته العذريّة كالمجبور والمسلوس [١] ، أمّا المبطون فالأحوط أن يجمع مع التمكّن بين الطواف بنفسه والاستنابة [٢] .

الأصغر في الطواف الواجب والمندوب ، وقد وردت جملة من الروايات تدلّ على عدم اعتبار الطهارة من الحدث الأصغر في الطواف المندوب ، فترفع اليد عن إطلاق الذيل لأجل هذه الأخبار ، ويبقى إطلاق الصدر على ما هو عليه ، ويحكم على طبقه باعتبار الطهارة من الحدث الأكبر في الطواف مطلقاً .

ثمّ إنّ دعوى : عدم اختصاص الصحيحة بموردها وهو الجنب ، وأنّ المراد هو المحدث بالحدث الأكبر ، فتشمل الصحيحة الحائض والنفساء ومَن مسّ الميّت أيضاً .

فنحن فيها من المتوقّفين ، بل نقول : إنّ التعدّي من مورد الدليل والجزم بعدم خصوصيّته للجنابة أمر مشكل .

نعم ، الاحتياط يقتضي الحكم باعتبار الطهارة من الحدث الأكبر مطلقاً ، وفي جميع هذه الموارد فإنّه طريق النجاة ، والله العالم .

(١) هذا بمقتضى أدلّة البدليّة ، فإنّ الطهارة الترابيّة كالمائيّة عند عدم التمكّن من الماء ، والطهارة الجبيريّة كالطهارة الاختياريّة .

(٢) يقع البحث في أنّ هل الوظيفة المقرّرة للمبطون تختلف عن وظيفة الكسير والمسلوس بحيث يجب على المبطون الاستنابة للطواف بلا فرق بين كونه متمكّناً منه بنفسه أم غير متمكّن منه بالمرّة ؟

٣٢٤ ـــــــ

. . . . . .

مَن لا يتمكّن من الإتيان بالطواف بالمرّة ، وهذه الأخبار لا تشمل المتمكّن منه .

إن قلت : إنّ التفصيل المذكور يستلزم لغويّة أخذ عنوان المبطون في موضوع الحكم ، إذ الاستنابة تكون لمطلق غير المتمكّن ولا خصوصيّة للمبطون .

قلت : إنّ أخذ عنوان الكسير أو المبطون في لسان الروايات من باب أنّه غالباً يكون مصداقاً لغير المتمكّن لا أنّ له موضوعيّة .

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره قرائن لبيان أنّ المراد من الأخبار هو هذا المعنى ، وذكر رواية أُخرى لمعاوية بن عمّار أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «الكسير يحمل فيرمي الجمار ، والمبطون يرمى عنه ويصلّى عنه» :

القرينة الأُولى : عطف المبطون على الكسير في الرواية الأُولى . بتقريب : أنّ المراد من الكسير في الرواية الذي يطاف عنه من عجز عن الطواف بالمرّة ، ولا نحتمل أن يكون المراد به مطلق الكسير حتّى الذي يتمكّن من الطواف كمن كسرت يده .

القرينة الثانية : عطف الرمي على الطواف ـ مع أنّه لا يعتبر الطهارة في الرمي ـ ومنه يعلم أنّ المراد بذلك مَن يعجز عن إتيان العمل .

القرينة الثالثة : عطف الصلاة على الطواف بقوله عليه السلام : «ويطاف عنه ويصلّى عنه» ، ومنه يظهر أنّ المراد هو العاجز عن أداء الأعمال ، وإلّا فمطلق المبطون غير عاجز عن الصلاة[1] .

أقول : إنّ الأُمور الثلاثة التي ذكرها قدس سره لإثبات أنّ المراد من الأخبار هو

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٢٨ ـ ٢٩ .

٣٢٦ ـــــــ

وأمّا المستحاضة ، فالأحوط لها أن تتوضّأ لكلّ من الطواف وصلاته إن كانت الاستحاضة قليلة ، وأن تغتسل غسلاً واحداً لهما ، وتتوضّأ لكلّ منهما إن كانت الاستحاضة متوسطة ، وأمّا الكثيرة فتغتسل لكلّ منهما من دون حاجة إلى الوضوء إن لم تكن محدثة بالأصغر ، وإلّا فالأحوط ضمّ الوضوء إلى الغسل (١) .

هو التفصيل بين صورة التمكّن وبين عدمها .

(١) يقع البحث تارة في دخول المستحاضة المسجد ، وأُخرى في اعتبار الطهارة في طوافها .

أمّا جواز دخولها المسجد فلاشبهة فيه بعد أن تعمل بوظيفتها المقرّرة لها ، وأمّا اعتبار الطهارة في طوافها ، فقد حكي عن المشهور كفاية الطهارة المعتبرة في صلاتها في طوافها ، أي : أنّ ما يعتبر في صحّة صلاتها كافٍ في صحّة طوافها ، فتكون الطهارة المعتبرة في الصلاة بعينها معتبرة في الطواف ، وإن كان ظاهر اللمعة عدم إجزاء الطهارة الاضطراريّة كطهارة المستحاضة على ما استظهره منها في الروضة[١] .

ومهما يكن الأمر ، فإنّ المستفاد من صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله ـ قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المستحاضة أيطؤها زوجها ، وهل تطوف بالبيت ؟ ـ إلى أن قال : ـ « وكلّ شيء استحلّت به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت »[٢] ـ

---

(١) الروضة ٢ : ٢٤٦ .

(٢) الوسائل الطواف ٩١ : ٣ .

الثالث من الأُمور المعتبرة في الطواف : الطهارة من الخبث .

فلا يصحّ الطواف مع نجاسة البدن أو اللباس [١] .

أنّ الطهارة المعتبرة في الطواف بعينها هي الطهارة المعتبرة في الصلاة ، وأنّ ما يستحلّ به الصلاة يستحلّ به الطواف ، وأنّ الطواف كالصلاة في الحاجة إلى الطهارة ، فلا يجوز لها الإتيان بالطواف بلا طهارة من الوضوء أو الغسل ، وحيث إنّ المستحاضة على أقسام وكيفيّة طهارتها مختلفة ، فاللازم عليها إتيان ما عليها من الوظائف المقرّرة لها في كلّ قسم لأجل الطواف وصلاته ، كما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره [١] .

ثمّ إنّه قدس سره احتاط في المتن بضمّ الوضوء إلى الغسل فيما إذا كانت كثيرة وكانت المستحاضة محدثة بالأصغر .

ولعلّ الوجه في ذلك هو : أنّ كلّ غسل يكون مغنياً عن الوضوء ، فالذي يجب على المستحاضة الكثيرة أن تغتسل لكلّ من الطواف والصلاة ، ولا حاجة معه للوضوء على مسلكه من كون كلّ غسل مغنياً عن الوضوء إن كانت محدثة بالحدث الأصغر بمقتضى الفنّ والصناعة ، إلّا أنّ المشهور التزموا بوجوب الوضوء مضافاً إلى وجوب الغسل عليها ، فاحتاط قدس سره في المسألة حذراً عن مخالفتهم .

(١) حكاه صاحب الجواهر قدس سره عن الأكثر [٢] ، وفي الغنية الإجماع عليه [٣] ،

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٢٩ .

(٢) الجواهر ١٩ : ٢٧١ .

(٣) الغنية (الجوامع الفقهيّة) : ٥١٦ .

. . . . . .

وفي الوسيلة كراهته مع النجاسة في الثوب أو البدن[١]، وعن ابن الجنيد كراهة الطواف في ثوب أصابه الدم[٢]. وصاحب المدارك قدس سره بعد مناقشته في أسناد الروايات الواردة في المقام رجّح ما ذهب إليه ابن الجنيد وابن حمزة[٣].

وما يمكن أن يستدلّ به لاعتبار الطهارة وجوه:

الأوّل: الإجماع المدّعى عن الغنية.

وحاله أوضح من أن يخفى.

الثاني: قوله: «الطواف بالبيت صلاة»[٤].

وفيه: أنّ الرواية غير مسندة من طرق أصحابنا.

وقال صاحب المدارك قدس سره: «هي غير واضحة الدلالة على المطلوب، إذ التشبيه لا يقتضي التساوي من جميع الوجوه»[٥].

الثالث: ما رواه الشيخ عن يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف، قال: «ينظر الموضع الذي رأى فيه الدم فيعرفه ثمّ يخرج ويغسله، ثمّ يعود فيتمّ طوافه»[٦].

---

(١) الوسيلة: ١٧٣.

(٢) حكاه عنه في المختلف ٤: ٢١٣.

(٣) المدارك ٨: ١١٧.

(٤) سنن الترمذيّ ٣: ٢٩٣، الحديث ٩٦٠، سنن الدارمي ٢: ٤٤، سنن النسائي ٥: ٢٢٢، المستدرك للحاكم ١: ٤٥٩.

(٥) المدارك ٨: ١١٦ و ١١٧، ولاحظ: مستند الشيعة ١٢: ٥٥.

(٦) الوسائل الطواف ٥٢: ٢.

٣٣٠ ـــــــ

والنجاسة المعفوّ عنها في الصلاة كالدم الأقلّ من الدرهم لا تكون معفوّاً عنها في الطواف على الأحوط (١).

كونه محطّاً للأنظار، فإذا لم يرد في حقّه قدح ولو بطريق غير معتبر يكشف ذلك عن حسن ظاهره في عصره[١].

إلّا أنّ ما ذكره على خلاف مقصوده أدلّ، إذ بعد كونه من المعاريف ومحطّاً للأنظار لمذا لم يرد في حقّه توثيق من أحد؟ وهذا كافٍ لعدم الجزم بوثاقته، فيكون مجهولاً من هذه الجهة، ولو كان حسن الظاهر واضحاً عند الأصحاب لذكروا في حقّه شيء ولم يسكتوا عن بيان حاله.

ومع ذلك كلّه الرواية معتبرة على مبنانا، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ توثيق ابن قولويه رحمه الله مقبول عندنا.

(١) كما عن التذكرة والمنتهى والتحرير وظاهر غيرها، وقال صاحب الجواهر قدس سره: «التحقيق عدم العفو في الأقلّ من الدرهم من الدم وفيما لا تتمّ الصلاة به»[٢].

ولعلّ المستند: «الطواف بالبيت صلاة»[٣]، وعموم رواية يونس بن يعقوب[٤].

---

(١) التهذيب في مناسك الحجّ والعمرة ٣: ٢٤.

(٢) التذكرة ٨: ٨٤ و ٨٥، المنتهى ١: ٣١٥، التحرير ١: ٩٧، ولاحظ: كشف اللثام ٥: ٤٠٧، والجواهر ١٩: ٢٧٣.

(٣) سنن الدارمي ٢: ٤٤. سنن النسائي ٥: ٢٢٢.

(٤) الوسائل الطواف ٥٢: ٢٥١.

(مسألة ٢٩٧) : لا بأس بدم القروح والجروح فيما يشقّ الاجتناب عنه ، ولا تجب إزالته عن الثوب والبدن في الطواف [١] .

وقد عرفت أنّ رواية «الطواف بالبيت صلاة» لم ترد من طريق الخاصّة ، وأمّا عموم رواية يونس الدالّ على عدم الفرق بين الدم المعفوّ عنه في الصلاة وبين غيره ، فلا ينهض مستنداً لهذه الفتوى عند مَن يقول بضعفها [١] .

وحيث إنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره قد عبّر عنها بالمعتبرة [٢] ، وهي معتبرة عندنا أيضاً ، فلا يبقى وجه للاحتياط اللزومي .

نعم ، يتمّ الاحتياط عند مَن لا يقبل رواية يونس رعايةً لأقوال العلماء التي قد عرفت بعضها .

(١) تمسّك الأُستاذ الأعظم قدس سره لذلك بقاعدة نفي الحرج ، فيما إذا كان يشقّ على المكلّف إزالته ، وإلّا فمقتضى إطلاق الموثّق المتقدّم عدم الفرق بين دم الجروح والقروح وبين سائر أقسام الدم .

ويمكن أن يقال : إنّ مقتضى القاعدة المذكورة نفي التكليف بالمشروط لا إثبات الأمر بالخالي عن الشرط ، ولو كان اشتراط الطواف بالطهارة ثابتاً كما أنّ اشتراط الطواف بالطهارة عن الحدث ثابت مطلقاً لكان المكلّف عاجزاً عن الطواف ، فتكون وظيفته الاستنابة كمن لا يتمكّن من الطواف .

إلّا أن يقال : إنّ المراد منه ليس التمسّك بدليل نفي الحرج ، بل إنّ الحرج

---

(١) لاحظ : المدارك ٨ : ١١٧ .

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٣١ .

كما لا بأس بالمحمول المتنجّس [١]. وكذلك نجاسة ما لا تتمّ الصلاة فيه [٢].

حكمة للجعل، فتدبّر كي لا يختلط عليك الأمر.

وقال بعض الأكابر من المعاصرين: إنّ الوجه في عدم البأس ليس حديث نفي الحرج كي يلزم الإشكال المتقدّم، بل الوجه فيه عدم المقتضي لاعتبار الطهارة من الخبث، فإنّ عمدة الدليل لاعتبارها معتبرة يونس بن يعقوب، والمفروض فيها الخبث الذي يتمكّن المكلّف من إزالته من غير ضرر أو حرج.

ويمكن ردّه: بأنّ قوله عليه السلام: «اغسله» إرشاد إلى مانعيّة النجاسة وليس مقيّداً بما لا يلزم منه الضرر أو الحرج، فما أفاده دعوى لا يسندها دليل.

(١) لأنّ الظاهر من قوله: «رأيت في ثوبي شيئاً من دم»[١] الثوب الملبوس لا المحمول، فيكون المنع المستفاد من ظاهر الأدلّة مختصّاً بالثوب النجس الذي يلبسه المكلّف ولا يشمل المحمول، ومقتضى الأصل عدم المنع.

(٢) لعدم صدق الثوب بصيغة المفرد ـ المذكور في النصّ ـ على مثل التكّة والقلنسوة والجورب ونحوها وإن صدق عليها الثياب، فإنّ الثوب ينصرف إلى مثل القباء والجبّة والقميص ونحو ذلك، ولا يصدق على الجورب والتكّة والقلنسوة جزماً.

أقول: الفرق بين الثوب والثياب مشكل، والعمدة في المقام الشكّ في صدق الثوب على ما لا تتمّ الصلاة فيه، وهو يكفي لعدم شمول الأدلّة الدالّة على مانعيّة

---

(١) الوسائل الطواف ٥٢: ١، الفقيه ٢: ٢٤٦/ ١١٨٣.

(مسألة ٢٩٨) : إذا لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثيابه ، ثمّ علم بها بعد الفراغ من الطواف صحّ طوافه ، فلا حاجة إلى إعادته [١] ، وكذلك تصحّ صلاة الطواف إذا لم يعلم بالنجاسة إلى أن فرغ منها [٢] .

النجاسة ، فيرجع إلى الأصل عدم اعتبار الطهارة أو عدم مانعيّة النجاسة الواقعة فيه .

(١) كما هو المستفاد من الأمر بالبناء على طوافه والاعتداد بما مضى في معتبرة يونس بن يعقوب المتقدّمة ، فالنجاسة الواقعيّة لا تقدح في صحّة الأشواط التي أتى بها إذا علم في الأثناء ، فالمستفاد منها أنّها لا تضرّ في صحّة الطواف إذا علم بعد الفراغ منه .

إن قلت : إنّ المعتبرة دلّت على صحّة الأشواط السابقة إذا أتى بها المكلّف جهلاً بالنجاسة .

قلت : إنّ بالنجاسة حال الجهل إذا لم تكن مانعة في الأشواط السابقة فلا يحتمل الفرق بين الأشواط السابقة والأشواط اللاحقة .

(٢) لكون الطهارة من الخبث مشروطة بحال العلم ، فلا تكون النجاسة مانعة من صحّة الصلاة في حال الجهل ، لحديث « لا تعاد » ، وللأخبار الواردة في باب الصلاة :

(**منها**) : ما رواه محمّد بن مسلم : سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلّي ؟ قال : « لا يؤذنه حتّى ينصرف »[١] .

---

(١) الوسائل النجاسات ٤٠ : ١ .

(مسألة ٢٩٩) : إذا نسي نجاسة بدنه أو ثيابه ثمّ تذكّرها بعد طوافه صحّ طوافه على الأظهر [١] ،

و (**منها**): ما رواه أبو بصير: سألته عن رجل صلّى وفي ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته ثمّ علم ؟ قال: «مضت صلاته ، ولا شيء عليه»[١].

و (**منها**): ما رواه عبدالله بن سنان ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم ؟ قال: «إن كان علم أنّه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلّي ثمّ صلّى فيه ولم يغسله ، فعليه أن يعيد ما صلّى ، وإن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة...»[٢].

(١) في المسألة قولان:

أحدهما: بطلان الطواف في صورة النسيان ، وهو ما ذهب إليه الشهيد في الدروس.

والآخر: صحّة الطواف في صورة النسيان ، وهو ما ذهب إليه المشهور والأُستاذ الأعظم قدس سره.

أمّا الحكم بالبطلان ، فلعلّ مستنده وجهان:

الأوّل: أنّ وزان الكلام في الطواف لا يختلف عنه في الصلاة ، لأنّ «الطواف بالبيت صلاة» ، وما دلّ على مبطليّة النجاسة في الصلاة دلّ على مبطليّتها في الطواف أيضاً.

---

(١) الوسائل النجاسات ٤٠ : ٢.

(٢) المصدر المتقدّم النجاسات ٤٠ : ٣.

وإن كانت إعادته أحوط (١).

وإن تذكّرها بعد صلاة الطواف أعادها (٢).

وفيه: أنّ الخبر المذكور ذكر في كتب الاستدلال عارياً عن السند، وهو لم يرد عن طريق أصحابنا.

الثاني: عدم إرادة العموم من رواية يونس كما هو ظاهر قوله: «رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف» الدالّ على أنّه جاهل بوجوده، فلا يشمل صورة النسيان، فأدلّة مانعيّة النجاسة شاملة لمثل المقام.

أقول: إنّ هذا الاستظهار غير تامّ، وسيأتي الإشارة إليه عن قريب.

وأمّا الحكم بالصحّة في صورة النسيان:

فلإطلاق رواية يونس بن يعقوب باعتبار ترك الاستفصال للجهل والنسيان بخلاف الصلاة، فإنّ الحكم بالبطلان لأجل النجاسة الخبثية المنسيّة إنّما هو لورود أدلّة خاصّة في مورد النسيان، وعليه إذا نسي نجاسة بدنه أو ثيابه ثمّ تذكّرها في طوافه صحّ طوافه، وبهذا لا يكون هناك أي فرق بين صورة الجهل وصورة النسيان في الطواف.

(١) الوجه في هذا الاحتياط الاستحبابي هو ذهاب جمع ـ منهم الشهيد قدس سره في الدروس[1] ـ إلى الحكم بالبطلان، وهو حسن على كلّ حال.

(٢) للروايات الخاصّة الواردة في الصلاة:

و (**منها**): ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن أصاب ثوب

---

(١) الدروس ١: ٤٠٤.

(مسألة ٣٠٠) : إذا لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثيابه وعلم بها أثناء الطواف ، أو طرأت النجاسة عليه قبل فراغه من الطواف ، فإن كان معه ثوب طاهر مكانه طرح الثوب النجس وأتمّ طوافه في ثوب طاهر [١] .

وإن لم يكن معه ثوب طاهر ، فإن كان ذلك بعد إتمام الشوط الرابع من

الرجل الدم ، فصلّى فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه ، وإن هو علم قبل أن يصلّي فنسي وصلّى فيه فعليه الإعادة »[١] .

و (**منها**) : ما رواه عبدالله بن سنان ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم ؟ قال : « إن كان علم أنّه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلّي ثمّ صلّى فيه ولم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى ، وإن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة ... »[٢] ، وغيرهما[٣] .

(١) لما عرفت من أنّ طهارة البدن والثوب ليست من الشرائط الواقعيّة ، فلا يقدح الجهل بها حال الطواف . نعم ، إذا علم بها أثناء الطواف وكان معه ثوب طاهر طرح الثوب النجس ولبس الطاهر وأتمّ طوافه ، فيكون ما أتى به من الأشواط السابقة صحيحاً ومن الآن يتمّ ما بقي في الثوب الطاهر ، ولا دليل في البين على مانعيّة النجاسة في الآنات المتخلّلة ، فالطهارة على تقدير اعتبارها إنّما اعتبرت في الطواف لا في الآنات المتخلّلة .

---

(١) الوسائل النجاسات ٤٠ : ٧ .

(٢) المصدر المتقدّم ٤٠ : ٣ .

(٣) ولاحظ : الوسائل النجاسات / الباب ٤٠ .

الطواف قطع طوافه ولزمه الإتيان بما بقي منه بعد إزالة النجاسة ، وإن كان العلم بالنجاسة أو طروئها عليه قبل إكمال الشوط الرابع ، قطع طوافه وأزال النجاسة ، ويأتي بطواف كامل بقصد الأعمّ من التمام والإتمام على الأحوط (١).

---

(١) وقع الخلاف في هذه المسألة ، فقد ذهب جمع من الأصحاب رحمهم الله ومنهم الشهيد في الدروس والمحقّق النائيني قدس سرهما إلى التفصيل بين ما لو تجاوز النصف فيقطع طوافه ويزيل النجاسة ويتمّ طوافه من حيث قطعه ، وبين ما لو لم يتجاوز النصف فيلزمه حينئذٍ بعد إزالة النجاسة عن بدنه أو ثوبه أن يستأنف الطواف ولا يعتدّ بما أتى به من الأشواط كما هو الحال في صدور الحدث في الأثناء(١).

وذهب جمع آخر من الأصحاب إلى عدم اعتبار التجاوز عن النصف ، لكون الأخبار الواردة في المقام مطلقة من حيث التجاوز عن النصف وعدمه.

واحتاط الأُستاذ الأعظم دام ظله بالإتيان بطواف كامل بقصد الأعمّ من التمام والإتمام في فرض العلم قبل إكمال الشوط الرابع ، وأمّا في فرض العلم بعد إكمال الشوط الرابع فيلزمه الإتيان بما بقي من طوافه بعد إزالة النجاسة.

أقول: أمّا ما ذهب إليه الشهيد دام ظله في الدروس وتبعه جمع من الأصحاب رحمهم الله ، فمستنده الأخبار الواردة في الحدث والحيض ، وفي بعضها ورد التعليل بأنّها زادت على النصف ، فيتعدّى منها إلى المقام.

وفيه: **أوّلاً**: أنّ الأخبار الواردة في الحيض والدالّة على التفصيل بين صورة

---

(١) الدروس ١: ٤٠٥ ، دليل الناسك (المتن): ٢٤٦.

. . . . . .

تجاوز النصف وبين صورة عدم تجاوز النصف، فتبني على طوافها في الصورة الأُولى دون الثانية كلّها ضعاف.

وثانياً: إنّ قياس الخبث على الحدث لا يستند إلى دليل، والتعدّي يفتقر إلى علم الغيب.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: «بل موثّق يونس المتقدّم مطلق من حيث التجاوز عن النصف وعدمه»[1].

وهو كما ترى، فإنّ الإطلاق قابل للتقييد على فرض تماميّة الروايات المفصّلة.

وأمّا القول بعدم اعتبار التجاوز عن النصف، فمستنده رواية يونس حيث ورد فيها: «فاعرف الموضع ثمّ اخرج فاغسله، ثمّ عد فابن على طوافك»[2] من دون أن يتعرّض عليه السلام للتفصيل بين تجاوز النصف وعدمه، والمسألة ممّا تعمّ بها البلوى، ولو كان التفصيل معتبراً كما في الحدث والحيض لتعرّض لذكره عليه السلام، فمنه يُعلم أنّ الطهارة الخبثيّة التي هي شرط ذكري لا يحتاج إلى أكثر من إزالتها في حال العلم ولو لم يتجاوز النصف.

وأمّا احتياط الأُستاذ الأعظم قدس سره في صورة عدم تجاوز الشوط الرابع، فقد ذكر قدس سره: أنّ منشأه الخروج من محلّ الخلاف[3].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٣٤.

(٢) الوسائل الطواف ٥٢: ١.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٣٤.

الرابع : الختان للرجال [١] .

---

(١) قال العلّامة قدس سره في المنتهى : «الختان شرط في الطواف للرجل دون المرأة»[١] ، وذكر صاحب المدارك قدس سره : أنّ الحكم المذكور مقطوع به في كلام أكثر الأصحاب[٢] ، ونفى صاحب الجواهر قدس سره وجود خلاف في ذلك[٣] . إلّا أنّه قد نسب إلى ابن إدريس قدس سره التوقّف في اعتبار الشرط المذكور[٤] .

والعمدة الروايات الواردة في المقام :

(**منها**) : ما رواه حنّان بن سدير ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن نصراني أسلم وحضر الحجّ ولم يكن اختتن أيحجّ قبل أن يختتن ؟ قال : «لا ، ولكن يبدأ بالسنّة»[٥] .

و (**منها**) : ما رواه معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «الأغلف لا يطوف بالبيت ولا بأس أن تطوف المرأة»[٦] .

و (**منها**) : ما رواه حريز عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «لا بأس أن تطوف المرأة

---

(١) المنتهى ١٠ : ٣١٧ .

(٢) المدارك ٨ : ١١٧ .

(٣) الجواهر ١٩ : ٢٧٤ .

(٤) نسب إليه في المدارك ٨ : ١١٨ ، وقال صاحب الجواهر قدس سره : « فما في المدارك من أنّه نقل عن ابن إدريس التوقّف في ذلك واضح الضعف ، مع أنّا لم نتحقّقه ، كما أنّ عدم ذكر كثير له على ما في كشف اللثام ليس خلافاً محقّقاً » . الجواهر ١٩ : ٢٧٤ .

(٥) الوسائل مقدّمات الطواف ٣٣ : ٤ .

(٦) المصدر المتقدّم مقدّمات الطواف ٣٣ : ١ .

والأحوط بل الأظهر اعتباره في الصبيّ المميّز أيضاً إذا أحرم بنفسه [١].

غير المخفوضة ، فأمّا الرجل فلا يطوف إلّا وهو مختتن »[١].

و (**منها**): رواية إبراهيم بن ميمون في الرجل يسلم فيريد أن يحجّ وقد حضر الحجّ أيحجّ أم يختتن ؟ قال: « لا يحجّ حتّى يختتن »[٢].

وهذه الروايات واضحة الدلالة على اعتبار الختان في الطواف للرجال دون النساء ، وعليه فلا وجه للتوقّف في الحكم المذكور.

(١) وذلك لوجهين:

الأوّل: إنّ الظاهر من جعل المقابلة بين المرأة والرجل في بعض الروايات كرواية حريز أنّ الحكم بوجوب الختان ثابت لمطلق الذكر لا لخصوص البالغين منهم.

وفيه: أنّ عنوان الرجل ظاهر في دخالته في موضوع الحكم.

إلّا أن يقال: إنّ الظاهر من التقابل أنّ موضوع الحكم منحصر بالذكر والأُنثى ، والروايات ساكتة عن غير البالغين.

الثاني ـ وهو العمدة في المقام: إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار « الأغلف » الشامل لغير البالغين أيضاً.

وأورد عليه:

أنّ الصحيحة واردة في الأغلف ، والنهي المتوجّه إلى الأغلف عن الطواف

---

(١) الوسائل مقدّمات الطواف ٣٣: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم مقدّمات الطواف ٣٣: ٢.

٣٤٢ ـــــــ

وأمّا إذا كان الصبيّ غير مميّز أو كان إحرامه من وليّه فاعتبار الختان في طوافه غير ظاهر (١).

وأنّ الشارع جعل ذلك مانعاً من صحّة الطواف.

(١) قد عرفت أنّ عمدة الدليل على اعتبار الختان في الصبيّ صحيحة معاوية ابن عمّار، وقوله عليه السلام: «الأغلف لا يطوف بالبيت» وإن كان يعمّ الصبيّ المميّز وغيره، ولكنّه لا يدلّ على اعتباره في غير المميّز، لأنّ موضوع النهي في الروايات المتقدّمة الشخص الذي يطوف بنفسه ويكون مأموراً بالطواف بنفسه، والصبيّ غير المميّز لا أمر في حقّه، إذ المفروض أنّ وليّه هو المأمور بأن يطوف به، وحيث لا دليل على اعتباره فمقتضى الأصل عدم اعتباره.

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ صحيحة ابن عمّار شاملة للمميّز وغير شاملة لغير المميّز بالتقريب الذي ذكرناه بأنّ موضوع النهي الشخص الذي يطوف بنفسه ويكون مأموراً بالطواف بنفسه(١).

وأورد عليه: بأنّ الفرق إن كان هو مجرّد مباشرة الطواف وعدم مباشرته بأن يُطاف به، فمقتضى ذلك التعميم بعدم اعتبار الختان لكلّ من يُطاف به كالمريض البالغ العاجز عن الطواف الذي يُطاف به، مع أنّ الأمر متوجّه إليه جزماً.

وإن كان الفرق هو توجّه الأمر وعدم توجّهه، فالصبيّ المميّز متوجّه إليه الأمر وغير المميّز لا أمر في حقّه، بل الأمر متوجّه إلى وليّه، فلا يستفاد ذلك من الصحيحة.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٣٦.

وإن كان الاعتبار أحوط (١).

(مسألة ٣٠١) : إذا طاف المحرم غير مختون ، بالغاً كان أو صبيّاً مميّزاً ، فلا يجتزئ بطوافه (٢) **، فإن لم يُعِدْه مختوناً فهو كتارك الطواف يجري فيه ما له من الأحكام الآتية** (٣).

والجواب: أنّ المخاطب بقوله عليه السلام: «الأغلف لا يطوف بالبيت» هو من يطوف بالبيت لا غيره ، كما أنّ المخاطب بقوله (تعالى): ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾(١) هو المستطيع لا غيره ، فالخطاب في الصحيحة إرشاد إلى اعتبار عدم كون الطائف أغلفاً وهو لا يشمل مَن لا يطوف بنفسه بل يُطاف به.

وقياس المقام على المريض البالغ العاجز قياس مع الفارق ، فإنّ المريض البالغ مأمور أن يطوف بنفسه ولكنّ المرض منعه من ذلك ، فيجب عليه الطواف بالتسبيب ، وهذا بخلاف الصبيّ غير المميّز الذي هوكالبهيمة يطوف به وليّه.

(١) ومنشأ الاحتياط ذهاب جمع إلى أنّ قوله عليه السلام: «الأغلف لا يطوف بالبيت» يشمل غير المميّز أيضاً ، وهو حسن على كلّ حال.

(٢) لانتفاء المركّب بانتفاء جزئه أو شرطه ، والمشروط يبطل بانتفاء شرطه.

(٣) سيأتي البحث في حكم ترك الطواف ، فانتظر كي تعرف ما له من الأحكام.

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(مسألة ٣٠٢) : إذا استطاع المكلّف وهو غير مختون ، فإن أمكنه الختان والحجّ في سنة الاستطاعة وجب ذلك [١] ، وإلّا أخّر الحجّ إلى السنة القادمة [٢] .

---

(١) لأنّ الختان شرط لصحّة الحجّ ، فيكون من مقدّمات الواجب التي يجب تحصيلها عقلاً .

(٢) إذا استطاع المكلّف وهو غير مختون ولم يمكنه الختان والحجّ في سنة الاستطاعة ، فهل يؤخّر الحجّ إلى السنة القادمة كما عليه الأُستاذ الأعظم[١] ، أو يسقط وجوب الحجّ عنه لفوات المشروط بفوات شرطه كما عن الجواهر[٢] ، أو يأتي بالحجّ في هذا العام ويكون حاله كحال المبطون ، فتجب الاستنابة للطواف كما احتمله في كشف اللثام[٣] ؟

قال الأُستاذ الأعظم : « وإن لم يتمكّن من ذلك لضيق الوقت ونحوه يؤخّر الحجّ إلى السنة القادمة ، وذلك لعدم تمكّنه من الحجّ في هذه السنة ، لأنّ الحجّ يجب فيه الطواف ، والطواف مشروط بالختان فهو غير متمكّن منه ، ولا دليل على الاستنابة في خصوص هذا الفرض ، لأنّ الاستنابة إنّما تجب في فرض الاستطاعة ، والمفروض أنّ هذا الشخص غير مستطيع؛ لعدم تمكّنه من مباشرة الأعمال في هذه السنة » .

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٣٦ .

(٢) الجواهر ١٩ : ٢٧٥ .

(٣) كشف اللثام ٥ : ٤١٢ ـ ٤١٣ .

. . . . . .

ثمّ قال قدس سره: «ويستفاد ما ذكرناه من معتبرة حنّان بن سدير المتقدّمة، فإنّ المتفاهم منها أنّ الأمر دائر بين الحجّ والخروج مع الرفقة وبين أن يختتن، ولكن لو اختتن لا يتمكّن من الحجّ في هذه السنة، فحكم عليه السلام بأنّه لا يحجّ ويبدأ بالسُّنّة، أي بالختان المؤيّدة برواية إبراهيم بن ميمون المتقدّمة»[١].

وذكر الفاضل قدس سره في كشف اللثام: يجوز أن يكون كالمبطون في وجوب الاستنابة، وإبراهيم بن ميمون مجهول، وما رواه عن الصادق عليه السلام ليس نصّاً في أنّه غير متمكّن من الختان لضيق الوقت وأنّ عليه تأخير الحجّ عن عامه لذلك، فإنّ الوقت إنّما يضيق غالباً عن الاختتان مع الاندمال، فأوجب عليه السلام أن يختتن ثمّ يحجّ وإن لم يندمل[٢].

وصاحب الجواهر قدس سره بعد أن ذكر ما اختاره الفاضل قدس سره، قال: «لعلّ المتّجه فيه سقوط الحجّ عنه في ذلك العام؛ لفوات المشروط بفوات شرطه، بل لعلّ خبر إبراهيم بن ميمون لا يخلو من إشعار بذلك، وإن كان هو غير نصّ في أنّه غير متمكّن من الختان لضيق الوقت، وأنّ عليه تأخير الحجّ عن عامه لذلك، فإنّ الوقت إنّما يضيق غالباً عن الاختتان مع الاندمال، فأوجب عليه السلام أن يختتن ثمّ يحجّ وإن لم يندمل»[٣].

أقول: إنّ رواية إبراهيم بن ميمون نصّ في عدم تمكّنه من أداء الحجّ والاختتان معاً في سنة الاستطاعة، وذلك لقول السائل: «أيحجّ أم يختتن؟»

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) كشف اللثام ٥: ٤١٣.

(٣) الجواهر ١٩: ٢٧٥.

. . . . . .

الدالّ على عدم تمكّنه منهما لضيق الوقت وحضور زمان خروج الرفقة المستفاد من قول السائل: «وقد حضر الحجّ»، فالأمر دائر بين أن يحجّ بلا أن يختتن وبين أن يختتن ويترك الحجّ، والإمام عليه السلام أمره بالاختتان ثمّ الحجّ، وحيث أنّ المفروض حضور زمان خروج الرفقة ولن يلتحق بها، فيكون المراد من قوله عليه السلام: «ثمّ يحجّ» هو أداء الحجّ في العام القابل.

وبهذا يظهر فساد القول: بأنّ الإمام عليه السلام أوجب عليه الاختتان ثمّ الحجّ في سنة الاستطاعة وإن لم يندمل.

ثمّ إنّ إبراهيم بن ميمون هو بيّاع الهروي مولى آل الزبير ولم يرد في حقّه توثيق، ولذا ذكر كاشف اللثام أنّه مجهول[1]، والأُستاذ الأعظم قدس سره جعل الرواية مؤيّدة لمعتبرة حنّان بن سدير[2].

وممّا ذكر ظهر فساد ما أفاده بعض المعاصرين من:

أنّ الظاهر عدم تحقّق الإشعار في شيء من الروايتين، ولا ظهور فيهما على دوران الأمر بين الحجّ والختان كي يتّجه القول بأنّ محطّ السؤال ومورد نظر السائل هو: عدم إمكان الجمع بينهما بعد حضور الحجّ، بل ليس في شيء من السؤال والجواب إشارة إلى العام الفعلي والعام القابل، وعليه فإذا لم تكن الروايتان ظاهرتين في خصوص عام واحد فلا تكونان ظاهرتين في إتيان الحجّ في العام القابل.

وأمّا القول بسقوط الحجّ عنه في الفرض لفوات المشروط بفوات شرطه،

---

(١) كشف اللثام ٥: ٤١٣.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٣٧.

٣٤٨ ـــــــ

.....

ـمن أنّ النيابة لا دليل عليها في المقام ـ روايتي حنّان بن سدير وإبراهيم بن ميمون المتقدّمتين ، حيث أمر عليه السلام فيهما بالحجّ بعد الاختتان ، ولم يأمر بالاستنابة ، وهو عليه السلام كان في مقام بيان وظيفة السائل .

وقال بعض المعاصرين : إنّ تعذّر الختان لضيق الوقت ونحوه لا يوجب فقدان الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ حتّى لا يجب عليه الحجّ في هذا العام ، وذلك يظهر بملاحظة الموارد المشابهة التي حكموا فيها بالاستنابة ، فإنّ المرأة المستطيعة لو علمت أنّ أيّام عادتها تصادف أيّام الطواف بحيث لا تقدر على الطواف في غيرها ، فهل يمكن الحكم بعدم وجوب الحجّ عليها في هذا العام بمجرّد العلم المذكور ؟! بل اللازم عليها الحجّ والاستنابة في الطواف ، وكذلك المبطون فإنّه يجب عليه الحجّ والاستنابة في الطواف .

وفيه : أنّ المفروض في المقامين أنّ الشارع لم يجعل الحيض والبطن مانعين من تحقّق الاستطاعة ، والحكم فيهما على خلاف القاعدة ، فنلتزم بذلك لأجل ورود النصّ فيهما ، ولو كنّا نحن والقاعدة لقلنا بذلك في موردي الحيض والبطن أيضاً ، ولالتزمنا بعدم تحقّق الاستطاعة ، إذ جعل الطهارة شرطاً مطلقاً يعني أنّ غير المتمكّن منها لا يجب عليه الحجّ .

إن قلت : لو كان الختان شرطاً للاستطاعة لا يجب عليه الختان ، لعدم قيام دليل على لزوم تحصيل الاستطاعة ، فيترتّب على ذلك عدم وجوب الحجّ على غير المتمكّن من الاختتان في هذا العام وفي العام القابل أيضاً .

قلت : إنّ ما ذكرته موافق لمقتضى القاعدة ، إلّا أنّ الأخبار الواردة في المقام تدلّ على لزوم تحصيل الاختتان ، فيجب تحصيل هذا الشرط لأجل التعبّد ،

فإن لم يمكنه الختان أصلاً لضرر أو حرج أو نحو ذلك فاللازم عليه الحجّ (١).

فيكون الحجّ واجباً عليه في العام القابل ، فإنّ الأخبار المتقدّمة تدلّ على أنّ الاستطاعة لو تحقّقت من جميع الجهات عدا الاختتان يستقرّ وجوب الحجّ في ذمّته ، ويجب عليه تحصيل هذا الشرط والحجّ في السنة الآتية .

(١) المستفاد من كلمات صاحب الجواهر قدس سره : أنّ العجز عن تحصيل المقدّمة ينجرّ إلى العجز عن تحصيل ذيها ، وحيث أنّ المكلّف عاجز عن الاختتان ، فهو عاجز عن الإتيان بالطواف الصحيح المستلزم لعجزه عن الإتيان بالحجّ ، فيكون وجوب الحجّ ساقطاً لفوات المشروط بفوات شرطه[1].

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره : بأنّه لا وجه لسقوط الحجّ ، فإنّ الاستطاعة الماليّة كافية في وجوب الاستنابة نظير المريض الذي لا يرجو زوال مرضه ، فلا وجه لسقوط الحجّ عنه ، فيدور الأمر بين وجوب الحجّ عليه والطواف بغير اختتان لسقوط الشرط حينئذٍ ، وبين أن يستنيب للطواف ، فيدخل هذا في المرتبة الثالثة للطواف من الطواف بنفسه أو إطافته أو الطواف عنه .

ومن المعلوم أنّ الإطافة به أيضاً طواف صادر منه فيتعيّن الثالث ، لأنّ مقتضى الإطلاق اعتبار الختان في الطواف فهو غير مأمور بالطواف بنفسه ، فيدخل تحت عنوان من لا يستطيع الطواف ، والأحوط أن يطوف بنفسه

---

(١) لاحظ : الجواهر ١٩ : ٢٧٥ .

. . . . . .

غير مختون ، ويُطاف عنه أيضاً[١].

وأورد عليه بعض المعاصرين: بأنّه قدس سره صرّح في الفرع الأوّل ـ وهو ما إذا لم يتمكّن من الختان لضيق الوقت ـ بتحقّق الاستطاعة ووجوب الحجّ عليه بعد الختان في السنة الآتية إذا لم يتمكّن من الجمع بينهما في سنة الاستطاعة ، وصرّح هنا ـ وهو ما إذا لم يتمكّن من الختان أصلاً لضرر أو حرج ـ بعدم وجوب الحجّ بعد عدم تحقّق الاستطاعة ، ولم يظهر لنا وجه الفرق بين المقامين.

والتنظير بالمريض في غير محلّه ، لأنّ المريض الذي تجب عليه الاستنابة هو من استقرّ عليه الحجّ قبل مرضه ، وأمّا المريض الذي حصلت له الاستطاعة الماليّة حال مرضه فلا يكون الحجّ واجباً عليه.

أقول: إنّ الفرق بين الفرع الأوّل وبين المقام يظهر بأدنى تأمّل ، إذ المفروض في الفرع الأوّل أنّ الاستطاعة الماليّة والبدنيّة ، وكذا خلوّ السرب كلّ ذلك متحقّق ، غاية الأمر أنّ المكلّف غير متمكّن من تحصيل شرط الواجب لضيق الوقت ، وعليه فهو غير متمكّن من الواجب إلّا بعد تحصيل شرطه مستقبلاً ، فيكون الوجوب فعليّاً لتحقّق موضوعه والواجب استقباليّاً ، وقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره في مبحث الاستطاعة: بأنّ المكلّف إذا كان عنده مقدار من المال يكفي لنفقات حجّه ولم يتمكّن من السير لضيق الوقت ، فلا يجوز له أن يتصرّف بهذا المال بما يخرجه عن الاستطاعة ، بل يجب عليه حفظه إلى العام القابل ، وذلك لعدم جواز تعجيز نفسه بعد كون الوجوب منجّزاً وإن كان الواجب متأخّراً ، وفي المقام

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٣٧.

. . . . . .

المفروض أنّ المكلّف مستطيع غاية الأمر هو غير متمكّن من تحصيل شرط الواجب ـ أعني: الختان ـ فيلزمه أن يختتن أوّلاً ثمّ يأتي بالحجّ، وأمّا إذا لم يتمكّن من الختان أصلاً، فيكون حاله كحال المريض الذي لا يُرجى زوال مرضه، فتكون وظيفته الاستنابة، والتنظير في محلّه، لأنّ المريض الذي وظيفته الاستنابة ليس منحصراً بمن استقرّ عليه الحجّ قبل مرضه، لصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «...، وإن كان موسراً وحال بينه وبين الحجّ مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه، فإنّ عليه أن يحجّ عنه من ماله صرورة لا مال له»[1]، فإنّ قوله عليه السلام شاملٌ حتّى لمن حصلت له الاستطاعة في هذه السنة ولم يتمكّن من الإتيان به بالمباشرة واقعاً.

وممّا تقدّم يظهر عدم تماميّة الإيرادين اللذين وجّههما سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) على أُستاذه:

الإيراد الأوّل: أنّ التفصيل بين صورة تمكّن المكلّف من الختان في عام الاستطاعة وعدم تمكّنه من أداء الحجّ في نفس العام، فوظيفته تأخير الحجّ إلى العام القابل، وبين صورة عدم تمكّنه من الختان أصلاً، فوظيفته الاستنابة، في غير محلّه.

لأنّ الاستنابة إن كانت على طبق القاعدة فتجب في السنة الأُولى، إذ المفروض أنّ الحجّ واجب فوريّ، ومن ناحية أُخرى: أنّ غير المتمكّن من الطواف يجب عليه أن يستنيب له، فيجب عليه الحجّ في السنة الأُولى

---

(١) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٢.

. . . . . .

ويستنيب للطواف[١].

وفيه:

أوّلاً: أنّ المفروض عدم تمكّن المكلّف من الإتيان بالحجّ بالمباشرة في هذه السنة، لفرض عدم تمكّنه من الطواف الذي هو من أعمال الحجّ، لكونه مشروطاً بالختان، فكيف تجب عليه الاستنابة في هذه السنة مع أنّه غير مستطيع فيها للحجّ؟! فإنّ أدلّة الاستنابة إنّما تدلّ على وجوبها على المكلّف المستطيع، والمفروض عدم كونه مستطيعاً كما عرفت.

إذن، القول بأنّ الاستنابة إن كانت على طبق القاعدة فتجب في السنة الأُولى، في غير محلّه.

وثانياً: إنّ ما ذكره (دام ظلّه) من أنّ غير المتمكّن من الطواف يجب عليه أن يستنيب، فيجب عليه الحجّ في السنة الأُولى مع الاستنابة في الطواف غير تامّ، لما عرفت من أنّ الاستنابة وظيفة المستطيع، وهو غير مستطيع في السنة الأُولى، وأنّ الاستنابة وظيفة غير المتمكّن من الحجّ، وهو متمكّن منه في العام القابل، فلا موضوع للاستنابة.

وإن شئت قلت: إنّ الحجّ ليس من الواجبات المؤقّتة، والمكلّف متمكّن من الإتيان به في العام القابل، فيجب عليه الإتيان به في السنة القادمة بالمباشرة، وعليه فلا موضوع للاستنابة.

إن قلت: إنّ المكلّف المذكور ـ وهو الذي لا يتمكّن من الاختتان في هذه

---

(١) مصباح الناسك ٢: ١٠٢.

لكنّ الأحوط أن يطوف بنفسه في عمرته وحجّه ويستنيب أيضاً مَن يطوف عنه ويصلّي هو صلاة الطواف بعد طواف النائب (١).

السنة مع فرض حصول الاستطاعة الماليّة وسلامة البدن وخلوّ السرب ـ يجوز له التصرّف في نفقات الحجّ بحيث يتلف الاستطاعة الماليّة، كما لا يجب عليه الاختتان، لأنّه شرط الوجوب.

قلت: إنّ عدم الاستطاعة في مفروض الكلام مستندة إلى عدم تمكّن المكلّف من تحصيل شرط الواجب، لأجل ضيق الوقت، والمقام نظير ما لو احتاج المكلّف في طيّ الطريق إلى مكّة إلى سنة كاملة، فالوجوب يكون فعليّاً إلّا أنّ الواجب يكون ظرفه السنة القادمة.

أضف إليه: أنّ الحكم بأداء الحجّ في العام القابل بعد الإقدام على الاختتان في هذه السنة يستفاد من معتبرة حنّان بن سدير المتقدّمة[١].

الإيراد الثاني: أنّ الاستنابة خلاف الأصل، وجواز الاستنابة يحتاج إلى دليل، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى أنّ الحجّ واجب ارتباطيّ فعند عدم التمكّن من الطواف يسقط وجوب الحجّ من رأس[٢].

وفيه: أنّ الدليل على الاستنابة موجود، وهي صحيحة الحلبيّ المتقدّمة[٣].

(١) أمّا الطواف بنفسه فلاحتمال سقوط شرطيّة الختان عند عدم التمكّن

---

(١) الوسائل مقدّمات الطواف ٣٣: ٤.

(٢) مصباح الناسك ٢: ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣) الوسائل وجوب الحجّ وشرائطه ٢٤: ٢.

الخامس: ستر العورة حال الطواف على الأحوط [١].

منه، وأمّا الاستنابة فلأجل إطلاق أدلّة شرطيّة الختان، والمفروض عجزه عنه فيكون عاجزاً عن الطواف فتلزمه الاستنابة، فمقتضى الأخذ بهذين الاحتمالين الجمع بينهما في مقام الامتثال.

وأمّا الإتيان بصلاة الطواف بعد أن يأتي النائب بالطواف، فلاحتمال أن يكون الطواف ساقطاً عنه بعد عدم تمكّنه من الختان، فتنتقل وظيفته إلى الاستنابة بالنسبة إلى الطواف، وأمّا صلاة الطواف فيجب عليه الإتيان بها بنفسه، وعليه فيأتي بالصلاة بعد طواف النائب احتياطاً لإدراك الواقع لو كانت وظيفته في الواقع الاستنابة للطواف.

(١) وقع الخلاف في اعتبار شرطيّة ذلك، فقد ذهب الأكثر إلى القول بالاعتبار، منهم الشيخ في الخلاف[١]، والعلّامة في المنتهى[٢]، والتذكرة[٣]، والقواعد[٤]، وذهب بعض إلى القول بعدم الاعتبار كما يظهر من العلّامة في المختلف حيث ذكر: أنّه لمانع أن يمنع من اعتباره، والرواية التي استدلّ بها القوم غير مسندة من طرقنا، فلا تبقى حجّة لاعتبار ستر العورة في الطواف[٥].

---

(١) الخلاف ٢: ٣٢٢.

(٢) المنتهى ١٠: ٣١٦.

(٣) التذكرة ١: ٣٦١.

(٤) القواعد ١: ٨٢، ولاحظ: الغنية: ١٧١ ـ ١٧٢، جامع الخلاف والوفاق: ٢٠٠ ـ ٢٠١، الحدائق ١٦: ٩٢.

(٥) المختلف ٤: ٢١٥.

. . . . . .

بل ذهب المحقّق النراقي إلى نفي وجوب ستر العورة حال الطواف[١].

بل في المدارك: والمسألة محلّ تردّد، والواجب التمسّك بمقتضى الأصل إلى أن يثبت دليل الاشتراط، وإن كان التأسّي والاحتياط يقتضيه[٢].

ومهما يكن الخلاف، فإنّ المحكّم في المقام الأخبار:

(**منها**): ما رواه صاحب العلل بسنده عن ابن عبّاس ـ في حديث ـ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعث عليّاً عليه السلام ينادي: لا يحجّ بعد هذا العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان ـ الحديث[٣].

و (**منها**): ما رواه القمّي في تفسيره بسنده عن الرضا عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني عن الله أن لا يطوف بالبيت عريان، ولا يقرب المسجد الحرام مُشرك بعد هذا العام»[٤].

و (**منها**): ما رواه العيّاشي في تفسيره عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعث عليّاً عليه السلام بسورة براءة فوافى الموسم، فبلّغ عن الله وعن رسوله بعرفة والمزدلفة، ويوم النحر عند الجمار، وفي أيّام التشريق كلّها ينادي: ﴿**بَرَاءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ**﴾، ولا يطوفنّ بالبيت عريان[٥].

---

(١) المستند ١٢: ٥٦.

(٢) المدارك ٨: ١١٩.

(٣) علل الشرائع: ٢/١٩، ولاحظ: الوسائل الطواف ٥٣: ١.

(٤) تفسير عليّ بن إبراهيم ١: ٢٨٢، ولاحظ: الوسائل الطواف ٥٣: ٢.

(٥) تفسير محمّد بن مسعود ٢: ٥/٧٤، التوبة ٩: ١ ـ ٢، ولاحظ: الوسائل الطواف ٥٣: ٣.

. . . . . .

و (**منها**): ما رواه العيّاشي أيضاً في تفسيره عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: خطب عليّ عليه السلام الناس واخترط سيفه، وقال: «لا يطوفنّ بالبيت عريان، ولا يحجّنّ بالبيت مشرك» ـ الحديث[١].

وغيرها من الأخبار الواردة من طرقنا وطرق العامّة أيضاً[٢].

إلّا أنّ سندها ودلالتها عند أكثر المتأخّرين محلّ نقاش، وذكر المحقّق النراقي قدس سره: أنّ الأظهر عدم الاعتبار، لمنع عموم النبيه، وضعف الروايات سنداً ودلالة، لخلوّها عن الأمر، وأمْرُ النبيّ الوليّ (صلوات الله عليهما) عن الله أن لا يطوف إلى آخره يحتمل أن يكون المراد الأمر بذلك القول، فلا يفيد الوجوب إلّا إذا كان أصل القول مفيداً له، وليس هنا كذلك[٣].

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ الأخبار الناهية عن الطواف عرياناً كلّها ضعيفة السند، إلّا أنّها كثيرة متظافرة لا يمكن ردّ جميعها، بل عن كشف اللثام أنّها تقرب من التواتر من طريقنا وطريق بقيّة المذاهب[٤]. وعليه فيحصل الاطمئنان بصدور بعض هذه الأخبار عن المعصوم عليه السلام.

أضف إليه: أنّ ما رواه عليّ بن إبراهيم القمّي في تفسيره، قال: «فحدّثني

---

(١) تفسير محمّد بن مسعود ٢: ٧٤/ ٧، ولاحظ: الوسائل الطواف ٥٣: ٥.

(٢) صحيح البخاري ١: ١٠٣، صحيح مسلم ٢: ٩٨٢، الحديث ١٣٤٧، سنن أبي داود ٢: ١٩٥، الحديث ١٩٤٦، سنن النسائي ٥: ٢٣٤، سنن الدارميّ ٢: ٦٨، مسند أحمد ١: ٣.

(٣) المستند ١٢: ٥٦.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٢٨، ولاحظ: كشف اللثام ٥: ٤٠٨.

. . . . . .

أبي، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن الرضا، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني أن أُبلّغ عن الله، أن لا يطوف بالبيت عريان، ولا يقرب المسجد الحرام مشرك بعد هذا العام، وقرأ عليهم ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ فأحلّ الله للمشركين الذين حجّوا تلك السنة أربعة أشهر حتّى يرجعوا إلى مأمنهم...»[1]، لا خدشة في سنده بناءً على تماميّة توثيق عليّ بن إبراهيم لكلّ مَن وقع في أسناد الأخبار التي أوردها في تفسيره.

وقد يقال: أنّ الرواية مخدوشة سنداً بمحمّد بن الفضيل، لأنّ الشيخ قد ضعّفه في رجاله، حيث قال: «محمّد بن الفضيل، أزديّ، صيرفيّ، يُرمى بالغلوّ، له كتاب»[2].

أقول: قد عدّه الشيخ المفيد في رسالته العدديّة، من الفقهاء والرؤساء الأعلام، الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، ولا يطعن عليهم بشيء، ولا طريق لذمّ واحد منهم.

ثمّ إنّ غاية ما أورده الشيخ في رجاله في بيان حال محمّد بن الفضيل هو: أنّه «يُرمى بالغلوّ»، ومن المقطوع به ـ بلحاظ ما قاله الشيخ المفيد في حقّه ـ أنّ نسبة الغلوّ المذكورة لم تكن لأجل الاعتقاد بما وقع الاتّفاق على فساده من قِبل الإماميّة، بل لأجل الاعتقاد بما زَعَمَ الرامي بالغلوّ فساده، ومن هنا يظهر وجه تعبير الشيخ بأنّه «يُرمى بالغلوّ» ولم يقل «غالٍ» كما ورد التعبير الأخير في

---

(١) تفسير القمّي ١: ٢٨١.

(٢) رجال الشيخ: ٣٦٥/٣٦ ـ [٥٤٢٣].

. . . . . .

حقّ بعض الرجال في رجال الشيخ.

وبعبارة واضحة: لا شكّ في أنّ نسبة الغلوّ إلى محمّد بن الفضيل لم تكن لأجل اعتقاده بربوبيّة أو نبوّة أحد من الأئمّة عليهم السلام، فلا يبقى إلّا احتمال اعتقاده ببعض ما يتعلّق بالإمامة وشؤونها، أو روايته للأخبار المتضمّنة للكمالات العالية للأئمّة الأطهار عليهم السلام، وكان السلف يحملون الأخبار المشتملة على المعاجز والكرامات على الغرابة والغلوّ، ويصفون الكتب المتضمّنة لهذه الأُمور بالمناكير، وعليه فيكون الظنّ في جانب ما أفاده الشيخ المفيد قويّاً، بل لو ثبت أنّه غالٍ تقبل روايته أيضاً، لأنّ المعيار بالوثاقة، وفساد المذهب لا يقدح في ذلك.

وإن أبيت إلّا القول: بأنّ ما ذكره الشيخ المفيد معارض بتضعيف الشيخ الذي قد عرفته.

فنقول: إنّ محمّد بن الفضيل من رجال تفسير عليّ بن إبراهيم، وهذا كافٍ في قبول روايته.

نعم، قد يناقش في دلالتها بما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره: من عدم إمكان الاستدلال بها لوجوب ستر العورة في الطواف؛ لأنّ العريان هو مَن لم يكن لابساً للثوب مع ذلك تكون عورته مستورةً، كمن ستر عورته بيده أو بحشيش أو طين، ويمكن أن لا يكون الشخص عرياناً ويكون لابساً للثوب ومع ذلك تكون عورته مكشوفة، كما لو كان في ثوبه ثقب تظهر منه عورته، فالنسبة بين العراء وستر العورة عموم من وجه، فإثبات وجوب ستر العورة بالأخبار الناهية عن الطواف عرياناً في غير محلّه[1].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٣٨.

ويعتبر في الساتر الإباحة (١).

ثمّ قال: «فما ذهب إليه بعضهم من عدم وجوب ستر العورة في الطواف هو الصحيح، وإن كان الأحوط الستر كما في المتن»(١).

وقد ذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): أنّ كلّ الأخبار الواردة في المقام مخدوشة سنداً، ودلالتها لا تخلو من مناقشة، إذ لا منافاة بين كون بدن الطائف مستوراً ومع ذلك لا تكون عورته مستورةً، فإنّ النسبة بين العراء وستر العورة عموم من وجه(٢).

إلّا أنّ المتفاهم عرفاً من العراء هو عدم ستر العورة، وذلك لعدم المنع عن العراء لغير العورة إجماعاً.

(١) قد عرفت أنّ أكثر القوم قد اعتبروا الستر في الطواف لأمرين:

أحدهما: النبويّ المعروف: «الطواف بالبيت صلاة»(٣).

والآخر: لقول عليّ عليه السلام: «لا يحجّ بعد العام مشرك ولا عريان»(٤) وغيره من الأخبار الواردة بهذا المضمون(٥).

فبناءً على اعتبار ستر العورة في الطواف، فلابدّ أن يكون الساتر مباحاً، وإلّا بطل الطواف، ضرورة أنّ المأمور به لا يمكن أن يكون مبغوضاً، ولك أن

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٣٨.

(٢) مصباح الناسك ٢: ١٠٤.

(٣) سنن الدارمي ٢: ٤٤، سنن النسائي ٥: ٢٢٢.

(٤) الوسائل الطواف ٥٣: ١.

(٥) لاحظ: الوسائل الطواف ب ٥٣.

.....

تقول: أنّ الساتر المغصوب يكون مبغوضاً وهو لا يصلح أن يكون مأموراً به.

وبعبارة أُخرى: إنّ أدلّة النهي تكون مخصّصة لأدلّة الأمر بالطواف، فالطبيعي المأمور به لا ينطبق على مورد النهي.

هذا فيما إذا كان الساتر مغصوباً.

وأمّا إذا كان غير الساتر مغصوباً ومحرّماً، فيكون المورد من صغريات بحث اجتماع الأمر والنهي، فإن كان التركيب بينهما اتّحاديّاً بطل طوافه، وأمّا إذا كان انضماميّاً فلا يبطل طوافه.

وحيث أنّ غير الساتر هو المغصوب ـ ولا أمر به حسب الفرض ـ فيكون الحرام شيئاً مغايراً للواجب، فيكون التركيب انضماميّاً، لأنّ الحرام هو التصرّف في غير الساتر والواجب هو الطواف.

ودعوى: أنّ الطواف مستلزم للتصرّف في الثوب المغصوب فيكون حراماً.

مدفوعة: إنّ تحرّك الحاجّ حول البيت ودورانه حوله وإن كان مستلزماً لتحريك الثوب المغصوب بالتبع، إلّا أنّ حركة البدن تكون مقدّمة للتصرّف فيه، ومقدّمة الحرام غير محرّمة.

بيان ذلك: أنّ الأفعال قد تكون أفعالاً توليديّة كالقتل ونحوه، وقد تكون من باب العلّة والمعلول، فلو كانت من قبيل المقدّمات التوليديّة يتمّ القول بأنّ الفعل محرّم، كالقتل الذي هو عبارة عن إزهاق الروح والذي يتحقّق بفري الأوداج، فالنهي عن القتل نهي عن فري الأوداج، وأمّا لو كانت من قبيل العلّة والمعلول كحركة البدن المستلزمة لحركة البدن، بأن تكون العلّة لحركة الثوب والتصرّف فيه هي حركة البدن، فلا تكون حركة البدن منهيّاً عنها، لعدم حرمة

والأحوط اعتبار جميع شرائط لباس المصلّي فيه (١).

تعتبر في الطواف أُمور سبعة :

الأوّل : الابتداء من الحجر الأسود (٢).

المقدّمة بحرمة ذيها كما حقّق في الأُصول.

وهنا إشكالات واردة على التفصيل بين ما إذا كان الساتر مغصوباً وبين ما إذا كان غير الساتر مغصوباً، أعرضنا عن ذكرها لعدم وجود فائدة في ذلك.

(١) منشأ الاحتياط النبويّ المعروف: «الطواف بالبيت صلاة»، وقد عرفت أنّه غير ثابت من طرقنا، ومع ذلك هو يصلح للاحتياط.

(٢) لا شبهة في أنّ مبدأ الطواف يكون من الحجر الأسود ومنتهاه يكون عند الحجر الأسود، وهو موضع وفاق بين العلماء كما عن المدارك[١]، ولم يقع فيه خلاف بين المسلمين قاطبة وجرت عليه السيرة القطعيّة المتّصلة إلى زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة المعصومين كما عن الأُستاذ الأعظم[٢].

وهو كذلك، والمسألة من الضروريّات، ويدلّ عليه جملة من الأخبار نذكر واحداً منها:

وهي: صحيح معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من اختصر

---

(١) قال رحمه الله: «هذا موضع وفاق بين العلماء على ما نقله جماعة» المدارك ٨: ١٢٥.

(٢) المستند في شرح المناسك ٢٩: ٤٠.

. . . . . .

في الحجر الطواف ، فليعد طوافه من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود »[١] ، الدالّة على أنّ من شرائط الطواف البدء من الحجر الأسود والانتهاء به .

وهنا رواية تدلّ على عدم وجوب الابتداء والختم بالحجر الأسود :

وهي رواية معاوية بن عمّار ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : «كنّا نقول : لا بدّ أن نستفتح بالحجر ونختم به ، فأمّا اليوم فقد كثر الناس »[٢] .

ورواية أُخرى لمعاوية بن عمّار أيضاً تدلّ على عدم شرطيّة استقبال الحجر واستلامه ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل حجّ ولم يستلم الحجر ، فقال : «هو من السنّة ، فإن لم يقدر فالله أوْلى بالعذر »[٣] .

ولا نقاش في سندهما ، وقد قيل : بدلالة الرواية الأُولى على عدم وجوب الابتداء والختم بالحجر ، ودلالة الثانية على عدم شرطيّة استقبال الحجر واستلامه .

ومهما يكن الأمر ، فقد عرفت أنّ وجوب البدء بالحجر والختم به من الضروريّات والمسلّمات ، وعليه فلاحاجة لإطالة البحث في ذلك .

وينبغي التنبيه على أُمور :

الأوّل : هل يعتبر القصد مقارناً للابتداء من الحجر أم لا يعتبر ذلك ؟

التحقيق : عدم اعتبار القصد ، لأنّ الابتداء منه شرط وليس بجزء ، والقصد

---

(١) الوسائل الطواف ٣١ : ٣ .

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ١٦ : ١ .

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ١٦ : ٢ .

٣٦٤ ـــــــ

. . . . . .

ابتدأ قبل ذلك لأجل الزحام ونحوه لا يُعدّ مبتدأً بالطواف.

والحاصل: كما أنّه لا يعتبر قصد الابتداء من الحجر كذلك لا يعتبر عنوان الابتداء منه، وعليه فلا يقدح الدخول في المطاف قبل الحجر.

إن قلت: لو ابتدأ من قبل الحجر يلزم من ذلك الزيادة في الطواف وهي مبطلة لطوافه.

قلت: إنّ الدخول في المطاف قبل الحجر الأسود لا يستلزم الزيادة، بل لو شرع بالطواف قبل الحجر الأسود سهواً لا يتّصف ما أتى به بالزيادة.

وذكر صاحب الجواهر قدس سره: أنّ الزيادة المتأخّرة مفسدة لا المتقدّمة التي هي في الحقيقة ليست زيادة[1].

ولعلّ وجه عدم اتّصافها بالزيادة، لأجل أنّ الزيادة وجود ثان، وهذا الوجود إنّما يتحقّق متأخّراً لا متقدّماً.

وذهب في القواعد إلى: أنّه لو ابتدأ الطائف بغير الحجر الأسود بأن ابتدأ طوافه قبله أو بعده لم يعتدّ بذلك الشوط إلى أن ينتهي إلى أوّل الحجر، ومنه يبتدأ بالاحتساب إن جدّد النيّة عنده للإتمام مع احتمال البطلان[2].

وفي المدارك: تجب البدأة بالحجر الأسود، فلو ابتدأ الطائف من غيره لم يعتدّ بما فعله حتّى ينتهي إلى الحجر الأسود فيكون منه ابتداء طوافه إن جدّد النيّة عنده[3].

---

(١) الجواهر ١٩: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٢) القواعد ١: ٨٣.

(٣) المدارك ٨: ١٢٦.

والأحوط الأوْلى أن يمرّ بجميع بدنه على جميع الحجر، ويكفي في الاحتياط أن يقف دون الحجر بقليل فينوي الطواف من الموضع الذي تحقّق فيه المحاذاة واقعاً على أن تكون الزيادة من باب المقدّمة العلميّة (١).

أقول: إنّ وجه الصحّة ما ذكرناه من أنّ المكلّف قد أتى بالطواف جامعاً لكلّ ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط، وتوهّم عروض الخلل في طوافه كان لأجل توهّم صدور الزيادة المبطلة منه، وقد عرفت أنّ ما صدر منه غير متّصف بالزيادة، وأنّها إنّما تتحقّق بعد تمام الطواف لا قبله.

وأمّا وجه البطلان، فلاحتمال اعتبار قصد الابتداء من الحجر الأسود، وهو إنّما يتحقّق بالوصول إلى الحجر لا قبله.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الأمر ظاهر في الإحداث لا الإبقاء.

وقد عرفت أنّه لا دليل عليه في المقام.

(١) قال العلّامة في التذكرة: «ويجب أن يحاذي بجميع بدنه الحجر الأسود في مروره حين الابتداء به في الطواف، فلو ابتدأ الطائف من غير الحجر الأسود لم يعتدّ بما فعله حتّى ينتهي إلى الحجر الأسود، فيكون منه ابتداء طوافه إن جدّد النيّة عنده أو استصحبها فعلاً،...، وينبغي أن يمرّ عند الابتداء بجميع بدنه على الحجر الأسود بأن لا يقدّم جزءً من الحجر، فلو حاذاه ببعض البدن لم يعتدّ بذلك الطواف»[1]، وهذا القول صار منشأ للاحتياط المذكور في المتن.

وقال صاحب المدارك قدس سره بعد ذكر قول العلّامة: «وهو أحوط، لكن في

---

(١) التذكرة ٨: ٨٧.

. . . . . .

تعيّنه نظر »[١].

وذلك لوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «فليعد طوافه من الحجر الأسود» وغيره، أنّ المحكّم في المقام وفي جميع المفاهيم هو الصدق العرفيّ، بأن يكون بالمنظار العرفي مبتدأً طوافه من الحجر الأسود، ومختتماً به، والأكثر من ذلك غير واجب.

الثاني: أنّ الظاهر من طواف النبيّ صلى الله عليه وآله على ناقته أنّ المعتبر في الابتداء والانتهاء هو الصدق عرفاً، ولا يعتبر مرور الطائف بجميع أجزاء بدنه بالحجر الأسود بأن يحاذي أقدم عضو من البدن، كي يقع البحث في أنّ أقدم عضو في البدن هل هو الأنف أو البطن أو إبهام الرجل؟[٢] ولذا قال صاحب المستند قدس سره بعد ذكر اختلافهم في تعيين أوّل جزء من البدن: «ولا دليل لهم على شيء من ذلك سوى الاحتياط، وتوقّف صدق الابتداء والاختتام عليه، ولا يخفى أنّه إلى الوسواس أقرب منه إلى الاحتياط»[٣].

الثالث: أنّ الأخبار الواردة في المقام خالية عن اعتبار محاذاة جميع البدن للحجر عند مروره عليه حين الشروع، إذ لا أثر فيها لذلك ولا عين، مع استفاضتها واشتمالها على تفاصيل مناسك العمرة والحجّ من الواجبات والمستحبّات وحتّى الآداب، فيفهم من ذلك أنّ الشارع قد اتّكل على الفهم العرفي.

---

(١) المدارك ٨: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) لاحظ: الدورس ١: ٣٩٤، المسالك ١: ١٢٠، التذكرة ٨: ٨٧.

(٣) المستند ١٢: ٧٠.

الثاني: الانتهاء في كلّ شوط بالحجر الأسود [١]، ويحتاط في الشوط

أضف إلى هذه الوجوه الثلاثة: أنّ سيرة المتشرّعة المتّصلة بزمان المعصومين عليهم السلام قائمة على الابتداء بالحجر من دون هذا القيد.

بقي شيء وهو: أنّه قد وقع البحث في كفاية الابتداء من أوّل الحجر الأسود والانتهاء عنده، وعدم كفاية ذلك.

ذهب صاحب المدارك قدس سره إلى كفاية ذلك، لصدق الطواف من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود عرفاً[١].

وخالفه السيّد الأُستاذ قدس سره، حيث ذهب إلى عدم كفاية ذلك، لأنّ المطلوب الطواف بالبيت وهو اسم للمجموع، وكونه من الحجر إلى الحجر شرط، ومع عدم الدوران بالحجر يبقى جزء من البيت لم يطف به، فلا يصدق الطواف بالبيت[٢].

أقول: إنّ ما أفاده السيّد الأُستاذ قدس سره إنّما يتمّ لو قلنا باعتبار الابتداء من أوّل الحجر كما عليه العلّامة رحمه الله وغيره ممّن تأخّر عنه كي يتحقّق الطواف الكامل.

وأمّا لو قلنا بمقالة صاحب الجواهر قدس سره وغيره من كفاية الشروع من أي جزء من أجزاء الحجر، لكون المعيار بالصدق العرفي، فيكون الانتهاء بأي جزء من أجزاء الحجر كافياً عرفاً، ويصدق أنّه طاف من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود.

(١) لعين ما تقدّم في اعتبار الابتداء بالحجر الأسود، فلاحظه.

---

(١) المدارك ٨: ١٢٧.

(٢) المرتقى (كتاب الحجّ) ٢: ٤٥٣.

الأخير بتجاوزه عن الحجر بقليل، على أن تكون الزيادة من باب المقدّمة العلميّة (١).

الثالث: جعل الكعبة على يساره في جميع أحوال الطواف، فإذا استقبل الطائف الكعبة لتقبيل الأركان أو لغيره، أو ألجأه الزحام إلى استقبال الكعبة أو استدبارها، أو جعلها على اليمين فذلك المقدار لا يُعدّ من الطواف، والظاهر أنّ العبرة في جعل الكعبة على اليسار بالصدق العرفيّ كما يظهر ذلك من طواف النبيّ صلى الله عليه وآله راكباً، والأوْلى المداقّة في ذلك، ولا سيّما عند فتحتي حجر إسماعيل وعند الأركان (١).

---

(١) وقد عرفت أنّ المعيار بالصدق العرفي، والاحتياط لا بأس به.

(٢) هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، كما عن المدارك[١]، وفي التذكرة ذهب علماؤنا إليه[٢]، ونفى في الجواهر وجود خلاف فيه، وادّعى الإجماع بقسميه عليه[٣]، وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: «هذا الاشتراط وإن لم يصرّح به في الروايات، ولكنّه لا خلاف فيه بين المسلمين كافّة، وقد قامت عليه السيرة القطعيّة تأسّياً بالنبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام بحيث يكون خلافه أمراً منكراً عند المسلمين»[٤].

وهذا المقدار يكفي لأن يكون مستنداً للحكم الشرعي، واستدلّ له بجملة

---

(١) المدارك ٨: ١٢٨.

(٢) التذكرة ٨: ٨٩.

(٣) الجواهر ١٩: ٢٩١.

(٤) المستند في شرح المناسك ٢٩: ٤٢.

. . . . . .

من النصوص أيضاً:

(**منها**): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك وبلغت مؤخّر الكعبة وهو بحذاء المستجار دون الركن اليماني بقليل، فابسط يديك على البيت ـ إلى أن قال: ـ ثمّ استلم الركن اليماني، ثمّ ائت الحجر الأسود»[١].

و (**منها**): ما رواه معاوية بن عمّار أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ثمّ تطوف بالبيت سبعة أشواط ـ إلى أن قال: ـ فإذا انتهيت إلى مؤخّر الكعبة وهو المستجار دون الركن اليمانيّ بقليل في الشوط السابع، فابسط يديك على الأرض، وألصق خدّك وبطنك بالبيت ـ إلى أن قال: ـ ثمّ استقبل الركن اليمانيّ والركن الذي فيه الحجر الأسود واختم به» الحديث[٢]، وغيرهما من الروايات.

بتقريب: أنّ الترتيب المذكور في هذه الروايات يستدعي أن تكون الكعبة على يسار الطائف كما هو واضح.

وقال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): «لولا السيرة الخارجيّة والتزام أهل الشرع بالنحو المذكور يشكل إتمام الأمر بالنصوص»[٣].

وحيث أنّ عمدة الدليل على اعتبار جعل الكعبة على يسار الطائف هو الدليل اللبّي، وهو لا يدلّ على أكثر من تعيين جهة الطواف في قبال الطواف على الجانب الأيمن أو مستدبراً أو مستقبلاً البيت، فلا يدلّ على لزوم كون المنكب الأيسر

---

(١) الوسائل الطواف ٢٦: ٤.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٢٦: ٩.

(٣) مصباح الناسك ٢: ١٠٩.

الرابع : إدخال حجر إسماعيل في المطاف بمعنى أن يطوف حول الحجر من دون أن يدخل فيه (١).

أو الجانب الأيسر مقابلاً للبيت دائماً.

(١) إنّ اعتبار ذلك حال الطواف مجمع عليه بين الأصحاب كما عن المدارك[١]، وقد نفى صاحب الجواهر وجود خلاف فيه، وادّعى الإجماع بقسميه عليه[٢]، فهو أمر متسالم عليه عند المسلمين والنصوص فيه مستفيضة كما عن الأُستاذ الأعظم قدس سره[٣].

ولا بأس بذكر بعض الروايات الدالّة عليه:

(**منها**): ما رواه معاوية بن عمّار: «مَن اختصر في الحجر الطواف فليعد طوافه...»[٤].

و (**منها**): ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: رجل طاف بالبيت فاختصر شوطاً واحداً في الحجر ؟ قال: «يعيد ذلك الشوط»[٥].

و (**منها**): ما رواه عبدالله بن مسكان، عن الحلبيّ أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: رجل طاف بالبيت فاختصر شوطاً واحداً من الحجر، كيف يصنع ؟

---

(١) المدارك ٨: ١٢٨.

(٢) الجواهر ١٩: ٢٩٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٤٣.

(٤) الوسائل الطواف ٣١: ٣.

(٥) المصدر المتقدّم الطواف ٣١: ١.

. . . . . .

قال: «يعيد الطواف الواحد»[١].

و (**منها**): ما رواه حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يطوف بالبيت؟ قال: «يقضي ما اختصر من طوافه»[٢].

وقوله: «يطوف بالبيت» أي وحده من غير إدخال الحجر في الطواف.

وربّما يظهر من هذه الأخبار ونحوها أنّ الحجر من البيت، ونقل في الدروس أنّ المشهور كونه من البيت[٣]، ولذا قال صاحب المدارك قدس سره: «واعلم أنّ وجوب إدخال الحجر في الطواف لا يستلزم كونه من البيت، بل الأصحّ أنّه ليس منه، كما يدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحجر، أمن البيت هو أو فيه شيء من البيت؟ قال: «لا، ولا قلامة ظفر، ولكنّ إسماعيل دفن أُمّه فيه فكَرِه أنْ يوطأ فحجّر عليه حجراً، وفيه قبور أنبياء»[٤].

وذكر العلّامة قدس سره في التذكرة: أنّ البيت كان لاصقاً بالأرض وله بابان شرقيّ وغربيّ، فهدمه السيل قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وآله بعشر سنين، وأعادت قريش عمارته على الهيئة التي هو عليها اليوم، وقصرت الأموال الطيّبة والهدايا والنذور عن عمارته، فتركوا من جانب الحجر بعض البيت، وخلّفوا الركنين الشاميّين عن قواعد إبراهيم وضيّقوا عرض الجدار من الركن الأسود إلى الشاميّ الذي يليه،

---

(١) الفقيه ٢: ٢٤٩/ ١١٩٧، ولاحظ: الوسائل ١٣: ٣٥٦ الطواف ب ٣١.

(٢) الوسائل الطواف ٣١: ٢.

(٣) الدروس: ١١٣.

(٤) المدارك ٨: ١٢٩، الوسائل الطواف ٣٠: ١.

الخامس: خروج الطائف عن الكعبة وعن الصفة التي في أطرافها المسمّاة بشاذروان [١].

فبقي من الأساس شبه الدكان مرتفعاً، وهو الذي يسمّى الشاذروان[١] وصاحب المدارك قدس سره بعد نقله لكلام العلّامة قدس سره المتقدّم، قال: «ولم نقف على مستنده، مع أنّه مخالف للرواية المتقدّمة المتضمّنة لأنّه ليس في الحجر شيء من البيت»[٢].

(١) أقول: لو بنينا على أنّ الشاذروان ليس من البيت كما عليه الحنفيّة فلا يكون ما ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره في المتن معتبراً، وأمّا لو بنينا على ما هو المعروف بين أصحابنا وبين الشافعيّة والحنابلة وجمع من متأخّري المالكيّة من أنّ الشاذروان من البيت فلابدّ من اعتبار خروج الطائف عن الصفة التي في أطراف الكعبة المسمّاة بشاذروان، للزوم جعل الشاذروان داخلاً في المطاف، والأمر واضح.

قال العلّامة في التذكرة: «يجب أن يكون بجميع بدنه خارجاً من البيت، فلا يجوز أن يمشي على شاذروان البيت، لأنّه من البيت، والطواف المأمور به هو الطواف بالبيت، قال الله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، وإنّما يكون طائفاً به لو كان خارجاً عنه، وإلّا كان طائفاً فيه»[٣].

---

(١) التذكرة ٨: ٨٦.

(٢) المدارك ٨: ١٢٩.

(٣) التذكرة ٨: ٩.

. . . . . .

وقال: «لو كان يطوف ويمسّ الجدار بيده في موازاة الشاذروان، أو أدخل يده في موازاة ما هو من البيت من الحِجْر، فالأقرب عدم الصحّة ـ وهو أحد وجهي الشافعيّة ـ لأنّ بعض بدنه في البيت، ونحن شرطنا خروج بدنه بأسره من البيت»[1].

وقال صاحب المدارك قدس سره: «أنّ الواجب الطواف بالبيت على معنى أن يكون الطائف خارجاً عن البيت بجميع بدنه، فلا يجوز المشي على أساس البيت، وهو القدر الباقي من أساس الحائط بعد عمارته أخيراً ويسمّى الشاذروان، لأنّه من الكعبة على ما قطع به الأصحاب، ولا على حائط الحِجر، لوجوب إدخاله في الطواف»[2].

وحكي عن ابن زهرة في شفاء الغرام: أنّ شاذروان الكعبة هو الأحجار اللاصقة بالكعبة التي عليها البناء المسنّم المرخّم في جوانبها الثلاثة الشرقي والغربي واليماني وبعض حجارة الجانب الشرقي بناءً عليه وهو شاذروان أيضاً، وأمّا الحجارة اللاصقة بجدار الكعبة التي تلي الحجر فليست شاذروناً، لأنّ موضعها من الكعبة بلا ريب، والشاذروان هو ما نقصه قريش من عرض جدار أساس الكعبة حين ظهر على الأرض كما هو عامّة الناس في الأبنية، أشار إلى ذلك الشيخ أبو حامد الاسفراييني وغيره.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ الشاذروان المعروف هو من أساس البيت

---

(١) التذكرة ٨: ٩٢.

(٢) المدارك ٨: ١٣٣.

. . . . . .

وقاعدته ومن نفس جدار الكعبة كما جاءت بذلك الآثار التاريخيّة ، وهو القدر الباقي من أساس الحائط بعد عمارته أخيراً[١].

فلو حصل الاطمئنان من الآثار والأقوال التاريخيّة الدالّة على أنّ الشاذروان من البيت وأنّه أساسه وقاعدته ، فلا ريب حينئذٍ بجعله داخلاً في المطاف للابديّة كون البيت الشريف بتمامه مطافاً ،كما عرفت.

وأمّا لو لم يحصل الاطمئنان بحيث وصل الأمر إلى الشكّ في كونه من البيت فهل الأصل يقتضى جعله مطافاً وداخلاً في المطاف وتجري عليه أحكام البيت الشريف أم لا يقتضي ذلك ؟

ذهب الأُستاذ الأعظم‌ﷺ إلى أنّ الأصل يقتضي جعله مطافاً ، لأنّ المكلّف لو أخرجه عن المطاف بحيث لم يطف حوله لا يحرز أنّه طاف بالبيت ، فلابدّ من باب المقدّمة العلميّة أن يدخله في المطاف.

ثمّ أورد على ذلك: بأنّ الشكّ في كون الشاذروان من البيت وعدم كونه منه من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر ، إذ المكلّف لا يعلم بأنّ الشاذروان هل هو من البيت كي يدخله في طوافه أم أنّه ليس منه ، ومقتضى الأصل العدم فلا يلزمه إدخاله في الطواف.

وأجاب عن ذلك: أنّ أصالة عدم دخول الشاذروان في البيت لا تحقّق كون الطواف طوافاً بالبيت ولا توجب إحراز ذلك.

وأورد عليه بعض الأكابر من المعاصرين: بأنّ الدعوى ليست هي جريان

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٤٣.

٣٧٦ ـــــــ

.....

وهو الطواف بالبيت معلوم، فلابدّ من الإتيان بكلّ ما يحتمل دخالته في تحقّق هذا العنوان، وقد عرفت أنّ الطواف ببعض البيت لا يصدق عليه الطواف بالبيت.

ولكنّه يقال: إنّ الشكّ في المحصّل ليس دائماً مورداً للاشتغال، فإنّه قد يكون منشأه الشكّ في جعل شيء جزءاً وشرطاً للمأمور به، فالأصل ينفي المشكوك ويكتفي به في مقام العمل، فإنّه بعد جريان الأصل النافي لكون الشاذروان جزءً من البيت يصدق أن المكلّف قد طاف بالبيت وأتى بالواجب، كما هو الحال في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين نظير الشكّ في أنّ السورة جزء الصلاة أم لا.

إن قلت: إنّ الأصل النافي للزائد في الأقلّ والأكثر لا يثبت كون الواجب هو الأقلّ، بل يفيد الترخيص الظاهري في ترك الأكثر، وهو لا يجدي في المقام، إذ ليس مجرّد تحصيل المؤمن مقصوداً من جريان الأصل، بل يجب إحراز عنوان الطواف بالبيت كي يجوز له الإتيان ببقيّة المناسك.

قلت: إنّ المقام يكون نظير ما لو شكّ في بعض الأجزاء بأنّها من أجزاء صلاة الظهر أم ليس من أجزائها، فإنّ البراءة من الزائد تجري ويأتي بصلاة الظهر فاقدة لهذا الجزء، ويجوز له حينئذٍ الدخول في صلاة العصر المترتّبة على إحراز صلاة الظهر، ووزان الكلام في المقام وزان ما بيّناه في الظهرين.

وملخّص الكلام: أنّ الواجب على المكلّف عنوان الطواف بالبيت، فالبيت يُحرز بالأصل وأنّه عبارة عن الفاقد للشاذروان، وأنّه ليس جزءً منه، والطواف محرز بالوجدان، فالمكلّف جازم بأنّه قد طاف بالبيت، وأنّه قد امتثل الأمر

السادس: أن يطوف بالبيت سبع مرّات متواليات عرفاً، ولا يجزئ الأقلّ من السبع، ويبطل الطواف بالزيادة على السبع عمداً كما سيأتي (١).

المتعلّق بالطواف بالبيت.

ولا معنى لما ذكره الأُستاذ الأعظم‌ﷺ من: أنّ أصالة عدم دخول الشاذروان في البيت لا تحقّق كون الطواف طوافاً بالبيت، لأنّه بعدما أُحرز بالأصل عدم دخول الشاذروان في البيت، والفرض أنّه قد طاف بالوجدان، ينتج لديه علم بأنّ الطواف الواقع حول البيت من دون الشاذروان طواف بالبيت.

وبتقريب آخر: أنّ الأمر دائر بين المطلق والمشروط، بأن يكون الطواف مشروطاً بأن يكون حول الشاذروان، فينفي المشروط الذي هو زائد بالأصل، ويُكتفى بالأقلّ.

نعم، الأصل بهذا التقريب لا يثبت عنوان الطواف بالبيت، كما أنّ جريان الأصل في السورة لا يثبت صدق عنوان الظهر في الباقي، ولكن مع ذلك يجوز له الدخول في العصر المترتّب عليه، فليكن الأمر في المقام أيضاً كذلك، بأن نقول: يكفي في الإتيان ببقيّة المناسك امتثال الأمر بالطواف، وإن كان ظاهراً أنّنا قد اعتمدنا على الأصل الحكميّ، وأمّا لو اعتمدنا على الأصل الموضوعي بالتقريب المتقدّم، فالأمر واضح.

(١) أمّا الطواف بالبيت سبعة أشواط فهو من الضروريّات ولا خلاف فيه بين المسلمين، وقال صاحب المدارك‌ﷺ: «والنصوص به مستفيضة، بل متواترة»[1].

---

(١) المدارك ٨: ١٣٠.

. . . . . .

والأخبار الواردة في المقام على طوائف:

الأُولى: الأخبار البيانيّة الواردة في مقام بيان كيفيّة الحجّ، كرواية معاوية بن عمّار ـ الواردة في بيان حجّ رسول الله صلى الله عليه وآله: «...، حتّى انتهى إلى مكّة في سلخ أربع من ذي الحجّة فطاف بالبيت سبعة أشواط...»[١].

الثانية: الأخبار الواردة في مَن شكّ في عدد أشواط الطواف بين السبعة والستّة، كرواية محمّد بن مسلم: «عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أستّة طاف أو سبعة طواف فريضة؟ قال: فليعد طوافه» الحديث[٢].

الثالثة: الأخبار الآمرة بالإعادة إذا زاد شوطاً على سبعة أشواط، كرواية أبي بصير: عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط المفروض؟ قال: «يعيد حتّى يثبته»[٣].

الرابعة: الأخبار الواردة في القران بين اسبوعين، كرواية زرارة، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّما يكره أن يجمع الرجل بين الاسبوعين والطوافين في الفريضة، فأمّا في النافلة فلا بأس»[٤].

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على أنّ طواف الفريضة سبعة أشواط، وقد عرفت أنّ هذا الأمر متسالم عليه بين المسلمين.

وأمّا اعتبار التوالي بين الأشواط السبعة وعدم جواز الفصل بينها عرفاً

---

(١) الوسائل أقسام الحجّ ٢: ٤.

(٢) الوسائل الطواف ٣٣: ١.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ١.

(٤) المصدر المتقدّم الطواف ٣٦: ١.

(مسألة ٣٠٣) : اعتبر المشهور في الطواف أن يكون بين الكعبة ومقام إبراهيم عليه السلام (١) .

ولا بين أبعاض الشوط الواحد أيضاً ، فلأنّ المأمور به هو الطواف المركّب من سبعة أشواط كما هو مقتضى قوله : « لأيّ علّة صار الطواف سبعة أشواط ؟ »[١] .

وقوله عليه السلام : « ولم يكن للطواف عدد عند قريش فسنّ لهم عبدالمطّلب سبعة أشواط ، فأجرى الله (عزّ وجلّ) ذلك في الإسلام »[٢] .

وكقوله عليه السلام : « إنّ الله أمر آدم أن يأتي هذا البيت فيطوف به أُسبوعاً »[٣] ، والأمر به يقتضي إتيانه متوالياً من دون فصل بين أجزائه وأبعاضه عرفاً ، كما هو الحال فى جميع الأعمال المركّبة من أجزاء ، وبلا فرق بين كون أجزاء العمل متباينة كالصلاة ، وبين كونها متماثلة كالطواف .

وأمّا عدم إجزاء الأقلّ من السبع ، فلأنّ المأمور به هو الطواف المركّب من سبعة أشواط ، وإجزاء غير المأمو به عن المأمور به يفتقر إلى دليل .

وأمّا بطلان الطواف بالزيادة على السبع عمداً ، فسنتعرّض له عن قريب إن شاء الله (تعالى) .

(١) وقد استدلّ المشهور بما رواه الكليني عن محمّد بن مسلم ، قال : سألته

---

(١) الوسائل الطواف ١٩ : ٢ .

(٢) المصدر المتقدّم ١٩ : ١ .

(٣) المصدر المتقدّم ١٩ : ٣ .

. . . . . .

عن حدّ الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت، قال: «كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت والمقام، وأنتم اليوم تطوفون ما بين المقام وبين البيت، فكان الحدّ موضع المقام، فمن جازه فليس بطائف، والحدّ قبل اليوم واليوم واحد، قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي البيت كلّها، فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد، لأنّه طاف في غير حدّ، ولا طواف له»[1].

وهي غير نقيّة السند، لأنّ في طرق الكليني إلى حريز ياسين الضرير الزيّات البصريّ، ولم يرد فيه توثيق ولا مدح، فتكون الرواية ساقطة عن الاعتبار.

وقد رواها الشيخ أيضاً في التهذيب عن الكليني، ووقع في نقل سندها الضرير أيضاً.

إلّا أنّ الشيخ قد ذكر في الفهرست أنّ لديه أكثر من طريق لكتب وروايات حريز حيث قال: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد (رحمه الله تعالى)، عن جعفر بن محمّد بن قولويه، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد العلوي الموسوي، عن ابن نهيك، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن حريز» وذكر أيضاً طريقين آخرين إلى كتب حريز ورواياته[2].

---

(١) الكافي ٤: ٤١٣/١، الوسائل الطواف ٢٨: ١.

(٢) الفهرست: ١١٨.

٣٨٢ ـــــــ

. . . . . .

المذكور، لأنّ الغاية من ذكرها إخراج الأخبار المرويّة في التهذيبين عن الإرسال، بمعنى: أنّ الشيخ ذكر بعض الروايات في التهذيبين مرسلاً، فأراد إسناد هذه الروايات فذكر طرقه في الفهرست كي تكون هذه الروايات مسندة، وهذا الأمر لا ينطبق على الخبر المذكور لأنّ الشيخ في التهذيب رواه مسنداً.

والجواب: إنّ الدعوى المذكورة لا يسندها دليل، وظاهر قول الشيخ في الفهرست: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الشيخ أبو عبدالله...، عن حمّاد، عن حريز»[1] أنّ له طرق معتبرة إلى جميع ما رواه وأورده حريز في كتبه، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الروايات التي رواها الشيخ مسندة وبين الروايات المرسلة.

والعجيب أنّ الأُستاذ الأعظم قدس سره وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) وغيرهما مع اطّلاعهم على طرق الشيخ إلى حريز في الفهرست لم يعملوا بهذه الرواية.

إلّا أنّ عدم عملهم بالرواية المذكورة مع أنّ طرق الشيخ إلى حريز بمرأى منهم ومسمع لا يسدّ طريق قبول الرواية والعمل بها.

وفي قبال قول المشهور، قول منسوب إلى ابن الجنيد وهو جواز الطواف خارج المقام ومن خلفه عند الضرورة[2]، وقول منسوب إلى الصدوق وهو الجواز مطلقاً[3].

---

(١) الفهرست [٢٤٩] / ١.

(٢) حكاه عنه في المختلف ٤: ٢٠٠.

(٣) الفقيه ٢: ٢٤٩ / ١٢٠٠.

.....

ويظهر من المختلف والتذكرة والمنتهى والمدارك[١] الميل إليه، واختاره الأُستاذ الأعظم وسيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه)، وهو غير بعيد، إلّا أنّ المشهور أوْلى.

ودليلهم: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الطواف خلف المقام، قال: «ما أحبّ ذلك، وما أرى به بأساً، فلا تفعله إلّا أن لا تجد بُدّاً»[٢].

فلو لم نقبل التعويض بالسند بحيث استقرّ عدم إمكان الأخذ برواية الكليني فيصل المجال إلى صحيحة الحلبي ومقتضى الأخذ بظاهرها أنّ الطواف غير محدّد بحدّ والمعوّل على العرف، فكلّ ما يصدق أنّه طواف حول البيت في نظر العرف كان مجزءً.

وقد ذكر بعض الأكابر من المعاصرين: أنّ الجمع بين الروايتين بحمل الطواف في الحدّ المذكور الوارد فيها على الأفضل لا يخلو من التأمّل، لأنّ قوله عليه السلام في رواية الكليني: «لأنّه طاف في غير حدّ ولا طواف له» صريح في نفي كون الطواف في غير هذا الحدّ طوافاً بالبيت بل هو بمنزلة مَن طاف بالمسجد، وهو يأبى عن الحمل على الأفضليّة، وصحيحة الحلبي تأبى عن الحمل على التقيّة أيضاً[٣].

---

(١) المختلف ٤: ٢٠٠، التذكرة ٨: ٩٣، المنتهى ١٠: ٣٢٢. المدارك ٨: ١٣١.

(٢) الوسائل الطواف ١٨: ٢.

(٣) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٣: ٣٨.

. . . . . .

أقول: لو وصل الأمر إلى إعمال المرجّح السندي، فالترجيح يكون لصحيحة الحلبي لكونها مخالفة للعامّة الذين يوجبون أن يكون الطواف بين البيت والمقام[١]، ولكنّ الأمر لا يصل إليه، لوجود الجمع العرفي بدعوى: أنّ قوله عليه السلام: «لا طواف له» ليس أقوى ظهوراً من قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»، فإنّه في حدّ نفسه ظاهر في الوجوب، وقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «وما أرى به بأساً» صريح في الجواز، وقوله عليه السلام: «ما أحبّ ذلك»، وكذا قوله عليه السلام: «فلا تفعله إلّا أن لا تجد بدّاً» ظاهر في مرجوحيّة الفعل، ويكون قرينة على أنّ الحدّ المذكور في رواية الكليني حدٌّ للطواف الكامل، بمعنى: أنّ الطواف في هذا الحدّ مستحبّ.

قال صاحب المستند: «ولولا شذوذ القول به ـ ومخالفته للشهرة القديمة، بل إجماع القدماء، بل مطلقاً، لعدم قائل صريح به أصلاً ولا ظاهر سوى الصدوق الغير القادح في مخالفته في الإجماع ـ لكان حسناً، إلّا أنّ ما ذكرناه يمنع المصير إليه، ويخرج الموثّقة عن حيّز الحجّيّة»[٢].

وأنت ترى أنّ ما ذكره قدس سره بأجمعه لا ينهض مانعاً من الصدور أو الأخذ بالظهور.

وممّا تقدّم يظهر ضعف ما أفاده بعض الأكابر من المعاصرين: من أنّ متن

---

(١) لاحظ: الأُمّ ٢: ١٧٦، حلية العلماء ٣: ٣٣٣. المبسوط للسرخسي ٤: ٤٦، بدائع الصنائع ٢: ١٣٢، الهداية للمرغيناني ١: ١٦٦.

(٢) مستند الشيعة ١٢: ٧٦.

٣٨٦ ـــــــ

ولكنّ الظاهر كفاية الطواف في الزائد على هذا المقدار أيضاً، لا سيّما لمن لا يقدر على الطواف في الحدّ المذكور، أو أنّه حرج عليه، ورعاية الاحتياط مع التمكّن أوْلى (١).

المطاف لا تتغيّر ولا تتحوّل إلى مقدار آخر، بل يبقى المقدار المذكور على ما هو عليه.

(١) أمّا كفاية الطواف في المقدار الزائد على ستّة وعشرين ذراعاً ونصف ذراع، فهو مبنيّ على ضعف رواية الكليني عن محمّد بن مسلم الدالّة على مذهب المشهور من اعتبار هذا المقدار في الطواف كما عليه الأُستاذ الأعظم قدس سره حيث قدح في سندها بوجود ياسين الضرير، وقد عرفت منّا تماميّة طريق الشيخ إلى جميع روايات وكتب حريز، فتكون الرواية تامّة سنداً ـ بقاعدة تعويض السند ـ ودلالةً، وفي مقابلها صحيحة الحلبي الدالّة على جواز الطواف في الزائد على المقدار المذكور.

وقد عرفت أنّ نتيجة الجمع الدلالي بينهما هو كفاية الطواف في الزائد على هذا المقدار أيضاً.

ولو أنكرت الجمع الدلاليّ، ووصل الأمر إلى المرجّح السندي، فتكون صحيحة الحلبيّ مقدّمة لكونها مخالفة للعامّة، وليس المعيار بالجري العملي الصادر منهم في زماننا هذا.

الخروج عن المطاف إلى الداخل أو الخارج

(مسألة ٣٠٤) : إذا خرج الطائف عن المطاف فدخل الكعبة بطل طوافه ، ولزمته الإعادة (١) .

---

(١) مطلقاً ، أي : سواء كان دخوله في الكعبة قبل تجاوز النصف أو بعده ، والدليل عليه صحيحة حفص بن البختريّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ فيمن كان يطوف بالبيت فيعرض له دخول الكعبة فدخلها ـ قال : « يستقبل القبلة »[١] .

بتقريب : أنّ مقتضى الأمر بالاستقبال بطلان الطواف مطلقاً ، سواء دخل الكعبة قبل تجاوز النصف أو بعده .

إلّا أنّ هنا روايتان تدلّان على بطلان الطواف فيما إذا دخل الكعبة قبل تجاوز النصف ، فربّما يُتوهّم تقييد إطلاق صحيحة حفص بهاتين الروايتين :

الأُولى : صحيحة الحلبي : عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سألته عن رجل طاف بالبيت ثلاثة أشواط ، ثمّ وجد من البيت خلوة فدخله ، كيف يصنع ؟ قال : يعيد طوافه ، وخالف السنّة »[٢] .

الثانية : مرسلة ابن مسكان ، قال : حدّثني مَن سأله عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة ثلاثة أشواط ، ثمّ وجد خلوة من البيت فدخله ، قال : « نقض

---

(١) الوسائل الطواف ٤١ : ١ .

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٤١ : ٣ .

والأوْلى إتمام الطواف ثمّ إعادته إذا كان الخروج بعد تجاوز النصف (١).

(مسألة ٣٠٥): إذا تجاوز عن مطافه إلى الشاذروان بطل طوافه بالنسبة إلى المقدار الخارج من المطاف (٢).

طوافه وخالف السنّة، فليعد»(١).

والإرسال لا يقدح فيها، لأنّ ابن مسكان يشهد بسؤال مَن حدّثه.

ثمّ إنّ الصحيحة والمرسلة من قبيل المثبتين، فإنّ موردهما ما إذا دخل الكعبة قبل تجاوز النصف، ولا تعرّض لهما لصورة ما إذا دخل الكعبة بعد تجاوز النصف، فيكون المحكّم في هذه الصورة إطلاق صحيحة حفص الذي يدلّ على البطلان مطلقاً.

(١) لما نُسب إلى المشهور من التفصيل بين الدخول في الكعبة قبل تجاوز النصف فيبطل طوافه، وبين الدخول فيها بعد تجاوز النصف، فيبني على طوافه ويعيد الشوط الذي كان فيه ودخل الكعبة.

وقد عرفت عدم وجود دليل يدلّ على هذا التفصيل، وأنّ المرجع هو إطلاق صحيحة حفص الذي ينفي هذا التفصيل. نعم، التفصيل المذكور يصلح مدركاً للاحتياط الاستحبابيّ.

(٢) الحكم المذكور مبتنٍ على لزوم كون الطائف خارج الشاذروان بأن لا يطوف عليه، والماتن دام ظله حكم بفساد الطواف فيما إذا طاف على الشاذروان،

---

(١) الوسائل الطواف ٤١: ٤.

٣٩٠ ـــــــ

والأحوط إتمام الطواف بعد تدارك ذلك المقدار ثمّ إعادته [١].

فالمتعيّن هو بطلان ذلك المقدار الذي مشى فيه على الشاذروان حال الطواف، فتلزمه إعادته بعد البناء على ما أتى به من الأشواط الصحيحة.

(١) أمّا الحكم بلزوم تدارك المقدار الذي تجاوز فيه عن مطافه إلى الشاذروان، فلأنّهم يبنون على عدم كون الشاذروان من البيت، فإذا تجاوز الطائف عن مطافه إليه يكون قد خرج من المطاف، ولا يصدق أنّه قد طاف بالبيت.

وقال صاحب المدارك قدس سره: «إنّ الواجب الطواف بالبيت على معنى أن يكون الطائف خارجاً عن البيت بجميع بدنه، فلا يجوز المشي على أساس البيت، وهو القدر الباقي من أساس الحائط بعد عمارته أخيراً ويسمّى (الشاذروان)، لأنّه من الكعبة على ما قطع به الأصحاب»[١].

وصاحب الجواهر قدس سره بعد أن ذكر: أنّ الطائف لو مشى على الشاذروان لم يجزه، قال: «بلا خلاف ولا إشكال، لعدم صدق الطواف بالبيت والحجر، إذ الأوّل من الكعبة فيما قطع به الأصحاب على ما في المدارك، بل هو المحكيّ عن غيرهم من الشافعيّة والحنابلة وبعض متأخّري المالكيّة. نعم، عن ابن ظهرة ـ من الحنفيّة ـ: جواز الطواف عندنا على الشاذروان، لأنّه ليس من البيت، نصّ على ذلك الأصحاب»[٢].

---

(١) المدارك ٨: ١٣٣.

(٢) الجواهر ١٩: ٢٩٩.

٣٩٢ ـــــــ

. . . . . .

مشى فيه على الشاذروان ، والشكّ المذكور كافٍ للحكم بـبطلان هـذا المـقدار من الطواف. هذا كلّه على مسلك الأُستاذ الأعظم دام ظله.

وأمّا على المختار من التمسّك بأصالة البراءة ، فلاحاجة للإعادة كما عرفت تفصيله سابقاً.

وحصيلة ما تقدّم: أنّ احتمال كون الشاذروان جزءً من الكعبة لا دافـع له ، وأنّ الطواف عليه يولّد احتمال الطواف داخل البيت أو عليه ، وحينئذٍ لا مـناص من الحكم بإعادة الطواف بهذا المقدار ، وإلّا بطل أصل الطواف.

وأمّا وجه الإعادة والحكم ببطلان الطواف ، فهو احتمال أن يكون التجاوز إلى الشاذروان مصداقاً للدخول في البيت حال الطواف ، فتشمله أدلّة المنع الدالّة على بطلان الطواف ، ودعوى انصرافها عن مثل ذلك ممنوعة.

ويمكن أن يكون لها وجه آخر أيضاً ، وهو: أنّ التدارك على تقدير عدم كون الشاذروان جزء من البيت مستلزم للزيادة في الطواف ، فيكون الطـواف بـاطلاً من هذه الجهة.

وكلاهما قابل للمناقشة: فإنّ الانصراف المدّعى فـي المـقام أمـر عـرفيّ ، إذ الذي يمشي على الشاذروان لا يراه العرف داخلاً في البيت ، فلا يكون مصداقاً لمن دخل البيت عرفاً.

وأمّا ما دلّ على مبطليّة الزيادة في الطواف ، فمورده الزيادة التـي يـقصد الطائف الإتيان بها حين العمل ، وهو لا يشمل العمل الذي يأتي به المكلّف بقصد تدارك النقص المحتمل في طوافه فتعرض عليه صفة الزيادة.

والأحوط أن لا يمدّ يده حال طوافه من جانب الشاذروان إلى جدار الكعبة لاستلام الأركان أو غيره (١).

(مسألة ٣٠٦): إذا دخل الطائف حجر إسماعيل بطل الشوط الذي وقع ذلك فيه، فلا بدّ من إعادته (٢).

---

(١) هذا الاحتياط ناشئ من الخلاف في اشتراط أن يكون الطائف بجميع بدنه خارجاً عن البيت، وعدم اشتراط ذلك بحيث يكفي أن يكون الطائف بمعظم بدنه خارجاً عن البيت.

وقد ذهب العلّامة قدس سره إلى عدم الصحّة، معلّلاً ذلك بقوله: «لأنّ بعض بدنه في البيت، ونحن شرطنا خروج بدنه بأسره من البيت»[1]، وجزم قدس سره في القواعد بالصحّة، لصدق الطواف بالبيت عرفاً[2].

والحقّ هو ما في القواعد، لكفاية الصدق العرفي الذي هو المحكّم في المقام. والاحتياط المذكور في المتن حسن على كلّ حال، ومنشؤه ذهاب العلّامة قدس سره في التذكرة وغيره إلى الحكم بعدم الصحّة فيما لو مدّ يده أثناء الطواف من جانب الشاذروان إلى جدار الكعبة.

(٢) وقع الخلاف فيما بين القوم بأنّ دخول الحجر حال الطواف هل يبطل الطواف برأسه أو يبطل ذلك المقدار الذي وقع في الحجر؟

والحقّ هو الثاني، لعدّة روايات:

---

(١) التذكرة ٨: ٩٢.

(٢) القواعد ١: ٤٢٨.

. . . . . .

(**منها**): ما رواه الحلبيّ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت: رجل طاف بالبيت فاختصر شوطاً واحداً في الحجر، قال: «يعيد ذلك الشوط»[١].

و(**منها**): ما رواه حفص بن البختريّ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يطوف بالبيت فيختصر في الحجر، قال: «يقضي ما اختصر من طوافه»[٢].

ودلالتها لا تخلو من نقاش، إذ في قوله عليه السلام: «يقضي ما اختصر من طوافه» احتمالان:

أحدهما: أن يكون قوله: «من طوافه» بياناً للموصول، أي: يقضي الطواف الذي اختصره، وهذا الاحتمال يناسب أن يكون السؤال عن خصوص ما اختصره في الحجر في مجموع طوافه.

والآخر: أن تكون كلمة «من» متعلّقة بالاختصار، فيكون معناه: يقضي المقدار الذي اختصره.

واحتمال كون كلمة (من) بيانيّة خلاف الظاهر، إذ لو كان المقصود بيان ما اختصر فيه، لكان ينبغي أن يقول: «يقضي طوافه»، فيتعيّن الاحتمال الثاني، وهو: أن تكون كلمة (من) متعلّقة بالاختصار، ويكون ظاهره لزوم الإعادة من موضع دخول الحجر.

إلّا أنّ هذا الظهور بدويّ، إذ الظاهر من قوله: «يقضي ما اختصر» هو يقضي الشيء الذي اختصره، وهو ينطبق على الشوط بتمامه لا على المقدار الذي

---

(١) الوسائل الطواف ٣١: ١.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣١: ٢.

٣٩٦ ـــــــ

. . . . . .

حيث أُطلق الطواف على الشوط في غير واحد من الأخبار[١].

وهذا البيان لو تمّ لكان صالحاً لرفع الإجمال عن رواية حفص أيضاً، فتكون هي أيضاً ظاهرة في بطلان خصوص الشوط الذي وقع فيه الحجر.

الثانية: ما أفاده بعض الفقهاء المعاصرين من أنّ قوله ـ في ذيل الصحيحة ـ: «من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود» قرينة واضحة على أنّ المراد من الطواف في قوله: «فليعد طوافه» هو الشوط، إذ لو كان المراد إعادة مجموع الطواف لكان ينبغي التعبير بـ«فليعد طوافه»، وهذا شاهد على كون المراد هو إعادة الشوط الذي وقع فيه الخلل.

وقد تصدّى سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) للجواب عن القرينة الأُولى، وحاصل ما أفاده: أنّ حمل كلمة الطواف الواردة في صحيحة معاوية بن عمّار على الشوط بقرينة روايتي الحلبيّ وحفص لا وجه له، ومجرّد إطلاق الطواف في بعض الأخبار على الشوط لا ينهض قرينة على حمل الطواف الوارد في صحيحة معاوية على الشوط، فيقع التعارض بين روايتي الحلبيّ وحفص من جهة، وصحيحة معاوية بن عمّار من الجهة الأُخرى.

وحيث أنّ المرجّح منحصر بالأحدثيّة ولا يعلم المتأخّر من المتعارضين، فيكون المقام من صغريات اشتباه الحجّة باللاحجّة، فيصل المجال إلى الأصل العملي بعد عدم إمكان الأخذ بالدليل الاجتهادي، والأصل فيما نحن فيه يقتضي عدم بطلان أصل الطواف، لكون المقام من موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر،

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٤٩ ـ ٥٠.

٣٩٨ ـــــــ

والأوْلى إعادة الطواف بعد إتمامه (١)، هذا مع بقاء الموالاة، وأمّا مع عدمها فالطواف محكوم بالبطلان وإن كان ذلك عن جهل أو نسيان (٢).

الأسود ومنتهياً به.

وعليه: فلا تنافي بين الأخبار كي يقال بوقوع التعارض بينها، فيبحث حينئذٍ في أنّ مقتضى الأصل البراءة أو الاشتغال.

وهنا وجه آخر لبيان عدم تحقّق التعارض بين الأخبار قد ذكره بعض المحقّقين المعاصرين، وحاصله:

أنّ مقتضى صحيحتي الحلبيّ وحفص أنّ كلّ شوط إذا اختصر فيه الطائف في الحجر فلابدّ من إعادته، وظاهر صحيحة معاوية بن عمّار أنّ الطائف قد أتى بجميع أشواط الطواف في الحجر، فمن أجل ذلك تجب عليه إعادة الجميع، فيؤخذ بالجميع بعد عدم وجود التنافي بينها.

وقد عرفت ممّا تقدّم ما في هذا الوجه من الجمع، فإنّ قوله عليه السلام: «من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود» يدلّ على أنّ المكلّف قد اختصر في شوط واحد لا في جميع أشواط الطواف، إذ لو كان قد فعل ذلك في جميع طوافه لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: «فليعد طوافه».

(١) لاحتمال بطلان جميع طوافه، فتجب إعادته، كما هو مقتضى صحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة حفص ـ على احتمال ـ وهو حسن على كلّ حال.

(٢) لما عرفت من أنّ الموالاة معتبرة في كلّ عمل واحد مركّب، فلو أتى بشوط عند الفجر ـ مثلاً ـ، ثمّ بشوط ثانٍ قبل الظهر، ثمّ بشوط ثالث قبل

وفي حكم دخول الحجر التسلّق على حائطه على الأحوط (١).

المغرب، وأتمّ ما بقي من طوافه عند منتصف الليل، فلا يُعدّ هذا العمل عملاً واحداً، ولا يصدق أنّه قد أتى بالطواف، وهكذا الحال في الصلاة، بلا فرق بين حالتيّ الجهل والنسيان.

(١) نُسب إلى الأصحاب رضي الله عنهم: أنّ التسلّق على حائط الحجر ملحق بالدخول في الحجر حال الطواف، ويترتّب عليه بطلان الشوط الذي تسلّق فيه على حائط الحجر، وليس ذلك إلّا لتوهّم أنّ المستفاد من الأخبار لزوم جعل الحجر مطافاً، بمعنى: أن يأتي الطائف بالطواف حول الحجر ولا يدخله حال الطواف، ومع التسلّق على حائطه لا يتحقّق هذا العنوان الذي هو المأمور به.

ولكن حيث أنّ مضمون الأخبار الواردة في المقام المنع من الدخول في الحجر، وحرمة الدخول فيه حال الطواف لا لزوم جعل الحجر مطافاً، فلا يصدق الدخول في الحجر في فرض التسلّق على حائطه.

فالقول بالالحاق المنسوب إلى الأصحاب رضي الله عنهم لا دليل عليه.

وما ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظله في المتن من عدم جواز التسلّق على حائط الحجر احتياطاً، وأنّه على وزان الدخول في الحجر حال الطواف، فالوجه فيه: احتمال كون حائط الحجر من الحجر، بحيث يكون الحائط مبنيّاً داخل الحجر، فيكون التسلّق على حائطه دخولاً في الحجر، ولذا قال دام ظله في المتن: «وفي حكم دخول الحجر التسلّق على حائطه على الأحوط».

ويحتمل أيضاً ـ كما قيل ـ أن يكون الوجه فيه، هو: احتمال أن يكون المراد

.....

من أخبار اختصار الطواف في الحجر، أنّ الطواف لابدّ من وقوعه خارج حائط الحجر.

وذهب جمع من الأعاظم وتبعهم سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) إلى لابدّيّة جعل الحجر داخل المطاف[1].

وهو خلاف ظاهر الأخبار الواردة في المقام والدالّة على حرمة الدخول في الحجر حال الطواف، فإنّها لا تدلّ على لابديّة أن يقع الطواف حول الحجر.

أضف إليه: لو قلنا أنّ المستفاد من الأخبار لزوم جعل الحجر مطافاً، فلا يكون المرجع إلى أصالة الاشتغال، لالما ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من: أنّ الأصل عدم كونه جزء عند الشكّ في كون الحائط من الحجر أم ليس منه[2]، فإنّ الأصل المذكور لو كان هو الاستصحاب، كما هو ظاهر كلامه (دام ظلّه)، فهو لا يثبت لزوم جعل الحجر مطافاً، بل لما ذكرناه عند البحث عن حكم مَن تجاوز عن مطافه إلى الصفّة ـ المسمّاة بـ(شاذروان) ـ من أنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير، والمرجع إلى أصالة البراءة، ومقتضاها جواز التسلّق على الحائط، والاحتياط بترك ذلك حال الطواف حسن على كلّ حال.

وزبدة الكلام: لابدّ من التأمّل في الأخبار الواردة في المقام كي نرى هل يستفاد منها أنّ من شرائط الطواف جعل الحجر داخل المطاف، وأنّ حكمه حكم البيت أم المستفاد منها أنّ الواجب على الطائف عدم الدخول في الحجر

---

(١) مصباح الناسك ٢: ١١٧.

(٢) المصدر المتقدّم ٢: ١١٨.

بل الأحوط أن لا يضع الطائف يده على حائط الحجر أيضاً (١).

حال الطواف ؟

فعلى الأوّل لابدّ من القول بعدم الجواز ، وعلى الثاني لا مانع منه ؛ لعدم صدق الدخول في الحجر ، والظاهر من الأخبار هو الثاني ، وعليه فلا مانع من التسلّق على حائط الحجر . نعم ، الاحتياط الاستحبابي حسن على كلّ حال .

(١) وجه الاحتياط ، هو : إلحاق الأصحاب حائط الحجر بالحجر ، لاحتمال أن يكون مبنيّاً فيه ، وأنّ الطائف لابدّ أن يكون بجميع بدنه خارجاً عن الحجر .

وقد عرفت ما فيه ، وأنّ الطواف بتمام بدنه لابدّ أن يكون حول البيت ، والحجر ليس من البيت ، وإن حُكي عن التذكرة عدم جواز مسّ الطائف الجدار بيده في موازاة الشاذروان ، لأنّ بعض بدنه يكون في البيت ، فلا يتحقّق شرطه الذي هو خروج الطائف بجميع بدنه عن البيت[1] .

ولكنّه غير ثابت ، بل المستفاد من أخبار المقام أنّ الحجر بتمامه ليس من البيت ، كرواية معاوية بن عمّار ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحجر من البيت هو أو فيه شيء من البيت ؟ فقال : لا ، ولا قلامة ظفر ، ولكن إسماعيل دفن أُمّه فيه فكره أن يوطأ ، فجعل عليه حِجراً ، وفيه قبور أنبياء»[2] ، وأنّ الممنوع هو دخول الطائف في الحجر ، وهو لا يصدق على وضع اليد على حائطه .

والحاصل : أنّ وضع اليد على جدار الحجر حال الطواف لا يصدق عليه

---

(١) التذكرة ٨ : ٩٢ .

(٢) الوسائل الطواف ٣٠ : ١ .

(مسألة ٣٠٧): إذا خرج الطائف من المطاف إلى الخارج قبل تجاوزه النصف من دون عذر، فإن فاتته الموالاة العرفيّة بطل طوافه ولزمته إعادته، وإن لم تَفت الموالاة أو كان خروجه بعد تجاوز النصف، فالأحوط إتمام الطواف ثمّ إعادته (١)

الدخول في الحجر ببعض بدنه عرفاً، وقد تقدّم أنّه لا يجب عليه الطواف حول الحجر كي يقال: أنّه مع وضع يده على حائط الحجر لا يصدق عليه أنّه قد طاف حول الحجر بتمام بدنه، بل يحرم عليه الدخول في الحجر حال الطواف، وحيث أنّ وضع اليد على حائط الحجر لا يصدق عليه الدخول في الحجر، فلا مانع منه. نعم، احتمال أن يكون الواجب عليه الطواف حول الحجر، واحتمال أن يكون وضع اليد مانعاً من صدق الطواف حول الحجر يكفي لحسن الاحتياط.

(١) المشهور بين الفقهاء: أنّ الطائف إذا خرج من المطاف إلى الخارج من دون عذر، فإن كان قبل تجاوز النصف بطل طوافه ولزمته إعادته، وإن كان بعد تجاوز النصف صحّ ما أتى به ويبني عليه، ويتمّ طوافه من حيث قطعه.

وقال سيّد المدارك قدس سره: «هذا التفصيل مشهور بين الأصحاب، ولم أقف على رواية تدلّ عليه»[1].

أقول: ما يمكن أن يُستدلّ به لهذا التفصيل، عدّة نصوص:

الأوّل: الأخبار الواردة فيمن أحدث أثناء طوافه، كقوله عليه السلام: «يخرج ويتوضّأ، فإن كان جاز النصف بنى على طوافه، وإن كان أقلّ من النصف أعاد

---

(١) مدارك الأحكام ٨: ١٤٨.

٤٠٤ ـــــــ

. . . . . .

إلّا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحجّ ، فإن أقام بها جمّالها بعد الحجّ فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر »[١] ، فإنّ التعليل بـ« لأنّها زادت على النصف » عامّ ولا يختصّ بالحائض ، بل هو شامل لكلّ مَن خرج عن المطاف بعد الزيادة على النصف .

وقد ناقش الأُستاذ الأعظم دام ظله فيها تارةً من حيث السند ، وأُخرى من حيث الدلالة ، أمّا النقاش في السند فبضعف طريق الصدوق والشيخ بإبراهيم الواقع في إسنادها ، فإنّه إن كان هو النهاوندي الأحمريّ فهو ضعيف ، وإن كان غيره فهو مجهول ، مضافاً إلى الإرسال في طريق الصدوق . هذا كلّه فيما رواه الصدوق عن إبراهيم بن إسحاق ، وأمّا ما رواه الشيخ عن إبراهيم بن أبي إسحاق ، عن سعيد الأعرج في التهذيب ، وعن إبراهيم ، عن أبي إسحاق عمّن سأل أبا عبدالله عليه السلام في الاستبصار ، فهو أيضاً ضعيف لوقوع محمّد بن سنان في طريق الشيخ[٢] .

وأمّا النقاش في الدلالة ، فإنّ موردها الخروج الاضطراري لا الاختياري الذي هو محلّ الكلام[٣] .

وهو مردودٌ ، إذ الدليل ليس هو نفس الرواية كي يُقال : إنّ موردها الحيض ولا يمكن التعدّي منه إلى الخروج الاختياري ، بل الدليل هو عموم التعليل الوارد فيها ، وهو قوله عليه السلام : « لأنّها زادت على النصف » ، ومعناه أنّ المورد

---

(١) الوسائل الطواف ٨٥ : ٤ .

(٢) المعتمد في شرح المناسك ١٩ : ٢١ ، ولاحظ : التهذيب ٥ : ٣٩٣ / ١٣٧١ . الاستبصار ٢ : ٣١٣ / ١١١٢ .

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٢٢ .

.....

لاخصوصيّة له.

إلّا أن يقال: إنّ غاية ما يمكن استفادته من التعليل المذكور شموله لجميع موارد الخروج الاضطراري، وأنّه لاخصوصيّة للحيض، فلا يشمل مورد الخروج الاختياري. ولكنّه خلاف ظاهر التعليل.

كما أنّه في غاية البعد، إذ بعد تماميّة القول بعموم التعليل لا وجه للقول باختصاصه بموارد الخروج الاضطراريّة، وعدم شموله للخروج الاختياري.

ومهما يكن الأمر، فقد عرفت أنّ الرواية ساقطة عن الاعتبار لعدم تماميّة سندها بما ذكره الأُستاذ الأعظم دام ظله.

فالحقّ ما ذكره سيّد المدارك قدس سره من عدم وقوفه على رواية معتبرة تدلّ على التفصيل الذي ذهب إليه المشهور.

والتحقيق يقتضي أن نبحث في أربعة مسائل:

الأُولى: ما إذا خرج من المطاف إلى الخارج قبل تجاوزه النصف، من دون عذر، مع فوات الموالاة العرفيّة، فالطواف باطل لا لأجل خروج الطائف قبل تجاوزه النصف، بل لأجل فوات الموالاة المعتبرة في الطواف، بل في كلّ عمل مركّب من أجزاء، فما ذكره الماتن دام ظله هو الصحيح.

ويدلّ على بطلان الطواف في هذه المسألة أيضاً صحيحة أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل طاف شوطاً أو شوطين، ثمّ خرج مع رجل في حاجة، قال: «إن كان طواف نافلة بنى عليه، وإن كان طواف فريضة لم يبن»[1].

---

(١) الوسائل الطواف ٤١: ٥.

. . . . . .

وقال الأُستاذ الأعظم ﷾: «فإنّه دالّ على البطلان بالخروج عن المطاف وقطع الطواف، ولانحتمل دخل الشوط أو الشوطين في الحكم بالبطلان، بل المستفاد منه أنّ العبرة في الحكم البطلان بقبل التجاوز من النصف، فالحكم بالنسبة إلى ما قبل النصف واضح، وأمّا إذا تجاوز النصف فلا يمكن الجزم بشمول الدليل له»[1].

أورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): بأنّ الجزم بعدم الفرق مشكل[2].

وما ذكره غير بعيد، لاسيّما في مثل باب الحجّ المبنيّ على التعبّد المحض.

الثانية: نفس المسألة الأُولى، ولكن مع عدم فوات الموالاة.

والبحث فيها تارةً يكون على مقتضى القاعدة، وأُخرى على مقتضى الأخبار.

أمّا القاعدة فإنّها لا تقتضي البطلان، فإنّ الطائف على الفرض خرج من المطاف ثمّ عاد إليه من دون الإخلال بالموالاة العرفيّة، فيصدق على ما أتى به أنّه طواف واحد، وهذا الأمر يحدث غالباً لبعض الطائفين، فإنّه قد يُخرج شخصاً كان معه في الطواف إلى خارج المطاف ويعود هو لإكمال طوافه، أو يخرج لرفع العطش بشرب الماء من الصنابير القريبة من المطاف ثمّ يعود، أو ليستريح قليلاً بحيث لا يوجب ذلك خللاً في الهيئة الاتّصاليّة العرفيّة، فإنّه في هذه الفروض ونظائرها لا يمكن الحكم ببطلان الطواف.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٥٢.

(٢) مصباح الناسك ٢: ١١٩.

. . . . . .

وأمّا الأخبار، فإنّ مقتضى إطلاق الجواب في صحيحة أبان بقوله عليه السلام: «وإن كان طواف فريضة لم يبن» البطلان حتّى في فرض عدم فوات الموالاة.

وقد يقال: إنّ صحيحة أبان وإن كان مقتضاها البطلان ـ كما ذكرت ـ، إلّا أنّه يكون فيما إذا أتى بشوط أو شوطين.

ودعوى: شمولها للثلاثة ونصف الشوط بعدم القول بالفصل، أو بعدم الفصل بين الشوط والشوطين والثلاثة ونصف.

لا تجدي، إذ القول بعدم الفصل لا يُعدّ من الأدلّة، كما أنّ الجزم بعدم الفصل يفتقر إلى علم الغيب.

ومع ذلك، فإنّ عدم القول بالفصل لو ثبت يصلح للاحتياط الاستحبابي.

الثالثة: ما إذا خرج الطائف من المطاف بعد تجاوزه النصف مع عدم فوات الموالاة.

ولا وجه للحكم بالبطلان في هذه الصورة، إذ لم يرد دليل على بطلان الطواف بمجرّد الخروج من المطاف.

الرابعة: نفس المسألة الثالثة، ولكن مع فوات الموالاة العرفيّة.

ذهب المشهور إلى الحكم بصحّة طوافه في هذه الصورة، بدعوى: أنّ دليل الصحّة بالالتزام يدلّ على عدم اشتراط الموالاة.

ودليلهم على الصحّة، أدلّة جواز الخروج عن المطاف للتطهير فيما إذا أحدث في أثناء الطواف، وكذلك أدلّة جواز الخروج عن المطاف للحائض إذا طرأ الحيض عليها أثناء الطواف.

وقد عرفت ضعف دليلهم، فإنّه لا يتعدّى من موارد الروايات الدالّة على

.....

جواز الخروج عن عذر على الخروج عنه بلا عذر.

وعليه: فالقاعدة تقتضي البطلان لفوات الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في الطواف.

إن قلت: إنّ التعدّي لا يكون عن الموارد المخصوصة، كي يقال: أنّه قياس، ولا علم بإلغاء الخصوصيّة، بل لظهور التعليل الوارد في روايات الحائض المتقدّم ذكرها، حيث علّل الصحّة فيها بأنّها زادت على النصف[1].

قلت: قد عرفت ضعف سند الرواية المشتملة على التعليل المذكور، فلاحظ.

والعمدة في المقام إطلاق صحيحة صفوان، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يأتي أخاه وهو في الطواف، قال: «يخرج معه في حاجته، ثمّ يرجع ويبني على طوافه»[2] الذي يقتضي صحّة الطواف وإن فاتت الموالاة.

بتقريب: إنّ الصحيحة بإطلاقها تدلّ على صحّة الطواف، سواء كان طواف فريضة أو نافلة، وسواء تجاوز الطائف النصف أم لم يتجاوز، وسواء كانت الموالاة العرفيّة باقية أم لا، فإنّ الطائف إذا خرج يرجع ويبني على طوافه مطلقاً.

إلّا أنّ إطلاقها يقيّد بصحيحة أبان الدالّة على الصحّة في النافلة والبطلان في الفريضة لو خرج بعد شوط أو شوطين، كما هو المختار.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: «إنّ في المقام روايات كثيرة تدلّ على جواز الخروج أثناء الطواف وقطعه اختياراً والبناء على ما قطعه، ولكنّها بأجمعها ضعيفة سنداً للإرسال أو غيره، والمعتبر منها إنّما هو صحيح صفوان وصحيح أبان بن

---

(١) الوسائل الطواف ٨٦: ١.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٤٢: ١.

. . . . . .

تغلب ، وهما المعتمد وبهما الكفاية »[١] ، فيحكم بالصحّة إذا كان الخروج عن المطاف بعد تجاوز النصف .

إلّا أنّ سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) قد ناقش في رواية صفوان ، وحاصل ما ذكره : أنّ طريق الصدوق إليه مخدوش بموسى بن عمر ، فإنّه مشترك بين الثقة وغيره ، وعليه يكون الحكم عند فوات الموالاة البطلان[٢] ، حتّى لو كان الخروج بعد تجاوز النصف .

وبعبارة واضحة : بناء على مسلك سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) يُحكم ببطلان الطواف فيما إذا كان الخروج في الشوط والشوطين ، سواء كانت الموالاة باقية أم لا ، وأمّا إذا كان الخروج بعد الزيادة على الشوطين ، فلابدّ من التفصيل بين صورة فوات الموالاة فيحكم ببطلان الطواف ، وصورة بقاء الموالاة فيحكم بصحّة ما أتى به .

أقول : إنّ للشيخ الصدوق رحمه الله إلى صفوان الجمّال طريقين :

الأوّل : ما ذكره بقوله : « وما كان فيه عن صفوان بن مهران الجمّال فقد رويته عن محمّد بن عليّ ماجيلويه رضي الله عنه ، عن عمّه محمّد بن أبي القاسم ، عن أحمد بن محمّد بن خالد ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن صفوان بن مهران الجمّال »[٣] .

وهذا الطريق ضعيف بمحمّد بن عليّ ماجيلويه ، وقيل : إنّه ضعيف بمحمّد بن

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٥٣ .

(٢) مصباح الناسك ٢ : ١١٩ ـ ١٢٠ .

(٣) الفقيه ٤ (المشيخة) : ٤٣٦ .

. . . . . .

خالد البرقيّ، بدعوى: أنّ المراد بمحمّد بن خالد الواقع في الطريق هو البرقيّ بقرينة رواية أحمد بن محمّد بن عيسى وأحمد بن أبي عبدالله عنه. وهو وإن وثّقه الشيخ بقوله: «ثقة»، ولكنّ النجاشيّ قد ضعّفه بقوله: «وكان محمّد ضعيفاً في الحديث»، فيقع التعارض بين القولين.

وفيه: أنّ تضعيف النجاشيّ لا يعارض توثيق الشيخ، إذ التوثيق راجع إلى نفس محمّد بن خالد، وأمّا تضعيف النجاشيّ فيرجع إلى حديثه، ومن الواضح أنّه فرق بين قوله: «إنّه ضعيف» وبين قوله: «إنّه ضعيف الحديث»، فإنّ الثاني من قبيل كون الوصف بحال متعلّق الموصوف ولا يدلّ على تضعيف مَن وثّقه الشيخ كي يكون معارضاً له.

الثاني: ما ذكره بقوله: «ورويته عن أبي رضي الله عنه، عن محمّد بن يحيى العطّار، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن موسى بن عمر، عن عبدالله بن محمّد الحجّال، عن صفوان بن مهران الجمّال»[1].

قال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): «إنّ هذا الطريق ضعيف بموسى بن عمر، فإنّه مشترك بين الثقة، وهو موسى بن عمر بن بزيع مولى المنصور الذي ذكر النجاشيّ أنّه ثقة كوفيّ، وبين غيره»[2].

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره كلا الطريقين في المعجم، ولم يستشكل على الطريق الأوّل ولم يقل بصحّته، بل اكتفى بذكره، لكنّه قدس سره بعد أن ذكر الطريق الثاني

---

(١) الفقيه: (المشيخة): ٤٣٦.

(٢) مصباح الناسك ٢: ١١٩.

. . . . . .

قال: «والطريق صحيح كطريق الشيخ إليه، وإن كان فيه ابن أبي جيد، لأنّه ثقة على الأظهر»[١]، ولم يتعرّض لموسى بن عمر الواقع في الطريق، فيستشكف من ذلك أنّه موثّق عنده قدس سره.

وقال قدس سره عند تعرّضه لموسى بن عمر: «أقول: موسى بن عمر هذا مشترك بين جماعة، والتمييز إنّما بالراوي والمرويّ عنه»[٢].

وحيث أنّ التمييز مشكل، فيكون الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه).

ولكن مع ذلك فإنّ صحّة هذه الرواية ثابتة عند عدّة من الأكابر، ولذا قد عبّر عنها جمع من الفقهاء ـ ومنهم الأُستاذ الأعظم قدس سره ـ بـ(صحيحة صفوان).

والحاصل: أنّ طريق الشيخ الصدوق رحمه الله الأوّل ضعيف بمحمّد بن عليّ ما جيلويه، وقد ضعّفه الأُستاذ الأعظم عند تعرّضه لموسى بن عمر بن بزيع، حيث قال: «وطريق الصدوق قدس سره إليه: محمّد بن عليّ ما جيلويه رضي الله عنه عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عنه، والطريق ضعيف بمحمّد بن عليّ ماجيلويه»[٣]، فيكون الطريق الأوّل ضعيفاً.

وأمّا الطريق الثاني، فقد عرفت ضعفه من جهة موسى بن عمر.

وذكروا طريقاً للشيخ رحمه الله إلّا أنّهم خدشوا فيه من جهة وقوع ابن أبي جيد فيه.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ طريق الشيخ صحيح، وإن كان فيه ابن أبي جيد

---

(١) معجم رجال الحديث ١٠: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٠: ٦١ / ١٢٨٣٥.

(٣) معجم رجال الحديث ٢: ٦٣ / ١٢٨٣٩.

. . . . . .

لأنّه ثقة على الأظهر[١].

وقد اعتمد ﷺ على توثيقه بكونه من مشايخ النجاشيّ.

ويمكن تصحيح الرواية بهذا الطريق بحيث يدخل البحث في إمكان تعويض السند، وأمّا طريق الشيخ فهو ما قال ﷺ: «صفوان بن مهران الجمّال، له كتاب، أخبرنا به ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الصفّار، عن السندي بن محمّد، عنه»[٢]، والطريق صحيح، ولو نوقش فيه ـ بأنّ الذي للشيخ طريق صحيح إليه كتاب صفوان، ونقل هذه الرواية من كتابه غير معلوم ـ، لكان طريق الصدوق كافياً، حيث قال الأُستاذ الأعظم: «إنّ رواية صفوان المتقدّمة صحيحة لصحّة طريق الصدوق إليه، وفي الطريق موسى بن عمر، وهو ثقة على الأظهر لوقوعه في إسناد كامل الزيارات»، وهو ﷺ وإن رجع عن هذا المبنى، إلّا أنّ المختار هو تماميّة التوثيق، كما حقّقنا في محلّه، فالنتيجة: أنّ الرواية دالّة على عدم بطلان الطواف بمجرّد الخروج عن المطاف حتّى مع فوات الموالاة.

وقد نوقش في الرواية بأنّها مرسلة، لأنّ الصدوق قال: «روى عن صفوان الجمّال»، ولو قال: «روى فلان» لكان مسنداً وصحّة الروايات إنّما تفيد في الروايات المسندة لا المرسلة.

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم ﷺ: بأنّه توهّم ضعيف، إذ لا فرق بين التعبيرين، فإنّ الصدوق ذكر في المشيخة أنّ كلّ ما كان في هذا الكتاب عن فلان فقد رويته عن فلان، وهذا يصدق على كلّ من التعبيرين، سواء قال: «روى فلان»

---

(١) معجم رجال الحديث ١٠: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) لاحظ: معجم رجال الحديث ١٠: ١٣٢/ ٥٩٣١.

(مسألة ٣٠٨): إذا أحدث أثناء طوافه جاز له أن يخرج ويتطهّر ثمّ يرجع ويتمّ طوافه على ما تقدّم، وكذلك الخروج لإزالة النجاسة من بدنه أو ثيابه، ولو حاضت المرأة أثناء طوافها وجب عليها قطعه والخروج من المسجد الحرام فوراً، وقد مرّ حكم طواف هؤلاء في شرائط الطواف (١).

(مسألة ٣٠٩): إذا التجأ الطائف إلى قطع طوافه وخروجه عن المطاف لصداع أو وجع في البطن أو نحو ذلك، فإن كان ذلك قبل إتمامه الشوط الرابع بطل طوافه ولزمته الإعادة وإن كان بعده فالأحوط أن يستنيب للمقدار الباقي ويحتاط بالإتمام والإعادة بعد زوال العذر (٢).

أو «روى عن فلان».

إن قلت: إنّ الصحيحة تدلّ على جواز الخروج عن المطاف لحاجة، فلا تشمل المقام الذي هو الخروج من غير عذر.

قلت: إنّ الخروج في مورد الصحيحة كان لحاجة أخيه، ومقتضى إطلاقها جواز الخروج لحاجة أخيه، وإن كان ذلك لاشتهاء نفسه.

(١) تقدّم الكلام في ذلك عند التعرّض لبيان الأمر الثاني من الأُمور المعتبرة في الطواف، وهو اشتراط الطهارة من الحدثين الأكبر والأصغر، وبيان الأمر الثالث من الأُمور المعتبرة في الطواف، وهو الطهارة من الخبث، وعدم صحّة الطواف مع نجاسة البدن أو اللباس، كما تعرّضنا لبيان حكم المرأة لو فاجأها الحيض أثناء الطواف عند البحث في المسألة (٢٩١)، فلاحظ ذلك.

(٢) أقول: في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: ما ذهب إليه المشهور من التفصيل بين ما إذا كان القطع قبل

. . . . . .

إتمام الشوط الرابع ، فيكون طوافه باطلاً ويلزمه استئنافه وإعادته ، وبين ما إذا كان القطع بعد إتمام الشوط الرابع ، فيكون ما أتى به صحيحاً فيبني عليه ويتمّ طوافه .

وقد استدلّ لذلك بوجوه :

الوجه الأوّل : ما ذكره الأُستاذ الأعظم ﷺ : من أنّ الدليل على بطلان الطواف فيما إذا قطعه قبل إتمام الشوط الرابع صحيحة الحلبيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « إذا طاف الرجل بالبيت ثلاثة أشواط ثمّ اشتكى أعاد الطواف ، يعني الفريضة » ، والدليل على صحّة الطواف فيما إذا قطعه بعد إتمام الشوط الرابع نفس الصحيحة المتقدّمة لا من باب التمسّك بمفهوم الشرط ، إذ القضيّة قد سيقت لبيان الموضوع ، بل من باب ذكر الوصف ، وهو التقييد بالثلاثة في كلام الإمام عليه السلام ، حيث قال : « إذا طاف الرجل بالبيت ثلاثة أشواط » الذي يستكشف منه عدم سراية الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة ، وأنّ لذكر القيد أو الوصف خصوصيّة ودخلاً في الحكم ، وإلّا لكان ذكر القيد والوصف لغواً ، فالحكم بالبطلان لا يسري في الأشواط الأخيرة[1] .

ثمّ ذكر ﷺ : أنّ هذا البيان تامّ على نسخة الوسائل التي ورد فيها كلمة « ثلاثة » ، وأمّا على نسخة الكافي فلا يتمّ ؛ لعدم وجود كلمة « ثلاثة » في الصحيحة ، والموجود فيها على نسخة الكافي : « أشواطاً » ، وعليه فالرواية تدلّ على البطلان مطلقاً ولا تصلح مستنداً للتفصيل الذي ذهب إليه المشهور ،

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٥٦ ـ ٥٧ .

. . . . . .

ولذا تردّد في التفصيل المذكور صاحب المدارك ﷺ، ومال إلى البطلان على الإطلاق[١].

وقد أورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) بأنّ الوصف لا مفهوم له[٢].

وهو إيراد مبنائيّ تحقيقه موكول إلى محلّه.

والعمدة في الإيراد عليه بالنقض والحلّ، هو: أنّه ﷺ عندما تعرّض لمناقشة دلالة صحيحة أبان بن تغلب، قال: «فإنّه دالّ على البطلان بالخروج عن المطاف وقطع الطواف، ولانحتمل دخل الشوط أو الشوطين في الحكم بالبطلان، بل المستفاد منه أنّ العبرة في الحكم بالبطلان بقبل التجاوز من النصف، فالحكم بالنسبة إلى ما قبل النصف واضح، وأمّا إذا تجاوز النصف فلا يمكن الجزم بشمول الدليل له»[٣]، وهذا معناه أنّ الرواية غير متعرّضة لبيان حكم ما إذا تجاوز النصف لانفياً ولا إثباتاً، فهي كما أنّها لا تدلّ على البطلان في هذه الصورة، لا تدلّ على الصحّة فيها أيضاً. هذا كلّه فيما يتعلّق بالنقض.

وأمّا الحلّ: فلما هو المقرّر في الأُصول من الفرق بين مفهوم الوصف ومفهوم الشرط، فإنّ التقييد بالوصف يضيّق موضوع الحكم، ويبيّن بأنّ المراد ليس الطبيعة المطلقة، بل المراد حصّة خاصّة من الطبيعة، ولا ينفي الحكم عن الطبيعة المطلقة، بل هو ساكت عن بيان ذلك بالنسبة إليها، ومع اختيار هذا المبنى كيف يمكن استفادة الصحّة من صحيحة الحلبيّ.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) مصباح الناسك ٢: ١٢١.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٥١ ـ ٥٢.

. . . . . .

إذن، صحيحة الحلبيّ لا تنهض مدركاً صالحاً للقول بالتفصيل الذي ذهب إليه المشهور حتّى على نسخة الوسائل، إذ فرق بين عدم الشمول وبين الشمول وإثبات الصحّة.

نعم، إذا كان ذكر القيد مقيّداً للطبيعة، ودالّاً على عدم سراية البطلان في الأشواط الأخيرة يكون الحكم بصحّة الطواف لو كان الخروج بعد النصف على القاعدة، لعدم الدليل على البطلان لا بمفهوم الوصف.

الوجه الثاني: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن ابن رئاب، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام: في رجل طاف طواف الفريضة ثمّ اعتلّ علّة لا يقدر معها على إتمام الطواف، فقال: «إن كان طاف أربعة أشواط أمر مَن يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تمّ طوافه، وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولا يقدر على الطواف، فإنّ هذا ممّا غلب الله عليه، فلا بأس بأن يؤخّر الطواف يوماً أو يومين، فإن خلّته العلّة عاد فطاف أُسبوعاً، وإن طالت علّته أمر مَن يطوف عنه أُسبوعاً، ويصلّي هو ركعتين، ويسعى عنه، وقد خرج من إحرامه، وكذلك يفعل في السعي، وفي رمي الجمار»[1].

ورواها الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن اللؤلؤي، عن الحسن بن محبوب، عن إسحاق بن عمّار[2]. وهي مخدوشة: سنداً بسهل بن زياد بالطريق الأوّل، وباللؤلؤي بالطريق الثاني.

---

(١) الكافي ٤: ٤١٤/٥، ولاحظ: الوسائل الطواف ٤٥: ٢.

(٢) التهذيب ٥: ١٤٥/٤٠٧. الاستبصار ٢: ٢٧٨/٣٣١.

٤١٨ ـــــــ

. . . . . .

للضرورة، سواء كانت عرفيّة أو شرعيّة أو خارجيّة.

وذكر الأُستاذ الأعظم دام ظله: أنّ ما ذهب إليه المشهور هو الصحيح، إذ لا بدّ من رفع اليد من إطلاق صحيحة الحلبيّ، لأنّ معتبرة يونس بن يعقوب ـ قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رأيت في ثوبي شيئاً من دم وأنا أطوف، قال: «فاعرف الموضع ثمّ اخرج فاغسله، ثمّ عد فابن على طوافك» ـ قد دلّت على جواز الخروج للضرورة الشرعيّة وهي التطهير وإزالة النجاسة، فيجوز الخروج للضرورة التكوينيّة بالأوْلى، فتبقى صحيحة صفوان بلا معارض، فيجوز الخروج في الضرورة الشرعيّة والتكوينيّة[1].

أقول:

أوّلاً: إنّ ظاهر كلامه دام ظله هو الأخذ بصحيحة صفوان وهي تدلّ على جواز الخروج للضرورة، وهذا حكم يغاير ما ذهب إليه المشهور من الحكم بالتفصيل في المسألة، فكيف يجمع بين قوله دام ظله: «ولكن ما ذهب إليه المشهور هو الصحيح» وبين التمسّك بإطلاق صحيحة صفوان؟

وثانياً: إنّ الرواية مخدوشة سنداً بناءً على مبناه؛ لضعف طريق الصدوق إلى صفوان بموسى بن عمر، والأُستاذ الأعظم دام ظله قال بوثاقته لوقوعه في إسناد كامل الزيارات[2]، فيكون طريق الصدوق إلى صفوان على هذا صحيحاً، ولكنّه دام ظله قد رجع عن توثيق رجال كامل الزيارات في أواخر عمره الشريف، فتكون

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٥٨.

(٢) لاحظ: المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٥٤.

٤٢٠ ـــــــ

(مسألة ٣٠٩): يجوز للطائف أن يخرج من المطاف لعيادة مريض أو لقضاء حاجة لنفسه أو لأحد إخوانه المؤمنين، ولكن تلزمه الإعادة إذا كان الطواف فريضة وكان ما أتى به شوطاً أو شوطين، وأمّا إذا كان خروجه بعد ثلاثة أشواط، فالأحوط أن يأتي بعد رجوعه بطواف كامل يقصد به الأعمّ من التمام والإتمام (١).

بالصحّة، ولكنّه أخصّ من المدّعى، فإنّ نتيجة هذا الجمع التفصيل بين ما إذا خرج من المطاف في شوط أو شوطين، وبين ما إذا خرج منه بعده، ولا يكون تفصيلاً بين ما إذا خرج قبل التجاوز من النصف وبين ما إذا خرج بعده.

نعم، إنّ صحيحة الحلبيّ تدلّ على بطلان الطواف إذا قطعه قبل الشوط الرابع، والقاعدة تقتضي الصحّة إذا قطعه بعد إتمام الشوط الرابع.

فيكون التفصيل المذكور في المتن تامّاً بهذا التقريب لا بالتقريب الذي ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره.

وأمّا ما ذكره قدس سره من الاحتياط فيما إذا قطع الطائف طوافه بعد إتمام الشوط الرابع بالاستنابة للمقدار الباقي، ويحتاط بالإتمام والإعادة بعد زوال العذر، كما هو مقتضى رواية إسحاق بن عمّار، ويتمّ الطواف بعد زوال عذره لصحيحة صفوان ويعيد الطواف برأسه من الأوّل لا بأس به، فإنّ فيه عمل بجميع الروايات. والاحتياط بالكيفيّة المذكورة في المتن حسن على كلّ حال.

(١) أمّا جواز الخروج من المطاف تكليفاً، فلعدم دليل على حرمة الخروج من المطاف، سواء كان موجباً لفوات الموالاة أم لم يكن موجباً لفواتها، فإنّ غاية ما يترتّب على الخروج من المطاف مع عدم حفظ الهيئة الاتّصاليّة بطلان الطواف

٤٢٢ ـــــــ

. . . . . .

المعيار بعموم السؤال أو إطلاقه ولا تكون خصوصيّة السؤال دخيلة ، فإنّ جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى فرض السؤال ومختصّ بمورده ، وهو ما إذا طاف شوطاً أو شوطين ثمّ خرج ، فلا وجه للتعدّي من مورد السؤال إلى غيره .

وإن شئت قلت : إنّ قوله عليه السلام : « إن كان طواف نافلة بنى عليه ، وإن كان طواف فريضة لم يبن » ناظر إلى سؤال السائل ، فيكون معناه : إن كان هذا الرجل الذي طاف شوطاً أو شوطين ثمّ خرج في طواف نافلة يرجع ويتمّ طوافه ، وإن كان في طواف فريضة يستأنف الطواف ولا يحتسب الشوط أو الشوطين ، والتعدّي من مورد الرواية إلى غيره لا وجه له .

والعمدة في الإيراد ما ذكرناه من : أنّ الحكم بالبطلان مختصّ بمورد الرواية ، وهو فيما إذا طاف شوطاً أو شوطين ثمّ خرج ، فيلزم إعادة الطواف من الأوّل ، وأمّا إذا طاف أزيد من شوطين ثمّ خرج يبني عليه ويتمّ طوافه .

فالمتحصّل من صحيحتي صفوان وأبان ليس ما أفاده الأُستاذ الأعظم مدّ ظلّه من جواز قطع طواف النافلة مطلقاً ، وجواز قطع الفريضة بعد التجاوز عن النصف ، وأمّا قبل ذلك فيبقى تحت صحيحة أبان الدالّة على البطلان ، بل جواز قطع النافلة مطلقاً ـ كما أفاده مدّ ظلّه ـ وجواز قطع الفريضة إذا كان بعد الإتيان بأزيد من شوطين ، وأمّا قبل ذلك فيبقى تحت الصحيحة ، لا قبل تجاوز النصف كما أفاده مدّ ظلّه .

هذا كلّه على ما تقتضيه القاعدة ، وأمّا مقتضى النصوص ، فقال الأُستاذ الأعظم مدّ ظلّه : وقد وردت جملة من الأخبار تدلّ على جواز الخروج في الموارد المذكورة في المتن ، ولكنّها بأجمعها ضعيفة .

(**منها**) : ما رواه عبدالله الكاهلي ـ عن أبي الفرج ـ قال : طفت مع

. . . . . .

أبي عبدالله عليه السلام خمسة أشواط ، ثمّ قلت: إنّي أُريد أن أعود مريضاً ، فقال: «احفظ مكانك ، ثمّ اذهب فعده ، ثمّ ارجع فأتمّ طوافك»[١].

بتقريب: أنّها ظاهرة الدلالة على جواز الخروج لعيادة المريض ، وموردها وإن كان الخروج بعد إتمام خمسة أشواط ، إلّا أنّه لاخصوصيّة لها ، فيجوز الخروج بعد تجاوز النصف ثمّ يرجع ويتمّ طوافه من حيث قطعه ، سواء استلزم ذلك فوات الموالاة أم لم يستلزم فواتها.

وسند الرواية غير نقيّ بأبي الفرج السندي الذي يروي عن الصادق عليه السلام الذي هو الآخر لم يوثّق[٢].

وأمّا عبدالله بن يحيى الكاهلي فيكفي في قبول روايته كونه وجهاً عند أبي الحسن عليه السلام[٣].

و(**منها**): ما رواه الكليني ، عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد ، عن عليّ بن الحكم ، عن عليّ بن عبدالعزيز ، عن أبي عزّة [أبي عنزة] ، قال: مرّ بي أبو عبدالله عليه السلام وأنا في الشوط الخامس من الطواف ، فقال لي: «انطلق حتّى نعود هاهنا رجلاً» ، فقلت له: إنّما أنا في خمسة أشواط من اسبوعي ، فأتمّ اسبوعي ، قال: «اقطعه واحفظه من حيث تقطعه حتّى تعود إلى الموضع الذي قطعت منه فتبني عليه»[٤].

---

(١) الوسائل الطواف ٤١: ٦.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٣: ١٣/ ١٤٧٠٤.

(٣) لاحظ: معجم رجال الحديث ١١: ٤٠٣/ ٧٢٣٦.

(٤) الوسائل الطواف ٤١: ١٠.

. . . . . .

ووزان الاستدلال بها وزان الاستدلال بسابقتها ، إلّا أنّها ضعيفة لكون أبي عزّة ممّن لم يوثّق ، وعليّ بن عبدالعزيز مشترك بين جماعة[١].

و(منها): ما رواه الكليني: عن عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمّد ، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع ، عن أبي إسماعيل السرّاج ، عن سكين بن عمّار ، عن رجل من أصحابنا يكنّى أبا أحمد ، قال: كنت مع أبي عبدالله عليه السلام في الطواف ويده في يدي ، إذ عرض لي رجل إليَّ حاجة ، فأومأت إليه بيدي ،... ، فقال لي: «اذهب معه في حاجته». فقلت له: أصلحك الله ، فأقطع الطواف ؟ قال: «نعم». قلت: وإن كنت في المفروض ؟ قال: «نعم ، وإن كنت في المفروض»[٢].

بتقريب: أنّ المستفاد منها جواز خروج الطائف لقضاء حاجة لأحد إخوانه المسلمين ، وإن كان الطواف فريضة. نعم ، لادلالة فيها على جواز البناء والاعتداد بما مضى من الأشواط.

وسندها لا يخلو من ضعف ظاهر.

و(منها): ما رواه أبو عليّ صاحب الكلل ، عن أبان بن تغلب ، قال: «كنت أطوف مع أبي عبدالله عليه السلام فعرض لي رجل من أصحابنا كان سألني الذهاب معه في حاجة... ، قال: «فاذهب إليه». قلت: وأقطع الطواف ؟ قال: «نعم». قلت: وإن كان طواف الفريضة ؟ قال: «نعم» [الحديث][٣].

---

(١) معجم رجال الحديث ٢٢: ١٤٥٦٩/٢٦ ، وهو أبو عزّة الكوفيّ مولى يسار. عدّه الشيخ والبرقيّ من أصحاب الصادق عليه السلام ، ولاحظ: ١٣: ٨٢٦١/٧٨.

(٢) الوسائل الطواف ٤٢: ٣.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٤٢: ٤.

. . . . . .

وهذا الخبر كسابقه في الدلالة ، ولا تعرّض فيه لوظيفة الطائف عند رجوعه إلى المطاف من جهة الاعتداد بما مضى وعدم الاعتداد به .

وهي ضعيفة سنداً بأبي عليّ صاحب الكلل[١] .

و(منها) : خبر محمّد بن سعيد بن غزوان ، عن أبيه ، عن أبان بن تغلب ، قال : كنت مع أبي عبدالله عليه السلام في الطواف فجاء رجل من إخواني فسألني أن أمشي معه في حاجته ، ففطن بي أبو عبدالله عليه السلام ، فقال : « يا أبان ، مَن هذا الرجل ؟ » قلت : رجل من مواليك سألني أن أذهب معه في حاجته . قال : « يا أبان ، اقطع طوافك ، وانطلق معه في حاجته فاقضها له » . فقلت : إنّي لم أُتمّ طوافي . قال : « إحص ما طفت وانطلق معه في حاجته » . فقلت : وإن كان طواف فريضة ؟ فقال : « نعم ، وإن كان طواف فريضة ـ إلى أن قال ـ : لقضاء حاجة مؤمن خير من طواف وطواف حتّى عدّ عشر أسابيع » . فقلت له : جعلت فداك ، فريضة أم نافلة ؟ فقال : « يا أبان ، إنّما يسأل الله العباد عن الفرائض لا عن النوافل »[٢] .

بتقريب : أنّ المستفاد منه جواز قطع الطواف لأجل قضاء حاجة لأحد إخوانه المؤمنين ، والبناء على ما أتى به عند الرجوع إلى المطاف ، فيتمّ طوافه من حيث قطعه ، سواء كان طواف نافلة أو فريضة .

وقال صاحب المدارك قدس سره بعد ذكر هذه الرواية : « وهذه الرواية صريحة في جواز قطع طواف الفريضة لقضاء الحاجة والبناء عليه مطلقاً ، ولكن في طريقها

---

(١) معجم رجال الحديث ٢٢ : ٢٧٤ ـ ٢٧٥ / ١٤٦٠٦ .

(٢) الوسائل الطواف ٤١ : ٧ .

(مسألة ٣١١) : يجوز الجلوس أثناء الطواف للاستراحة ، ولكن لا بدّ أن يكون مقداره بحيث لا تفوت به الموالاة العرفيّة ، فإن زاد على ذلك بطل طوافه ولزمه الاستئناف [١] .

محمّد بن سعيد بن غزوان وهو غير موثّق »[١] .

وهناك روايات أُخر قد وردت في المقام ، إلّا أنّها ضعيفة أيضاً .

والعمدة هو ما تقتضيه القاعدة من التفصيل بين صورة فوات الموالاة ، فيكون الطواف باطلاً ، فتجب إعادته ، وبين صورة عدم فواتها فيتمّ الطواف من حيث قطعه ، مضافاً إلى ما يقتضيه صحيح أبان من البطلان فيما إذا أتى بشوط أو شوطين لا أزيد من ذلك وخرج وكان طوافه طواف فريضة ، سواء فاتت الموالاة أم لم تفت .

(١) أمّا جواز الجلوس للاستراحة مع الحفاظ على الهيئة الاتّصاليّة فهو مطابق لمقتضى القاعدة بعد عدم قيام دليل على المنع ، وأمّا أن يكون مقدار الجلوس بحيث لا تفوت به الموالاة فلما قد عرفت ممّا تقدّم من اعتبار التوالي بين الأشواط ، لأنّ كلّ عمل مركّب من أجزاء لا بدّ في تحقّقه من الإتيان به من دون فصل بين أجزائه ، وإلّا فلا يصدق عليه عمل واحد ، ولا يكون المأتيُّ به مصداقاً للمأمور به ، وعليه فلابدّ من عدم فوات الموالاة العرفيّة ، فأصل جواز الجلوس للاستراحة ، وكذا اعتبار عدم تخلّل الفصل الطويل الموجب للإخلال بالموالاة العرفيّة مطابقان لمقتضى القاعدة .

---

(١) مدارك الأحكام ٨ : ١٥٢ .

٤٢٨ ـــــــ

النقصان في الطواف

(مسألة ٣١٢) : إذا نقص من طوافه عمداً ، فإن فاتت الموالاة بطل طوافه ، وإلّا جاز له الإتمام ما لم يخرج من المطاف ، وقد تقدّم حكم الخروج من المطاف متعمّداً (١) .

(مسألة ٣١٣) : إذا نقص من طوافه سهواً ، فإن تذكّره قبل فوات الموالاة ولم يخرج بعد من المطاف أتى بالباقي وصحّ طوافه (٢) .

---

(١) في المسألة صورتان :

الأُولى : ما إذا أنقص من طوافه عمداً مع عدم بقاء الموالاة ، فيبطل ما أتى به بعد عدم قابليّة انضمام الأشواط السابقة إلى اللاحقة ، وبعد عدم كون ما أتى به عملاً واحداً لو أتى بما نقصه من طوافه لتخلّل الفصل الطويل بين أشواط الطواف .

الثانية : ما إذا نقص من طوافه عمداً مع بقاء الموالاة ، فلا وجه للحكم بالبطلان بعد عدم قادحيّة النقص المجرّد ما لم تفت الموالاة ، كما لو توقّف قليلاً في المطاف ولم يستمرّ في السير .

نعم ، لو خرج من المطاف عمداً بعد إتيانه بشوط أو شوطين يبطل طوافه ، سواء كانت الموالاة باقية أم لم تكن باقية للنصّ ، وفي الباقي مشروط بفوات الموالاة .

(٢) قد عرفت عدم بطلان الطواف بالنقص العمدي ما لم يخرج من المطاف ولم تفت الموالاة على التفصيل المتقدّم ، فيكون النقص السهوي ما لم يخرج

وأمّا إذا كان تذكّره بعد فوات الموالاة أو بعد خروجه من المطاف ، فإن كان المنسيُّ شوطاً واحداً أتى به وصحّ طوافه أيضاً ، وإن لم يتمكّن من الإتيان به بنفسه ولو لأجل أن تذكّره كان بعد إيابه إلى بلده ، استناب غيره (١).

وإن كان المنسيّ أكثر من شوط واحد وأقلّ من أربعة رجع وأتمّ ما نقص ، والأوْلى إعادة الطواف بعد الإتمام ، وإن كان المنسيّ أربعة أو أكثر ، فالأحوط الإتمام ثمّ الإعادة (٢).

عن المطاف ولم تفت الموالاة غير قادح بالطواف بالأولويّة.

(١) والدليل عليه معتبرة حسن بن عطيّة ، قال: سأله سليمان بن خالد ـ وأنا معه ـ عن رجل طاف بالبيت ستّة أشواط ، قال أبو عبدالله عليه السلام: «وكيف طاف ستّة أشواط ؟» قال: استقبل الحجر وقال الله أكبر وعقد واحداً ، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «يطوف شوطاً». فقال سليمان: فإنّه فاته ذلك حتّى أتى أهله ؟ قال: «يأمر مَن يطوف عنه»(١).

فإنّ المستفاد منها أنّ المكلّف إذا نقص من طوافه سهواً ، وخرج عن المطاف أو أخلّ بالموالاة ثمّ تذكّر النقص ، فإن كان الفائت شوطاً واحداً يأتي به إذا تمكّن ، وإن لم يتمكّن يستنيب.

مضافاً إليها دعوى التسالم في المقام التي ذكرها الأُستاذ الأعظم قدس سره(٢).

(٢) ذكر الماتن قدس سره صورتين:

---

(١) الوسائل الطواف ٣٢: ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٦١.

. . . . . .

الأُولى: أن يكون ما نقصه سهواً أكثر من شوط واحد وأقلّ من أربعة أشواط، كما لو نسي شوطين وطاف خمسة أشواط، فوظيفته إتمام ما نقص، سواء خرج من المطاف أم لا، وسواء فاتت الموالاة أم لم تفت، لمعتبرة إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل طاف بالبيت ثمّ خرج إلى الصفا فطاف بين الصفا والمروة، فبينما هو يطوف إذ ذكر أنّه قد ترك بعض طوافه بالبيت، قال: «يرجع إلى البيت فيتمّ طوافه، ثمّ يرجع إلى الصفا والمروة فيتمّ ما بقي»[1].

وقد ذكر الأُستاذ الأعظم مدّ ظلّه تقريب الاستدلال بها: بأنّها تدلّ على أنّ الخروج من المطاف بعد التجاوز من النصف أو فوات الموالاة غير ضائر في الحكم بالصحّة وبانضمام الباقي إلى الأشواط السابقة[2]، وهذه الدلالة تكون بإطلاقها.

ولذا ذهب سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) إلى القول: بأنّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون المنسيّ شوطين أو أكثر، كما أنّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين فوات الموالاة وعدمه، ثمّ ذكر (دام ظلّه): أنّ الرواية صريحة في الصحّة بالنسبة إلى صورة فوات الموالاة[3].

وكذا ذكر بعض الأكابر من المعاصرين: أنّه لا محذور بالأخذ بإطلاقها[4].

وذكر بعض الفقهاء المعاصرين: أنّ المستفاد من الرواية أنّ الحكم بالصحّة

---

(١) الوسائل الطواف ٣٢: ٢.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٦٢.

(٣) مصباح الناسك ٢: ١٢٦.

(٤) التهذيب في مناسك الحجّ والعمرة ٣: ٥٢.

. . . . . .

يعمّ ما إذا كان المنسيّ أربعة أشواط أو أكثر، لصدق أنّه قد ترك بعض طوافه بالبيت عليه[١].

ويمكن الجواب عن الجميع: بأنّ المعيار في فهم الرواية بنظر العرف، والعرف يرى أنّ كلمة «بعض» الواردة في الرواية معناها المقدار القليل من طوافه، وهو ما يكون أقلّ من النصف، وليس المعيار بالمعنى اللغوي الشامل للقليل والكثير من أجزاء المركّب.

ودعوى: أنّ العبرة بجواب الإمام عليه السلام وهو مطلق يعمّ ما إذا كان المتروك قليلاً أو كثيراً، لا وجه لها؛ لعدم وجود إطلاق للجواب، بل هو ناظر إلى السؤال، وأنّ الذي «يرجع إلى البيت» هو الشخص الذي ترك بعض طوافه.

والإنصاف أن يقال: أنّ المعتبرة تامّة الدلالة على أنّ الخروج عن المطاف بعد إتمام أربعة أشواط أو فوات الموالاة لا يقدح بالحكم بالصحّة، كما أفاده الأُستاذ الأعظم دام ظله، فإن ذكر البعض في مقابل الكلّ، ودعوى انصراف البعض إلى الأقلّ من النصف لا وجه له.

ثمّ إنّه دام ظله قد ذيّل هذه الصورة بقوله: «والأوْلى إعادة الطواف بعد الإتمام»، والوجه في ذلك هو الخروج عن شبهة الخلاف، حيث استشكل صاحب المدارك قدس سره في الحكم بالصحّة في هذه الصورة، وخصّ الصحّة بما إذا كان المنسيّ شوطاً واحداً[٢].

الثانية: أن يكون ما نقصه سهواً أربعة أشواط أو أكثر، كما لو أتى بثلاثة

---

(١) تعاليق مبسوطة ١٠: ٣٣١.

(٢) مدارك الأحكام ٨: ١٤٨.

الزيادة في الطواف

للزيادة في الطواف خمس صور :

الأُولى : أن لا يقصد الطائف جزئيّة الزائد للطواف الذي بيده أو لطواف آخر ، ففي هذه الصورة لا يبطل الطواف بالزيادة (١) .

أشواط وتذكّر أنّه فات منه أربعة أشواط ، فقد احتاط الماتن على وجه اللزوم بالإتيان بطواف كامل بقصد الأعمّ من الإتمام والتمام .

أقول : إنّ مقتضى إطلاق معتبرة إسحاق بن عمّار الحكم بالصحّة في هذه الصورة ، والأُستاذ الأعظم قدس سره قد ذكر ذلك ، ولكنّه احتاط في هذه الصورة بما عرفت لأجل أنّ المشهور قد حكموا فيها بالبطلان .

والوجه في حكمهم بذلك ، هو : أنّهم قد استفادوا حكماً كلّيّاً من الموارد المختلفة ، وهي : بطلان الطواف على الإطلاق إذا خرج عن المطاف قبل تجاوز النصف ولو نسياناً .

وكلامهم لا يسنده الدليل ، بل لا دليل عليه ، إلّا أنّ مخالفتهم مشكل ، ولذا لا مناصّ من الاحتياط بالكيفيّة المذكورة في المتن .

(١) لا لأجل أنّ الزيادة غير قادحة في الطواف ، بل لعدم تحقّق الزيادة في هذه الصورة ، كما لو طاف سبعة أشواط وأنهى طوافه ، واستمرّ في الدوران حول البيت لأجل البحث عن شخص في المطاف ، فإنّ هذا المقدار لم يأت به بعنوان الطواف ، فلا تتحقّق الزيادة ، لأنّ قوام الزيادة بالإتيان بالعمل بقصد الجزئيّة ، وكذا لو دخل المطاف من جهة الركن اليمانيّ بقصد الاستعداد

الثانية : أن يقصد حين شروعه في الطواف أو في أثنائه الإتيان بالزائد على أن يكون جزءً من طوافه الذي بيده ، ولا إشكال في بطلان طوافه حينئذٍ ولزوم إعادته (١).

للشروع في الطواف عند وصوله إلى الحجر الأسود ، فإنّ الزيادة لا تتحقّق لانتفاء قصد الطواف ، وكذا الحال في كلّ فرض يمشي فيه المكلّف حول البيت لا بقصد الطواف.

(١) نسب صاحب المدارك قدس سره تحريم الزيادة على السبعة أشواط في الطواف الواجب إلى الأصحاب ، حيث قال إنّه : «هو المعروف من مذهب الأصحاب»[١].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره : «وأمّا الزيادة بعنوان الطواف ، فالمعروف والمشهور بطلان الطواف بها ولو ببعض الشوط ، كبطلان الصلاة بالزيادة»[٢].

وقد استدلّوا على ذلك بعدّة أُمور :

(**منها**) : قوله صلى الله عليه وآله : «خذوا عنّي مناسككم»[٣] ، الدالّ على عدم جواز فعل لم يفعله النبيّ صلى الله عليه وآله في الحجّ ، والزيادة على السبع لم يفعله ، فيحرم فعله[٤].

---

(١) مدارك الأحكام ٨ : ١٣٨.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٦٣.

(٣) مسند أحمد ٣ : ٣٣٧. صحيح مسلم ٢ : ٩٤٣ / ٣١٠.

(٤) لاحظ : مدارك الأحكام ٨ : ١٣٨.

. . . . . .

وهو كما ترى ، إذ عدم الفعل لا ينهض دليلاً على التحريم ، ولا على قادحيّة الفعل الذي لم يفعله ﷺ ، لوضوح أنّ الحكم بمبطليّة الفعل للعمل يفتقر إلى الدليل ، ومجرّد عدم فعل النبيّ ﷺ لا يصلح دليلاً للحكم بالبطلان ، كما أنّ القاعدة تقتضي أنّ الزيادة على السبعة أشواط بعد الإتيان بها لا تبطل الطواف لخروجها عن الطواف الواجب المأمور به ، وقوله ﷺ : «خذوا عنّي مناسككم» لا مساس له بما نحن فيه ، لعدم تعنون الزائد على السبع بعنوان المناسك ، لوضوح أنّ السبعة أشواط هي التي أخذناها عن النبيّ ﷺ ، وهي المعنونة بالمناسك لا الزائد عليه .

و (**منها**) : أنّ الطواف فريضة ذات عدد ، فلا يجوز الزيادة على هذا العدد المحدّد في الشرع ، كالصلاة المحدّدة بأجزاء ، فإنّ الزيادة عليها مبطل لها ، فكما يحرم الزيادة على أفعال الصلاة يحرم الزيادة على أشواط الطواف .

وفيه : أنّ هذا الأمر قياس محض .

و (**منها**) : معتبرة أبي بصير ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط المفروض ؟ قال : «يعيد حتّى يثبته» ، ورواها الشيخ في التهذيب ، إلّا أنّه قال : «حتّى يستتمّه»[1] .

وقد خدش صاحب المدارك قدس سره فيها من جهة السند ومن جهة الدلالة ، أمّا الخدشة في سندها ، فقد ذكر قدس سره : أنّها قاصرة من حيث السند باشتراك راويها

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤ : ١ . التهذيب ٥ : ١١١ / ٣٦١ .

٤٣٦ ـــــــ

. . . . . .

وهذا يدلّنا بوضوح أنّ أبا بصير متى ما أُطلق فالمراد به يحيى بن أبي القاسم، هذا مع أنّه لم يوجد ولا مورد واحد يطلق أبو بصير ويُراد به عبدالله بن محمّد الأسديّ، أو غيره من غير المعروفين، فغاية الأمر أن يتردّد أمر أبي بصير متّى ما أُطلق بين يحيى بن أبي القاسم الأسديّ وبين ليث بن البختريّ المراديّ، ولا أثر لهذا التردّد بعد كون كلّ منهما ثقة»[1].

فتكون الرواية على هذا تامّة من جهة السند.

وأمّا الخدشة في دلالتها، فقد قال ﷺ: «وثانياً: إجمال المتن، إذ يحتمل أن يكون المراد بالإعادة إتمام طواف آخر كما يشعر به قوله: (حتّى يستتمّه)، وفي الكافي نقل الرواية بعينها إلّا أنّ فيها موضع قوله: (حتّى يستتمّه) (حتّى يثبته)، وهو أوفق بالإعادة من قوله: (حتّى يستتمّه)، ومع ذلك فإنّما تدلّ على تحريم زيادة الأشواط لا مطلق الزيادة»[2].

والإشكال الدلاليّ من صاحب المدارك ﷺ وارد.

والحاصل: أنّ الدليل أخصّ من المدّعى، لأنّ الرواية تدلّ على البطلان بالشوط الواحد الكامل، فلو أتى ببعض الشوط فلا تشمله الرواية، وعليه فلا تنهض هذه الرواية مستنداً لما ذهب إليه المشهور.

و (**منها**): معتبرة عبدالله بن محمّد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة، إذا زدت عليها فعليك الإعادة،

---

(١) معجم رجال الحديث ٢١: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) مدارك الأحكام ٨: ١٣٩.

. . . . . .

وكذلك السعي »[١].

وقد خدش صاحب المدارك قدس سره فيها أيضاً من جهة السند، حيث ذكر قدس سره: أنّها قاصرة السند باشتراك الراوي، وهو عبدالله بن محمّد بين الثقة وغيره، ووافقه صاحب الحدائق قدس سره[٢].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: «ولكنّ إشكال السيّد من حيث السند غير وارد، لأنّ عبدالله بن محمّد الموجود في هذه الطبقة الذي يروي عن أبي الحسن عليه السلام الظاهر هو الرضا عليه السلام مردّد بين رجلين مشهورين، كلّ منهما ثقة، أحدهما: عبدالله بن محمّد بن حصين الحضينيّ الأهوازيّ، وثانيهما: عبدالله بن محمّد الحجّال المزخرف، فإنّهما من أصحاب الرضا عليه السلام المشهورين، ولهما كتاب.

نعم، في طبقتهما عبدالله بن محمّد الأهوازيّ الذي له مسائل من موسى بن جعفر عليهما السلام، وكذلك عبدالله بن محمّد بن عليّ بن العبّاس الذي له نسخة عن الرضا عليه السلام وهما ممّن لم يوثّقا، ولكنّهما غير مشهورين، ولا ينصرف عبدالله بن محمّد إليهما، بل لم توجد لهما رواية واحدة في الكتب الأربعة، فكيف ينصرف عبدالله بن محمّد إليهما بلا قرينة »[٣].

والحاصل: أنّ الرواية تامّة من جهة السند.

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤: ١١.

(٢) مدارك الأحكام ٨: ١٣٩. الحدائق ١٦: ١٨٧.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٦٤.

الثالثة : أن يأتي بالزائد على أن يكون جزءً من طوافه الذي فرغ منه ، بمعنى أن يكون قصد الجزئيّة بعد فراغه من الطواف ، والأظهر في هذه الصورة أيضاً البطلان (١) .

وأمّا تقريب الاستدلال بها للحكم ببطلان الطواف بالإتيان بزيادة بعنوان الطواف ولو ببعض الشوط ، كما ذهب إليه المشهور ، فهو : أنّ الرواية مطلقة من حيث الشوط الكامل والناقص ، لأنّ الموضوع فيها عنوان الزيادة ، وهو صادق على الشوط الكامل وبعضه ، فلا يرد على دلالتها ما ورد على دلالة رواية أبي بصير من كونها أخصّ من المدّعى .

والحاصل : أنّ معتبرة عبدالله بن محمّد تامّة سنداً ودلالةً ، وهي دليل الحكم الذي ذهب إليه المشهور .

(١) لإطلاق صحيحة أبي بصير المتقدّمة ، الشامل لصورتي قصد الزيادة قبل الطواف أو بعده ، فإنّ الإمام عليه السلام لم يسأل «متى قصد هذا الرجل الزيادة» ، فتكون الصحيحة دليلاً على بطلان الطواف فيما إذا أضاف على السبعة شوطاً أو أقلّ أو أكثر بقصد الجزئيّة .

كما أنّ المأمور به الطواف المحدود ، بأن يكون سبعة أشواط بشرط لا ، فإذا زاد يحصل الخلل بالشرط ، والمركّب ينتفي بانتفاء شرطه ، ويصدق عليه أنّه قد زاد في طوافه ، فيشمله ما ورد في صحيحة أبي بصير ومعتبرة عبدالله بن محمّد من الحكم بلزوم الإعادة .

ودعوى : أنّ حكم الزيادة بعد الفراغ من الطواف لا يختلف عن حكم الزيادة

٤٤٠ ـــــــ

الرابعة : أن يقصد جزئيّة الزائد لطواف آخر ويتمّ الطواف الثاني ، والزيادة في هذه الصورة وإن لم تكن متحقّقة حقيقة ، إلّا أنّ الأحوط ، بل الأظهر فيها ، البطلان ، وذلك من جهة القِران بين الطوافين في الفريضة [١] .

إذا استيقن أنّه سعى ثمانية أضاف إليها ستّاً»[١] ، الدالّة على عدم بطلان الطواف بالزيادة .

ستعرف الجواب عنها قريباً عند تعرّضنا للبحث في المسألة (٣١٤) إن شاء الله تعالى .

(١) إذا أتى الطائف بسبعة أشواط وأتى بشوط ثامن لابقصد كونه جزءً للطواف السابق ، بل بقصد كونه جزءً لطواف جديد ويتمّ هذا الطواف ، فهذا الشوط وإن كان متعنوناً بالجزئيّة ، إلّا أنّه جزء من طواف جديد ، فلاتتحقّق الزيادة في الطواف السابق ، وعليه فلاوجه للحكم ببطلان الطواف الأوّل بدعوى وقوع الزيادة فيه ، فمن هذه الجهة لايكون الطواف السابق باطلاً .

وإنّما الكلام في بطلانه من جهة أُخرى ، وهي : القِران بين طوافين في الفريضة . وقد وقع الخلاف في ذلك ، فقد ذهب أكثر علمائنا[٢] إلى الحكم بعدم الصحّة فيما لو قرن بين الطوافين في الفريضة .

قال العلّامة ﷺ في المنتهى : «القِران في طواف الفريضة لايجوز عند أكثر

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤ : ١٠ .

(٢) لاحظ : النهاية : ٢٣٨ . المبسوط ١ : ٣٥٧ . المهذّب لابن البرّاج ١ : ٢٣٢ . المختصر النافع : ٩٣ .

. . . . . .

علمائنا»[١]. وذهب جمع إلى الحكم بكراهته، ومنهم ابن إدريس قدس سره في السرائر[٢].

ومنشأ الخلاف اختلاف الآراء في الاستظهار من الأخبار، وهي على طوائف:

الأُولى: ما دلّ على عدم جواز القِران مطلقاً، سواء في الفريضة أو في النافلة.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: «والعمدة إنّما هي روايتان لابن أبي نصر»[٣].

إحداهما: ما رواه أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: سأل رجل أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يطوف الأسباع جميعاً فيقرن؟ فقال: «لا، إلّا الأُسبوع وركعتان، وإنّما قرن أبو الحسن عليه السلام، لأنّه كان يطوف مع محمّد بن إبراهيم لحال التقيّة»[٤].

والأُخرى: ما رواه صفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد بن أبي نصر، قالا: سألناه عن قِران الطواف السبوعين والثلاثة، قال: «لا، إنّما هو سبوع وركعتان»، وقال: «كان أبي يطوف مع محمّد بن إبراهيم فيقرن، وإنّما كان ذلك منه لحال التقيّة»[٥].

---

(١) المنتهى ١٠: ٣٧٤.

(٢) السرائر: ١٣٤. ولاحظ: الاستبصار ٢: ٢٢١، ذيل الحديث ٧٦١.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٦٦.

(٤) الوسائل الطواف ٣٦: ٧.

(٥) المصدر المتقدّم الطواف ٣٦: ٦.

. . . . . .

وهي تامّة من حيث السند، لكون عليّ بن أحمد بن أشيم من رجال كامل الزيارات، أضف إليهما عدّة أخبار أُخر:

(**منها**): ما رواه ابن إدريس من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «ولا قِران بين أُسبوعين في فريضة ونافلة»[1].

وهي ضعيفة سنداً، لجهالة طريق ابن إدريس إلى كتاب حريز.

الطائفة الثانية: ما دلّ على الجواز مطلقاً.

(**منها**): ما رواه زرارة، أنّه قال: ربّما طفت مع أبي جعفر عليه السلام وهو ممسك بيدي الطوافين والثلاثة، ثمّ ينصرف ويصلّي الركعات ستّاً[2].

و(**منها**): ما رواه زرارة، قال: طفت مع أبي جعفر عليه السلام ثلاثة عشر أُسبوعاً قرنها جميعاً وهو آخذ بيدي، ثمّ خرج فتنحّى ناحية فصلّى ستّاً وعشرين ركعة وصلّيت معه[3].

الطائفة الثالثة: ما دلّ على التفصيل بين الفريضة والنافلة.

(**منها**): ما رواه زرارة، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّما يكره أن يجمع الرجل بين الأُسبوعين والطوافين في الفريضة، فأمّا في النافلة فلا بأس»[4].

وحمل الكراهة على المبغوضيّة لا على الكراهة المصطلحة ـ كما في كلمات

---

(١) السرائر (المستطرفات) ٣: ٥٨٧. الوسائل الطواف ٣٦: ١٤.

(٢) الوسائل الطواف ٣٦: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٣٦: ٥.

(٤) المصدر المتقدّم الطواف ٣٦: ١.

. . . . . .

الأُستاذ الأعظم قدس سره[١] ـ لا وجه له.

و (**منها**): ما رواه عمر بن يزيد، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إنّما يكره القِران في الفريضة، فأمّا النافلة فلا، والله ما به بأس»[٢].

والأُستاذ الأعظم قدس سره بعد أن قال بتماميّة دلالتها على حرمة القِران في الفريضة ومبغوضيّته، ذكر أنّه ربّما يظهر من تعبير صاحب الحدائق قدس سره عنها بالرواية بأنّها قاصرة من حيث السند، ولعلّه من جهة محمّد بن أحمد النهديّ؛ لقول النجاشيّ عند التعرّض لترجمته: أنّه مضطرب، وهذا القول غير ظاهر في التضعيف، إذ يحتمل أنّه كان متساهلاً في نقل الأخبار، لذا قال في حقّه أنّه مضطرب، فيكون توثيق الكشّيّ له تامّاً، وقد نقل عن أبي النضر محمّد بن مسعود أنّه فقيه ثقة خيّر، وأيضاً هو من رجال كامل الزيارات[٣].

نعم، وقع في أسنادها محمّد بن الوليد الصيرفيّ، وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: «وأمّا محمّد بن الوليد شباب الضعيف فهو الخزّاز البجليّ وليس هو الشباب الصيرفيّ، فالرواية معتبرة»[٤].

ثمّ ذكر قدس سره: أنّ في صحيحة زرارة المتقدّمة غنىً وكفاية[٥].

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: «أنّ التقيّة الواردة في الروايات إنّما تجري في

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٦٨.

(٢) الوسائل الطواف ٣٦: ٤.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٦٨ ـ ٦٩.

(٤) المصدر المتقدّم ٢٩: ٦٩.

(٥) المصدر المتقدّم ٢٩: ٦٩.

الخامسة : أن يقصد جزئيّة الزائد لطواف آخر ، ولا يتمّ الطواف الثاني من باب الاتّفاق ، فلا زيادة ولا قِران ، إلّا أنّه قد يبطل الطواف فيها ، لعدم تأتّي قصد القربة ، وذلك فيما إذا قصد المكلّف الزيادة عند ابتدائه بالطواف أو في أثنائه مع علمه بحرمة القِران وبطلان الطواف به ، فإنّه لا يتحقّق قصد القربة حينئذٍ وإن لم يتحقّق القِران خارجاً من باب الاتّفاق (١) .

طواف النافلة ، وأمّا في الفريضة فلا تتحقّق التقيّة ؛ لأنّ الطائف غير ملزم بطوافين حتّى يضمّ أحدهما بالآخر ويقرن بينهما ، بل له تأخير الطواف الآخر إلى وقت آخر ، وأمّا في النافلة فربّما يرغب المكلّف بإتيان الطواف فيصحّ له التقيّة »(١) .

ويمكن مناقشته : بأنّ هذا البيان غير تامّ ؛ لما قرّر في محلّه من أنّ عدم المندوحة غير معتبر في تحقّق التقيّة ، وعلى تقدير تماميّة البيان المذكور تحمل الروايات الدالّة على جواز القِران على التقيّة ، والنتيجة : عدم جواز القِران مطلقاً .

(١) الطائف في هذه الصورة وإن قصد الجزئيّة عند إتيانه بالشوط أو ببعضه ، إلّا أنّه قصد ذلك لطواف آخر لا للطواف الأوّل الذي فرغ منه ، فلا وجه للحكم ببطلان الطواف الأوّل ؛ لعدم تحقّق الزيادة فيه ، وحيث أنّه لم يتمّ الطواف الثاني ، فلا وجه للحكم ببطلان الطواف استناداً إلى تحقّق القِران ، وحيث أنّه لا زيادة ولا قِران في البين ، فيكون ما أتى به من الطواف صحيحاً ، ويكون حال ما أتى به من شوط أو بعضه بنيّة أداء طواف آخر حال ما لو أتى بسبعة أشواط ثمّ مشى حول البيت بعد الطواف .

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٦٩ .

(مسألة ٣١٤) : إذا زاد في طوافه سهواً ، فإن كان الزائد أقلّ من شوط قطعه وصحّ طوافه (١) .

إلّا أنّ الطواف يكون محكوماً بالبطلان فيما إذا قصد الطائف أداء طوافين قبل شروعه في الطواف الأوّل ، أو في أثناء أداء الطواف الأوّل لا لأجل تعنون ما أتى به بعنوان الزيادة ، ولا لأجل تحقّق القِران ، إذ المفروض أنّه لم يتمّ طوافه الثاني ، بل لأجل عدم صلاحيّة العمل المقترن بأمر غير مشروع للقربيّة ، فإنّ قصد القِران بين الطوافين ، سواء كان عند الشروع في الطواف الأوّل أو في أثنائه ، يخلّ بقصد القربة المعتبر في الطواف ، ويكون المقام نظير ما لو قصد في الصلاة خمس ركعات .

(١) ما يمكن أن يستدلّ به لذلك أمران :

أحدهما : أنّ الشكّ في بطلان الطواف في المقام مسبّب عن الشكّ في جعل الزيادة بهذا المقدار مانعة ومبطلة ، ومقتضى الأصل عدمه .

والآخر : ما رواه أبو كهمس[١] ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي فطاف ثمانية أشواط ، قال : « إن ذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه »[٢] ، وهي صريحة في المطلوب .

---

(١) قال النجاشيّ : « الهيثم بن عبدالله ، أبو كهمس : كوفيّ ، عربيّ ، له كتاب ، ذكره سعد بن عبدالله في الطبقات » . وعدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام . لاحظ : معجم رجال الحديث ٢٠ : ٣٥١ ـ ٣٥٢ / ١٣٤٢٣ .

(٢) الوسائل الطواف ٣٤ : ٣ .

. . . . . .

إلّا أنّ سندها غير نقيّ، وضعفه لا يكون منجبراً بالعمل كما ذكره صاحب الجواهر ﷺ، حيث قال: «بل لا أجد فيه خلافاً إلّا من بعض متأخّري المتأخّرين بناءً على أصل فاسد وهو عدم انجبار الخبر الضعيف بالعمل»[١].

إلّا أنّ الظاهر من صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «مَن طاف بالبيت فوهم حتّى يدخل في الثامن، فليتمّ أربعة عشر شوطاً، ثمّ ليصلِّ ركعتين»[٢]، بطلان الطواف مطلقاً، سواء زاد شوطاً أو أقلّ منه.

بتقريب: أنّ الصحيحة تدلّ على عدم جواز قطع وإلغاء ما أتى به، وأنّ وظيفته إتمام الطواف، فيتعيّن عليه ضمّ ستّة أشواط كاملة إلى هذا الشوط إن كان قد أتمّه، وإكمال الطواف إن كان قد أتى بربع شوط أو ثلثه أو نصفه فيتمّ هذا الشوط ويضمّ إليه ستّة أشواط ليكون المجموع سبعة أشواط كاملة، وهذا كلّه مستفاد من قوله عليه السلام: «حتّى يدخل في الثامن»، ومعنى الأمر بالإتمام هو أنّه لو لم يتمّ تكون هذه الزيادة مبطلة للطواف الأوّل.

وقد تمسّك سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) بإطلاق حديث عبدالله بن محمّد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة، إذا زدت عليها فعليك الإعادة، وكذلك السعي»[٣] للحكم بالبطلان في المقام.
بتقريب: أنّ مقتضى إطلاقه هو البطلان بالزيادة ولو كانت أقلّ من شوط واحد[٤].

---

(١) الجواهر ١٩: ٣٨٤.

(٢) الوسائل الطواف ٣٤: ٥.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ١١.

(٤) مصباح الناسك ٢: ١٣٢.

٤٤٨ ـــــــ

. . . . . .

والأُخرى: ما رواه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إنّ في كتاب عليّ عليه السلام إذا طاف الرجل بالبيت ثمانية أشواط الفريضة فاستيقن ثمانية أضاف إليها ستّاً...» الحديث[1].

ووزان تقريب الاستدلال بها قد تقدّم في سابقتها.

إن قلت: إنّ روايتيّ جميل وابن مسلم لا مفهوم لهما، لأنّ الشرط فيهما سيق لبيان تحقّق الموضوع، فإنّ المفهوم المستفاد منهما هو «مَن لم يطف ومَن لم يستيقن» على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، فيكون نظير قولهم: «إذا ركب الأمير فخذ ركابه».

قلت: لو كان المأخوذ في الموضوع مجرّد «إذا طاف» فالأمر كما ذكرت، ولكنّ الموضوع قوله عليه السلام: «إذا طاف الرجل بالبيت ثمانية أشواط الفريضة فاستيقن ثمانية» فيكون المفهوم «إذا طاف ولم يستيقن»، وهو نظير قولهم: «إذا ركب الأمير وأخذ سيفه، فخذ ركابه» فينعقد له المفهوم كما حقّق في محلّه.

والحاصل: أنّ التأمّل في الروايتين يقتضي القول بانعقاد مفهوم لكلتا الروايتين، وهو: «إذا طاف الرجل بالبيت ولم يكن طوافه ثمانية أشواط»، بأن طاف سبعة أشواط وربع أو ثلث أو نصف.

وإن أنكرت تقييد رواية ابن سنان الدالّة على البطلان مطلقاً، سواء زاد شوطاً أو بعض شوط، بالروايتين الدالّتين على البطلان عند زيادة شوط كامل لا بعض

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤: ١٠.

٤٥٠ ـــــــ

وإن كان شوطاً واحداً أو أكثر ، فالأحوط أن يتمّ الزائد ويجعله طوافاً كاملاً بقصد القربة المطلقة (١) .

---

(١) وقع الخلاف في ذلك ، حيث ذهب المشهور إلى صحّة طوافه إذا زاد فيه شوطاً كاملاً أو أكثر سهواً ، وعليه إتمامه .

وذهب العلّامة ﷺ في المنتهى إلى استحباب إتمام الثمانية ليصبح مجموع طوافيه أربعة عشر شوطاً فيما إذا كانت الزيادة شوطاً أو أكثر وأتى بذلك ناسياً[١] .

وقال في المدارك : «ونقل عن ابن بابويه في المقنع أنّه أوجب الإعادة بمطلق الزيادة وإن وقعت سهواً ، وهو ضعيف جدّاً ، مع أنّه روي في من لا يحضره الفقيه عن أبي أيّوب ما يوافق المشهور ، كما نقلناه»[٢] .

وقال الأُستاذ الأعظم ﷺ : «وعن الصدوق البطلان وعليه الإعادة ، قال : (وروي : أنّه يتمّه ويأتي بالستّ) ، فمقتضى كلامه ﷺ هو التخيير بين الأمرين ؛ لأنّه يعمل بجميع رواياته»[٣] .

ومهما يكن الأمر ، فإنّ العمدة الأخبار الواردة في المقام ، وهي على طوائف :

الأُولى : ما دلّ على البطلان بمقتضى الإطلاق .

(**منها**) : ما رواه أبو بصير ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت

---

(١) المنتهى ١٠ : ٣٧٨ .

(٢) المدارك ٨ : ١٦٩ .

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٧١ ـ ٧٢ .

. . . . . .

ثمانية أشواط المفروض ؟ قال: «يعيد حتّى يثبته»[١].

و (**منها**): ما رواه عبدالله بن محمّد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة، إذا زدت عليها فعليك الإعادة...» الحديث[٢].

الثانية: ما دلّ على الصحّة بمقتضى الإطلاق.

(**منها**): ما رواه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن رجل طاف طواف الفريضة ثمانية أشواط ؟ قال: «يضيف إليهما ستّة»[٣].

و (**منها**): ما رواه رفاعة، قال: كان عليّ عليه السلام يقول: «إذا طاف ثمانية فليتمّ أربعة عشر». قلت: يصلّي أربع ركعات ؟ قال: «يصلّي ركعتين»[٤].

و (**منها**): ما رواه أبو أيّوب، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط طواف الفريضة، قال: «فليضمّ إليها ستّاً ثمّ يصلّي أربع ركعات»[٥].

الثالثة: ما دلّ على البطلان في صورة العمد، كمعتبرة عبدالله بن محمّد: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة، إذا زدت عليها فعليك الإعادة»[٦].

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤: ١.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ١١.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ٨.

(٤) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ٩.

(٥) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ١٣.

(٦) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ١١.

. . . . . .

بتقريب: أنّ الزيادة في الطواف شبّهت بالزيادة في الصلاة في المعتبرة، وحيث أنّ الزيادة في الصلاة توجب البطلان غالباً، فكذلك الحال في الطواف بمناسبة وجه الشبه بينهما.

فلو تمّ هذا التقريب تكون النسبة بين هذه الطائفة وبين الطائفة الثانية الدالّة على الصحّة مطلقاً العموم المطلق، ونتيجة التخصيص اختصاص الحكم بالصحّة بالناسي، فتنقلب النسبة بين الطائفة الثانية والأُولى من التباين إلى العموم المطلق، وتكون النتيجة حينئذٍ قادحيّة الزيادة العمديّة إذا كانت شوطاً كاملاً، وعدم قادحيّتها إذا صدرت عن سهو.

الرابعة ـ وهذه الطائفة لم يتعرّض لذكرها الأُستاذ الأعظم دام ظله ـ: ما دلّ على الصحّة ولزوم إتمام الطواف بضمّ ستّة أشواط فيما إذا صدرت الزيادة سهواً.

(**منها**): ما رواه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إنّ في كتاب عليّ عليه السلام: إذا طاف الرجل بالبيت ثمانية أشواط الفريضة فاستيقن ثمانية أضاف إليها ستّاً» الحديث[1].

و (**منها**): ما رواه محمّد بن مسلم أيضاً، عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت: رجل طاف بالبيت فاستيقن أنّه طاف ثمانية أشواط. قال: «يضيف إليها ستّة...» الحديث.

وهذه الطائفة موافقة لنتيجة الجمع بين الطوائف الثلاث المتقدّمة التي سيأتي بيانها.

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤: ١٠.

. . . . . .

فالمقام نظير ما إذا ورد إطلاقان متعارضان ، فإنّ الطائفة الأُولى تدلّ بإطلاقها على البطلان مطلقاً ، والطائفة الثانية تدلّ على الصحّة مطلقاً ، والطائفة الثالثة تدلّ على مبطليّة الزيادة في خصوص صورة العمد ـ سواء كانت الزيادة شوطاً كاملاً أو بعض الشوط ـ ، والطائفة الرابعة تدلّ على الصحّة والإتمام فيما إذا كانت الزيادة سهويّة .

فالنسبة بين الطائفة الأُولى والثانية التباين ، والطائفة الثالثة التي قد عرفت دلالتها جعلها الأُستاذ الأعظم مدّ ظله مقيّدة للطائفة الثانية ، فيكون نتيجة ذلك الحكم بالصحّة في صورة السهو والبطلان في صورة العمد ، فتكون الطائفة الثانية بعد ورود التخصيص عليها مقيّدة للطائفة الأُولى الدالّة على البطلان مطلقاً ، وتكون نتيجة الجمع بين هذه الطوائف الثلاثة : أنّ الزيادة العمديّة بشوط كامل مبطلة ، وأمّا الزيادة السهويّة فلا تكون مبطلة ، بل يجب إتمامها بستّة أشواط .

وبعد ذلك جعل مدّ ظله التعارض بين النتيجة المستفادة من الجمع بين الطوائف الثلاثة وبين معتبرة أبي بصير الدالّة على الإعادة في صورة النسيان ، من جهة أنّ نتيجة الجمع بين الطوائف المتقدّمة عدم بطلان الطواف بالزيادة السهويّة ولزوم تتميمها بستّة أشواط ، والمعتبرة تصرّح بالإعادة في صورة النسيان ، فيقع التعارض بينهما .

إن قلت : أنّ في المقام عامّاً وهو ما دلّ على الصحّة مطلقاً ، ومخصّصين :

أحدهما : ما دلّ على البطلان في صورة الزيادة العمديّة ، وهي الطائفة الثالثة .

والآخر : مادلّ على البطلان في صورة الزيادة السهويّة ، وهي معتبرة أبوبصير .

. . . . . .

فما هو الوجه في عدم تخصيص هذا العامّ بكلا المخصّصين ، وتقديم المخصّص الأوّل على المخصّص الثاني ؟

والجواب : إنّ تخصيص العامّ بكلا المخصّصين باطل قطعاً ؛ لاستلزامه لغويّة العامّ بعد خروج صورة العمد وصورة السهو ، وأمّا تقديم المخصّص الثاني بأن يقال ببطلان الطواف في صورة الزيادة السهويّة فيلزم منه بطلانه بالزيادة العمديّة بالفحوى ، فيلزم المحذور وهو اللغويّة وعليه فيتعيّن التخصيص بما ذكره ﷺ .

وممّا ذكر ظهر ما في كلام بعض المعاصرين من الاستشكال بأنّ مورد الصحاح مختلف عن مورد رواية عبدالله بن محمّد ، فلا ارتباط بينهما بنحو العموم والخصوص ؛ لأنّ الصحاح لا إطلاق لها ، حيث قد عرفت اختصاصها في نفسها بالناسي ، خصوصاً مع التعبير في بعضها بالاستيقان .

وجه الظهور : أنّ الصحاح التي قد ذكرها الأُستاذ الأعظم ﷺ ـ على ما جاء في تقريراته[1] ـ هي : صحيحة رفاعة ، وصحيحة محمّد بن مسلم ، وصحيحة أبي أيّوب ، وجميعها خالية من لفظة أو كلمة تدلّ على الاستيقان .

والحاصل : أنّ الجمع بين الطوائف المتقدّمة يقتضي الحكم بلزوم الإتمام بضمّ ستّة أشواط إلى ذلك الشوط ، فيكون هذا معارضاً بالحكم بالبطلان المستفاد من معتبرة أبي بصير ـ في حديث ـ قال : قلت له : فإنّه طاف وهو متطوّع ثماني مرّات وهو ناسٍ ، قال : «فليتمّه طوافين ، ثمّ يصلّي أربع ركعات ، فأمّا الفريضة فليعد حتّى يتمّ سبعة أشواط »[2] ، فإنّ قوله عليه السلام : «فليعد» دالٌّ على بطلان ما أتى به

---

(١) لاحظ : المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٧٢ .

(٢) الوسائل الطواف ٣٤ : ٢ .

٤٥٦ ـــــــ

. . . . . .

فالخدشة في سندها بالإضمار في محلّه ، ولذا عبّر عنها صاحب الجواهر قدس سره بقوله : «وخبره الآخر المضمر»[١].

إلّا أن يقال : إنّ إضماره كإضمار زرارة.

وهنا كلام لصاحب الحدائق قدس سره حول سند هذه الرواية ، حيث قال : «ورجال هذا الخبر ليس فيهم عندي مَن ربّما يتوقّف في شأنه سوى إسماعيل بن مرار ، حيث إنّه لم يذكر في كتب الرجال بمدح ولا قدح ، إلّا أنّ إكثار إبراهيم بن هاشم الجليل القدر الرواية عنه من ما يشهد بحسن حاله والاعتماد على روايته ، وأمّا أبو بصير فإنّه وإن كان مشتركاً ، إلّا أنّ الأظهر عندي جلالة يحيى بن القاسم وإن كانوا يعدّون حديثه في الموثّق أو الضعيف ، وقد عدّ حديثه في الصحيح الفاضل الخراساني في الذخيرة ـ إلى أن قال ـ : والرواية بناءً على اصطلاحهم معتبرة الإسناد»[٢]. والعجيب أنّه لم يتعرّض لإيراد الإضمار الذي قد عرفته.

وهل يجدي كونه من أصحاب الصادقين عليهما السلام ، ومن كونه من الستّة التي أجمعت العصابة على تصديقهم وانقادوا لهم بالفقه مع تردّده بين كونه أبي بصير الأسديّ أو المراديّ ، وهو ليث البختريّ أم لا ؟[٣]

وملخّص الكلام : أنّ مقتضى الجمع بين طوائف الروايات أنّ الزيادة السهويّة بشوط كامل لا توجب بطلان الطواف ، ولكن تعارضها معتبرة أبي بصير الدالّة على مبطليّة الزيادة السهويّة بشوط كامل ، فيقع التعارض بينهما ، ومقتضى الجمع

---

(١) الجوهر ١٩ : ٣٦٦.

(٢) الحدائق ١٦ : ٢٠٤.

(٣) لاحظ : رجال الكشّيّ ٢ : ٥٠٧ / ٤٣١.

٤٥٨ ـــــــ

. . . . . .

لا بين الحكمين الوضعيّين ، وهذا التخيير هو ما اصطلح عليه أهل الفنّ والصناعة بـ«التخيير في الحجّيّة».

وثانياً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا ـ من أنّ التخيير إنّما يكون في المسألة الأُصوليّة ـ وتوافقنا جدلاً مع ظاهر كلامه من أنّ التخيير إنّما هو في المسألة الفرعيّة ، إلّا أنّ التخيير لا يكون بين الصحّة والفساد ، بل يكون بين وجوب الإتمام الذي هو حكم وضعيّ وبين وجوب الاستئناف الذي هو حكم تكليفيّ ويدلّ عليه الأمر بإعادة الطواف ـ بالدلالة الالتزاميّة ـ مضافاً إلى الأمر المتعلّق بالطواف ، فإنّه وإن كان ظاهراً في الحكم الوضعيّ بالدلالة المطابقيّة ، إلّا أنّه بالالتزام دلّ على وجوب الاستئناف الذي هو حكم تكليفي ، كما عرفت.

وثالثاً: لا مانع من التخيير بين الصحّة والفساد فيما إذا كان المراد هو: أنّ الشارع قد أعطى الأمر بيد المكلّف ، فلو بنى على بطلان الطواف الأوّل ووجوب إتمام الثاني كانت هذه هي وظيفته الظاهريّة ، ولو بنى على صحّة الأوّل يكون هو الواجب ، ويكون الثاني مستحبّاً ، كلّ ذلك بحسب الظاهر ، فالتخيير يكون بحسب الحكم الظاهريّ ، والذي لا يعقل هو التخيير بين الصحّة والبطلان في الحكم الواقعيّ.

ثمّ إنّ الأُستاذ الأعظم دام ظله بعد أن ذكر: أنّ مقتضى القاعدة التخيير ، قال: «ولكن حيث إنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير ، فالاحتياط يقتضي أن يتمّ الزائد ويجعله طوافاً كاملاً بقصد القربة المطلقة ، كما في المتن»[1].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٧٣.

. . . . . .

ومراده قدس سره من جعله طوافاً كاملاً يقصد به القربة المطلقة، هو: أنّ الطائف في هذا الحال يتمّ الطواف من دون أن يعيّن أنّ ما يأتي به طواف واجب، لاحتمال أن يكون مستحبّاً ويكون الواجب الطواف الأوّل.

وتوضيحه: أنّ مَن زاد في طوافه شوطاً فهو مخيّر بحسب الصناعة بين أن يتمّه بأن يضيف إليه ستّة أشواط كي يصبح طوافاً كاملاً، وبين أن يرفع اليد عنه ويعيد طوافه الأوّل، فلو اختار الإتمام فلا يحصل له العلم ببراءة ذمّته من التكليف لاحتمال بطلان طوافه الأوّل بالزيادة، والطواف الثاني أتى به بعنوان الاستحباب، وأمّا لو اختار الإعادة فيحصل له العلم ببراءة ذمّته من التكليف قطعاً، إمّا لأنّ الطواف الأوّل صحيح وعدم إتمام الزيادة لا يقدح في صحّته، وإمّا لأنّه أعاده، فعلى التقديرين يحصل له العلم ببراءة ذمّته، ولكنّه مع ذلك وبلحاظ وجود احتمال حرمة إبطال الطواف ذكر قدس سره: أنّ مقتضى الاحتياط التتميم بإتيان ستّة أشواط ليصبح المجموع طوافاً كاملاً، لكن يأتي به بقصد القربة المطلقة.

ودعوى: أنّ الأمر في هذه الزيادة دائر بين وجوب الإعادة تعييناً كما عليه المشهور، وبين الإتمام تخييراً، فلو أعاد الطواف يحصل له القطع ببراءة ذمّته: إمّا لتعيّنه، أو لكونه عِدلاً للواجب التخييريّ، وعليه فمقتضى الاحتياط وجوب الإعادة لا لما ذكره الماتن قدس سره.

يدفعها: أنّ رفع اليد عن الطواف استئنافه يُفضي إلى قطعه، وهو محتمل الحرمة، فالاحتياط إنّما يحصل بالكيفيّة التي ذكرها الأُستاذ الأعظم قدس سره.

هذا كلّه فيما لو بنينا على عدم وجود قول ببطلان الطواف السابق تعييناً،

. . . . . .

كما نُسب إلى صاحب الحدائق قدس سره.

وهنا كلام لبعض الأكابر من المعاصرين، وهو: أنّ المقام ليس من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إذ هو يكون من صغرياتها فيما لو أخذ المكلّف بجانب التعيين لحصل له العلم ببراءة ذمّته من التكليف، وفي المقام ليس الأمر كذلك؛ ضرورة أنّ جانب التعيين كما أفاده المحقّق الخوئي هو الإتمام، ومن المعلوم أنّ المكلّف لو أتمّ طوافه لا يحصل له العلم ببراءة ذمّته من التكليف.

وفيه:

أوّلاً: أنّ المقام داخل تحت كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إذ المكلّف لو أخذ بجانب الإعادة فهو مستلزم لقطع طوافه الذي يحتمل حرمة قطعه، وأمّا لو أخذ بجانب الإتمام فيحصل له العلم ببراءة ذمّته، إذ إمّا أن يكون الطواف الأوّل باطلاً بالزيادة، فيكون إتمام ما بيده إتماماً للطواف الواجب، وإمّا أن يكون الطواف الأوّل صحيحاً، فيكون ما بيده لغواً أو مستحبّاً، وكيف ما كان يحصل للمكلّف اليقين ببراءة ذمّته.

إن قلت: إنّ التخيير هو المتعيّن عند دوران الأمر بينه وبين التعيين في المسألة الفقهيّة ـ الذي يرجع إلى البراءة لا إلى الاحتياط الذي اختاره الماتن قدس سره ـ.

قلت: إنّ الإيراد وارد، إلّا أن يرجع الأمر في المقام إلى الدوران بين تعيّن الأخذ بأخبار الإتمام وبين التخيير بين الأخذ بها وبين الأخذ بأخبار الإعادة، أو بين الأخبار الدالّة على التخيير بعد الجمع بينها وبين عدم قبول هذا الجمع بأن نأخذ بالأخبار الدالّة على الإعادة تعييناً، والأصل هو التعيين.

.....

إلّا أنّ الحقّ: أن نأخذ بالجمع المذكور، ومعه لا مجال للاحتياط، إلّا أن يكون الاحتياط مستحبّاً.

فالصناعة تقتضي موافقة الشيخ الصدوق ﵀، ولكن الأحوط الأخذ بما ذكره ﵁ في المتن خروجاً عن محلّ الخلاف، إذ المشهور قد ذهبوا إلى لزوم إتمام الشوط بإضافة ستّة أشواط إليه ليصبح المجموع طوافاً كاملاً، ولكنّ الاحتياط استحبابي.

ولكن مقتضى الاحتياط الذي يحرز به الواقع الإتمام ثمّ الإعادة بمقتضى العمل بالنصوص.

ثمّ إنّك بعد ما عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار هو الالتزام بالتخيير على مسلكنا خلافاً للمشهور القائلين بوجوب الإتمام، فيقع الكلام في أنّه إذا أتمّ طوافه، وحيث أنّ الطوافين معاً غير واجبين عليه، فهل الواجب هو السبعة الأُولى وتقع الثانية نافلة أو العكس؟

والمسألة محلّ خلاف، نسب إلى العلّامة ﵁ في المنتهى[1] أنّ الطواف الأوّل هو الفريضة، ونقل عن جماعة ـ كابن الجنيد وابن بابويه ﵉ ـ بأنّ الطواف الثاني هو الفريضة[2].

واستدلّ لقول المشهور بأنّه موافق لمقتضى القاعدة. توضيح ذلك: أنّ قطع الطواف ليس حرام تكليفاً، وإنّما قام دليل على حرمة قطع الصلاة من إجماع

---

(١) لاحظ: المختلف ٤: ٢٠٧، والمعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٧٤.

(٢) حكاه عنهما في المختلف ٤: ٢٠٧.

.....

وغيره، فيجوز أن يرفع اليد عن طوافه اختياراً ويذهب حيث يشاء، ثمّ يرجع ويستأنف الطواف من الأوّل.

إن قلت: إنّ ما ذكرت مخالف لظاهر الأوامر الدالّة على وجوب الإتمام كقوله عليه السلام: «يضيف إليها ستّاً» أو «فليتمّ أربعة عشر».

قلت: إنّ الأمر المذكور وارد في مقام توهّم الحظر، وأنّها مبطلة للطواف السابق، والمراد به أنّ ما مضى من طوافه صحيح، ويجوز له أن يأتي بطواف ثانٍ أيضاً، فيصحّ الطوافين، وأنّ الشرط الثامن الذي أتى به سهواً لا يقدح في صحّة الطواف الأوّل.

إذن فالروايات تدلّ على صحّة الطوافين، ولا تدلّ على أنّ أيّهما واجب وأيّهما مستحبّ، وكذلك يستفاد صحّتهما من الروايات الآمرة بإتيان أربع ركعات بعد إتمام الأشواط، فلو لم يكونا صحيحين فلا وجه للإتيان بأربع ركعات، وكذا لو كان أحدهما صحيحاً.

فإذا ثبتت صحّة الطوافين، فنقول:

إنّ الأمر يدلّ على طلب إيجاد الطبيعة على نحو صرف الوجود، وبمجرّد تحقّق الفرد الأوّل منها ينطبق عليه الطبيعة، فالانطباق قهريّ والإجزاء عقليّ، ولم يقم دليل على اشتراط صحّة الطواف الأوّل بإتمام الطواف الثاني، كما أنّه لم يقم دليل على انقلاب الطواف الأوّل من الوجوب إلى الندب، بل لا يمكن ذلك، فيكون الحقّ ما ذهب إليه العلّامة قدس سره.

واستدلّ للقول بأنّ الفريضة هو الطواف الثاني، بوجوه:

. . . . . .

الأوّل: ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ عليّاً عليه السلام طاف طواف الفريضة ثمانية، فترك سبعة وبنى على واحد، وأضاف إليه ستّاً، ثمّ صلّى ركعتين خلف المقام، ثمّ خرج إلى الصفا والمروة، فلمّا فرغ من السعي بينهما رجع فصلّى الركعتين اللتين ترك في المقام الأوّل»[1].

بتقريب: أنّ المستفاد من قوله: «ترك» أنّ الطواف الأوّل غير محسوب؛ لأنّ الظاهر منه أنّ الطواف الأوّل كأن لم يكن شيئاً، ولو كان الطواف الأوّل هو الواجب فلامعنى لقوله: «ترك»، ولكن يرد على الرواية إيراد يخالف مذهب الطائفة الحقّة، وهو: أنّها مستلزمة لجهل مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في الموضوعات، والقائل به نادر لا يعتدّ به[2].

وأُجيب عن ذلك ـ كما عن الأُستاذ الأعظم مدّ ظلّه ـ: بأنّ إسناد السهو إليه كان عن تقيّة، ومثل ذلك غير عزيز في الأخبار، ولا ينافي ذلك ثبوت أصل الحكم[3].

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): بأنّه كيف يمكن أن ينفي أصل الفعل

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤: ٧.

(٢) قال المحقّق النراقي مدّ ظلّه: «إنّ فعل عليّ عليه السلام لعلّه من باب القِران، إمّا بين النافلتين ـ كما تحتمله أُولاهما ـ أو الفريضة والنافلة ـ كما تحتمله ثانيتهما ـ وهما جائزان كما يأتي، ومن أين علم أنّ قصده الزيادة في الطواف الواحد حتّى يكون من مفروض المسألة».

ومراده مدّ ظلّه من الأُولى صحيحة ابن وهب، ومن الثانية صحيحة زرارة. المستند ١٢: ٩٢ ـ ٩٣.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٧٥.

. . . . . .

ويقال أنّه نسب إلى الأمر تقيّة ، ومع ذلك يكون دالّاً على الحكم الشرعيّ[١].

ولكن أُستاذنا الأعظم دام ظلّه لم يتمسّك بالفعل وحده كي يُورد عليه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) الإيراد المذكور ، بل الاستدلال مستند على قول الصادق عليه السلام حيث حكى عن الأمير عليه السلام أمرين :

أحدهما : إسناد السهو إليه . والآخر : أنّه جعل الطواف هو الثاني ، والأوّل هو المحمول على التقيّة ولا ربط له بالأمر الثاني .

وأورد عليه بعض المعاصرين : بأنّه يمكن المناقشة في الصحيحة بأنّه حكاية فعل ، وغاية دلالتها جواز جعل الأوّل طوافاً مندوباً ، والثاني هو طواف الفريضة ، وأمّا دلالتها على تعيّن هذا النحو من الجعل فلا يستفاد منها ، ومقتضى الإطلاق في الروايات الواردة فيها إضافة الستّة عدم الفرق بين الصورتين من كون الإضافة بقصد العدول من الأوّل أو بقصد الطواف المندوب .

وفيه : أنّ العبرة بقول الإمام عليه السلام الذي هو ظاهر فيما ذكرناه .

الثاني : أنّ هناك عدّة نصوص تدلّ على المدّعى :

(**منها**) : صحيحة زرارة المتقدّمة[٢] .

و (**منها**) : ما رواه عليّ بن أبي حمزة ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : سئل ـ وأنا حاضر ـ عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط ؟ فقال : «نافلة أو فريضة ؟» فقال : فريضة فقال : «يضيف إليها ستّة ، فإذا فرغ صلّى ركعتين عند مقام

---

(١) مصباح الناسك ٢ : ١٣٤ .

(٢) الوسائل الطواف ٣٤ : ٧ .

. . . . . .

إبراهيم عليه السلام ، ثمّ خرج إلى الصفا والمروة فطاف بينهما ، فإذا فرغ صلّى ركعتين أُخراوين ، فكان طواف نافلة وطواف فريضة »[١].

و (**منها**): ما رواه محمّد بن إدريس في آخر (السرائر) ، نقلاً من (نوادر أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ) ، عن جميل أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عمّن طاف ثمانية أشواط وهو يرى أنّها سبعة ، قال: فقال: «إنّ في كتاب عليّ عليه السلام أنّه إذا طاف ثمانية أشواط يضمّ إليها ستّة أشواط ، ثمّ يصلّي الركعات بعد».

قال: وسئل عن الركعات كيف يصلّيهنّ أو يجمعهنّ أو ماذا ؟ قال: «يصلّي ركعتين للفريضة ثمّ يخرج إلى الصفا والمروة ، فإذا رجع من طوافه بينهما رجع يصلّي ركعتين للأُسبوع الآخر»[٢].

بتقريب: أنّ أمره عليه السلام بالإتيان بركعتين بعد الطواف وبركعتين أُخريين بعد الفراغ من السعي ، فإنّه على تقدير كون الطواف الأوّل هو طواف الفريضة يلزم الفصل بينه وبين صلاته بالطواف الثاني ، وهذا بخلاف ما إذا كان الطواف الثاني هو طواف الفريضة ، فإنّ صلاته تكون بعده مباشرةً وبلا فصل.

الثالث: أنّ الطواف الأوّل لو كان هو طواف الفريضة يلزم القِران بين طواف الفريضة وطواف النافلة ، وهذا بخلاف ما لو كان الطواف الثاني هو طواف الفريضة ، فإنّه لا يلزم القِران ، فإنّ الإتيان بطواف الفريضة بعد طواف النافلة ليس من القِران الممنوع.

وزبدة الكلام: أنّ الماتن قدس سره قد حكم فيما إذا كان الزائد شوطاً واحداً أو أكثر

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤: ١٥.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ١٦.

.....

بأنّ الأحوط أن يتمّ الزائد ويجعله طوافاً كاملاً بقصد القربة المطلقة، فبيّن أمرين:

أحدهما: أنّه لا يجوز له قطع الطواف في هذا الفرض كما كان جائزاً له فيما لو زاد أقلّ من شوط.

والآخر: أنّه يتمّ الزائد لا بقصد الطواف الواجب ولا بقصد الطواف المستحبّ، بل يقصد القربة المطلقة.

ولا بدّ أن نتعرّض لبيان أمرين:

أحدهما: لماذا لم يفت الأُستاذ الأعظم بعدم جواز القطع أو بجوازه واحتاط في عدم جواز القطع؟

والآخر: لماذا قال: «يتمّ الزائد ويجعله طوافاً كاملاً بقصد القربة المطلقة» احتياطاً، ولم يفتِ بذلك؟

أمّا الأمر الأوّل ـ وهو عدم إفتائه بعدم جواز القطع أو بجوازه ـ فلما عرفت من أنّ جملة من الأخبار الواردة في المقام تدلّ على وجوب الإتمام، وجملة أُخرى تدلّ على وجوب الإعادة، وحيث إنّ المشهور قد عملوا بالأخبار الدالّة على وجوب الإتمام، فيكون ذلك منشأً لوجوب الإتمام احتياطاً، ولكنّ الأُستاذ الأعظم ذهب إلى أنّ نتيجة الجمع بين الطائفتين التخيير بين الإتمام والإعادة، كما ذهب إليه الصدوق رحمه الله بحسب الفنّ والصناعة، بمعنى أنّ المكلّف مخيّر بين أن يرفع يده عن الشوط الزائد ويعيد الطواف من أصله، وبين أن يضيف إليه ستّة أشواط ليصبح المجموع أربعة عشر شوطاً، وهذا النوع من التخيير فيما نحن فيه هو: تخيير في الأخذ بالأخبار الدالّة على وجوب الإتمام الدالّة على صحّة الطواف الأوّل والثاني، أو بالأخذ بالأخبار الدالّة على وجوب الإعادة الدالّة

. . . . . .

على بطلان الطواف الأوّل والشوط الزائد، وهو مع ذلك لم يأخذ بالتخيير، بل حكم بإتمام الشوط، لأجل دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المقام، ولعلّ مقصوده هو: أنّ الأخذ بجانب الأخبار الدالّة على وجوب الإتمام هو المتعيّن؛ لأنّ الإتمام واجب قطعاً، إمّا لكونه هو الواجب تعييناً أو لكونه هو فرد الواجب تخييراً.

والحاصل: أنّ المستفاد من أدلّة المقام وجوب إتمام الطواف احتياطاً، وصحّة الطواف الأوّل الذي زاد عليه الطائف شوطاً والثاني، إلّا أنّ الإتمام هل يكون واجباً أو مستحبّاً؟ فمعنى: أنّ الإتمام واجب هو أنّ طواف الفريضة هو الثاني لا الطواف الأوّل الذي يدور أمره حينئذٍ بين أن يكون باطلاً أو مستحبّاً، ومعنى: أنّ الإتمام مستحبّ هو أنّ طواف الفريضة هو الأوّل لا الطواف الثاني الذي يتعيّن حينئذٍ كونه نافلةً ومستحبّاً.

وحكى صاحب الجواهر عن الفاضل والشهيدين القول بالاستحباب[1]، وقال صاحب المدارك: «نصّ العلّامة في المنتهى وغيره على أنّ الإكمال مع الزيادة على سبيل الاستحباب، ومقتضاه أنّ الطواف الأوّل هو طواف الفريضة. ونقل عن ابن الجنيد وعليّ بن بابويه أنّهما حكما بكون الفريضة هو الثاني»[2].

وصرّح في الفقيه: بأنّ الفريضة هي الطواف الثاني[3].

وذكر الأُستاذ الأعظم: أنّ الأمر بالإكمال ليس أمراً تكليفيّاً وجوبيّاً، بل هو

---

(١) الجواهر: ١٩: ٣٦٧.

(٢) المدارك ٨: ١٧٠.

(٣) الفقيه ٢: ٢٤٨/ ١١٩٢.

. . . . . .

أمر إرشاديّ ، والوجه في ذلك: أنّ الطواف ليس كالصلاة في وجوب المضيّ والإتمام وحرمة القطع كما أُدّعي عليه الإجماع في خصوص الصلاة ، ولاكنفس أصل الحجّ والعمرة في وجوب الإتمام ، بل الطواف واجب كسائر الواجبات يجوز قطعه اختياراً والإتيان به في أيّ وقت شاء ، فالأمر بالإكمال ليس أمراً وجوبيّاً ، بل هو من الأمر في مقام توهّم الحظر ، والمراد به أنّه يصحّ له ويجوز له التتميم بإتيان البقيّة ، ويجوز له أن يعامل مع ما مضى من الأشواط معاملة الصحّة[1].

وهو قدس سره قد أثبت أنّ الطواف الثاني هو الفريضة ، فلازم كلامه رحمه الله أن يحكم بالإتمام بنيّة الواجب ، ولكن حيث إنّ ما دلّ على أنّ الطواف الثاني هو الواجب قد نُوقش فيه ـ كما عرفت ممّا تقدّم ـ كما أنّ العلّامة قدس سره ونظائره قد خالفوا في ذلك ، لذا احتاط قدس سره بأن يتمّ بقصد القربة المطلقة.

ثمّ إنّه إذا وجب الإتمام ولو احتياطاً فيتحقّق طوافان ، فهل كلّ واحدٍ منهما يحتاج إلى الركعتين ، أو أنّ وظيفة المكلّف حينئذٍ الإتيان بأربع ركعات ؟

والمسألة محلّ خلاف ، وهو ناشئ من الاختلاف في الأخبار الواردة في المقام.

أمّا النصوص الظاهرة بأنّ وظيفته الإتيان بأربع ركعات:

(فمنها): ما رواه أبو بصير ـ في حديث ـ قال: قلت له: فإنّه طاف وهو متطوّع ثماني مرّات وهو ناسٍ ، قال: «فليتمّه طوافين ، ثمّ يصلّي أربع ركعات»[2]؛ بناءً على أنّ طوافه الذي زاد فيه شوطاً كان واجباً.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٧٤.

(٢) الوسائل الطواف ٣٤: ٢.

. . . . . .

و (**منها**): ما رواه معاوية بن وهب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ عليّاً عليه السلام طاف ثمانية أشواط فزاد ستّة ثمّ ركع أربع ركعات»[١].

و (**منها**): ما رواه أبو أيّوب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط طواف الفريضة، قال: «فليضمّ إليها ستّاً، ثمّ يصلّي أربع ركعات»[٢].

ونحوها النصوص الدالّة على أنّه يأتي بركعتين ثمّ يسعى بين الصفا والمروة، فإذا فرغ رجع وصلّى ركعتين أُخريين:

(**منها**): صحيحة زارة المتقدّمه المتضمّنة لفعل أمير المؤمنين عليه السلام[٣].

و (**منها**): رواية عليّ بن أبي حمزة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «فإذا فرغ صلّى ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام ثمّ خرج إلى الصفا والمروة فطاف بينهما، فإذا فرغ صلّى ركعتين أُخراوين»[٤].

و (**منها**): رواية جميل المتقدّمة ـ التي نقلها صاحب السرائر قدس سره من نوادر البزنطيّ[٥] ـ.

وأمّا النصوص الدالّة على أنّه يأتي بركعتين:

(**فمنها**): ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «مَن طاف بالبيت فوهم حتّى يدخل في الثامن فليتمّ أربعة عشر شوطاً،

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤: ٦.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ١٣.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ٧.

(٤) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ١٥.

(٥) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ١٦.

. . . . . .

ثمّ ليصلِّ ركعتين »[١].

و (منها): ما رواه رفاعة ، قال: كان عليّ عليه السلام يقول: «إذا طاف ثمانية فليتمّ أربعة عشر» ، قلت: يصلّي أربع ركعات ؟ قال: «يصلّي ركعتين »[٢].

وقد تعرّض الأُستاذ الأعظم دام ظله للطائفة الدالّة على الإتيان بأربع ركعات ، حيث ذكر: أنّه لا موجب للتفصيل والتفريق ، أمّا فعل أمير المؤمنين عليه السلام فلا يدلّ على لزوم التفريق والتأخير ، وغاية ذلك أنّه يدلّ على الرجحان والفضيلة ، وأمّا خبر جميل فهو ضعيف السند للجهل بطريق ابن إدريس إلى نوادر البزنطيّ ، وهو غير قابل لتقييد ما دلّ على إتيان أربع ركعات على الإطلاق ، ولو أغمضنا عن ضعفه ففي المستحبّات لا نلتزم بالتقييد ونحمل المقيّد على الأفضليّة ، إلّا إذا كان المقيّد ينهى عن إتيان الفعل المستحبّ إلّا في ضمن الخاصّ ، فحينئذ نلتزم بالتقييد ، وإلّا في غيره فلا نلتزم بالتقييد[٣].

ثمّ قال دام ظله: «نعم ، لا ريب في كون التأخير والتفريق هو الأفضل لفعل عليٍّ عليه السلام ولرواية عليّ بن أبي حمزة ورواية جميل »[٤].

ثمّ إنّه دام ظله تعرّض للطائفة الدالّة على الإتيان بركعتين كما في صحيحتي رفاعة وابن سنان المتقدّمتين ، وذكر: أنّ المتعيّن حملهما على أداء الوظيفة الواجبة ، فليس الأمر بأربع ركعات كما في جملة من النصوص أمراً وجوبيّاً

---

(١) الوسائل الطواف ٣٤: ٥.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٤: ٩.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٧٦.

(٤) المصدر المتقدّم ٢٩: ٧٦.

٤٧٢ ـــــــ

.....

السرائر ، نقلاً عن كتاب حريز بن عبدالله ، قال بضعف السند ، لجهالة طريق ابن إدريس إلى كتاب حريز بعد وضوح أنّه من أصحاب الصادق عليه السلام ، وبينه وبين ابن إدريس مئات السنين ، فكيف يمكن نقله عنه بلا واسطة ، وحيث إنّها مجهولة ، فلا جرم تسقط الرواية بالنسبة إلينا عن درجة الاعتبار ، وإن أمكن اتّصافها عنده بالصحّة لقرائن حسّيّة عوّل عليها وهو أدرى بها .

ودعوى : أنّه لمّا لم يكن عاملاً بأخبار الآحاد فاعتماده عليها كاشف عن وصولها إليه بطريق متواتر ، أو بما هو كالمتواتر في كونه مورثاً للقطع بالصدور ، ومعه كان إخباره بمثابة الإخبار عن الحسّ ، فتكون رواياته عن حريز وأضرابه في حكم المسانيد لا المراسيل .

مدفوعة : بأنّ أقصى ما يترتّب على هذه الدعوى هو : أنّ ابن إدريس كان معتقداً اعتقاداً باتّاً بأنّ ما وصل إليه باسم كتاب حريز كان هو كتابه حقّاً ، لكن من الواضح أنّ اعتقاده حجّة له بخصوصه ولا ينفع غيره ممّن لا يحمل تلك العقيدة فهو المأمور بالعمل به لا غير ، ومن الضروريّ أنّ مجرّد قطعه بذلك الناشئ عن القرائن الحدسيّة الاجتهاديّة لا يستوجب عدّ خبره من الأخبار عن الحسّ لتشمله أدلّة حجّيّة الخبر .

إذن ، فلا مجال للاعتماد على شيء ممّا يرويه ابن إدريس عن الرواة الذين لا نعلم الوسائط بينه وبينهم .

أجل ، خصوص ما يرويه عن كتاب محمّد بن عليّ بن محبوب لم يكن بدّ من الالتزام باعتباره ، نظراً إلى تصريحه بوصول الكتاب إليه بخطّ الشيخ الطوسي قدس سره ، وحيث إنّ العهد بينه وبين الشيخ قريب ، وهو من أكابر العلماء

٤٧٤ ـــــــ

.....

القدماء في حملها على الحسّ عند دوران الأمر بينه وبين الحدس.

وأمّا الأمر الثاني: فلا وجه للمناقشة في أنّ الكتب التي نقل عنها ابن إدريس ﷺ لأصحابها أم ليست لهم، لثبوت جُلّها في زمانه، فإنّ الأصحاب كانوا يتعاهدون هذه الأُصول ويتناقلونها يداً بيد، ويوقّعون بأسمائهم على النسخ التي بحوزتهم، وكانوا يهتمّون بنسخها ومقابلتها أشّد الاهتمام، ولو نظرت إلى نسخة قديمة مخطوطة من الصحيفة السجّاديّة لعلمت صحّة ذلك.

ثمّ هل نقل رواية من كتاب الفقيه ـ مثلاً ـ في زماننا يوجب القدح بها لجهالة طريق الناقل إلى هذا الكتاب ؟! ومع تصريح ابن إدريس وشهادته بأنّه قد نقل من كتب المشيخة والرواة تلاحظ لحمل شهادته على الحدس.

وأمّا الأمر الثالث، وهو: ارتفاع الجهالة بالنسبة إلى ما صرّح ابن إدريس بوصوله إليه بخطّ الشيخ ﷺ. بدعوى: أنّ العهد بينهما قريب، والشيخ الطوسي ﷺ عظيم مشهور، وخطّه معروف، فلا مساغ لإنكاره أو التشكيك فيه.

إلى هنا ثبت أنّ خبر جميل ليس بضعيف، ولكن مجرّد هذا لا يوجب أن يقال: أنّ الخبر المذكور يكون مقيّداً لإطلاق ما دلّ على الإتيان بأربع ركعات والحكم بلزوم التفريق بين ركعتي الطواف الواجب وركعتي الطواف المستحبّ وتأخيرهما إلى ما بعد السعي، وذلك لأجل تعدّد المطلوب في المستحبّات، فغاية ما يقال حمل التأخير على الأفضلية.

والنتيجة: أنّه إذا أتمّ الطواف الثاني فحيث أنّ أحد الطوافين غير واجب، فإحدى الصلاتين أيضاً غير واجبة، فالأفضل تأخير ركعتي طواف الندب إلى بعد السعي بمقتضى الجمع بين الأخبار.

الشكّ في عدد الأشواط

(مسألة ٣١٥) : إذا شكّ في عدد الأشواط بعد الفراغ من الطواف والتجاوز من محلّه لم يعتنِ بالشكّ ، كما إذا كان شكّه بعد دخوله في صلاة الطواف [١] .

---

(١) لاقتضاء قاعدة التجاوز عدم اعتناء المكلّف بالشكّ المتعلّق بوجود أصل العمل بعد التجاوز عن محلّه .

وقد تمسّك الأُستاذ الأعظم دام ظله في فرض الشكّ في عدد الأشواط بعد الفراغ والانصراف عن الطواف ، وبعد الدخول في الغير ، كالدخول في صلاة الطواف أو السعي ، بقاعدة الفراغ[١] .

ولا بأس به ، لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في صحّة الموجود ، وإن كان الأنسب أن يتمسّك في الفرض المذكور بقاعدة التجاوز ؛ لأنّ المفروض في المسألة أنّ الشكّ يكون بعد التجاوز عن محلّه وبعد دخوله في صلاة الطواف ، ولا يعتبر الدخول في الغير في إعمال قاعدة الفراغ . نعم ، لو كان الشكّ في الصحّة قبل الدخول في الغير يتمسّك بقاعدة الفراغ ، ولذا تمسّك جمع من الفقهاء بقاعدة الفراغ فيما إذا عرض عليه الشكّ قبل الدخول في الغير ، كالعلّامة دام ظله في المنتهى حيث قال : « مَن شكّ في عدد الطواف ، فإن كان بعد فراغه ، لم يلتفت إليه »[٢] .

والمحقّق دام ظله في الشرائع حيث قال : « ومَن شكّ في عدده بعد انصرافه

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٧٧ .

(٢) المنتهى ١٠ : ٣٧٢ .

. . . . . .

لم يلتفت»[١].

وصاحب الجواهر ﷺ الذي نفى وجود خلاف في الحكم بعدم الالتفات إلى الشكّ في الفرض المذكور استناداً إلى قاعدة عدم العبرة بالشكّ بعد الفراغ[٢].

ثمّ قال ﷺ: «والمدار في الإنصراف عنه العرف، ولعلّ منه ما إذا اعتقد أنّه أتمّ الطواف وإن كان هو في المطاف ولم يفعل المنافي، خصوصاً إذا تجاوز الحجر، أمّا قبل اعتقاد الإتمام فهو غير منصرف، كان عند الحجر أو بعده، أو خارجاً عن المطاف، أو فعل المنافي، كما صرّح به في كشف اللثام»[٣].

وما ذكره ﷺ مبنيّ على كفاية الفراغ الاعتقادي في صدق المضيّ والفراغ الذي يعتبر في جريان القاعدة. بدعوى: أنّ المراد من المضيّ في روايات قاعدة الفراغ هو المضيّ بحسب الاعتقاد لا المضيّ بحسب الواقع، وإلّا لا يبقى مورد لجريان القاعدة، أو مع الشكّ في العدد وإن لم يحرز المضيّ الواقعي.

وهو كما ترى، إذ لا وجه لرفع اليد عن المعنى الحقيقي للمضيّ والالتزام بمعناه المجازي كما بيّنّا ذلك في محلّه[٤]، فالمضيّ الاعتقادي وإن كان موجوداً في المقام، ولكنّه لا يكفي؛ لأنّ الظاهر من المضيّ في لسان أخبار قاعدة الفراغ هو المضيّ الحقيقيّ، غاية الأمر أنّ المكلّف قد مضى عن ذات العمل الأعمّ من الصحيح والفاسد حقيقةً ويشكّ في صحّته، وفي المقام مع الشكّ في العدد

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٢٤٥.

(٢) الجواهر ١٩: ٣٧٨.

(٣) الجواهر ١٩: ٣٧٩. ولاحظ: كشف اللثام ٥: ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(٤) لاحظ: المنتهى في فروع العلم الإجمالي: ١٢١ ـ ١٢٢.

(مسألة ٣١٦) : إذا تيقّن بالسبعة وشكّ في الزائد ، كما إذا احتمل أن يكون الشوط الأخير هو الثامن لم يعتنِ بالشكّ وصحّ طوافه (١) .

من جهة النقص لا يصدق معه المضيّ والفراغ من الطواف ، ومجرّد الانصراف كما في كلام المحقّق ، أو اعتقاده أنّه قد أتمّه كما في كلام صاحب الجواهر قدس سره لا يكفي لإعمال القاعدة .

نعم ، لو شكّ بعد انتفاء الموالاة العرفيّة المعتبرة بين الأشواط ، أو دخل في الغير يصدق أنّه قد مضى وفرغ من طوافه ، ففي هذا الفرض تجري القاعدة ويحكم بصحّة ما أتى به .

هذا كلّه فيما إذا كان الشكّ من جهة النقيصة ؛ إذ هو يرجع إلى الشكّ في الصحّة .

وأمّا لو كان الشكّ من جهة الزيادة ، فإن بنينا على أنّها توجب البطلان ، فقاعدة الفراغ تجري وتصحّح العمل أيضاً .

(١) للأصل والأمارة ، أمّا الأصل فإنّ مقتضى أصالة عدم الإتيان بالشوط الثامن صحّة ما أتى به ، وأمّا الأمارة فعدّة نصوص :

(**منها**) : ما رواه الحلبي ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة ، فلم يدرِ أسبعة طاف أم ثمانية ، فقال : « أمّا السبعة فقد استيقن ، وإنّما وقع وهمه على الثامن ، فليصلِّ ركعتين »[1] .

و (**منها**) : ما رواه الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له : رجل طاف

---

(١) الوسائل الطواف ٣٥ : ١ .

إلّا أن يكون شكّه هذا قبل تمام الشوط الأخير ، فإنّ الأظهر حينئذٍ بطلان الطواف (١) .

فلم يدرِ أسبعة طاف أم ثمانية ؟ قال : «يصلّي ركعتين»(١) .

و (**منها**) : «ما رواه محمّد بن إدريس في آخر السرائر ، نقلاً من نوادر أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ ، عن جميل : أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف فلم يدرِ سبعاً طاف أم ثمانياً ؟ قال : «يصلّي ركعتين»(٢) .

(١) كما لو عرض عليه الشكّ وهو عند الركن الشامي ـ مثلاً ـ بأنّه قد طاف ستّاً وما بيده هو السابع ، أو أنّه قد طاف سبعاً وما بيده هو الثامن ، فيكون شكّه بين ستّة ونصف أو سبعة ونصف .

قال الشهيد قدس سره في المسالك : «إنّما يقطع مع شكّ الزيادة إذا كان على منتهى الشوط ، وأمّا لو كان في أثنائه بطل طوافه ، لتردّده بين محذورين : الإكمال المحتمل للزيادة عمداً ، والقطع المحتمل للنقيصة»(٣) .

فلا يمكن أن يبني على أحد الطرفين لعدم إبراء ذمّته به ، فيحكم بوجوب الإعادة .

وأجاب عنه سيّد المدارك قدس سره : بمنع تأثير احتمال الزيادة ، لأصالة عدم الزيادة(٤) .

---

(١) الوسائل الطواف ٣٥ : ٢ .

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٥ : ٣ .

(٣) المسالك ٢ : ٣٤٩ ـ ٣٥٠ .

(٤) المدارك ٨ : ١٧٨ ـ ١٧٩ .

٤٨٠ ـــــــ

. . . . . .

الزائد في باب الطواف، كما أنّه غير حجّة في أعداد ركعات الصلاة[١].

وأورد عليه بعض المعاصرين بوجهين:

أحدهما: وجود تهافت بين هذا الكلام وبين ما أفاده في الفرع الأوّل، حيث ذكر هناك: أنّ أصالة عدم الإتيان بالشوط الثامن وصحيحة الحلبيّ مقتضاهما الصحّة، ومعنى ذلك هو كون الرواية وأصالة عدم الزيادة دالّتين على الصحّة، ولكنّ الأصل في طول الأمارة.

وفيه: أنّ قياس المقام على الفرع السابق قياس مع الفارق؛ إذ هناك حيث أنّ احتمال النقص منتفٍ؛ لفرض تيقّن الطائف بالسبعة واحتمال أن يكون قد أتى بثمانية أشواط، فالصحيحة ـ بعد فرض تيقّنه بأنّه قد أتى بسبعة أشواط ـ تدلّ على أنّ وظيفته في مثل هذا الفرض عدم الاعتناء باحتمال الزيادة، فيكون الأصل أيضاً نافياً لهذا الاحتمال، وليس معنى ذلك أنّ الأصل في عرض الأمارة كي يكون مؤيّداً لها، بل هو في طولها، والمراد هو أنّ الأمارة لو لم تكن موجودةً أو مع الإغماض عن وجودها، فإنّ الأصل فيه غنىً وكفاية، والاستدلال بالأصل في موارد وجود الأمارات بهذا التقريب الذي ذكرناه غير عزيز.

وأمّا في المقام، فحيث أنّ المفروض عدم كونه متيقّناً بالسبعة، فالصحيحة تدلّ على البطلان، والأصل ـ وهو استصحاب عدم الزائد ـ يدلّ على أنّ وظيفته البناء على الأقلّ، ومع وجود الصحيحة لا يصل المجال إلى الأصل المذكور الموجب لصحّة الطواف.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٧٨ ـ ٧٩.

٤٨٢ ـــــــ

. . . . . .

وبعبارة أُخرى: أنّ الإمام عليه السلام قد أمر بإعادة الطواف إذا شكّ في أنّ ما بيده سبعة أو ثمانية حتّى يحفظ ويستيقن أنّه قد طاف سبعة أشواط، فالمعتبرة ظاهرة في اعتبار تحصيل اليقين بالسبعة، بأن لا يكون قد أتى بأقلّ من ذلك ولا أكثر من ذلك، فالمعيار بالاستيقان بالسبعة.

وبهذا يظهر عدم الوجه للقول: بأنّ المراد إن كان هو الحفظ بالإضافة إلى الزائد فهو ينافي ما أفاده قدس سره في الفرع الأوّل وهو الشكّ بين السبعة والثمانية حيث حكم قدس سره بالصحّة لعدم تحقّق الحفظ بالإضافة إلى الزيادة، لوضوح عدم قادحيّة احتمال الزيادة بعد كونه محرزاً وحافظاً للسبعة.

وأمّا إن كان المراد منه الحفظ بالإضافة إلى النقيصة، فلزوم الحفظ لا يستلزم الحكم ببطلان الطواف في المقام، إذ النقص المحتمل هنا نقص الشوط لا العدد، لوضوح وجود احتمال أن يكون ما أتى به من الطواف ستّة أشواط ونصف، فلا يكون متيقّناً وحافظاً ومحرزاً للسبعة، وهذا هو المراد من قوله عليه السلام في معتبرة أبي بصير: «حتّى يحفظ»، أي: يستيقن بإكمال سبعة أشواط، والذي يحتمل نقصان طوافه نصف شوط لا يصدق في حقّه أنّه قد حفظ وأحرز سبعة أشواط.

وأمّا إذا كان المراد منه الحفظ بالنسبة إلى الزيادة والنقيصة معاً، فهو أيضاً لا ينسجم مع المورد، فإنّ عدم الحفظ من جهة الزيادة والنقيصة معاً لا يستلزم البطلان بعد عدم ثبوت احتمال وجود النقص بوجه.

وحاصل الجواب: أنّ المراد من قوله عليه السلام: «يحفظ» هو أن يتيقّن بأنّه قد أتى بسبعة أشواط كاملة من دون أن ينقص منها ولو خطوةً واحدة، فحينئذٍ يحكم بصحّة طوافه، وأمّا احتمال الزيادة فلا يعتني به، وعليه فلا يبقى أيّ

. . . . . .

وجه للإيراد والتشقيق.

الثالث: الروايات الواردة في مقام بيان حكم الشكّ بين الستّ والسبع الدالّة على بطلان الطواف.

بتقريب: أنّ المستفاد منها بطلان الطواف بعروض الشكّ بين الستّ والسبع، وهي بإطلاقها تشمل صورتي عروض الشكّ بعد الفراغ من الشوط ووصوله إلى الحجر الأسود، وعروض الشكّ قبل الفراغ من الشوط وقبل وصوله إلى الحجر الأسود، فلو تجاوز عنه بمقدار خطوات وشكّ أنّ ما في يده سادس أو سابع فهو لم يحرز ولم يحفظ الطواف، فإنّ الطواف اسم للمجموع ويصدق أنّه طاف ولم يدر ستّة طاف أو طاف سبعة وإن لم يصل إلى الحجر ولم يتمّ الشوط.

بل تخصيص حصول الشكّ بين الستّة والسبعة بحين الوصول إلى الحجر تخصيص بالفرد النادر، إذ إنّما الشكّ غالباً يحصل في الأثناء وقبل الوصول إلى الحجر[1].

وأورد عليه بعض المعاصرين أيضاً: بأنّ الاستدلال بهذا الوجه من الغرائب، فإنّ المفروض صورة وجود احتمال الزيادة بالنسبة إلى عدد الأشواط، ولا يكون في البين احتمال النقيصة من هذه الجهة، وإن كان نفس الشوط ناقصاً لم يكمل بعد ولم يصل الطائف إلى الحجر الأسود، إلّا أنّه بملاحظة العدد المعتبر في أشواط الطواف وهي السبعة لا يكون احتمال النقيصة موجوداً بوجه، فأمره دائر بين ستّة ونصف وسبعة ونصف، فهما نقصان، أحدهما: متيقّن الوجود وهو بالإضافة

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٧٩.

.....

إلى الشوط الذي بيده ، حيث إنّه يكون في أثنائه وهو يعلم بعدم إكماله ، وثانيهما : متيقّن العدم ، وهو بالنسبة إلى العدد ، حيث إنّه يعلم بعدم النقيصة ، بل الشكّ إنّما هو بملاحظة الزيادة ، حيث إنّه يحتمل كون ما بيده الذي لم يكمل بعد هو الشوط الثامن .

ثمّ قال : فالاستدلال لحكم هذا الفرض بالروايات التي يكون موردها خصوص صورة احتمال النقيصة من جهة عدد الأشواط ، لأنّ موردها الشكّ بين الستّ والسبع ، ممّا لا ينبغي أن يصدر من متفقّه ، فضلاً عمّن له شأن في الفقه والفقاهة .

وقال أيضاً : ومن الواضح أنّ دعوى ثبوت الإطلاق لها ، وعدم الاختصاص بالفرد النادر ـ وهو حدوث الشكّ عند الوصول إلى الحجر الأسود ـ لا تقتضي ثبوت الحكم المذكور فيها بالنسبة إلى غير موردها ، وهو ما إذا كان أحد طرفي الشكّ احتمال النقيصة بالنسبة إلى عدد الأشواط .

ثمّ قال : والظاهر وقوع الخلط بين النقصين وتحقّق الاشتباه في البين .

ويرد عليه تارةً بالحلّ وأُخرى بالنقض ، أمّا الحلّ : فإنّ المستفاد من الروايات المذكورة بطلان الطواف فيما إذا شكّ الطائف بأنّ ما بيده شوط سادس أم سابع ، ومعنى ذلك أنّ صحّة الطواف منوطةٌ بإحراز أنّ ما بيده سابع ، فلابدّ من وجود اليقين بالسبعة كي يكون الطواف صحيحاً ، والمفروض في الروايات المذكورة عدم حفظ السبعة ، فلا يكون الطواف الذي هو اسم لمجموع الأشواط السبعة محرزاً ، فيكون الطواف والحال هذه باطلاً ، فالصحّة تدور مدار إحراز أنّه قد أتى بسبعة أشواط كاملة .

. . . . . .

ولا يخفى على الخبير وضوح أنّ مَن احتمل أنّ ما بيده ثامن قبل وصوله إلى الحجر الأسود يعرض عليه الشكّ بأنّه أتى بسبعة أشواط أم لا ، إذ هو كما يحتمل أنّه قد أتمّ السبعة وشرع في الثامن ، وأنّ ما بيده سبعة وزيادة ، كذلك يحتمل أنّه لم يكمل السابع وأنّ ما بيده ستّة ونصف ـ مثلاً ـ ومع كونه شاكّاً في أنّ ما بيده ستّة ونصف أو سبعة ونصف ، كيف لا يكون شاكّاً في عدد الأشواط .

وليس المحقّق لعنوان حفظ السبعة الشروع بالشوط السابع ، بل المحقّق له هو إكمال الشوط السابع .

وأمّا النقض : فبلزوم حفظ الركعتين الأُولتين من الصلاة الرباعيّة كي يحكم بصحّة الصلاة والبناء على الأكثر ، وإذا تبطل الصلاة فيما إذا عرض عليه الشكّ بين الاثنين والثلاث أو الأربع قبل إكمال السجدتين ، فإنّ هذا العنوان لم يرد في لسان الأخبار ، وإنّما ورد فيها عنوان حفظ الأُولتين وعدم وقوع الشكّ فيهما ، ولذا لو كان المصلّي في السجدة الثانية من الركعة الثانية ولم يرفع رأسه منها وعرض له الشكّ في أعداد ركعات الصلاة تكون صلاته باطلةً ؛ لعدم حفظه للأُولتين ، ولوقوع الشكّ فيهما ، فإنّ المراد من حفظ الأُولتين عن وقوع الشكّ فيهما هو الركعتين التامّتين الكاملتين ، وحيث إنّه لم يكمل السجدة الثانية من الركعة الثانية لا يصدق أنّه قد حفظهما ، وكذلك الحال في المقام ، فإنّ المستفاد من الأخبار لزوم حفظ الطواف الذي هو اسم لمجموع الأشواط السبعة ، بأن يأتي بها كاملة ، فما دام لم يصل إلى الحجر الأسود لا يصدق عليه أنّه قد حفظ الأشواط السبعة ؛ إذ يحتمل حال عروض الشكّ عليه أنّه في ستّة أشواط ونصف ، ومع وجود هذا الاحتمال كيف يصدق عنوان حفظ السبعة ، فالاستدلال بهذه

والأحوط إتمامه رجاءً وإعادته (١).

(مسألة ٣١٧): إذا شكّ في عدد الأشواط، كما إذا شكّ بين السادس والسابع، أو بين الخامس والسادس، وكذلك الأعداد السابقة حكم ببطلان طوافه (٢).

الطائفة من الروايات صدر من أهله ووقع في محلّه، وما ذكرناه واضح لا يفتقر إلى تدبّر وتأمّل.

وممّا تقدّم يظهر ما في كلام سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) حيث ذكر الروايات الكثيرة لإثبات بطلان الطواف تبلغ أربعة عشرة حديثاً وخدش فيها تارةً من حيث السند، وأُخرى من حيث الدلالة، ثمّ اختار الصحّة تبعاً لسيّد المدارك قدس سره (١).

(١) لعلّ الاحتياط بالإتمام منشؤه ما اختاره صاحب المدارك قدس سره من الحكم بالصحّة.

(٢) المراد من قوله قدس سره: «وكذلك الأعداد السابقة» هو ما إذا شكّ بين الخامس والرابع، أو بين الرابع والثالث، أو بين الثالث والثاني، أو بين الثاني والأوّل، والجامع بين جميع هذه الصور الشكّ في النقيصة فقط، والحكم في جميعها هو البطلان.

وملخّص الكلام: أنّ المسألة مشتملة على صور ثلاث:

الأُولى: ما إذا كان الشكّ في عدد الأشواط في النقيصة فقط.

الثانية: ما إذا كان الشكّ فيه في النقيصة والزيادة.

---

(١) مصباح الناسك ٢: ١٣٦ ـ ١٣٩.

. . . . . .

الثالثة: الشكّ بين الخامس والرابع، أو بين الثالث والرابع، وكذلك الأعداد السابقة.

أمّا الصورة الأُولى: فنسب إلى المشهور القول بالبطلان.

وقال سيّد المدارك ﷺ: «هذا هو المشهور بين الأصحاب، ذهب إليه الشيخ، والصدوق، وابن البرّاج، وابن إدريس، وغيرهم»[١].

إلّا أنّه ﷺ خالفهم واختار البناء على الأقلّ في هذه الصور تبعاً للشيخ المفيد ﷺ، ونسبه إلى الشيخ عليّ بن بابويه، وأبي الصلاح، وابن الجنيد[٢].

واستدلّ لمذهب المشهور القائلين بالبطلان بعدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي طفت فلم أدرِ أستّة طفت أم سبعة، فطفت طوافاً آخر، فقال: «هلّا استأنفت؟» قلت: طفت وذهبت. قال: «ليس عليك شيء»[٣].

وقد طعن سيّد المدارك ﷺ في سندها: بأنّ النخعيّ الواقع في طريقها مشترك[٤].

---

(١) المدارك ٨: ١٧٩. ولاحظ: التهذيب ٥: ١١٠. النهاية: ٢٣٧. المبسوط ١: ٣٥٧. المقنع: ٨٥. المهذّب ١: ٢٣٨. السرائر: ١٣٤. الجامع للشرائع: ١٩٨. والعلّامة في التحرير ١: ٩٩.

(٢) المدارك ٨: ١٧٩. ولاحظ: المقنعة: ٦٩. والمختلف ـ نقلاً عن رسالة الشيخ عليّ بن بابويه ـ ٤: ٢٠٤. الكافي في الفقه: ١٩٥. ونسبه في المختلف إلى ابن الجنيد ٤: ٢٠٤.

(٣) الوسائل الطواف ٣٣: ٣.

(٤) المدارك ٨: ١٨٠.

. . . . . .

وأجاب الأُستاذ الأعظم قدس سره عن ذلك: بأنّ الظاهر أنّه لقب لأبي أيّوب الدرّاج، وهو ثقة[١]، وموسى بن القاسم روى عنه في غير هذا المورد، على أنّه رواها الكليني وليس في السند النخعيّ[٢].

و (منها): ما رواه محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت فلم يدرِ أستّة طاف أو سبعة، طواف فريضة؟ قال: «فليعد طوافه». قيل: إنّه قد خرج وفاته ذلك؟ قال: «ليس عليه شيء»[٣].

وقد خدش سيّد المدارك قدس سره في سندها من جهة وقوع عبدالرحمن بن سيّابة في طريقها، وهو مجهول[٤].

وقال صاحب الوسائل قدس سره بعد نقل هذه الرواية: «أقول: عبدالرحمن الذي يروي عنه موسى بن القاسم هو ابن أبي نجران، وتفسيره هنا بابن سيّابة غلط كما حقّقه صاحب المنتقى وغيره»[٥].

وتابعه الأُستاذ الأعظم قدس سره في ذلك، حيث قال: «ولكنّ الوسائل والحدائق

---

(١) أيّوب بن نوح بن درّاج النخعيّ، أبو الحسين، كان وكيلاً لأبي الحسن وأبي محمّد عليهما السلام، عظيم المنزلة عندهما، مأموناً، وكان شديد الورع، كثير العبادة، ثقة في رواياته، وأبوه نوح بن درّاج كان قاضياً بالكوفة، وكان صحيح الاعتقاد، وأخوه جميل بن درّاج. لاحظ: رجال النجاشيّ: ١٠٢/ ٢٥٤. رجال الشيخ: ٣٥٢/ ٢٠ و ٣٧٣/ ١١ و ٣٨٣/ ١٣. الفهرست ١٦/ ٥٩. وراجع: معجم رجال الحديث ٤: ١٦٩.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٨٠.

(٣) الوسائل الطواف ٣٣: ١.

(٤) المدارك ٨: ١٨٠.

(٥) الوسائل ١٣: ٣٥٩، ولاحظ: منتقى الجمان ٣: ٢٨٣. هداية المحدّثين: ٩٦.

٤٩٠ ـــــــ

. . . . . .

ثمّ قال قدس سره: «ويمكن أن يقال: إنّه كان على الشيخ حسن صاحب المنتقى أن يحتمل احتمالاً آخر أقرب ممّا احتمله، وهو أن يكون ذكر عبدالرحمن بن سيّابة بين موسى بن القاسم وحمّاد زائداً، لأنّ موسى بن القاسم يروي كثيراً عن حمّاد بلا واسطة، فمن المحتمل أن يكون ذكر عبدالرحمن في هذا الموضع من غلط النسّاخ والكتّاب، فلاحاجة إلى احتمال كون المذكور عبدالرحمن بن أبي نجران»[1].

أقول: بل الاحتمال الذي ذكره صاحب المنتقى قدس سره هو الأقرب، وما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره من الاحتمال يدفعه الأصل، إذ الكاتب قد ينقص حين الكتابة والنسخ، ولكنّه لا يزيد، فاحتمال أنّ الناسخ قد زاد عبدالرحمن بن سيّابة بين موسى بن القاسم وحمّاد لا وجه له.

ثمّ قال قدس سره: «ولكنّ الرواية معتبرة على المختار، لأنّ عبدالرحمن بن سيّابة من رجال كامل الزيارات»[2].

وقد عرفت أنّه قدس سره قد رجع عن توثيق رجال كامل الزيارات، فعلى هذا يكون عدم نقاء سند الرواية كما أفاده سيّد المدارك قدس سره في محلّه.

نعم، هي معتبرة على مختارنا من وثاقة رجال كامل الزيارات[3].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٨١.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٩: ٨١.

(٣) عبدالرحمن بن سيّابة الكوفيّ البجليّ البزّاز، ورد في كامل الزيارات في قول أمير المؤمنين عليه السلام في قتل الحسين عليه السلام: «إنّ هذا يُقتل ولا ينصره أحد...». كامل الزيارات ٢٣: ١.

. . . . . .

و (**منها**): ما رواه الكليني: عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن صفوان، قال: سألته عن ثلاثة دخلوا في الطواف، فقال واحد منهم: احفظوا الطواف، فلمّا ظنّوا أنّهم قد فرغوا، قال واحد منهم: معي ستّة أشواط، قال: «إن شكّوا كلّهم فليستأنفوا، وإن لم يشكّوا وعلم كلّ واحد منهم ما في يديه فليبنوا»[1].

ورواها الشيخ قدس سره بإسناده عن إبراهيم بن هاشم، عن صفوان، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام، ثمّ ذكر مثله، إلّا أنّه قال: قال واحد: معي سبعة أشواط، وقال الآخر: معي ستّة أشواط، وقال الثالث: معي خمسة أشواط[2].

ودلالتها على مذهب المشهور من بطلان الطواف فيما لو شكّ بين الخمسة والستّة، أو الستّة والسبعة، واضحة، ولا يختلف حكم الشكّ فيها عن حكم الأعداد السابقة عليها، كما لو شكّ بين الأربعة والخمسة، أو بين الثلاثة والأربعة، وهكذا.

و (**منها**): ما رواه حنّان بن سدير، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل طاف فأوهم، قال: طفت أربعة أو طفت ثلاثة؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أيّ الطوافين كان، طواف نافلة أم طواف فريضة؟ قال: إن كان طواف فريضة فليلق ما في يديه وليستأنف، وإن كان طواف نافلة فاستيقن ثلاثة وهو في شكّ من الرابع أنّه طاف، فليبن على الثلاثة فإنّه يجوز له»[3].

وناقش سيّد المدارك قدس سره في سند هذه الرواية بفساد مذهب حنّان بن سدير،

---

(١) الكافي: ٤: ٤٢٩/ ١٢. الوسائل الطواف ٦٦: ٢.

(٢) التهذيب ٥: ٤٦٩/ ١٦٤٥.

(٣) الوسائل الطواف ٣٣: ٧.

. . . . . .

فإنّه واقفيّ[١].

أقول: إنّ الشيخ قد وثّقه في الفهرست، وهو من رجال تفسير عليّ بن إبراهيم وكامل الزيارات، ونسبة الوقف إليه كما ذكره الكشّيّ والشيخ لا تنهض مانعةً من وثاقته[٢].

وأمّا دليل الحكم بصحّة الطواف ـ الذي اختاره سيّد المدارك قدس سره ، حيث قال بالصحّة والبناء على الأقلّ، وحمل الأخبار الدالّة على الإعادة على الاستحباب بعد الإشكال في سند الروايات بقرينة قوله عليه السلام في صحيحة منصور بن حازم: «والإعادة أحبّ إليَّ وأفضل»[٣] ـ فهو عدّة نصوص:

(منها): ما رواه الكليني بإسناده عن منصور بن حازم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدرِ ستّة طاف أم سبعة؟ قال: «فليعد طوافه». قلت: ففاته؟ قال: «ما أرى عليه شيئاً والإعادة أحبّ إليَّ وأفضل»[٤].

و (منها): ما رواه الشيخ بإسناده عن منصور بن حازم، قال: قلت لأبي

---

(١) المدارك ٨: ١٨٠.

(٢) لاحظ: الفهرست: ١١٩/ ٦٥٤ ـ ٦. رجال الشيخ: ١٩٣/ ٢٦١، ٣٣٤/ ٥. رجال الكشّيّ: ٥٥٥/ ١٠٤٩. معجم رجال الحديث ٧: ٣١٥/ ٤١١٠. تفسير القمّي ـ في تفسير قوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة ٥: ١٠١] ١: ١٩٥. كامل الزيارات ـ فضل الصلاة في مسجد الكوفة ومسجد السهلة ـ الباب ٨، الحديث ١٣.

(٣) المدارك ٨: ١٨١.

(٤) الكافي ٤: ٤١٦/ ١. الوسائل الطواف ٣٣: ٨.

٤٩٤ ـــــــ

. . . . . .

ذلك صريحاً، لقوله عليه السلام: «هلّا استأنفت ؟».

والأُخرى: مَن ترك الطواف عامداً عالماً بالحكم أو جاهلاً به، ثمّ ذهب إلى أهله وفات زمان التدارك، كما لو ذهب شهر ذي الحجّة، فإنّ الحجّ يكون محكوماً بالبطلان، وأمّا الناسي فقد استثنى من الحكم بالبطلان على تفصيل سيأتي.

ثمّ إنّ الجاهل الذي ذكرنا أنّه يحكم ببطلان طوافه وحجّه، فهل يحكم ببطلان طوافه وحجّه على وجه الإطلاق، أو يُستثنى من الحكم المذكور هذه الصورة، وهي ما لو شكّ بين السادس والسابع، وفاته زمان التدارك وذهب إلى بلاده وأهله ؟

فإنّ صاحب الحدائق قدس سره ادّعى عدم النزاع والخلاف على الصحّة في خصوص هذه الصورة، حيث قال: «ومحلّ الخلاف إنّما هو مع الحضور، وأمّا مع الذهاب إلى الأهل والرجوع إلى بلاده فلانزاع في الحكم بالصحّة لأجل هذه الروايات، وقد صرّح بهذا التفصيل المجلسي رحمه الله، ولكنّ صاحب الجواهر قدس سره ذهب إلى البطلان حتّى في هذه الصورة وادّعى عليه الإجماع، ولا فرق عنده بين ترك الطواف برأسه، أو شكّ بين السادس والسابع، سواء كان حاضراً في مكّة وتمكّن من العود والاستئناف أو خرج من مكّة وذهب إلى أهله وشقّ عليه العود إلى مكّة.

فإن تمّ ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره من الإجماع على البطلان مطلقاً حتّى في صورة الخروج من مكّة والذهاب إلى الأهل، فلابدّ من طرح ذيل الصحيحة وهو قوله عليه السلام: «ليس عليك شيء»، وردّ علمه إليهم عليهم السلام، ولكن حيث أنّ الإجماع ليس بكاشف، بل ليس منعقد، فلا مانع من العمل بالصحيحة وإلحاق خصوص

. . . . . .

هذا الجاهل بالناسي من حيث الحكم بالصحّة[١].

وأمّا جوابه عن الاستدلال بصحيحة رفاعة، فمضافاً إلى ما أورده على صحيحتيّ منصور بن حازم، أورد عليها أيضاً: بأنّ سيّد المدارك ﷺ إن أراد من قوله عليه السلام: «يبني على يقينه» البناء على اليقين وإحراز العمل الصحيح، لا البناء على إتيان الأقلّ، فالمعنى أنّه يجب عليه إحراز العمل الصحيح، كما هو المراد في باب الشكّ في أعداد الصلاة، يعني يأتي عملاً لا يحتمل فيه زيادة ولا نقيصة، ويمضي في صلاته على يقين، غاية الأمر أنّ الأئمّة عليهم السلام علّموا كيفيّة تحصيل اليقين في باب الصلاة وفي باب الطواف أيضاً، وأنّه يجب على المكلّف أن يعمل عملاً يحرز به الصحّة، ومقتضاه هنا الإعادة، إذ لا يمكن الإحراز وتحصيل اليقين بعدم الزيادة وبعدم النقيصة إلّا بهدم الطواف الذي بيده، وإعادة الطواف برأسه، فالمراد باليقين المذكور في الصحيحة نفس اليقين لا البناء على الأقلّ، وإن أُريد به المتيقّن كما ذكره المدارك، فالرواية مطلقة من حيث النافلة والفريضة، وتقيّد بالبطلان في الفريضة للروايات الدالّة على البطلان بالشكّ في النقيصة في الفريضة[٢].

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى هنا: عدم تماميّة أدلّة القول بالصحّة في الصورة الأُولى، والمتعيّن ما ذهب إليه المشهور من البطلان.

هذا تمام الكلام في الصورة الأُولى، وهي: فيما إذا شكّ في النقيصة.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٨٣ ـ ٨٥. ولاحظ: الحدائق ١٦: ٢٣٤. مرآة العقول ١٨: ٣٨. الجواهر ١٩: ٣٨٣.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٨٢ ـ ٨٣.

. . . . . .

وأمّا الصورة الثانية ، وهي : فيما إذا شكّ في الزيادة والنقيصة ، كما إذا شكّ في أنّ شوطه الذي بيده السادس أو السابع أو الثامن ، فالحكم في هذه الصورة أيضاً هو البطلان ، والدليل عليه روايتان :

الأُولى : معتبرة أبي بصير المتقدّمة ، قال : قلت له : رجل طاف بالبيت طواف الفريضة ، فلم يدرِ ستّة طاف أم سبعة أم ثمانية ؟ قال : « يعيد طوافه حتّى يحفظ »[١].

والثانية : صحيحة الحلبيّ المتقدّمة ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة ، فلم يدرِ أسبعة طاف أم ثمانية ؟ فقال : « أمّا السبعة فقد استيقن ، وإنّما وقع وهمه على الثامن ، فليصلِّ ركعتين »[٢] ، فما دام المكلّف لم يحرز السبعة وكان الإتيان بها مشكوكاً يحكم بالبطلان .

وأمّا الصورة الثالثة ، وهي : الشكّ في الأقلّ من الستّ والسبع ، كما لو شكّ بين السادس والخامس ، أو الخامس والرابع ، أو الرابع والثالث ، وكذا بقيّة الأعداد ، فالحكم فيها هو البطلان أيضاً ، لمعتبرة حنّان بن سدير المتقدّمة ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : ما تقول في رجل طاف فأوهم ، قال : طفت أربعة أو طفت ثلاثة ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام : « أيّ الطوافين كان ، طواف نافلة أم طواف فريضة ؟ قال : إن كان طواف فريضة فليلق ما في يديه وليستأنف ... »[٣].

والمراد بمحمّد بن إسماعيل : ابن بزيع بقرينة الراوي والمرويّ عنه ،

---

(١) الوسائل الطواف ٣٣ : ١١ .

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٣ : ١ .

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٣٣ : ٧ .

وكذلك إذا شكّ في الزيادة والنقصان معاً، كما إذا شكّ في أنّ شوطه الأخير هو السادس أو الثامن (١).

فإنّ الراوي عنه هو أحمد بن محمّد البرقيّ، وهو يروي عن حنّان بن سدير، فلا إشكال من جهة السند.

فتحصّل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور من الحكم بالبطلان.

(١) والدليل عليه:

معتبرة أبي بصير، قال: قلت له: رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدرِ ستّة طاف أم سبعة أم ثمانية؟ قال: «يعيد طوافه حتّى يحفظ...» الحديث[١].

وقد يُخدش في سندها بضعف إسماعيل بن مرار[٢] حيث لم يرد توثيق في حقّه في كتب الرجال.

وقد دفع السيّد الحكيم ﷺ ذلك: برواية الشيخ ﷺ له عن كتاب نوادر الحكمة، ولم يستثنِ القمّيّون من رواياته مثله، فدلّ ذلك على اعتمادهم عليه،

---

(١) الوسائل الطواف ٣٣: ١١.

(٢) إسماعيل بن مرار متّحد مع إسماعيل بن ضرار، وإسماعيل بن فرار، ويحتمل قويّاً اتّحاده مع إسماعيل بن مهران أيضاً، وقد وقع التحريف في اسم إسماعيل بن مرار في المجاميع الحديثيّة، والرجل من مشايخ إبراهيم بن هاشم، وقد أكثر الرواية عنه في الكتب الأربعة، وقد بلغت رواياته عن يونس، أو يونس بن عبدالرحمن مائتين وزيادة، والظاهر أنّ رواياته من كتب يونس. راجع معجم رجال الحديث ٤: ٥٨/ ١٣٦٦ ـ إسماعيل بن ضرار، ٧٨/ ١٤٠٨ ـ إسماعيل بن فرار، ٩٦/ ١٤٣٩ ـ إسماعيل بن مرار، ١٠٢/ ١٤٤٥ ـ إسماعيل بن مهران.

. . . . . .

وكفى به مصحّحاً[١].

وتوضيحه: أنّ إسماعيل بن مرار مذكور في عِداد رجال كتاب نوادر الحكمة لمحمّد بن أحمد بن يحيى، وكان ابن الوليد يستثني من روايته جماعة، وقد صرّح بعدم العمل برواياتهم ولم يستثن إسماعيل بن مرار، بل قد صرّح الصدوق ﵀ بضعف بعض رجال الكتاب ولم يذكر الرجل في تلك الجماعة، فعدم استثنائه دليل على وثاقته بالدلالة الالتزاميّة.

وأُجيب عنه: أنّ الرجاليّين تارةً ينصّون على وثاقة الرجل، وأُخرى يقولون: «يُعتمد على روايته»، وهو أعمّ من التوثيق، لاحتمال أن يكون مستند هذه الشهادة البناء على أصالة العدالة، كما هو المحتمل في شهادة ابن الوليد، كما أفاده الأُستاذ الأعظم ﵀ في غير هذا المقام[٢].

وفيه نظر، لأنّ ابن الوليد لم يكن رجلاً مجهولاً، ولو كانت شهادته مبنيّة على أصالة العدالة لظهر ذلك وبان كما هو الحال في مسلك العلّامة، فهذا الاحتمال لا يُعتنى به.

ومع ذلك، فإنّ الشهادة المذكورة مشعرة بجهل ابن الوليد بحال الراوي،

---

(١) لاحظ: مستمسك العروة ٨: ٨٠. ولاحظ: ما ورد في إتقان الرجال: ١٦٥: «إسماعيل بن مرّار، روى عن يوس بن عبدالرحمن، روى عنه إبراهيم بن هاشم. قلت: كفى برواية إبراهيم عنه قوّة، فإنّه الثقة الذي نشر حديث الكوفيّين في قم، وهو أيضاً كثير الرواية ومقبولها، والظاهر اقتصاره على الرواية عن يونس، كما شهد به الاستقراء، وهذا يشير إلى قوّته».

(٢) لاحظ: المستند في شرح العروة ٢٠: ١٧١.

. . . . . .

إذ لو كان عالماً بحاله لوثّقه، فمستند الشهادة قد يكون لأجل عمل الأصحاب رضي الله عنهم برواياته أو لاحتمال آخر، وعلى كلّ حال تكون الشهادة استنباطيّة حدسيّة، فلا تكون مقبولة.

والذي يهوّن الخطب، أنّ إسماعيل بن مرار مذكور في أسانيد كتاب التفسير لعليّ بن إبراهيم[١]، وقد التزم هو في تفسيره[٢] ـ كجعفر بن محمّد بن قولويه في كامل الزيارات[٣] ـ بأن لا يروي إلّا عن الثقات، فكانت هذه منه شهادة عامّة بتوثيق كلّ مَن وقع في أسناد التفسير[٤].

وصحيحة الحلبيّ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدرِ أسبعة طاف أم ثمانية؟ فقال: «أمّا السبعة فقد استيقن، وإنّما وقع وهمه على الثامن، فليصلِّ ركعتين»[٥].

---

(١) ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماوَاتِ﴾ [الأنعام ٦: ٧٥] باسم إسماعيل بن ضرار.
وورد في تفسير قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ باسم إسماعيل بن فرار.
وورد في تفسير الآية: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة ٢: ٢٢٩] باسم إسماعيل بن مهران. لاحظ «: تفسير القمّي ١: ٢١٣، ١: ٣٩، ١: ٨٢.

(٢) تفسير القمّيّ ١: ٤.

(٣) كامل الزيارات: ٤.

(٤) هذا ما أفاده شيخنا الأُستاذ (دام ظلّه) في بحث صلاة المسافر عند تعرّضه للمناقشة السنديّه لمرسلة يونس بن عبدالرحمن. ولاحظ: الوسائل ٨: ٤٨٨، أبواب صلاة المسافر ١٢: ١.

(٥) الوسائل الطواف ٣٥: ١.

(مسألة ٣١٨): إذا شكّ بين السادس والسابع وبنى على السادس جهلاً منه بالحكم، وأتمّ طوافه، لزمه الاستئناف [١]، وإن استمرّ جهله إلى أن فاته زمان التدارك لم تبعد صحّة طوافه [٢].

(مسألة ٣١٩): يجوز للطائف أن يتّكل على إحصاء صاحبه في حفظ عدد أشواطه إذاكان صاحبه على يقين من عددها [٣].

---

(١) لعدم تحقّق الامتثال بالعمل الباطل، فلابدّ له من تحصيل الامتثال وبراءة الذمّة بإعادة الطواف على الوجه المعتبر.

(٢) لصحيحتي منصور بن حازم المتقدّمتين، ولما رواه محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت فلم يدرِ أستّة طاف أو سبعة طواف الفريضة؟ قال: «فليعد طوافه». قيل: إنّه قد خرج وفاته ذلك؟ قال: «ليس عليه شيء»[١].

وما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألته عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدرِ ستّة طاف أم سبعة؟ قال: «يستقبل». قلت: ففاته ذلك؟ قال: «ليس عليه شيء»[٢].

(٣) لاشكّ في أنّ كلّ مكلّف يجب عليه امتثال الواجب بنفسه وتحصيل اليقين ببراءة ذمّته، وعليه فالقاعدة الأوّليّة تقتضي عدم جواز الاتّكال على الغير في تحصيل اليقين بعدد الأشواط وحفظها، إلّا أنّ مقتضى النصوص جواز ذلك

---

(١) الوسائل الطواف ٣٣: ١. وقد تقدّم ذكرها ومناقشة سندها.

(٢) الوسائل الطواف ٣٣: ١٠.

(مسألة ٣٢٠) : إذا شكّ في الطواف المندوب يبني على الأقلّ وصحّ طوافه (١).

(مسألة ٣٢١) : إذا ترك الطواف في عمرة التمتّع عمداً مع العلم بالحكم أو

وكفايته ،كصحيحة سعيد الأعرج ، حيث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الطواف ، أيكتفي الرجل بإحصاء صاحبه ؟ فقال: «نعم»(١).

(١) هذا الحكم موافق لمقتضى القاعدة بعد عدم قيام دليل على أنّ الشكّ في عدد الأشواط مبطل للطواف ، لأصالة عدم الزيادة.

أضف إليه: وجود عدّة من النصوص تفصّل بين طواف الفريضة والنافلة ببطلان الطواف بالشكّ في عدد أشواط طواف الفريضة وصحّته في طواف النافلة ، وقد تقدّمت جملة منها ،كرواية حنّان بن سدير: «أيّ الطوافين كان ، طواف نافلة أم طواف فريضة ؟ قال: إن كان طواف فريضة فليلق ما في يديه وليستأنف ، وإن كان طواف نافلة فاستيقن ثلاثة وهو في شكّ من الرابع أنّه طاف ، فليبن على الثلاثة فإنّه يجوز له»(٢).

وكرواية أبي بصير ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل شكّ في طواف الفريضة ؟ قال: «يعيد كلّ ما شكّ». قلت: جُعلت فداك ، شكّ في طواف نافلة ؟ قال: «يبني على الأقلّ»(٣).

---

(١) الوسائل الطواف ٦٦: ١.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٣٣: ٧.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٣٣: ١٢.

مع الجهل به ولم يتمكّن من التدارك قبل الوقوف بعرفات بطلت عمرته وعليه إعادة الحجّ من قابل [١]، وقد مرّ أنّ الأظهر بطلان إحرامه أيضاً [٢]، لكنّ الأحوط أن يعدل إلى حجّ الإفراد ويتمّه بقصد الأعمّ من الحجّ والعمرة المفردة [٣].

---

(١) تقدّم في صدر البحث أنّ الطواف من أركان الحجّ والعمرة، كما عرفت أنّ معنى الركن في الحجّ مغاير لمعناه في الصلاة، فإنّ معنى الركن فيها هو كلّ ما يوجب الإخلال به مطلقاً بطلان الصلاة، فسواء كان الإخلال بهذا الجزء الركنيّ عن عمدٍ أو كان عن سهوٍ، تكون الصلاة باطلةً، وأمّا معنى الركن في الحجّ والعمرة هو كلّ ما يوجب الإخلال به عن عمدٍ، سواء كان عالماً بوجوبه أو جاهلاً به فسادهما.

ومهما يكن الأمر، فإنّ عمرة التمتّع تفسد بترك طوافها عمداً، سواء كان عالماً أو جاهلاً فيما إذا فات زمان إمكان تداركه، وهذا يتحقّق قبل الوقوف بعرفات.

(٢) وقد تقدّم وجهه، وحاصله: أنّ الحجّ واجب اعتباريّ مركّب من الإحرام وباقي المناسك، فلو بطل الحجّ فبطلانه يكون كاشفاً عن بطلان الإحرام أيضاً، وإلّا لم يكن الإحرام جزءً بل يكون واجباً مستقلّاً أو شرطاً للواجب، وقد عرفت أنّه جزءٌ للحجّ والعمرة.

(٣) وهو حسن على كلّ حال، وبه يحرز خروجه عن الإحرام على وجه اليقين، وقد تعرّضنا لذلك فيما مضى.

وإذا ترك الطواف في الحجّ متعمّداً ولم يمكنه التدارك بطل حجّه ولزمته الإعادة من قابل (١)، **وإذا كان ذلك من جهة الجهل بالحكم لزمته كفّارة بدنة أيضاً** (٢).

(مسألة ٣٢٢) : إذا ترك الطواف نسياناً وجب تداركه بعد التذكّر (٣).

---

(١) الحكم المذكور موافق لمقتضى القاعدة ، فإنّ المركّب عدمٌ عند عدم جزئه أو شرطه.

(٢) لما رواه عليّ بن يقطين ، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل جهل أن يطوف بالبيت طواف الفريضة ، قال: «إن كان على وجه جهالة في الحجّ أعاد ، وعليه بدنة »(١).

(٣) عقلاً ونقلاً ، أمّا العقل فإنّه يحكم بلزوم امتثال أمر المولى مع التمكّن ، والمفروض أنّ المحلّ باقٍ وهو متمكّن من تدارك ما فاته ، كما إذا نسي طواف عمرة التمتّع وتذكّره قبل الموقف بعرفات ، أو ترك طواف الحجّ وتذكّره قبل انقضاء شهر ذي الحجّة ، وكان متمكّناً من الرجوع والإتيان بالطواف ، فإنّ العقل في كلّ ذلك يحكم بلزوم التدارك وتحصيل الامتثال.

وأمّا النقل ، فلعدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه إسحاق بن عمّار ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل طاف بالكعبة ثمّ خرج فطاف بين الصفا والمروة ، فبينما هو يطوف إذ ذكر أنّه قد ترك

---

(١) الوسائل الطواف ٥٦: ١.

.....

من طوافه بالبيت ، قال: «يرجع إلى البيت فيتمّ طوافه ، ثمّ يرجع إلى الصفا والمروة فيتمّ ما بقي». قلت: فإنّه بدأ بالصفا والمروة قبل أن يبدأ بالبيت ؟ فقال: «يأتي البيت فيطوف به ثمّ يستأنف طوافه بين الصفا والمروة». قلت: فما فرق بين هذين ؟ قال: «لأنّ هذا قد دخل في شيء من الطواف ، وهذا لم يدخل في شيء منه»[١].

و (منها): ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم ، عن محمّد ، عن سيف بن عميرة ، عن منصور بن حازم ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل بدأ بالسعي بين الصفا والمروة ؟ قال: «يرجع فيطوف بالبيت ، ثمّ يستأنف السعي». قلت: إنّ ذلك قد فاته ؟ قال: «عليه دم ، ألا ترى أنّك إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك أن تعيد على شمالك»[٢].

وهو ضعيف لاشتراك محمّد بين الثقة والضعيف.

و (منها): ما رواه الكليني عن محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن صفوان بن يحيى ، عن منصور بن حازم ، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل أن يطوف بالبيت ؟ قال: «يطوف بالبيت ثمّ يعود إلى الصفا والمروة فيطوف بينهما»[٣].

وقد نوقش في نقاء سنده من جهة محمّد بن إسماعيل لتردّده بين البندقيّ النيسابوريّ وابن بزيع والبرمكيّ.

---

(١) الوسائل الطواف ٦٣: ٣.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٦٣: ١.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٦٣: ٢.

. . . . . .

وقد تصدّى الأُستاذ الأعظم دام ظله لذلك، حيث جزم بأنّ المراد منه البندقيّ النيسابوريّ، ودفع احتمال أن يكون المراد بمحمّد بن إسماعيل بن بزيع، بعد أن وصف هذا الاحتمال بقوله: «وهذا بعيد جدّاً»، معلّلاً ذلك: بأنّ ابن بزيع من أصحاب الرضا عليه السلام، ولا يمكن أن يروي الكليني عنه بلا واسطة. ثمّ دفع احتمال أن يكون البرمكيّ بعد أن وصف هذا الاحتمال أيضاً بقوله: «بعيد جدّاً»، مستنداً في ذلك إلى: أنّ طبقته متقدّمة على طبقة الكلينيّ.

ثمّ قال دام ظله: «فالظاهر، بل المتعيّن، أنّه النيسابوريّ الذي يروي عنه الكشّيّ أيضاً بلا واسطة، فإنّ الكشّيّ والكليني في طبقة واحدة، والرجل وإن لم يوثّق في الرجال، ولكنّه من رجال كامل الزيارات، مضافاً إلى أنّ كثرة رواية الكليني عنه التي تبلغ أكثر من سبعمائة مورداً توجب الاطمئنان بوثاقة الرجل»[1].

وما ذكره دام ظله لا يمكن إثباته بحسب الفنّ والصناعة، لرجوعه دام ظله عن توثيق رجال كامل الزيارات، ولرجوع الاطمئنان إلى كونه شخصيّاً، وحصوله في خصوص المورد ليس ببعيد.

نعم، على مختارنا من توثيق رجال كامل الزيارات، يكون الرجل ثقة.

ودعوى: كونه من المعاريف ولم يرد في حقّه قدح، فيكون ثقةً، لا يُعتنى بها.

هذا كلّه فيما إذا كان التدارك ممكناً.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٨٩.

فإن تذكّره بعد فوات محلّه قضاه وصحّ حجّه (١).

---

(١) إذا تذكّر أنّه قد ترك الطواف بعد عدم إمكان التدارك لفوات محلّه، ذهب سيّد المدارك وصاحب الجواهر قدس سرهما[١] إلى الحكم بصحّة حجّه، ويجب عليه قضاؤه.

وقال في المدارك: «هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً»[٢].

وفي الجواهر: «بلا خلاف معتدّ به أجده فيه، بل عن الخلاف والغنية الإجماع عليه، لرفع الخطأ والنسيان المعتضد بقاعدة نفي الحرج»[٣].

وقد استدلّ على مسلك المشهور بوجوه:

الأوّل: الإجماع.

الثاني: حديث رفع النسيان.

الثالث: قاعدة نفي الحرج.

وهذه الأدلّة الثلاثة جميعها محلّ نظر: أمّا دعوى الإجماع في الخلاف والغنية فحالها أوضح من أن تخفى، وأمّا حديث الرفع فمقتضاه رفع الحكم لا إثباته كي ينهض الحديث دليلاً للحكم بصحّة الحجّ وإجزاء الناقص عن الكامل، وأمّا التمسّك بقاعدة نفي الحرج فهو أيضاً كسابقه في أنّ مقتضاه رفع الحكم لا إثباته.

---

(١) المدارك ٨: ١٧٥. الجواهر ١٩: ٣٧٤.

(٢) المدارك ٨: ١٧٥.

(٣) الجواهر ١٩: ٣٧٤.

. . . . . .

أضف إليه: أنّ التمسّك بها متوقّف على إثبات أن يكون الحكم بالبطلان ولزوم الإعادة عليه حرجيّاً، إذ قد لا يكون كذلك، فالدليل أخصّ من المدّعى على تقدير جواز التمسّك بها.

الرابع: استدلّ في الجواهر أيضاً ـ مضافاً إلى الأدلّة الثلاثة التي قد عرفت حالها ـ بروايتين[١].

إحداهما: ما رواه هشام بن سالم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّن نسي زيارة البيت حتّى رجع إلى أهله؟ فقال: «لا يضرّه إذا كان قد قضى مناسكه»[٢].

وقد حملها الشيخ في التهذيب على طواف الوداع، لأنّه قدس سره ذكرها في باب الوداع[٣]، واحتمل ذلك صاحب الوسائل أيضاً.

وذكر صاحب الجواهر قدس سره: أنّه لا وجه لحمل الطواف في صحيح هشام بن سالم على طواف الوداع، كما وقع من الشيخ[٤].

ومنشؤ الحمل على طواف الوداع هو قوله عليه السلام: «قد قضى مناسكه» الظاهر في أنّ المكلّف قد أتى بجميع المناسك، فلا يكون الطواف المنسيّ جزءً من مناسك الحجّ، إذ لو كان الطواف المنسيّ جزء المناسك لا يقال إنّه قد قضى مناسكه، فعليه يكون الطواف المنسيّ إمّا طواف النساء، وإمّا طواف الوداع، فإنّ زيارة البيت قد يُطلق عليهما.

---

(١) الجواهر ١٩: ٣٧٤.

(٢) الوسائل العود إلى منى ١٩: ١. زيارة البيت ١: ٤.

(٣) التهذيب ٥: ٢٨٢/ ٩٦١.

(٤) الجواهر ١٩: ٣٧٤.

.....

ويمكن مناقشته: بأنّ المراد منه عدم قادحيّة نسيان الطواف فيما إذا كان حجّه صحيحاً من سائر الجهات، بأن يكون قد قضى مناسكه عدا الطواف المنسيّ، فتكون دلالة الصحيحة تامّةً.

وذكر بعض الأعاظم من الفقهاء: أنّه ليس في الحديث ظهور في إرادة طواف الحجّ، بل هو مجمل إن لم نقل بظهوره في الخلاف[1].

أقول: إنّ الحقّ أن يؤخذ بالإطلاق ويقال بعدم الفرق بين طوافيّ الحجّ والزيارة، وأمّا طواف الوداع فلايشمله، ولا وجه لحمل الشيخ رحمه الله الصحيحة عليه، لأنّه مستحبّ لا يجب الإتيان به عند تركه عمداً، فكيف في فرض نسيانه.

وقال بعض الأكابر من المعاصرين: إنّ الصحيحة واردة في مقام بيان عدم وجوب طواف الوداع، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «لا يضرّه إذا كان قد قضى مناسكه»، فإنّ المراد الإتيان بالمناسك جميعها، ومنها طواف الحجّ[2].

وفيه: أنّ قوله عليه السلام: «لا يضرّه إذا كان قد قضى مناسكه» يدلّ على أنّ ترك زيارة البيت إذا لم يكن عن نسيان يضرّه، وهذا لا ينطبق على طواف الوداع، لأنّ ترك هذا الطواف عمداً لا يضرّه، وكذا معنى قوله عليه السلام: «إذا كان قد قضى من مناسكه» ما عدا الطواف المنسيّ، وليس المراد أنّه قضى جميع المناسك حتّى طواف الحجّ.

وربّما يقال: إنّ الصحيحة لا تشمل طواف النساء بعد عدم كونه من مناسك

---

(١) كتاب الحجّ للشاهرودي مدّ ظلّه.

(٢) لاحظ: التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٣: ٧٧.

٥١٠ ـــــــ

. . . . . .

إنّما تكون في فرض عدم إمكان التدارك بنفسه، ولا يُحتمل أن تكون الاستنابة حكماً تعبّديّاً مانعاً من جواز التدارك للمتمكّن منه.

إلّا أنّ الأُستاذ الأعظم مدّ ظله ذكر: أنّ الشيخ رحمه الله ذهب إلى البطلان في كتابي التهذيب والاستبصار وإن حُكي عن الشيخ في الخلاف وعن الغنية أيضاً الإجماع على الصحّة[1].

الخامس ـ من الأدلّة التي استدلّ بها على مسلك المشهور ـ: مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة عليّ بن يقطين: «إن كان على وجه الجهالة في الحجّ أعاد وعليه بدنة»[2]، فإنّ مفهومه يدلّ على صحّة الحجّ وإن كان على وجه النسيان.

إن قلت: إنّ المفهوم هو: «وإن كان على غير وجه الجهالة في الحجّ لا تجب عليه الإعادة»، وهو لا يمكن الالتزام به.

قلت: نعم، هو أمر مفروغ عنه، بل يدلّ على البطلان عمداً بالأولويّة، فيكون المفهوم ما ذكرناه.

السادس: التعليل الوارد في صحيحة معاوية بن عمّار: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله؟ قال: «لا تحلّ له النساء حتّى يزور البيت، فإن هو مات فليقض عنه وليّه أو غيره، فأمّا ما دام حيّاً فلا يصلح أن يقضى عنه، وإن نسي الجمار فليس بسواء. إنّ الرمي

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩١ ـ ٩٢، ولاحظ: التهذيب ٥: ١٢٧. الاستبصار ٢: ٢٢٨. الخلاف ٢: ٣١٤. الغنية: ١٧١.

(٢) الوسائل الطواف ٥٦: ١.

.....

سنّة والطواف فريضة »[١].

وتقريب الاستدلال به: أنّ مقتضى التعليل إنّ كلّ ما كان المنسيّ من قبيل الفريضة يقضي عن الناسي بالمباشرة ما دام حيّاً ويقضي عنه إذا لم يقضها حين حياته وعموم التعليل يشمل المقام الذي هو نسيان طواف الحجّ.

فتحصّل إلى هنا أنّ الحقّ ما أفاده الماتن مدّ ظله.

وقد استدلّ الشيخ رحمه الله للبطلان بنسيان الطواف بروايتين:

إحداهما: ما رواه عليّ بن أبي حمزة، قال: سئل عن رجل جهل أن يطوف بالبيت حتّى رجع إلى أهله؟ قال: «إذا كان على وجه جهالة أعاد الحجّ وعليه بدنة »[٢].

والأُخرى: ما رواه عليّ بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل جهل أن يطوف بالبيت طواف الفريضة، قال: «إن كان على وجه جهالة في الحجّ أعاد، وعليه بدنة »[٣].

ثمّ روى صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة، وحيث أنّها دلّت على صحّة الحجّ فيما إذا نسي طواف الفريضة، حملها رحمه الله على طواف النساء، فيكون الحكم بصحّة الحجّ في فرض ترك طواف النساء، وأمّا طواف الحجّ فلم يرد نصّ في نسيانه، فيعلم أنّ النسيان حاله حال الجهل في وجوب الإعادة.

والحاصل: يظهر من استدلال الشيخ بالروايتين المتقدّمتين أنّ النسيان

---

(١) الوسائل الطواف ٥٨: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٥٦: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٥٦: ١.

. . . . . .

كالجهل في الحكم بالإعادة وبطلان الحجّ ، لأنّه استدلّ بهما لما حكاه من كلام المقنعة في حكم مَن نسي الطواف وأنّ عليه بدنة وإعادة الحجّ.

وقال صاحب المدارك قدس سره: «واعلم أنّه قد وقع في كلام الشيخ في كتابيّ الأخبار في هذه المسألة تشويش عظيم ، فقال في الاستبصار: باب من نسي طواف الحجّ حتّى رجع إلى أهله ، ثمّ أورد روايتي عليّ بن أبي حمزة وعليّ بن يقطين المتقدّمتين في المسألة المتقدّمة المتضمّنتين لإعادة من جهل أن يطوف بالبيت ، ثمّ قال: فأمّا ما رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام ، قال: «سألت عن رجل نسي طواف الفريضة» الحديث ، فالوجه أن نحمله على طواف النساء ، واستدلّ على هذا الحمل برواية معاوية بن عمّار المتقدّمة ، ومقتضى هذا الجمع أنّه أراد دفع المنافاة بين خبرى عليّ بن أبي حمزة وعليّ بن يقطين وبين صحيحة عليّ بن جعفر ، مع أنّه لا تنافي بينهما بوجه ، ولا دلالة لهما على حكم الناسي ، فإيرادهما دليلاً عليه غير جيّد»[1].

ثمّ قال قدس سره: «وأغرب من ذلك كلامه رحمه الله في التهذيب ، فإنّه قال: ومَن نسي طواف الحجّ حتّى يرجع إلى أهله فإنّ عليه بدنة وعليه إعادة الحجّ من قابل. روى ذلك محمّد بن أحمد بن يحيى... ، ونقل روايتيّ عليّ بن أبي حمزة وعليّ بن يقطين. وهو صريح في استدلاله بهما على حكم الناسي ، مع أنّ ما ذكره من إعادة الحجّ على الناسي غير منقول في كلام الأصحاب ، بل ظاهرهم الإجماع على خلافه»[2].

---

(١) المدارك ٨: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) المصدر المتقدّم ٨: ١٧٧.

. . . . . .

وقال الأُستاذ الأعظم دام ظله بعد نقل كلام الشيخ في كتابي التهذيب والاستبصار واستدلاله بروايتين على البطلان: «وهذا من غرائب ما صدر منه دام ظله، فإنّ المسألة إجماعيّة، حتّى أنّ الشيخ بنفسه ادّعى الإجماع على الصحّة في كتاب الخلاف»[1].

وحصيلة ما تقدّم: أنّ استدلال الشيخ رحمه الله على بطلان حجّ ناسي الطواف بالروايتين المتقدّمتين غير وجيه، بل غير صحيح.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم دام ظله بوجوه ـ بعد ما ذكر أنّ هذا من غرائب ما صدر من الشيخ، فإنّ المسألة إجماعيّة، حتّى أنّ الشيخ بنفسه ادّعى الإجماع على الصحّة في كتاب الخلاف ـ:

الأوّل: أنّ المراد بالطواف الوارد في صحيح عليّ بن جعفر ليس هو طواف النساء، لأنّ المسؤول هو طواف الفريضة، وظاهره الطواف الذي فرضه الله (تعالى) في كتابه العزيز، وهو طواف الحجّ، في قبال ما سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله، وطواف الفريضة وإن أُطلق على طواف النساء أحياناً في بعض الروايات، ولكنّه لابدّ من حمله على نحو المسامحة والعناية.

وبالجملة: طواف النساء وإن كان واجباً، ولكنّه ليس ممّا فرضه الله (تعالى) في الكتاب، بل هو عمل واجب مستقلّ سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله وتركه عمداً لا يضرّ بالحجّ فضلاً عن النسيان»[2].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٢.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٩: ٩٢.

. . . . . .

الثاني: أنّ المقابلة بين الحجّ والعمرة المذكورة في صحيح عليّ بن جعفر قرينة قطعيّة على أنّ المراد بطواف الفريضة هو طواف الحجّ، فلا موجب لحمله على طواف النساء، وحمل العمرة على المفردة[١].

الثالث: أنّ كلمة الفريضة لا توجد في البحار الناقل عن قرب الإسناد وطريق المجلسي إلى قرب الإسناد نفس طريق الشيخ إليه، وفي قرب الإسناد «رجل ترك طوافاً أو نسي من طواف الفريضة»، وفي التهذيب ورد «طواف الفريضة»[٢].

أقول: أمّا إيراده الأوّل فهو غير تامّ:

أوّلاً: إذ لو سلّمنا أنّ متعلّق السؤال هو الطواف الذي فرضه الله (تعالى) في كتابه العزيز، وهو طواف الحجّ، إلّا أنّ العبرة بإطلاق الجواب، فإنّ قوله عليه السلام: «ووكّل مَن يطوف عنه ما ترك من طوافه» مطلق يعمّ الجميع.

وما هو الموجود في الجواهر من كون الجواب: «ويوكّل مَن يطوف عنه ما تركه من طواف الحجّ» سهو من قلمه الشريف[٣].

وثانياً: أنّ المراد من طواف الفريضة هو ما فرضه الله (تعالى) في قبال ما سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله لا يستند إلى دليل، ولو كان احتمالاً فالاحتمال الأقوى منه أنّ المراد به الطواف الواجب في قبال الطواف المستحبّ، كما هو المذكور في جملة

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٣.

(٢) المصدر المتقدّم ٢٩: ٩٢.

(٣) الجواهر ١٩: ٣٧٤.

. . . . . .

من الأخبار، كقوله عليه السلام: «أي الطوافين كان، طواف نافلة أم طواف فريضة»[١].

وثالثاً: أنّ الفريضة قد أُطلق على طواف النساء أيضاً في قبال السنّة في صحيحة معاوية بن عمّار من دون أي عناية ومسامحة: «...، وإن نسي الجمار فليسا بسواء، إنّ الرمي سنّة، والطواف فريضة»[٢].

إن قلت: إنّ طواف النساء غير مذكور في الكتاب بخصوصه.

قلت: إنّ طواف الحجّ أيضاً غير مذكور بخصوصه في الكتاب، والموجود فيه: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[٣]، ويكفي في كون الطواف فريضة كون أصله مذكوراً في الكتاب وإن كانت أنواعه واردة في الحديث.

ورابعاً: أنّ قوله: «وواقع النساء»[٤] يدلّ على أنّ المنسيّ هو طواف النساء بتناسب الحكم والموضوع، والكفّارة الواردة في الجواب كفّارة الجماع، فلو كان المتروك نسياناً طواف الحجّ أو العمرة لم يكن بحاجة إلى السؤال عن مواقعة النساء، إذ المفروض أنّ مَن ترك العمرة المفردة أو الحجّ يكون قد أتى بطواف النساء في عمرته أو حجّه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ ذكر مواقعة النساء في السؤال لا يدلّ على

---

(١) الوسائل الطواف ٣٣: ٧.

(٢) وهو ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله؟ قال: لا تحلّ له النساء حتّى يزور البيت...» الحديث. الوسائل الطواف ٥٨: ٢.

(٣) الحجّ ٢٢: ٢٩.

(٤) الوسائل الطواف ٥٨: ١.

. . . . . .

أنّ المنسيّ هو طواف النساء ، لأنّ الإتيان بطواف النساء إنّما يؤثّر في حلّيّة النساء إذا وقع في محلّه ، أي : إذا وقع بعد الطواف وصلاته والسعي ، ولا يؤثّر هذا الأثر بمجرّد الإتيان به في أيّ ظرف كان ، ولعلّ السؤال ناظر إلى أنّ طواف النساء غير المترتّب على الطواف والسعي لا يكون مؤثّراً في حلّيّة النساء لذا سأل عن حكم ترك الطواف ومواقعة النساء .

أضف إليه : أنّ المعيار بإطلاق الجواب لا السؤال ، كما عرفت .

هذا كلّه فيما يتعلّق بالجواب الأوّل من الأُستاذ الأعظم مدّ ظلّه .

وأمّا الإيراد على جوابه الثاني : فإنّ المقابلة بين الحجّ والعمرة المذكورة في صحيحة عليّ بن جعفر إنّما تصلح للقرينيّة لو ثبت أنّ المراد بالعمرة عمرة التمتّع ، وهذا أوّل الكلام وخلاف الإطلاق .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ قوله عليه السلام : « إن كان تركه في حجّ بعث به في حجّ ، وإن كان تركه في عمرة بعث به في عمرة »[1] ، قرينة على تقييد الإطلاق وأنّ المراد بالعمرة عمرة التمتّع ، لأنّها هي التي لها وقت معيّن وهو أشهر الحجّ ، وأمّا العمرة المفردة فليس لها وقت مخصوص حتّى يلزمه بعث الهدي فيه .

فلو ثبت أنّ المراد بالعمرة عمرة التمتّع التي لا يجب فيها طواف النساء ، فتكون قرينة على أنّ المراد بالطواف المنسيّ طواف الحجّ أو العمرة وليس المراد طواف النساء .

وأمّا إيراده الثالث فهو تامّ ، فإنّه لو كان متن الصحيحة « أو نسي من طواف

---

(١) الوسائل الطواف ٥٨ : ١ .

والأحوط إعادة السعي بعد قضاء الطواف (١).

الفريضة»، كما حكي عن قرب الإسناد، فلا يمكن حمل الطواف فيها على طواف النساء.

(١) والمسألة محلّ خلاف، وقد حكي عن الأكثر عدم وجوب إعادة السعي، ونُسب إلى الدروس وغيره[1] وجوب إعادته.

وقال صاحب الجواهر قدس سره: «فالأحوط إن لم يكن أقوى إعادة السعي معه»[2].

وقد استدلّ لوجوب إعادة السعي بعد قضاء الطواف بأُمور:

الأوّل: أنّ ترك الطواف مقتضٍ لفوات الترتيب المقتضي لفساد السعي، فلابدّ من إعادته بعد قضاء الطواف كي يتحقّق الترتيب ويقع كلّ جزء في محلّه.

الثاني: النصوص الواردة في المقام:

(**منها**): ما رواه منصور بن حازم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل أن يطوف بالبيت؟ قال: «يطوف بالبيت ثمّ يعود إلى الصفا والمروة فيطوف بينهما»[3].

و (**منها**): ما رواه إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل طاف بالكعبة ثمّ خرج فطاف بين الصفا والمروة، فبينما هو يطوف إذ ذكر أنّه قد ترك

---

(١) نُسب إليه في الجواهر ١٩: ٣٧٦.

(٢) الجواهر ١٩: ٣٧٦.

(٣) الوسائل الطواف ٦٣: ٢.

. . . . . .

من طوافه بالبيت، قال: «يرجع إلى البيت فيتمّ طوافه، ثمّ يرجع إلى الصفا والمروة فيتمّ ما بقي». قلت: فإنّه بدأ بالصفا والمروة قبل أن يبدأ بالبيت؟ فقال: «يأتي البيت فيطوف به ثمّ يستأنف طوافه بين الصفا والمروة». قلت: فما فرق بين هذين؟ قال: «لأنّ هذا قد دخل في شيء من الطواف، وهذا لم يدخل في شيء منه»[١].

ولكن يمكن أن يقال: إنّ مورد الروايتين يختصّ بما قبل فوات الوقت ولا يشمل المقام.

وأجاب عنه صاحب الجواهر رحمه الله: بأنّ صحيحة منصور بن حازم ظاهرة في وجوب إعادة السعي مطلقاً فيشمل حتّى ما بعد فوات الوقت، وإن كان منشأ الظهور المذكور هو ترك الاستفصال في الجواب، حيث إنّ الإمام عليه السلام حكم بالعود إلى الصفا والمروة والطواف بينهما بعد الإتيان بالطواف، سواء تذكّر ذلك قبل فوات الوقت أو بعده[٢].

وقال سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه): «إنّ مقتضى الإطلاق المقامي عدم الوجوب، كما أنّ مقتضى أصالة البراءة عدم إيجاب الاحتياط المذكور»[٣].

ودعوى: أنّ الصحيحة معارضة برواية أُخرى لمنصور بن حازم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل بدأ بالسعي بين الصفا والمروة؟ قال: «يرجع فيطوف بالبيت، ثمّ يستأنف السعي». قلت: إنّ ذلك قد فاته؟ قال: «عليه دم، ألا ترى

---

(١) الوسائل الطواف ٦٣: ٣.

(٢) الجواهر ١٩: ٣٧٧.

(٣) مصباح الناسك ٢: ١٤٨.

٥٢٠ ـــــــ

وإذا تذكّره في وقت لا يتمكّن من القضاء أيضاً، كما إذا تذكّره بعد رجوعه إلى بلده وجبت عليه الاستنابة (١).

بعده، بلا فرق بين صورة ما إذا تذكّره قبل فوات محلّه وبين ما إذا تذكّره بعد فوات محلّه.

(١) أقول: لا وجه لتقييد الاستنابة بعدم التمكّن من القضاء بنفسه.

وقال صاحب المدارك ﷺ: «ولم أقف في هذا التفصيل على مستند»، وتمسّك ﷺ بإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة عليّ بن جعفر: «ووكّل مَن يطوف عنه ما تركه من طوافه».

بتقريب: أنّ إطلاق الرواية يقتضي جواز الاستنابة للناسي إذا لم يذكر حتّى قدم بلاده مطلقاً، وأنّه لا فرق في ذلك بين طواف الحجّ وطواف العمرة وطواف النساء[١].

وأورد عليه بعض الأكابر من المعاصرين: بأنّ احتمال جواز الاستنابة حتّى مع تمكّنه من الرجوع والقضاء مباشرة ـ كما حكي عن المدارك ـ ضعيف، لأنّ قوله عليه السلام في صحيحة عليّ بن جعفر: «ووكّل مَن يطوف عنه» لا يكون إيجاباً للاستنابة حتّى مع تمكّنه من المباشرة، حيث إنّ رجوعه وقضاءه بالمباشرة جائز قطعاً، فيكون التكليف بالاستنابة في غير هذا الفرض[٢].

وفيه: لا مانع من جواز الاستنابة مع التمكّن من المباشرة فيما لو دلّ دليل

---

(١) مدارك الأحكام ٨: ١٦٥ ـ ١٧٦.

(٢) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ ٣: ٧٥.

. . . . . .

عليه ، كما هو كذلك فيما نحن فيه ، فلعلّ قوله عليه السلام : «ووكّل مَن يطوف عنه ما ترك من طوافه» وارد في مقام توهّم الحظر بأنّه لا يجوز له الاستنابة في فرض التمكّن ، والإمام عليه السلام دفعه بقوله المذكور .

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره : «ويظهر من هذه الرواية الصحيحة وجوب الطواف على الناسي نفسه إن تمكّن من العود وإلّا فيستنيب ؛ إذ لا نحتمل وجوب الاستنابة مطلقاً حتّى إذا تمكّن بنفسه من الطواف كما نُسب إلى بعض المتأخّرين»[1] .

وفيه : أنّه لا منشأ لقطعه قدس سره بذلك . نعم ، غالباً يكون الأمر ما ذكره ، وأمّا إذا قام الدليل على الجواز حتّى في فرض التمكّن من المباشرة فنأخذ به ، ولا وجه لعدم جواز الاستنابة .

فما ذكره سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) من أنّ مقتضى إطلاق خبر عليّ بن جعفر جواز الاستنابة حتّى في فرض القدرة على المباشرة[2] هو الحقّ .

وقد يستدلّ على لزوم المباشرة في فرض التمكّن منها بفحوى ما دلّ على وجوب المباشرة في صورة نسيان طواف النساء ، كما سيأتي ، وفحوى ما مرّ على وجوب قضاء ركعتيّ الطواف ـ اللتين هما من فروع الطواف وتوابعه ـ بنفسه .

وقد أجاب المحقّق النراقيّ قدس سره عن ذلك : بمنع ثبوت الأولويّة مع منع أصل الحكم في الأوّل[3] .

إلى هنا ثبت أنّ مقتضى إطلاق صحيحة عليّ بن جعفر جواز الاستنابة مطلقاً ،

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٩١ .

(٢) مصباح الناسك ٢ : ١٤٧ ـ ١٤٨ .

(٣) مستند الشيعة ١٢ : ١٢٥ .

والأحوط أن يأتي النائب بالسعي أيضاً بعد الطواف (١).

ولكن في قبالها صحيحة تعارضها، وهي: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتّى يرجع إلى أهله؟ قال: «لا تحلّ له النساء حتّى يزور البيت، فإن هو مات فليقض عنه وليّه أو غيره، فأمّا ما دام حيّاً فلا يصلح أن يقضى عنه، وإن نسي الجمار فليس بسواء. إنّ الرمي سنّة والطواف فريضة»[1]، حيث إنّه عليه السلام فرّق بين نسيان الجمار ونسيان الطواف، وحكم بأنّ الثاني فريضة لا يُقضى عنه ما دام حيّاً، فيتعيّن عليه الإتيان به بالمباشرة ولا تصلح الاستنابة.

وعليه فلو تمّت المعارضة، فمقتضى الأصل عدم جواز الاستنابة في فرض التمكّن من المباشرة.

(١) تقدّم أنّ المكلّف لو أتى بالطواف بالمباشرة وجب عليه الإتيان بالسعي بعده، وأمّا النائب لو أتى بالطواف، فهل يجب عليه الإتيان بالسعي بعده أيضاً أم لا؟

ربّما يقال: أنّ الترتيب يقتضي ذلك، وما وجب على الأصيل يجب على النائب، واحتمال شمول صحيحة منصور بن حازم له بإلغاء خصوصيّة المباشرة، فيكون قوله عليه السلام: «ثمّ يعود إلى الصفا والمروة فيطوف بينهما»[2] شاملاً لصورتيّ المباشرة والتسبيب.

---

(١) الوسائل الطواف ٥٨: ٢.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٦٣: ٢.

(مسألة ٣٢٣) : إذا نسي الطواف حتّى رجع إلى بلده وواقع أهله ، لزمه بعث هدي إلى منى إن كان المنسيّ طواف الحجّ ، وإلى مكّة إن كان المنسيّ طواف العمرة [١] .

ومهما يكن الأمر ، فالاحتياط المذكور حسن .

وذكر سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) : أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة بطلان الحجّ كما تقدّم ، ولكن لا نلتزم به ، لأجل قيام الدليل الخاصّ على وجوب القضاء ، والمفروض أنّه لا تعرّض لإعادة السعي في دليل وجوب التدارك ، ومقتضى الإطلاق المقامي عدم الوجوب ، كما أنّ مقتضى أصل البراءة عدم إيجاب الاحتياط [١] .

(١) وفي المسألة أقوال :

القول الأوّل : ثبوت الكفّارة عليه ، وهي بدنة ، على ما نسبه صاحب المدارك قدس سره إلى الشيخ رحمه الله بقوله : « وأمّا وجوب البدنة مع ذلك إذا واقع قبل تداركه فهو اختيار الشيخ في النهاية والمبسوط » [٢] .

وقد نسب صاحب الجواهر قدس سره هذا القول إلى الشيخ رحمه الله في محكيّ النهاية والمبسوط أيضاً ، وإلى ابني البرّاج وسعيد [٣] .

القول الثاني : عدم ثبوتها عليه ، وهو ما نسبه صاحب الجواهر قدس سره بقوله :

---

(١) مصباح الناسك ٢ : ١٤٧ ـ ١٤٨ .

(٢) مدارك الأحكام ٨ : ١٨٢ .

(٣) الجواهر ١٩ : ٣٨٥ .

. . . . . .

«وقيل: والقائل الحلّيّ والفاضل والشهيدان وغيرهم على ما حكي عن بعضهم، بل عن بعض نسبته إلى الأكثر، لاكفّارة عليه»[١]، ثمّ قال قدس سره: «وهو الأصحّ»[٢].

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا واقع أهله بعد التذكّر فتجب عليه الكفّارة، وبين ما إذا واقع أهله قبل التذكّر فلا تجب عليه الكفّارة، كما احتمله المحقّق قدس سره[٣]، وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّه بهذا يرتفع الخلاف[٤].

القول الرابع: ثبوت الكفّارة عليه، إلّا أنّها شاة.

أمّا أدلّة القول الأوّل، فعدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن متمتّع وقع على أهله ولم يزر؟ قال: «ينحر جزوراً، وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه».

وسألته عن رجل وقع على امرأته قبل أن يطوف طواف النساء، قال: «عليه جزور سمينة، وإن كان جاهلاً فليس عليه شيء» الحديث[٥].

وذكر صاحب الجواهر قدس سره: أنّ حسنة معاوية بن عمّار بعمومها تشمل الناسي، فإنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «إن كان عالماً» قيد لثلم الحجّ، وأنّ البأس

---

(١) الجواهر ١٩: ٣٨٦.

(٢) المصدر المتقدّم.

(٣) الشرائع ١: ٣١٠.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٣.

(٥) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٩: ١.

. . . . . .

المنفيّ هو الثلم والإثم دون النحر الذي هو ليس من البأس في شيء[١].

وقد خدش صاحب المدارك قدس سره بالاستدلال بهذه الرواية، حيث ذكر: أنّ الاحتجاج بها ضعيف، لاختصاصها بالعالم[٢].

وأُجيب عنه: بأنّ صدر الرواية مطلق يشمل العالم والجاهل والناسي، وقد أخرج العالم بقوله عليه السلام: «وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً»، وأخرج الجاهل بقوله عليه السلام: «وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه» بناءً على نسخة الوسائل ونقل المدارك حيث أثبتنا الرواية بهذه الكيفيّة، وأمّا على ما نُقل عن نسخة التهذيب فتكون الرواية بدل: «فلا شيء عليه»: «فلا بأس به»، وهو يدلّ على نفي الكفّارة عن الجاهل بالإطلاق، فيختصّ حكمه عليه السلام بوجوب نحر الجزور بالناسي.

ولكن بعد رجوع قوله عليه السلام: «إن كان عالماً» وقوله عليه السلام: «وإن كان جاهلاً» إلى كلا الحكمين، فلا ينعقد إطلاق للصدر كي نحتاج إلى التخصيص، فيكون الصدر مختصّاً بالناسي.

ولكنّ الظاهر يوافق ما أفاده صاحب المدارك قدس سره، فالرواية تفصل بين العالم والجاهل ولا تعرّض لها لحكم الناسي.

و (**منها**): ما رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن رجل نسي طواف الفريضة حتّى قدم بلاده وواقع النساء، كيف يصنع؟ قال: «يبعث بهدي،

---

(١) الجواهر ١٩: ٣٨٥.

(٢) مدارك الأحكام ٨: ١٨٣.

. . . . . .

إن كان تركه في حجّ بعث به في حجّ، وإن كان تركه في عمرة بعث به في عمرة، ووكّل مَن يطوف عنه ما ترك من طوافه»[١]، على ما جاء في كتابيّ التهذيب والاستبصار[٢]، مع اختلاف يسير في نسخة الاستبصار.

وذكر الأُستاذ الأعظم قدس سره: أنّ في النسخة اختلافاً، فإنّ نسخ الرواية الموجودة في التهذيب: «يبعث بهدي»، والموجود في قرب الإسناد: «يبعث بهديه إن كان تركه... إلخ»، وفي البحار: «ببدنة»[٣].

ثمّ قال قدس سره: «وقد ذكرنا غير مرّة أنّ طريق الحميريّ إلى قرب الإسناد ضعيف بعبدالله بن الحسن، ولكنّ طريق الشيخ إليه صحيح، وطريق المجلسيّ نفس طريق الشيخ. فإذن المعتمد كتاب التهذيب وليس فيه بدنة، والهدي صادق على الشاة»[٤].

أقول: إنّ بعد ثبوت أنّ طريق المجلسيّ إلى كتاب عليّ بن جعفر نفس طريق الشيخ إليه، لا وجه لقوله: «المعتمد كتاب التهذيب وليس فيه بدنة»، وذلك لوجود الرواية في البحار: «ببدنة»، ووجودها في التهذيب: «بهدي»، فيكون مرجعه إلى أنّ للشيخ نقلين: أحدهما: «ببدنة»، والآخر: «بهدي»، وهذا مرجعه إلى وجود نقلين مختلفين في نفس كتاب عليّ بن جعفر، وعليه فما أفاده الأُستاذ

---

(١) الوسائل الطواف ٥٨: ١.

(٢) التهذيب ٥: ١٤٨/ ٤٢١. الاستبصار ٢: ٢٨٠/ ٣٣٦.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٤. ولاحظ: قرب الإسناد: ٢٤٤/ ٩٦٩. البحار ٩٦: ٣/ ٢٠٦.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٤.

. . . . . .

الأعظم قدس سره من: أنّ المعتمد كتاب التهذيب وليس فيه بدنة غير تامّ[١].

ولا يخفى أنّ صاحب الوسائل رحمه الله بعد أن نقل الرواية من كتاب التهذيب، قال: «ورواه الحميريّ في (قرب الإسناد): عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، إلّا أنّه قال: فبدنة في عمرة»[٢].

وهذا صار منشأً لاشتباه سيّدنا الأُستاذ (دام ظلّه) حيث تخيّل أنّ الموجود في رواية قرب الإسناد أنّ البدنة لمن نسي طواف العمرة، حيث قال: «وربّما يقال بوجوب البدنه لحديث عليّ بن جعفر، إلّا أنّه قال: (فبدنة في عمرة)[٣]، والحال أنّ الموجود في رواية قرب الإسناد: (يبعث بهديه إن كان تركه في حجّ، فبدنة في حجّ، وإن كان تركه في عمرة، فبدنة في عمرة)، وهذا النقل وإن كان ضعيفاً بهذا الإسناد، إلّا أنّك قد عرفت أنّه صحيح بطريق المجلسيّ، لأنّ طريقه نفس طريق الشيخ إلى كتاب عليّ بن جعفر».

وعليه: فلو تردّد أمر الكفّارة بين البدنة والشاة التي عبّر عنها: «بهدي» فلا تكون الرواية مجملةً بحيث لا يمكن التمسّك بها لإثبات وجوب الكفّارة بعد ثبوت أصل وجوب الكفّارة قطعاً، فيكون المورد من موارد الشكّ بين الأقلّ والأكثر؛ إذ المفروض أنّ أصل وجوب الكفّارة ثابت والترديد في متعلّقه، والمرجع في ذلك إلى البراءة عن الأكثر وهو البدنة، كما أفاده الأُستاذ الأعظم قدس سره[٤].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٤.

(٢) الوسائل ١٣: ٤٠٦.

(٣) مصباح الناسك ٢: ١٤٨.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٤.

. . . . . .

ولا يتمّ الإيراد عليه: بأنّ الأمر مردّد بين الفرد الطويل والفرد القصير، وفي مثله يكون المورد من موارد التباين لا الأقلّ والأكثر.

لأنّ أصل ثبوت الهدي عليه مستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر الشاملة للبدنة والشاة على نقل الشيخ، وعليه فيكون المكلّف مخيّراً بينهما، وعلى نقل المجلسي يتعيّن عليه البدنة، وحيث إنّ متعلّق وجوب الكفّارة فردين أحدهما ثابت وهو البدنة، والآخر غير معلوم الثبوت وهو الشاة، فتجري البراءة عن التعيين وهو البدنة.

وبهذا التقريب تكون الكفّارة شاة، لا بالتقريب الذى ذكره الأُستاذ الأعظم قدس سره بأنّ المعتمد كتاب التهذيب وليس فيه بدنة، والهدي صادق على الشاة[1]، لما عرفت من أنّ كتاب عليّ بن جعفر مشتمل على نقلين:

أحدهما: نقل الشيخ، وهو خالٍ عن البدنة، والآخر: نقل المجلسيّ، وهو متضمّن للبدنة.

و (**منها**): ما رواه عيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل واقع أهله حين ضحّى قبل أن يزور البيت، قال: «يهريق دماً»[2].

وهو نقيّ من جهة السند، إلّا أنّ صاحب الجواهر قدس سره ذكر: بأنّه وإن كان ظاهراً في غير الطواف المنسيّ، إلّا أنّه بإطلاقه يشمله أيضاً، ولا تصريح فيه بالبدنة[3].

و (**منها**): ما رواه عليّ بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل جهل

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٤.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٩: ٢.

(٣) الجواهر ١٩: ٣٨٥.

.....

أن يطوف بالبيت طواف الفريضة ، قال: «إن كان على وجه الجهالة في الحجّ أعاد ، وعليه بدنة »[١].

وهو تامّ من جهة السند ، إلّا أنّ مورده الجهل لا النسيان.

و (**منها**): ما رواه عليّ بن أبي حمزة ، قال: سُئل عن رجل جهل أن يطوف بالبيت حتّى رجع إلى أهله ، قال: «إذا كان على وجه جهالة أعاد الحجّ وعليه بدنة »[٢].

وحال السند أوضح من أن يخفى ، إلّا أنّه يتمّ على مسلكنا ، ولكن مورده الجهل لا النسيان.

فتحصّل: أنّ كون الكفّارة بدنة لا يستند إلى دليل.

هذا تمام الكلام في القول الأوّل.

وأمّا القول الثاني ، وهو: عدم وجوب الكفّارة عليه.

فقد استدلّ له بوجوه ـ كما عن الجواهر[٣] ـ:

(**منها**): الأصل.

وفيه: أنّ المجال لا يصل إليه بعد قيام الدليل على وجوب الكفّارة.

و (**منها**): حديث الرفع: «رفع عن أُمّتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان...» الحديث[٤].

---

(١) الوسائل الطواف ٥٦: ١.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٥٦: ٢.

(٣) الجواهر ١٩: ٣٨٦.

(٤) الوسائل جهاد النفس وما يناسبه ٥٦: ١.

. . . . . .

بتقريب: أنّ صحيحة عليّ بن جعفر الدالّة على وجوب البدنة لو لم تكن ظاهرة بالمواقعة بعد التذكّر، غايته أنّها مطلقة، فترفع اليد عن إطلاقها بحديث الرفع.

وقد تبعه في ذلك بعض المعاصرين.

وقال الأُستاذ الأعظم قدس سره: «أنّ صحيح عليّ بن جعفر صريح في وجوب بعث الهدي الوارد في النسيان، فيكون مخصّصاً لما دلّ على عدم ثبوت الكفّارة على الناسي، فإنّ الظاهر من قوله: «نسي طواف الفريضة حتّى قدم بلاده» استمرار النسيان إلى المواقعة وتحقّق الوقاع حال النسيان»[1].

وأورد عليه بعض المعاصرين: بأنّ دعوى أنّها ظاهرة في الوقاع حال النسيان فتكون مخصّصة لحديث الرفع إثباتها على مدّعيها، حيث لم يذكر عليّ بن جعفر في سؤاله كيف يصنع بعد تذكّره.

وفيه: أنّ مورد السؤال هو صورة استمرار نسيان طواف الفريضة إلى صدور المواقعة منه، وعليّ بن جعفر لم يتعرّض في سؤاله عن المواقعة بعد التذكّر.

و (**منها**): مرسلة الفقيه قال: «قال الصادق عليه السلام ـ في حديث ـ: إن جامعت وأنت محرم ـ إلى أن قال ـ: وإن كنت ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليك»[2].

وهي ضعيفة بالإرسال.

و (**منها**): عموم ما دلّ على نفي وجوب الكفّارة عن الناسي، كرواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يأتي أهله ناسياً، قال: «لا شيء عليه، إنّما

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٤.

(٢) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٢: ٥.

(مسألة ٣٢٤): إذا نسي الطواف وتذكّره في زمان يمكنه القضاء قضاه بإحرامه الأوّل من دون حاجة إلى تجديد الإحرام [١].

هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناسٍ»[١].

وفيه: أنّها مختصّة بمن نسي أنّه محرم، ولا ارتباط لها بناسي الطواف.

وأمّا القول الثالث، وهو: التفصيل بين ما إذا واقع أهله بعد التذكّر فتجب عليه الكفّارة، وبين ما إذا واقع أهله قبل التذكّر فلا تجب عليه الكفّارة، فقد ظهر الحال فيه ممّا تقدّم، ولا وجه للإعادة.

وأمّا القول الرابع، وهو: وجوب الكفّارة عليه وهي شاة، كما هو مختار الأُستاذ الأعظم دام ظله، وهو المتعيّن، فدليله صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة حيث ذكر الأُستاذ الأعظم دام ظله: أنّ الهدي الوارد فيها صادق على الشاة[٢].

وقد عرفت أنّ النقل الوارد فيها مختلف ومردّد بين الهدي والبدنة، وأنّ الأُستاذ الأعظم دام ظله اعتمد نسخة التهذيب المتضمّنة للهدي، ثمّ قال دام ظله: «ولو تنزّلنا عن ذلك، فالمورد من الشكّ بين الأقلّ والأكثر، والمرجع البراءة عن الأكثر وهو بدنة»[٣].

ونحن أيضاً اخترنا هذا القول، ولكن بتقريب آخر تقدّم آنفاً، فلاحظ.

(١) أقول: تارة يتذكّر أنّه لم يأت بالطواف مع بقاء الوقت بحيث يمكنه

---

(١) الوسائل كفّارات الاستمتاع ٢: ٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٤.

(٣) المصدر المتقدّم ٢٩: ٩٤.

نعم ، إذا كان قد خرج من مكّة ومضى عليه شهر أو أكثر لزمه الإحرام لدخول مكّة كما مرّ (١).

تداركه ، كما لو تذكّر أنّه قد ترك طواف عمرة التمتّع قبل الوقوفين بحيث يمكنه تداركه بلا حرج ولامشقّة ، ومن دون أن يفوته شيء ، أو تذكّر أنّه قد ترك طواف الحجّ قبل انقضاء شهر ذي الحجّة ، ففي هذا الفرض يأتي بالطواف المنسيّ بلا حاجة إلى إحرام جديد ، سواء كان في مكّة أو في غيرها.

أضف إليه: أنّ إطلاق ما دلّ على أنّ مَن نسي الطواف لابدّ له من الإتيان به يدلّ على عدم اشتراط أن يكون محرماً حتّى على تقدير بطلان إحرامه. لاحظ ما رواه عليّ بن جعفر ، فإنّه يدلّ بإطلاقه على المقام.

واُخرى يتذكّر ذلك مع ضيق الوقت أو إنقضائه بحيث لايمكنه تداركه ، كما لو تذكّر في أواخر شهر ذي‌الحجّة بحيث لو أراد الرجوع ضايقه الوقت ، فلايتمكّن من الإتيان به إلّا في أوّل شهر المحرّم ، أو تذكّر ذلك بعد انقضاء شهر ذي الحجّة ، ففي هذا الفرض أيضاً لا يحتاج إلى إحرام جديد ، بل يجب عليه الإتيان بالطواف المنسيّ ولو قضاءً ، لبقائه على إحرامه الأوّل ، كما هو ظاهر كلمات الأُستاذ الأعظم قدس سره (١) ، أو لأجل عدم قيام دليل على اشتراط قضاء الطواف بالإحرام.

أضف إليه: ما تقدّم من أنّ إطلاق ما دلّ على لزوم تدارك الطواف المنسيّ يدلّ على عدم اشتراط كونه محرماً حال قضائه.

(١) الظاهر من المتن أنّ الطواف ليس مشروطاً بالإحرام ، وهو الحقّ ،

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٩٥.

. . . . . .

لما ذكرناه. وإنّما الكلام في الحاجة إلى إحرام جديد لدخول مكّة وعدمه.

فلو قلنا بأنّ إحرامه الأوّل باطل فلاشبهة في لزوم الإحرام لدخول مكّة، وإلّا فلاحاجة له.

فالبحث يقع في احتياجه إلى إحرام جديد بعد مضيّ شهر على إحرامه الأوّل لأجل دخول مكّة، بناءً على بطلان إحرامه الأوّل، وعدم احتياجه إلى إحرام جديد بعد مضيّ شهر وبناءً على عدم بطلان إحرامه الأوّل.

ذهب صاحب الجواهر ﷺ إلى عدم الحاجة إلى الإحرام لبقائه على إحرامه الأوّل[1].

وتمسّك بعضٌ بالاستصحاب. وضعفه ظاهر.

أوّلاً: لأنّ الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكميّة.

وثانياً: لاختلاف الموضوع، فإنّ الطواف الثاني قضاء ولا يسري الحكم الثابت للطواف الأدائي إليه.

وثالثاً: لعدم الشكّ في البقاء، فإنّ الإحرام الأوّل قد ارتفع بارتفاع موضوعه ولا موضوع للاستصحاب، كما سيتّضح ذلك من كلام الأُستاذ الأعظم ﷺ.

وذهب الأُستاذ الأعظم ﷺ إلى لزوم الإحرام ثانياً لانتفاء الإحرام الأوّل، وحاصل ما أفاده، هو: أنّ وزان الإحرام كوزان تكبيرة الافتتاح في الصلاة، فكما أنّ تكبيرة الافتتاح تنتفي بأداء الصلاة والخروج منها بالتسليم أو ببطلان

---

(١) لاحظ الجواهر ١٩: ٣٧٧.

(مسألة ٣٢٥): لا يحلّ لناسي الطواف ما كان حلّه متوقّفاً عليه حتّى يقضيه بنفسه أو بنائبه (١).

الصلاة، فكذلك الإحرام ينتفي بأداء المناسك أو ببطلان الحجّ، فلو ترك المكلّف الطواف عمداً مع عدم إمكان تداركه يكون الإحرام منتفياً.

ثمّ ذكر ﷺ: أنّه لا تنافي بين بطلان الإحرام وبين بقاء بعض أحكامه، كحرمة الطيب والنساء[١].

وعليه: فلابدّ له من الإحرام لمضيّ شهر من إحرامه الأوّل، لأنّ مَن يدخل مكّة يجب عليه الإحرام لدخولها في كلّ شهر، والقول بعدم إحتياجه لإحرام جديد لبقائه على إحرامه الأوّل لا وجه له، بعد ما عرفت من أنّه قد فرغ من أعمال الحجّ وحكم بصحّته، ولا معنى لعدم انتفاء الإحرام بعد انتفاء موضوعه.

(١) للإطلاقات الدالّة على حرمة الطيب والجماع ما لم يطف طواف الحجّ أو طواف النساء:

(**منها**): ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل نسي طواف النساء حتّى دخل أهله؟ قال: «لا تحلّ له النساء حتّى يزور البيت».

وقال: «يأمر أن يُقضى عنه إن لم يحجّ، فإن توفّي قبل أن يُطاف عنه فليقض عنه وليّه أو غيره»[٢].

و (**منها**): صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة: «يبعث بهدي،.. ووكّل مَن

---

(١) لاحظ المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) الوسائل الطواف ٥٨: ٦.

(مسألة ٣٢٦) : إذا لم يتمكّن من الطواف بنفسه لمرض أو كسر أو أشباه ذلك لزمته الاستعانة بالغير في طوافه ، ولو بأن يطوف راكباً على متن رجل آخر ، وإذا لم يتمكّن من ذلك أيضاً وجبت عليه الاستنابة فيطاف عنه [١] .

يطوف عنه ما ترك من طوافه » الحديث[١] الدالّة على أنّ حلّيّة النساء متوقّفة على بعث الهدي و توكيل من يطوف عنه .

إن قلت : قد ذكرتم أنّ إحرامه الأوّل منتف فيما لو مضى شهر من إحرامه الأوّل ، وعليه فلامعنى لبقاء أحكامه من حرمة الطيب والنساء .

قلت : لا تنافي بين بطلان الإحرام وبين بقاء بعض أحكامه .

(١) المستفاد من المتن أنّ للطواف ثلاثة مراتب طوليّة :

المرتبة الأُولى : الإتيان بالطواف بنفسه وبالمباشرة ، وهو ظاهر كلّ تكليف يتوجّه إلى المكلّف كما حقّق في مبحث التعبّديّ والتوصّليّ ، فإنّ صيغة (افعل) تقتضي المباشرة وصدور الفعل المأمور به عن المكلّف بنحو الاختيار بحيث يستند صدور العمل إلى إرادته واختياره ، غاية الأمر أنّ كونه مكلّفاً بالطواف بالمباشرة لا يعني وجوب خصوص المشي عليه ، بل يجوز له الركوب والإطافة حول البيت بنحو تستند حركة الدوران إلى إرادته واختياره كي يصدق عليه أنّه يطوف بنفسه حول البيت ، وهذا هو مقتضى القاعدة الأوّليّة .

المرتبة الثانية : الإتيان بالطواف على نحو الإطافة به بنحو يقوم الفعل به لا على وجه الاختيار ، وإنّما تستند الحركة حول البيت إلى غيره ، كما إذا طاف

---

(١) الوسائل الطواف ٥٨ : ١ .

. . . . . .

حول البيت يحمله رجل آخر ، فيكون العمل قائماً بنفس الطائف لكن بتحريك الغير ودورانه.

وهذه المرتبة لا توافق مقتضى القاعدة لذا تفتقر إلى الدليل ، كما أنّ المجال لا يصل إليها عند التمكّن من الطواف بنفسه وبالمباشرة ، وقد دلّت جملة من الأخبار عليها:

(**منها**): ما رواه حريز ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «المريض المغلوب والمغمى عليه يُرمى عنه ويُطاف به»[١].

و (**منها**): ما رواه صفوان بن يحيى ، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المريض يقدم مكّة فلا يستطيع أن يطوف بالبيت ولا بين الصفا والمروة ؟ قال: «يُطاف به محمولاً يخطّ الأرض برجليه حتّى تمسّ الأرض قدميه في الطواف ، ثمّ يُوقف به في أصل الصفا والمروة إذا كان معتلّاً»[٢].

و (**منها**): ما رواه إسحاق بن عمّار ، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديث ـ قال: قلت: المريض المغلوب يُطاف عنه ؟ قال: «لا ، ولكن يُطاف به»[٣].

و (**منها**): ما رواه إسحاق بن عمّار ، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن المريض يُطاف عنه بالكعبة ؟ قال: «لا ، ولكن يُطاف به»[٤].

فإنّ المستفاد من هذه الأخبار أنّ المكلّف إذا كان متمكّناً من الطواف بنفسه

---

(١) الوسائل الطواف ٤٧: ١.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٤٧: ٢.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٤٧: ٥.

(٤) المصدر المتقدّم الطواف ٤٧: ٧.

. . . . . .

وجب عليه ذلك ، وأمّا إذا لم يكن متمكّناً من الطواف بالمباشرة فتصل النوبة إلى الإطافة به .

وقال الأُستاذ الأعظم : أمّا سندهما فقد روى موسى بن القاسم عن عبدالله ، عن إسحاق[1] .

والظاهر أنّ عبدالله وقع في سند رواية إسحاق بن عمّار الأُولى ، وهذه صورته : «محمّد بن الحسن بإسناده عن موسى بن القاسم ، عن عبدالله ، عن إسحاق بن عمّار» ، وقد نوقش فيه من جهة عبدالله ، لتردّده بين ثلاثة أشخاص يمكن أن يروي موسى بن القاسم عنهم ، ويمكنهم أن يرووا عن إسحاق بن عمّار :

أحدهم : عبدالله بن سنان .

والثاني : عبدالله بن جبلة .

والثالث : عبدالله الكنانيّ .

وأمّا ما رواه موسى بن القاسم ، عن صفوان بن يحيى فلم يقع عبدالله في سنده .

وكيف ما كان فإنّ المسمّى بعبدالله ثلاثة أشخاص يمكن رواية موسى عنهم .

وقال الأُستاذ الأعظم : «أمّا الكنانيّ فليس له رواية في الكتب الأربعة إلّا النزر اليسير ، وليس هو بمعروف لينصرف اللفظ إليه ، فينحصر التردّد بين ابن جبلة وابن سنان ، وكلّ منهما ثقة ، ولا يضرّ التردّد بينهما ، والظاهر أنّ المراد بعبدالله هذا هو ابن جبلة ، فإنّ ابن سنان روى عن إسحاق في موارد قليلة ، ولكن

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩ : ٩٨ .

. . . . . .

ابن جبلة روى عن إسحاق في موارد كثيرة تبلغ أكثر من سبعين مورداً، وذلك يُوجب الظنّ القويّ أو الاطمئنان أنّ عبدالله الذي روى عنه موسى بن القاسم وروى هو عن إسحاق هو ابن جبلة. وليُعلم أنّ ابن جبلة أيضاً لقّب بالكنانيّ، ولكن يحتمل أن عبدالله الكنانيّ الذي ورد في موردين أو ثلاثة موارد من التهذيب هو شخص آخر، والظاهر انصرافه في المقام إلى ابن جبلة، كما عرفت»[١].

المرتبة الثالثة، وهي: فيما إذا لم يتمكّن المكلّف من الطواف بنفسه مباشرة، ولا بالإطافة به بأن يحرّكه الغير ويدور به حول البيت، فتجب عليه والحال هذه الإتيان بالطواف بالتسبيب، وهو أن يقوم شخص آخر بالعمل نيابة عنه، وهو مستفاد من عدّة نصوص:

(**منها**): ما رواه حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المريض المغلوب والمغمى عليه يُرمى عنه ويُطاف عنه»[٢].

وهي مطلقة، فلابدّ من حملها على فرض عدم التمكّن من مباشرة الطواف بنفسه أو الطواف به.

و (**منها**): ما رواه حريز عن أبي عبدالله عليه السلام: «رخصة في أن يُطاف عن المريض وعن المغمى عليه ويُرمى عنه»[٣]

وهي كسابقتها تحمل على فرض عدم التمكّن من المرتبة الأُولى والثانية.

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٢٩: ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) الوسائل الطواف ٤٩: ١.

(٣) المصدر المتقدّم الطواف ٤٩: ٢.

وكذا الحال بالنسبة إلى صلاة الطواف، فيأتي المكلّف بها مع التمكّن ويستنيب لها مع عدمه، وقد تقدّم حكم الحائض والنفساء في شرائط الطواف (١).

---

(١) تقدّم أنّ للطواف ثلاثة مراتب، وأمّا صلاة الطواف فلها مرتبتان، إحداهما: الإتيان بها بالمباشرة، والأُخرى: الاستنابة لها عند عدم التمكّن من أدائها بنفسه، ولا توجد مرتبة أُخرى بأن يُصلّى به كما كان في الطواف، فجميع ما تقدّم في الطواف يجري هنا عدا الصلاة به.

والدليل على الاستنابة لها عند عدم التمكّن من أدائها بنفسه، روايتان:

إحداهما: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الكسير يحمل فيُطاف به، والمبطون يُرمى ويُطاف عنه ويُصلّى عنه»[١].

والأُخرى: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الكسير يُحمل فيرمي الجمار، والمبطون يُرمى عنه ويُصلّى عنه»[٢].

---

(١) الوسائل الطواف ٤٩: ٦.

(٢) المصدر المتقدّم الطواف ٤٩: ٧.

فهرس المحتوى

مقدّمة المقرّر ٧

تروك الإحرام

١٩ ـ ستر الرأس للرجل ٩
ارتماس المحرم في الماء ٢٨
٢٠ ـ ستر الوجه للنساء ٣٦
٢١ ـ التظليل للرجال ٧٧
٢٢ ـ إخراج الدم من البدن ١٦١
٢٣ ـ التقليم ١٧٥
٢٤ ـ قلع الضرس ١٨٩
٢٥ ـ حمل السلاح ١٩٠
الصيد في الحرم وقلع شجره ونبته ٢٠٠
موضع ذبح الكفّارة ومصرفها ٢٢٢

بحث الطواف

شرائط الطواف ٢٤٥
حكم ترك الطواف عمداً ٢٤٩
تحقّق ترك الطواف ٢٥٨

ما يعتبر في الطواف ٢٦٤
الأوّل: النيّة ٢٦٤
الثاني: الطهارة من الحدثين ٢٦٦
الحدث أثناء الطواف ٢٦٨
الشكّ في الطهارة ٢٧٩
تعذّر الطهارة ٢٨٠
حكم الحائض والنفساء ٢٨٢
الطهارة في الطواف المندوب ٣١٨
حكم المعذور كالمجبور والمسلوس والمبطون ... ٣٢٣
حكم المستحاضة ٣٢٧
الثالث: الطهارة من الخبث ٣٢٨
حكم الدم الأقلّ من الدرهم ٣٣١
دم القروح والجروح ٣٣٢
حمل المتنجّس حال الطواف ٣٣٣
الطهارة من الخبث شرط ذكريّ ٣٣٤
الطواف مع النجاسة نسياناً ٣٣٥
تذكّر النجاسة أثناء الطواف ٣٣٧
الرابع: الختان للرجال ٣٤٠
الخامس: ستر العورة حال الطواف ٣٥٥

واجبات الطواف

الأوّل: الابتداء من الحجر الأسود ٣٦٢
الثاني: الانتهاء بالحجر الأسود ٣٦٨

الثالث: جعل الكعبة على يساره حال الطواف ٣٦٩
الرابع: إدخال حجر إسماعيل في المطاف ٣٧١
الخامس: خروج الطائف عن الكعبة والصفّة ٣٧٣
السادس: الطواف سبع مرّات متواليات ٣٧٨
اعتبار الطواف بين الكعبة والمقام ٣٨٠
الخروج عن المطاف إلى الداخل أو الخارج ٣٨٨
النقصان في الطواف ٤٢٩
الزيادة في الطواف ٤٣٣
الشكّ في عدد الأشواط ٤٧٦
جواز الاتّكال على الغير في إحصاء عدد الأشواط ٥٠١
الشكّ في عدد أشواط الطواف المندوب ٥٠٢
ترك الطواف عمداً ٥٠٢
ترك الطواف نسياناً ٥٠٤
تعذّر الطواف لمرض ونحوه ٥٣٦

فهرس المحتوى ٥٤١

تمّ البحث في (الجزء الرابع) من كتاب

منهاج الناسك إلى أدلّة المناسك

في آخر شهر شعبان من سنة ١٤٢٩هـ

وسيليه ـ إن شاء الله تعالى ـ الجزء الخامس

وأوّله صلاة الطواف

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين