٥٩٣

# شرح
# بصيرة المتعلمين

تأليف

المحقق الكبير
آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي

الجزء الرابع

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

شبكة الفكر
alfeker.net

٥٩٣

# شرح تبصرة المتعلمين

تأليف

المحقق الكبير

آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي

الجزء الرابع

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

شابك (دورة) ٩ ـ ٧٩١ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN - 978 - 964 - 470 - 791 - 9

# شرح تبصرة المتعلّمين

(ج ٤)

■ المؤلف: الفقيه المحقّق الشيخ الآغا ضياء العراقي ﷺ □
■ تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون □
■ الموضوع: الفقه □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات: ٤٨٨ □
■ الطبعة: الثانية □
■ المطبوع: ٥٠٠ نسخة □
■ التاريخ: ١٤٣٢ هـ. ق □
■ شابك ج ٤: ٣ ـ ٠٤٧ ـ ١٤٣ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨ □
ISBN 978 - 600 - 143 - 047 - 3

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

## (الباب الخامس)

## (في كفارات الاحرام)

(وفيه فصلان):

(الأول): (في كفارة الصيد، وهو الحيوان المحلّل الممتنع في البر) بالأصالة؛ لانصراف الدليل إليه، فلا اعتبار بحصول أحد العنوانين عرضاً.

ولئن شك في ذلك حكماً، فمقتضى عموم (الدواب) حرمته، ومع الشبهة الموضوعية يحكم بالحلية.

وفي مورد الحكم بالحلية -ولو بالأصل- لا كفارة؛ للأصل أيضاً.

وأما في مورد الحكم بالحرمة، فمع احراز عنوان الصيدية، فمقتضى عمومات الملازمة -كما سيأتي- وجوبها. ومع عدم احرازها، ففي الحكم بوجوبها اشكال، لولا دعوى عدم الفصل بين الصيد وغيره في ذلك، فتأمل.

وعلى أي حال تختص الحرمة والكفارة بالبري، (و) قد تقدّم انه (يجوز صيد البحر، وهو ما يبيض ويفرخ فيه) وإن كان تعيّشه في غيره، كما انّ المدار في البري عكسه.

وفي اعتبار كونه محلّلاً في صدق الصيدية نظر واضح.

وقد يتوهم دخله في حرمته، من جهة استفادة الملازمة بين الحرمة

والكفارة من الآية في قوله: (فجزاء مثل ما قتل من النعم)[١]، والرواية المشتملة على النهي عن الدلالة عليه واستحلاله، معلّلاً بأن فيه الفداء[٢].

وفي آخر: «لا يدل على الصيد، فإن دل فعليه الفداء[٣]»، بضميمة عدم ثبوت الفداء في المحرم.

وفيه، انّ مجرد تخصيص دليل الفداء بالمحلل -على فرض تسليمه- لا يقتضي تخصيص دليل الحرمة، من اطلاق الآية والرواية به، خصوصاً مع جملة من النصوص الدالة على حرمة السباع ما لم يردك.

بل وعموم «اجتنب في احرامك صيد البر كلّه»[٤]، وعموم «إذا أحرمت فاتق الدواب كلها إلّا العقرب وأمثالها»[٥] على ما هو مضمون النص، بل وثبوت الحرمة والكفارة في بعض المحرمات، الظاهر كونها من مصاديق الصيد المحرم، لا من جهة عناوينها الخاصة، قبال الصيد كما توهم.

بل من ذلك ربما يستفاد منع الكلية في عدم الكفارة في المحرمات، فلا تجدي قاعدة الملازمة في المقام شيئاً، بل مقتضى الأصل ثبوتها في ما يحرم على المحرم، محلاً كان أو محرماً، إلّا ما خرج.

* * *

(و) هكذا يجوز صيد (الدجاج الحبشي)؛ لدعوى الاجماعات، بل في بعض نصوصها: «انه ليس من الصيد»[٦]، ولازمه تحكيمه على حرمة

---

(١) المائدة:٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٠٨ باب ١٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٠٨ باب ١٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٧٥ باب ١ من أبواب الاحرام حديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة ٩:١٦٥ باب ٨١ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٢٣٤ باب ٤٠ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

الصيد، فضلاً عما دل على ثبوت الكفارة، إذ هو تابع للحرمة ولو اقتضاءً، كما أسلفناه.

ومقتضى النص المزبور عدم حرمته رأساً، فكيف تثبت فيه الكفارة، كما لا يخفى. ولذلك لا حرمة ولا كفارة في ذبح النعم من البقر والابل والغنم، ولو كانت وحشية بالعرض. ولعله أيضاً لخروجها بما ذكرنا من قيد الأصالة في الممتنع، فإنّ مثل هذه الحيوانات لم تكن كذلك بل كانت أهلية.

نعم بعض الأقسام من الوحشية تسمّى بالبقر أو المعز الجبلي، ولكن الظاهر انه من باب المشابهة في الجثة، وإلّا فليست من مسماهما حقيقة.

وفي النص أيضاً: «لا يذبح في الحرم إلّا الابل والبقر والغنم»[1]، ومعلوم انصراف هذه العناوين إلى الأهلية، ولا ينصرف الذهن إلى الجبلية المعروفة بين الناس، بل هي من سنخ الظبي وأكبر منها جثة، وهو نحو من الحيوان قبال العناوين المزبورة، كما لا يخفى.

وحينئذٍ ففي شمول دليل الجواز للوحشية المعروفة نظر جداً، إلّا مع فرض حكم العرف بوحدة الحقيقة، فإنه حينئذٍ لا بد من جعل اطلاق النص المزبور مخصصاً لعموم الصيد، لولا دعوى كون النسبة عموماً من وجه، والأصل في المجمع التساقط، فيكفي الالحاقها بالأهلي أيضاً ذلك.

ولكن عمدة الكلام في اثبات التعميم المزبور، مع حفظ الوحدة في الحقيقة، كما لا يخفى.

* * *

هذا، وأيضاً المشهور نفي الكفارة في السباع، أرادتك أم لم تردك. أما الأول فواضح، وذلك لا للملازمة بين الحلية ونفي الكفارة، إذ ذلك إنما يتم في

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٧٠ باب ٨٢ من أبواب تروك الاحرام حديث ٥.

الحلال الاقتضائي، وإلّا فمع الحرمة الاقتضائية. ولو كانت الحلية فعلية، ربما تثبت الكفارة، كما في موارد الجهل والاضطرار.

ومن المعلوم انّ مناسبة الترخيص في ظرف ارادته إنما هي لمراعاة أهمية حفظ النفس، فتوجب كون الحلية في المقام بمناط المزاحمة، لا بملاك لا اقتضائية العمل للالتزام به فعلاً أو تركاً. فالملازمة المزبورة غير تامة في مثل المقام، كما هو ظاهر.

ولا للأصل؛ لوفاء عموم الملازمة المستفادة من النصوص السابقة لاثباته.

اللهم إلّا أن يدّعى انّ المتيقن منه أيضاً الملازمة بين الحرمة الفعلية والكفارة، لا مطلقاً، حتى يشمل الاقتضائية، فيبقى مثل المقام حينئذٍ تحت الأصل المزبور.

ولعل مثل هذه الجهة أيضاً وجه تسلّمهم في نفي الكفارة في هذه الصورة.

وإنما الكلام في نفيها في صورة عدم الارادة، حيث نفى بعض الأعاظم أيضاً الكفارة عنه، بزعم عدم نص ناطق في خصوص السباع.

وفيه: انّ ذلك إنما يتم في فرض عدم تمامية الملازمة بين الحرمة والكفارة بالآية والرواية، وإلّا فيكفي لاثبات الكفارة هذه القاعدة، بضميمة ورود النهي عن صيد السباع عند عدم الارادة، وبعد ذلك لا مجال لجريان الأصل المذكور.

وعليه فلا فرق في ثبوت الكفارة مع عدم الارادة، بين الأسد وغيره. وعن المحقق عدم الكفارة في هذه الصورة، إلّا في الأسد[١]. فعلى قاتله في الحرم كبش؛ لرواية أبي سعد المكاري الواردة في خصوص الحرم[٢]، ولكن ضعّفوها

(١) شرائع الاسلام ١:٢٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٣٤ باب ٣٩ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

سنداً؛ لاعراضهم عنها، مع عدم صلاحية عمل المحقق وحده لجبرها.

وحينئذٍ فالأمر يدور بين الأخذ بقاعدة الملازمة والالتزام بثبوت الكفارة مطلقاً في الأسد وغيره، وبين الأخذ بمقتضى الأصل بعد طرح هذا النص، والمصير إلى عدمها مطلقاً، كما هو منسوب إلى المشهور، والله العالم.

* * *

وأيضاً لا حرمة ولا كفارة في قتل الحدأة والغراب بجميع أقسامه.

أما عدم الحرمة فلصحيحة الحلبي من قوله: «ويرجم الغراب والحدأة رجماً»[١]، وظاهره جواز رميه وإن أفضى إلى قتله، وفي التعدّي إلى القتل بغير الرمي وجه. وبه ترفع اليد عن عموم: «اجتنب في احرامك صيد البر كله»[٢]، وعموم «إذاً فاتق الله في قتل الدواب كلها»[٣]، وأمثالهما.

وأما عدم الكفارة فللأصل، ولو لم نقل بالملازمة في طرف الحلية، كما لا يخفى.

* * *

ثم انّ في الشرائع: يجوز شراء القماري والدباسي، واخراجهما من مكة؛ للنص المشتمل على قوله: «لا أحب أن يخرج منهما شيء»[٤]، أي من مكة والمدينة، كما هو مورد سؤال الشراء والاخراج، وظاهره الكراهة.

وفي قباله جملة روايات ظاهرة في حرمة الاخراج في كل طير[٥].

وفي الجواهر حمل النواهي في خصوص القماري على الكراهة[٦]، ويتعدّى

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٦٧ باب ٨١ من أبواب تروك الاحرام حديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٧٥ باب ١ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩:١٦٦ باب ٨١ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٠٤ باب ١٤ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣، شرائع الاسلام ١:٢٨٤.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٠٤ باب ١٤ من أبواب كفارات الصيد.

(٦) جواهر الكلام ١٨:١٨٦.

إلى الدباسي بعدم القول بالفصل.

لكن الانصاف انّ ظاهر النص كراهة اخراج كل منهما بلا اختصاصه بالقماري، فيدور الأمر بين تخصيص «الشيء» بالقماري وما يلحق به، أو حمل «لا أُحب» على الحرمة؛ لعدم القول بالكراهة في غير القماري والدباسي. فلا أقل من الاجمال، فيرجع الى اطلاقات الحرمة، وأن من دخله كان آمناً، وبهذا البيان أفاد الشيخ(١).

أقول: ما أُفيد مبني على اطلاق «الشيء»، وعدم كون القماري منه قدراً متيقناً، وإلّا فلا يلزم فيه محذور.

هذا مع انه على فرض الاطلاق نقول: إنّ النص ـ بماله من الظهور ـ غير معمول به، فلا مجال للمصير إليه؛ لشبهة اعراضهم عن سنده.

وحينئذٍ فالمرجع حتى في القماري اطلاقات الحرمة؛ لعدم النص، لا لاجماله، فتدبّر.

* * *

ثم إنه في التعدّي من الاخراج عن مكة إلى غيره من سائر التصرفات نظر، فيبقى تحت عمومات حرمة القتل والأكل وغيرهما للمحرم مطلقاً، وللمحل في الحرم، فتدبّر.

* * *

ثم إنه بعدما اتضح ما ذكرنا من موارد نفي الكفارة في الصيد، وقبل الخوض فيه، ينبغي أولاً نقل الخبر الشريف الذي فيه لوائح الصدق، والموجب لازدياد البصيرة في المقام، وذلك انّ القاضي يحيى بن أكثم استأذن المأمون أن يسأل أبا جعفر الجواد عليه السلام عن مسألة فأذن له، فقال: ما تقول في

---

(١) المبسوط ١: ٣٤٨.

محرم قتل صيداً؟

فقال أبوجعفر عليه السلام: قتله في حل أو حرم، عالماً كان المحرم أم جاهلاً، قتله عمداً أو خطأ، حراً كان المحرم أو عبداً، صغيراً كان أو كبيراً، مبتدئاً بالقتل أم معيداً، من ذوات الطير كان الصيد أم من غيره، من صغار الصيد كان أم من كبارها، مصراً كان أو نادماً، في الليل كان قتله الصيد أم بالنهار، محرماً كان بالعمرة إذ قتل أم بالحج كان محرماً؟

فتحيّر يحيى بن أكثم -إلى أن قال-: فقال المأمون لأبي جعفر عليه السلام: إن رأيت جعلت فداك أن تذكر لنا الفقه فيما فصّلته من وجوه قتل المحرم، لنعلمه ونستفيده.

فقال أبوجعفر عليه السلام:

«إنّ المحرم إذا قتل صيداً في الحل، وكان الصيد من ذوات الطير، وكان الطير من كبارها، فعليه شاة.

وإن أصابه في الحرم، فعليه الجزاء مضاعفاً.

وإذا قتل فرخاً في الحل، فعليه حمل فطيم من اللبن، وإذا قتله في الحرم فعليه الحمل وقيمة الفرخ.

وإن كان من الوحش وكان حمار وحش، فعليه بقرة. وإن كان نعامة فعليه بدنة، وإن كان ظبياً فعليه شاة، وإن كان قتل من ذلك في الحرم فعليه الجزاء مضاعفاً، هدياً بالغ الكعبة.

وإذا أصاب المحرم ما يجب عليه الهدي فيه وكان احرامه بالحج نحره بمنى، وإن كان احرامه بالعمرة نحره بمكة.

وجزاء الصيد على العالم والجاهل سواء، وفي العمد عليه المأثم، وهو موضوع عنه في الخطأ.

والكفارة على الحر في نفسه، وعلى السيد في عبده، والصغير لا كفارة

عليه، وهي على الكبير واجبة، والنادم يسقط ندمه عنه عقاب الآخرة، والمصر يجب عليه العقاب في الآخرة»[١].

ونقل هذه الرواية في تحف العقول مشتملة على الخصوصيات الزائدة، حتى شرح المعيد للقتل والمبدئ، وتفصيل الليل والنهار[٢].

وفيه: في الحمار بدنة، فراجع الوسائل تجدها كما ذكرنا[٣].

* * *

وحيث ظهر لك ذلك فليعلم أيضاً انّ كلما لا يكون لفديته تقدير، ففي قتله قيمته. واستشهد له بما في صحيح سليمان بن خالد: «في الظبي شاة، وفي البقرة بقرة، وفي الحمار بدنة، وفي النعامة بدنة، وفيما سوى ذلك قيمته»[٤].

والأصحاب أيضاً فهموا من هذا العموم الكلية المتقدّمة السارية في الطيور، بل وتعدوا من الحيوانات إلى بيوضها، ولازمه تخصيص هذا العام بموارد متعددة ثبت فيها مقدر مخصوص كالحمامة ففيها الشاة، وغير ذلك مما نذكره في طي كلام المصنف، خصوصاً مع عموم الآية: (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم)[٥]، بعد حمل الأصحاب إياه على المماثلة من حيث الجثة، كما يومئ إليه صدر النص السابق «في الظبي شاة، وفي البقرة بقرة» الى آخره.

لكن لولا قرينة فهمهم من الرواية المزبورة ما ذكرنا من الكلية، كان للتشكيك في تعميمها بالنسبة إلى غير الوحوش، حتى من الطيور، فضلاً عن

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٨٧ باب ٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) تحف العقول:١٠٩.

(٣) وسائل الشيعة ٩:١٨٧ باب ٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩:١٨١ باب ١ من أبواب كفّارات الصيد حديث ٢.

(٥) المائدة:٩٥.

بيوضها، مجال، لصلاحية صدرها للقرينية؛ لصرف المشار إليه إلى ما كان من سنخها لا مطلقاً، ومع اقتران الكلام بما يصلح للقرينية لا ينعقد له ظهور في الزائد عن مورده.

وعليه فالعمدة في الكلية المزبورة اطباق كلمات الأصحاب ومعاقد اجماعاتهم، الجارية لمثل هذه الكلية في البيوض أيضاً، فضلاً عن الطيور.

* * *

وعلى أي حال، الظاهر من القيمة أيضاً هي القيمة وقت تلف ما لا فداء مخصوص له من الصيود، كما انّ في كلماتهم أيضاً تسلم هذا المعنى.

نعم فيما له بدل كلية اخرى، وهو انه مع التعذر ينتقل الى قيمته وقت الأداء.

وربما استفادوا ذلك أيضاً من عموم نص آخر من قوله: «أو لم يجد ما يكفّر من موضعه الذي أصاب فيه الصيد قوّم جزاؤه»[1]. وفهموا منه أيضاً القيمة وقت الأداء لفرض كون جزائه في عهدته. ومعلوم انّ كلّ ما في العهدة لا بد في تقويمه من لحاظ قيمته يوم أدائه، كما هو الشأن في المثلي المتعذر في باب الضمان.

ومن هذه الجهة ـ بضميمة ما ورد في الفداء بدل احداث العيب من كسر قرنه وفقأ العين، وجراحته[2]، بل وبضميمة ما ورد من انه من كان معه صيد فأحرم وجب عليه ارساله، فلو مات قبل ارساله كان عليه الفداء، كما ورد مضمون ما ذكرنا في خبر أبي سعيد[3]، وخبر بكر بن أعين[4] ـ أجرى

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٨٣ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٢٣ باب ٢٨ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٣٠ باب ٣٤ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٣١ باب ٣٥ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

الأصحاب في المقام قواعد الضمان، بمقتضى اليد والا تلاف في باب الضمان، وذلك لا بمعنى كونه من باب الضمان الحقيقي، كي يلاحظ فيه المثلي والقيمي.

كيف وكثير من المثليات في المقام قيميات في باب الضمان، كما انّ بعض التقومات الواردة في بعض المقامات، من الدرهم ونصفه وربعه مثلاً ليس من باب القيم السوقية، بل هي جميعاً نحو من الجريمة والكفارة المجعولة في هذه المقامات، فباب التقومات في المقام، نظير جعل الأبدال المخصوصة في باب الكفارات المجعولة والجرائم الثابتة، لمحض الاحترام للحرم أو جبراناً لحرمته ومفسدته على المحرم.

نعم من مجموع النصوص الواردة في الموارد المتعددة، امكن استفادة اجراء الشارع شبه حكم الضمان على المورد. كيف وفي الضمان لا بد من نحو اضافة للمضمون الى أحد، وفي المقام لا تكون المضمونات مضافة الى أحد فالتعبير بالضمان في أمثال الباب في مثل الشرايع وامثاله، انما هو بنحو من العناية، وبضرب من المشابهة الصورية من بعض الجهات، وستأتي تتمة الكلام في ذلك أيضاً إن شاء الله.

* * *

ثم إنّ ذلك كله حكم المحرم في الحل، وأما حكم المحل في الحرم، فمقتضى جملة من النصوص انّ عليه قيمة التالف بقتله أو بجهة اخرى، ففي خبر معاوية قال: «إن أصبت الصيد وأنت حرام في الحرم فالفداء مضاعف عليك، وإن أصبته وأنت حلال في الحرم فقيمة واحدة، وإن أصبته وأنت حرام في الحل فإنما عليك فداء واحد»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٩٥ باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد.

وفي رواية صفوان: «من أصاب طيراً في الحرم وهو محل فعليه القيمة، درهم يشتري به علفاً لحمام الحرم»[١].

وفي خبر يونس بن يعقوب: عن رجل أغلق بابه على حمام الحرم وفراخ وبيض، فقال: «إن أغلق عليها قبل أن يحرم فإن عليه لكل طير درهماً، ولكل فرخ نصف درهم، ولكل بيضة ربع درهم»[٢]، إلى غير ذلك من النصوص الواردة في أبواب مختلفة في الوسائل.

وفي الجواهر جعل القيمة على المحل في الحرم على الأصح، وتمسك بجملة من النصوص المزبورة[٣].

وفي قباله ما عن المبسوط وغيره من أنه على المحل في صورة شركته في القتل مع المحرم القيمة، وعند انفراده الدم[٤].

وما عن الحلبي انّ على المحل مطلقاً فداء بمثله[٥].

ورد الأول في الجواهر بعدم معروفية القول بالتفصيل، والأولى ردهما بعدم دليل صالح في قبال النصوص السابقة، كما لا يخفى.

* * *

ثم انّ الظاهر ـ بمقتضى اطلاق النصوص ـ القيمة السوقية، سوى ماورد في باب الحمام وفرخه وبيضه من الدرهم ونصفه وربعه، فإنه من القيمة المجعولة الشرعية. ولعل هذه نكتة تخصيص بعض حكم المحل بقيمة الحمامة وفرخها، وإلّا ففي ثبوت أصل القيمة في الجملة، لا اختصاص في المحل بباب الحمامة،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٩٦ باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٠٧ باب ١٦ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٣) جواهر الكلام ٢٠:١٩٥.

(٤) المبسوط ١:٣٢٠.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٠٧ باب ١٦ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

كما لا يخفى على من راجع النصوص والكلمات، والله العالم.

* * *

وأما المحرم في الحرم فيتضاعف، بل من أخبار التضاعف أيضاً أمكن استفادة أنّ على المحل في الحرم فداء، بملاحظة انّ مناط التضاعف هو الجمع بين احترام الحرم والاحرام، بلا دخل للاحلال والحل في الحكم أصلاً.

وبهذه الملاحظة أمكن دعوى كونه على طبق قاعدة عدم تداخل الأسباب، بل وفي النص في الحمام جمع بين الشاة وقيمته للمحرم في الحرم، فيتعدّى منه إلى غيره.

وبمثله أيضاً يستظهر وجه الكلية الأُخرى في كلماتهم من أنّ على المحرم في الحرم الفداء والقيمة، وفيما لا فداء له تتضاعف القيمة، مجعولة أم سوقية، كما في مورد لم يقوم بحد مخصوص من درهم أو غيره.

وبهذا التفصيل يحمل التضاعف الوارد في النصوص، كما لا يخفى على من راجع كلمات الأصحاب.

وربما سنشير إليه في طي كلام المصنف أيضاً.

* * *

وحيث اتضح ذلك فنقول: إنّ الصيود الواردة فيها الكفارة تارة من القسم الذي لكفارته أيضاً بدل مخصوص بنص مخصوص، وأُخرى مما ليس كذلك.

والمراد من البدل المخصوص أيضاً ما عيّنه الشارع بنص مخصوص، كما في كشف اللثام[١].

وذلك لا ينافي مع الكلية السابقة من انه مع تعذر البدل ينتقل الى القيمة بنحو العموم، بل وفي الشاة أيضاً ورد عموم اطعام عشرة مساكين أو صيام

---

(١) كشف اللثام ١:٣٢٢.

ثلاثة أيام، كما في نص عمار، على ما في كشف اللثام، من قوله عليه السلام: «من كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام»[١].

* * *

ثم انّ الأُمور التي لفدائها بدل منصوص بالخصوص خمسة:

أحدها: النعامة.

وثانيها: البقرة الوحشية، ويلحق بها الحمار الوحشي.

وثالثها: الضبي، ويلحقه به الثعلب والأرنب.

ورابعها: كسر بيض النعامة.

وخامسها: كسر بيض القطا والقبج والدراج وأمثالها جثة، على ما سيأتي جميعها في محالها.

وإلى ما أشرنا إليه أفاد المصنف أيضاً بقوله: (ففي النعامة بدنة)؛ للنصوص المستفيضة[٢].

ولقد عرفت في النص السابق تصريح مولانا الجواد عليه السلام، بل في رواية تحف العقول أيضاً التصريح به، ومع ذلك ففي بعض النصوص الجزور. ومخالفة هذه مع البدنة فرع اختصاصها بالانثى منه، وإلّا فلا اختلاف بينهما. وعلى فرض الاختلاف أمكن رفع اليد عن ظهور تعيين كل منهما، لولا ضعف سند نص الجزور باعراض المشهور، كما لا يخفى.

(ومع العجز يفض ثمن البدنة على البر)؛ للنص المشتمل على خصوصه[٣]، ويؤيده الفقه الرضوي[٤].

---

(١) كشف اللثام ١:٣٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٨١ باب ١ من أبواب كفارات الصيد.

(٣) وسائل الشيعة ٩:١٨٣ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد.

(٤) الفقه المنسوب للامام الرضا(ع).

لكن في جملة اخرى اشتمالها على الطعام[١]، وقضية وحدة المطلوب توجب المعارضة بينهما، الموجبة للجمع بينهما، إما بحمل البر على الفضيلة، أو تقييد اطلاق الطعام، ونظر المصنف إلى الجمع الأخير.

وفي تكملة استاذنا العلّامة اختيار الجمع الأول، فتعدّى إلى غير البر أيضاً مما يجزئ في الكفارة ولا يبعد قوة ما أفاده، نعم مع عدم الترجيح لأحد الجمعين يتعيّن البر، بقاعدة الاشتغال في التعيين والتخيير، وإن قلنا بالبراءة في الأكثر، كما هو المقرر في محله.

* * *

(ويطعم) بالبر أو الطعام (ستين مسكيناً، لكل مسكين مد)؛ لجملة من النصوص المستفيضة المشتملة على المد، وبها ترفع اليد عما اشتمل على نصف الصاع، بالحمل على الفضيلة.

(وما زاد عن ستين له، ولا يجب عليه) تتميم (ما نقص عنه)؛ لما في صحيحة ابن مسلم من التصريح بكون المدار على أقل الأمرين من قيمة الفدية واطعام ستين مسكيناً.

(ولو عجز) عن الاطعام المزبور (صام عن كل مدين يوماً)؛ لما في النص: «وان لم يقدر على الطعام صام لكل نصف صاع يوماً»[٢].

ولكن في نص آخر: «صام لكل طعام مسكين يوماً»[٣]، بناءً على تحديده بالمد، وإليه ذهب البعض، ولا يبعد حمل الأخير على الفضيلة.

نعم قد يتعارض الأول مع مطلقات «ثمانية عشر يوماً»، فيدور الأمر بين

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٨٣ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٨٣ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:١٨٥ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ٨.

تقييد اطلاق الثاني، أو حمل الأول على الفضيلة. ولا يبعد الأخير؛ لقوة الاطلاقات وكثرتها وكونها في مقام البيان.

ومع احتمال فحوى الجمع ترجع المسألة إلى الأقل والأكثر، فالمرجع في الزائد البراءة.

والعجب من الرياض حيث أوجب حينئذٍ الاحتياط، تحصيلاً للبراءة اليقينية[١].

اللهم إلّا أن يوجّه كلامه بأنّ العهدة بعدما اشتغلت بالبدنة فيشك في سقوطها باتيان بدلها، فأصالة عدم السقوط توجب تحصيل اليقين.

لكن يمكن أن يقال: انّ اشتغال العهدة بالبدنة لا يجدي تكليفاً مع عدم التمكن منه، فالتكليف الفعلي قهراً متوجه إلى بدله، ومع الشك في موضوعه يرجع الأمر إلى الأقل والأكثر، وفيه لا مجرى إلّا البراءة، فتدبّر.

ومن هنا ظهر وجه ما أفاده المصنف من قوله: (فإن عجز صام ثمانية عشر يوماً)، ولقد عرفت انّ في التقييد نظراً.

* * *

ثم إنّ في فراخ النعامة نصاً مشتملاً على البدنة[٢]، ومرسلة أُخرى مشتملة على الابل الصغير[٣]. ويدل عليه عموم الآية الشريفة: (فجزاء مثل ما قتل من النعم)[٤]، بناءً على شمولها للماثلة سناً، ولا يبعد ترجيح المرسلة المجبورة، لصلاحية حمل نص البدنة على الفضيلة وعلى فرض التكافؤ يرجح ما وافق الكتاب.

* * *

---

(١) رياض المسائل ١: ٤٦١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٨٥ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ٩.

(٣) لم أعثر على هذه الرواية، انظر جواهر الكلام ٢٠: ٢٠٤.

(٤) المائدة: ٩٥.

(وفي بقرة الوحش وحماره بقرة) على المشهور، وفي المستفيضة اشتمالها على البقرة، ولكن في بعض النصوص بدنة لحمار الوحش، والجمع بينهما بحمل البدنة على الفضيلة؛ لكونها أعلى قيمة، وإلّا فترفع اليد عن ظهور كل منهما في التعيين، فيتخير. وذلك أيضاً على فرض عدم وهن سند البدنة باعراض المشهور، وإلّا فتتعين البقرة.

(فإن لم يجد فضّ ثمنها على البر)، ولم أرَ نصاً بالبر في خصوص المقام، ولعله من جهة انصراف الطعام إليه.

وفيه منع، ولذا جعل في المختصر عنوان الطعام بدل البر[١]، وإن خص به في الشرائع[٢]، وفي تكملة استاذنا العلّامة تعميم الحكم لغير البر بقوله: «وغيره»، والنصوص في المقام ناطقة بالطعام، فلا وجه للتخصيص بالبر وإن كان الأصل يقتضيه؛ لأنه من باب التعيين والتخيير، فالعمدة في المقام التشكيك في الانصراف المانع عن الاطلاق، وإلّا فلا وجه للتخصيص.

(ويطعم به ثلاثين مسكيناً)؛ لرواية أبي بصير[٣] وصحيحة معاوية[٤] (لكل واحد مدان)؛ لما في صحيحة أبي عبيدة من التحديد لكل مسكين نصف الصاع، المعادل للمدين[٥]، ولكن في بعض آخر في النعامة وحمار الوحش الصدقة، مد على كل مسكين، وفي ذيله أيضاً حكم بقرة الوحش والظبي[٦]، وإن لم يعيّن بالمد أو بغيره.

---

(١) المختصر النافع: ٩٠.

(٢) شرائع الاسلام ١: ٢٨٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٨٥ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ١٠.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٨٦ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ١٨٣ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ١٨٣ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

والظاهر اتكاله على التحديد السابق، خصوصاً مع كون سوقها بنحو الكلية على وجه لا اختصاص له بالنعامة والبقرة، وحينئذٍ فمقتضى الجمع بين ذلك وبين السابقة حمل نصف الصاع على الفضيلة.

(ولا يجب عليه التتميم، والفاضل له)؛ وذلك للجمع بين اطلاق الاجتزاء بالثلاثين وإن لم يبلغ قيمته[١]، وما في نص آخر من الاجتزاء بالقيمة وان لم يبلغ ثلاثين[٢].

(وإن عجز عن الصدقة صام عن كل مدين يوماً)، وفي الجواهر: أو عن كل مد[٣]، على البحث السابق.

وعمدة الوجه في الأول هي الكلية المستفادة من نص ابن محبوب كما في الوسائل من قول الصادق عليه السلام: «إذا أصاب المحرم الصيد ولم يجد ما يكفّر عن موضعه الذي أصاب فيه الصيد قوّم جزاؤه من النعم دراهم، ثم قوّمت الدراهم طعاماً، ثم جعل لكل مسكين نصف صاع، فإن لم يقدر على الطعام صام لكل نصف صاع يوماً»[٤].

وللأخير أيضاً ما ورد بنحو الكلية، كما في الوسائل في قول الصادق عليه السلام أيضاً على ما في تفسير العياشي في قول الله عزوجل: (فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين، أو عدل ذلك صياماً)[٥] ماهو؟ قال: «ينظر إلى الذي عليه بجزاء ما قتل، فإما أن يهديه، وإما أن يقوّم فيشتري به طعاماً فيطعمه المساكين

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٨٥ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٨٤ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ٦.

(٣) جواهر الكلام ٢٠:٢٠١.

(٤) وسائل الشيعة ٩:١٨٣ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٥) المائدة:٩٥.

يطعم كل مسكين مداً، وإما أن ينظر كم يبلغ عدد ذلك من المساكين، فيصوم مكان كل مسكين يوماً»[١].

ولا يخفى ظهور النص الأخير في أنّ الصوم بدل ما يجب عليه من اطعام المسكين من المد، غاية الأمر بمقدار ما تفي به قيمته لا مطلقاً، وهذا القيد لم يكن معهوداً في كلماتهم.

كما انّ الظاهر منه كون الصوم طرف التخيير من الصدقة، وربما ذهب إليه بعض الأعاظم في كلية الأبدال، بملاحظة ظهور الآية. وفي الرواية أيضاً: «إن كلما ورد في القرآن بـ (أو) فهو للتخيير، وإن كان بكلمة (إن لم يجد) فهو للترتيب»[٢].

لكن المشهور ذهبوا إلى الترتيب في أمثال المقام؛ لظهور جملة من نصوصها في الترتيب، بل لا بد من رفع اليد عن ظهور كلمة (إما) في المقام في التخيير؛ لانّ لازمه كون البدل في عرض المبدل، ولم يقل به أحد، فلا محيص حينئذٍ عن رفع اليد عن اطلاق الثاني فيحمل على صورة العجز عن الصدقة، ورفع اليد عن الاطلاق الأول بتنزيله على صورة بلوغ قيمته الثلاثين.

وعلى أي حال لا يضر اشتمال النص على مثل هذه الجهات بمورد استشهادنا به، من حيث ظهوره في بدلية الصوم عن المد لكل مسكين.

وعليه فيجمع بين هذه النصوص الواردة بنحو الكلية والنص السابق كذلك بحمله على الفضيلة، كما انّ في المدين يحمل الأول على الفضيلة، تحكيماً لظهور الاجتزاء بالأقل في جهة، على ما دل على وجوب الأكثر على الفضيلة، صدقة كانت أو صوماً.

---

(١) تفسير العياشي ١:٣٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٩٥ باب ١٤ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ١.

بل وإن دققت النظر ترى مثل هذا الجمع بين مطلقات صوم تسعة أيام عند العجز عن الصدقة، وبين هذه النصوص، فتحمل النصوص المزبورة أيضاً على الفضيلة لولا احتمال الجمع بينهما بالتقييد، وحمل اطلاق صوم التسعة على صورة العجز عن الصيام بدل المد أو المدين.

ولكن الانصاف قوة اطلاق صوم التسعة، خصوصاً مع اختلاف الصيام بدل المدين والمد كما عرفت.

بل وفي بعض نصوص حمار الوحش «صوم ثمانية عشر عند العجز عن الصدقة»، ولازمه إلحاق البقرة به أيضاً بعدم الفصل، فيحمل حينئذٍ الجميع على مراتب الفضيلة، وانّ الاجتزاء يحصل بالتسعة بمحض العجز عن الصدقة، كما مر منا أيضاً نظيره في بدل النعامة، كما هو ظاهر.

ومما ذكرنا ظهر ما أفاده المصنف بقوله: (فإن عجز صام تسعة أيام)؛ لجملة من النصوص المطلقة من حيث الصيام بدل المد، المحمولة عند المصنف -بقرينة النصوص السابقة- على صورة العجز عن الصوم بدل كل مدين، ولكن قد عرفت ما فيه فتدبّر.

* * *

(وفي الظبي والثعلب والأرنب شاة)، أما الظبي فلما في خبر أبي بصير: فإن أصاب ظبياً؟ قال: «عليه شاة»[1]، بعد بيان حكم النعامة والبقرة والحمار.

وكذلك في نص آخر بضميمة: «إنّ في الأرنب مثل ما في الثعلب»[2].

(فإن عجز فضّ ثمنها على البر) بناءً على التشكيك في اطلاق ما في

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٩٠ باب ٤ من أبواب كفارات الصيد حديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٨٩ باب ٤ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

النص من الطعام، وإلّا فالمدار على اطلاقه، كما في التكملة.

(وأطعم عشرة مساكين)؛ لما في النص: «من كانت عليه شاة فلم يجدها فليطعم عشرة مساكين، فمن لم يجد صام ثلاثة أيام»[١].

(لكل مسكين مدان)، ولعله للنص السابق الصادر بنحو الكلية، بأنّ «لكل مسكين نصف صاع»، وفي قباله النص الآخر المشتمل على المد، علاوة عن الكلية المستفادة من قوله في نص أبي بصير السابق «والصدقة مدّ على كل مسكين»، بعد ظهور عدم التحديد في البقرة والظبي في اتكاله على الكلية السابقة، الجارية في غير الظبي أيضاً، من الأرنب والثعلب، وقد عرفت انّ مقتضى الجمع بين النصين حمل المدين على الفضيلة.

(والفاضل له، ولا يجب عليه التتميم)؛ للجمع بين اطلاق عشرة مساكين وإن لم يبلغ تمام القيمة وكانت القيمة زائدة، وبين اطلاق نص ابن محبوب المتقدّم الوارد بنحو الكلية من تقوم جزائه دراهم بلا وجوب تتميم عليه، بل يومئ الى هذه الجهة ما في نص آخر من قوله: «ينظر إن لم يبلغ عدد ذلك من المساكين»، إذ هو ظاهر في عدم وجوب الزائد من القيمة، فراجع الوسائل في باب ما يجب في بدل الكفارات[٢].

(فإن عجز) عن الصدقة المزبورة (صام عن كل مدين يوماً)، وفي الجواهر أيضاً: أو عن كل مد[٣].

وعمدة الوجه في الأول اطلاق نص ابن محبوب السابقة، وفي الثاني اطلاق ما في تفسير العياشي، ولقد تقدّم في المسألة السابقة تحكيم اطلاق صوم

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٨٥ باب ١ من أبواب كفارات الصيد حديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٨٦ باب ١ من أبواب كفارات الصيد حديث ١٢.

(٣) جواهر الكلام ٢٠:٢٠١.

التسعة عليها. وفي المقام أيضاً يحكم اطلاق صوم الثلاثة المترتبة على العجز عن الصدقة، فيجمع بين الجميع بالحمل على مراتب الفضيلة؛ لقوة اطلاق الثلاثة على كون ما ذكرنا من الجمع أولى من الجمع بالتقييد بحمل الثلاثة على صورة العجز عن الصوم بدل المد أو المدين، كما لا يخفى.

هذا، ومن هنا ظهر وجه ما أفاده المصنف بقوله: (فإن عجز صام ثلاثة أيام)، على اشكال في قيده وإن كان أحوط.

* * *

(وفي كسر بيض النعامة إذ تحرك الفرخ، لكل بيض بكرة من الابل)؛ للجمع بين النصين، المشتمل أحدهما لبكرة من الابل، وكان مطلقاً من حيث الحركة[1] وثانيهما مشتمل على صورة الحركة، مع اطلاقه من حيث البكارة[2]. فبملاحظة الجزم بوحدة المطلوب، لا بد من رفع اليد عن اطلاق كل واحد بتقييد الآخر.

ويمكن الأخذ بالاطلاق، وحمل القيد في البكارة على الاستحباب، نعم في ظرف حركة الفرخ لا محيص عن التقييد من جهة المفهوم.

لكن المشهور على الجمع الأول، وقيّدوا البدل بالبكارة، ولا يخلو ذلك عن تأمل، خصوصاً مع كون المقام من قبيل الأقل والأكثر لا التعيين والتخيير، فتدبّر.

(وإن لم يتحرك أرسل فحولة الابل في اناث بعددها، فالنتايج هدي لبيت الله تعالى) على المشهور؛ للمستفيضة المشتملة على ما ذكر، ومنها صحيحة الكناني[3]. وفي قضية ارجاع أمير المؤمنين جواب المسألة الى

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢١٦ باب ٢٤ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢١٧ باب ٢٤ من أبواب كفارات الصيد حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢١٦ باب ٢٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ٦.

الحسن عليه السلام[١] ظهور في اختصاص الحكم بقبل التحرك للفرخ.

وبمثله أيضاً يقيّد اطلاق ما دل على انّ في بيض النعامة شاة على صورة العجز عما ذكرنا، بقرينة قوله في نص علي بن حمزة «ومن لم يجد ابلاً فعليه لكل بيض شاة، فإن لم يجد فالصدقة على عشرة مساكين لكل مسكين مد، فإن لم يقدر فصيام ثلاثة أيام»[٢].

ومن هذا النص يظهر مبنى كلام المصنف من قوله (فإن عجز فعن كل بيضة شاة، فإن عجز أطعم عشرة مساكين) لكل مسكين مداً، (فإن عجز صام ثلاثة أيام). ولا مجال في المقام لاحتمال صيام بدل المد أو المدين؛ لاختصاص الكلية المستفادة من النصين في اصابة نفس الصيد. ولذا لم يجعل المصنف مقامنا في عداد الفروض السابقة، من تقديم صيام بدل المد على العدد المخصوص، من صوم الثلاثة في المقام.

وعلى أي، مقتضى النص السابق وكلمات المشهور تقديم الاطعام على الصيام.

لكن عن الصدوق مصيره الى عكسه[٣]، مستنداً إلى نص آخر عن أبي بصير[٤] وخبر الفضل[٥]. ولولا وهنهما بمصير المشهور على خلافهما، أمكن الجمع بينهما وبين النص السابق، برفع اليد عن ظهور كل منهما في التعيين، ويحمل على التخيير، في تقديم كل واحد على الأخير.

* * *

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢١٥ باب ٢٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢١٥ باب ٢٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ٥.

(٣) المقنع: ٧١.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢١٥ باب ٢٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢١٦ باب ٢٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ٦.

ثم إنّ الظاهر من بعض بيانات الأخبار، من جعل ما يفسد من البيض من طروقة الفحل، قبال ما يفسد من البيض وما يصح منه في قبال ما يصح من البيض، كون الغرض من الارسال حفظ البدل في الموارد الصحيحة، فلو علم من الأول فساد البيض، أمكن دعوى انصراف دليل الارسال عن مثله.

كما انه لو علم بتعيّش فرخه بعد كسر بيضه لا يشمل دليل الابدال أيضاً لمثله، إذ الظاهر كونه بدل الفروخ التالفة بوطئه، لا بدل مجرد كسر البيض. وأيضاً الظاهر من النصوص أن تكون الانثى من الابل بعدد البيض، ووجهه بحسب الاعتبار أيضاً واضح.

* * *

(وفي بيض القطا والقبج إذا تحرك الفرخ لكل بيضة من صغار الغنم)، وفي تكملة استاذنا العلّامة ـ وفاقاً للمحكي عن الخلاف[١] ـ الاقتصار على القطاة، لكن في الشرائع والنافع إلحاق القبج به[٢]، وفي القواعد إلحاق الدراج أيضاً[٣].

والنصوص في المقام مشتملة على القطا فقط، لكن في باب فداء أنفسها ورد النص بقوله عليه السلام: «من أصاب قطاة أو حجلة أو دراجة أو نظيرهن فعليه دم»[٤]. وربما يكون تعديهم في بيضها إلى مثل القبج والدراج من فحوى مثل هذه الرواية. وانّ حكم بيضها كحكم نفسها من حيث السراية الى غيرها بالمشابهة الصورية. وان ذكرهم القطاة أو مع القبج أو مع الدراج من باب المثال، وإلّا فالحكم سار في كلية الامثال جثة، فيلحق بها

---

(١) الخلاف ٢:٤١٦.

(٢) شرائع الاسلام ١:٢٨٥، المختصر النافع:١٠٢.

(٣) قواعد الأحكام:٩٤.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢١٨ باب ٢٥ من أبواب كفارات الصيد.

الحجل أيضاً كما في النص السابق.

ولكن مع ذلك كله ففي إستفادة المناط من النص المزبور، على وجه يسري في حكم النص تأمل، وذلك هو عمدة نكتة اقتصار التكملة على القطاة.

وعلى أي حال فعمدة الوجه فيما ذكر من الحكم، ما ورد في الصحيحة المحكية في الجواهر: «في بيض القطاة كفارة كما في بيض النعام»[١].

وفي مرسلة ابن رباط: عن أبي عبدالله: سألته عن بيض القطاة، قال: «يصنع فيه في الغنم كما يصنع في بيض النعام في الابل»[٢].

وفي صحيح سليمان بن خالد: «في بيض القطاة كفارة مثل ما في بيض النعام»[٣].

ولا يخفى انّ المماثلة في الصحيح مطلقة، ربما يتعدّى منها الى جميع مراتب البدل، ولا يصلح صرف المماثلة في الأخيرين إلى جهة مخصوصة، مثل صرف اطلاق الأول إليه أيضاً، بعد استقرار ظهوره.

وعلى أي حال فمقتضى النص السابق هو بكارة الغنم، ولعله المراد بما في المتن وغيره من صغار الغنم، وفي بعض النصوص: «في اصابة بيض القطاة مخاض»[٤]، واستبعدوا في ازدياد بدل اصابة البيض عن اصابة نفس القطاة، بأنه حمل فطيم، فوجه بنت المخاض. وقيل: يحمل على الفضيلة، ولا بأس بالأخير للجمع بين النصين. ولو لم يكن في البين استبعاد، فضلاً عن وجوده، كما هو في محله انصافاً، لولا قضية أبان في دية الأصابع[٥].

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ٢٢٠، وسائل الشيعة ٩: ٢١٨ باب ٢٥ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

(٢) و(٤) وسائل الشيعة ٩: ٢١٨ باب ٢٥ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣-٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٢١٨ باب ٢٥ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٩: ٢٢٩ باب ١٢ من أبواب ديات الأعضاء حديث ١.

ثم انّ الظاهر من المماثلة المطلقة، تقييد هذه المرتبة من البدل بصورة حركة فرخه فيه، كما هو الشأن في النعامة، وإلّا فلم أظفر بنص دال على التخصيص بصورة الحركة.

ومن هذا الاطلاق أيضاً يستفاد حكم بقية الأبدال التي أشار إليه المصنف، بقوله: (وإن لم يتحرك أرسل فحولة الغنم في اناث بعددها فالناتج هدي لبيت الله)، وفي صحيح سليمان أيضاً التصريح بذلك[١]، واطلاقه منزّل -بقرينة المماثلة مع النعامة- على صورة عدم الحركة.

(و) من المماثلة المزبورة أيضاً يستفاد أنه (لو عجز كان كبيض النعام) من كون بدل كل بيضة شاة، ومع العجز اطعام عشرة مساكين، ومع العجز صيام ثلاثة أيام.

وفي المدارك منع ثبوت هذه الأحكام؛ لفقد النص[٢]، والظاهر عدم تمامية اطلاق المماثلة عنده، على وجه يشمل هذه المراتب. لكن لا وجه لمنع الأصحاب خصوصاً إذا كان معاضداً لفهم جل الأصحاب، ولعله من هذه الجهة جعل في التكملة التنزل إليها أحوط.

وفي الجواهر: مع العجز عن المرتبة الأُولى ينتقل الى قيمة البيض[٣]، ولعله لعموم صحيح سليمان بن خالد، حيث قال -بعد تعيين بعض الأبدال-: «وفيما سوى ذلك قيمته»[٤].

وفيه انه على فرض عمومه في مورد لا يكون له بدل الّا بدل متعذر، لا يتعدّى منه إلى مثل المقام، وستأتي تتمة الكلام فيه مفصلاً إن شاء الله.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢١٨ باب ٢٥ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) مدارك الأحكام ٨:٣٣٥.

(٣) جواهر الكلام ٢٠:٢٢٤.

(٤) وسائل الشيعة ٩:١٨١ باب ١ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

فالعمدة حينئذٍ اتمام اطلاق المماثلة، فإن تم فينتقل إلى جميع المراتب المسطورة، وإلّا فلا ينتقل إلى شيء أصلاً.

* * *

القسم الثاني: ما ليس لكفارته بدل مخصوص، وهو أيضاً أُمور: منها: ما أفاده المصنف بقوله: (وفي الحمامة) نفسها (شاة) بلا اشكال فيه في الجملة؛ للنص الآتي.

وإنما الكلام في المراد من الحمامة، فعن اللغويين تفسيرها بما كانت مطوقة، وعن الفقهاء بأنه ما يعب في الماء ويهدر.

وبعد كثرة موارد الاختلاف بين المفهومين يبقى الكلام في ترجيح أي واحد، فمع حصول الجزم من مجموع الكلمات بمعناه فهو، وإلّا فالظن بمفهومه لا يغني عن الحق شيئاً، إلّا بتمامية مقدمات الانسداد الصغير، وهو أيضاً دونه خرط القتاد، فلا جرم يؤخذ بالمتيقن، ويرجع في التفرق من الطرفين الى قواعد العلم الاجمالي، كما لا يخفى.

* * *

(وفي فرخها حمل، وفي بيضها درهم) كل ذلك على المحرم في الحل، لما في الأخبار المستفيضة المشتملة بعضها على أنّ المحرم إذا أصاب حمامة ففيها شاة، وإن قتل فراخه ففيه حمل، وإن وطأ البيض فعليه درهم.

واطلاقه من حيث الحل والحرم مقيد بما يأتي من ثبوت الشاة وقيمة الحمامة على المحرم في الحرم، فيكشف ذلك عن أنّ الحكم المزبور للمحرم في الحل.

وفي نص أبي بصير التصريح بقتله الفرخ في خارج الحرم، وفي ذيله أيضاً قال: فقال: «عليه شاة»، إلى أن قال: قلت: فمن قتل فرخاً... الخ[1]

---

(١) وسائل الشيعة ١٩٨:٩ باب ١١ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

الظاهر في حكم المحرم في خارج الحرم.

نعم لا تعرض له لحكم البيض، وربما يلحق ذلك بهما بعدم الفصل بينهما من تلك الجهة، كما لا يخفى.

* * *

(وعلى المحل في الحرم على الحمامة درهم، وعن الفرخ نصف درهم، وعن البيضة ربع درهم).

والأصل في ذلك ما في صحيح ابن الحجّاج من قوله عليه السلام: «في الحمامة درهم، وفي الفرخ نصف درهم، وفي البيض ربع درهم»[1] وفي النصوص المستفيضة التصريح بذلك في المحل في الحرم، وقضية وحدة المطلوب تقتضي حمل الاطلاق السابق عليه، مضافاً إلى ما ورد في المحرم غير ذلك، فلا بد من حمل الاطلاق السابق على المحل في الحرم.

* * *

وفي كون مثل هذا التقويم تقويماً متعارفاً سوقياً، أو كونه تقويماً شرعياً؟ وجهان، مقتضى الاطلاق هو الثاني، لولا تنزيله على الغالب، من مساواته للقيمة السوقية، وحينئذٍ فيشكل الأخذ بكل منهما عند نقصه عن الآخر، لولا البراءة عن الأكثر في مثل المقام.

* * *

(ويجتمعان) أي الكفارتان من الشاة وقيمة الحمامة من الدرهم (على المحرم في الحرم).

والأصل في ذلك حسنة الحلبي، المشتملة على قوله: «وإن قتلها وهو محرم

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٩٥ باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

في الحرم فعليه شاة وقيمة الحمامة»[١]، ونظيرها نص أبي بصير[٢].

وعليه أيضاً يحمل ما في بعض النصوص من مضاعفة الكفّارة، وبمثلها يقيد اطلاق النص السابق، المقتصر فيه ـ باطلاقه ـ على الشاة فقط.

بل ومن اطلاق القيمة للمحل في الحرم، واطلاق الكفارة الخاصة للمحرم في الحل، يستفاد حكم الجهتين عند الاجتماع، بعد الجزم بكون الحكمين لاحترام الحرم والاحرام، بلا دخل للاحلال والحل في ذلك. فمع اجتماع الجهتين، واطلاق النصين، يستفاد حكم التضاعف المزبور في جميع المراتب، بلا اختصاصه بمورد النص السابق، من قتل الحمامة مثلاً. وإلى ذلك أشار في الجواهر من اجراء قاعدة عدم تداخل الأسباب[٣]، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ ظاهر اطلاق صحيحة الحلبي ـ من قوله: «يتصدّق به أو يطعمه حمام الحرم» ـ التخيير بين الاطعام والصدقة في حمام الحرم وغيره.

وفي رواية حماد التفصيل بين حمامة الحرم فعيّن فيه الاطعام، وحمامة غيره فعيّن الصدقة. فيدور الأمر حينئذٍ بين التقييد في الأول بالالتزام بالتفصيل بقرينة الثاني، أو حمل التفصيل فيه على الفضيلة بقرينة الثاني ولايبعد الأول؛ لوهن اطلاقه في قبال التفصيل، الظاهر من الآخر، فتدبّر، والله العالم.

* * *

(وفي الضب والقنفذ واليربوع جدي) على المشهور بين الأصحاب،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٩٨ باب ١١ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٩٨ باب ١١ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

(٣) جواهر الكلام ٢٠:٢٣٤.

والأصل فيه نص الحسن في اليربوع والضب إذا أصابه المحرم فعليه جدي[١]، والجدي خير منه، وإنما جعل عليه هذا لكي ينكل عن قتل غيره، وقد يستظهر من ذيله تعدّي الحكم إلى غيرها مما يماثلها، وهو حسن لو كان الغرض كون جعل الجدي بخصوصه رادعاً عن غيره لا بما هو كفارة. وحينئذٍ لا وجه للتعدّي إلى غيرها في هذه الكفارة، كما لا يخفى.

* * *

وفي (القطا والدراج وشبهه حمل فطيم)، وحكي نفي الخلاف عنه، والنص فيه ما عن سليمان، المشتمل على قول أبي جعفر عليه السلام: «في كتاب علي عليه السلام: من أصاب قطاة أو حجلة أو دراجة ونظيرهن، فعليه دم»[٢]، بعد حمل الدم على حمل قد فطم، بقرينة نص آخر وارد في قتل القطاة، فيسري مثل هذا الحكم في كل ما شابهه، بقرينة الرواية السابقة، ففي كل نص يرتفع الاجمال بالنص الآخر، كما لا يخفى.

واحتمال اختلاف أنحاء كل واحد، فلا يقتضي التعدّي من قتل القطا إلى غيره ضعيف جداً، بل الظاهر اشتراك الجميع في خصوصية الدم، فتعيينه بالحمل في القطا يكفي في السراية إلى غيره، كما لا يخفى.

* * *

(وفي العصفور والقبرة والصعوة مد) على المشهور؛ لمرسلة مجبورة بالعمل، المشتملة على المد في الثلاثة.

لكن في صحيح ابن سنان في محرم ذبح طيراً: «انّ عليه دم شاة يهريقه، وإن كان فرخاً فجدي أو حمل صغير من الضأن»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٩١ باب ٦ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ١٩٠ باب ٥ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ١٩٤ باب ٩ من أبواب كفارات الصيد حديث ٦.

لكن المرسلة أخص منها دلالة، فتخصص الصحيحة المطلقة بالثلاثة المزبورة.

* * *

(وفي قتل الجرادة والقملة يلقيها من جسده كف من طعام)، أما الأول فللصحيح المشتمل على كف من الطعام[(١)]، وفي قباله صحيح آخر مشتمل على التمرة، وانّ التمرة خير من جرادة[(٢)]. ويمكن رفع اليد عن اطلاق كل منهما، الظاهر في تعيينه بنص الآخر فيتخير بينهما.

وفي قبالهما ما في خبر حناط، من أنّ عليه دماً[(٣)]، ولعله محمول على كثيره، بقرينة ما ورد بأنّ في كثيره شاة، كما سيأتي بيانه.

وأما الثاني فلما في خبر ابن مسكان، بل فيه النهي عن اعادتها في محلها[(٤)]، ولكن في صحيح حماد: «لا شيء عليه»[(٥)].

ويجمع بينهما بالحمل على استحباب الكفارة، بل لا شيء في قتله أيضاً، لقوله في الصحيحة المزبورة: «لا شيء في القملة، ولا ينبغي أن يتعمد قتلها»[(٦)]، الظاهر في كراهة قتلها أيضاً، الملازم لعدم الكفارة جزماً.

* * *

(وفي الجراد الكثير شاة) على ما حكي عن غير واحد، وفي نص ابن سعيد: «إن قتل كثيراً فشاة»[(٧)]، مؤيداً باطلاق رواية حماد المتقدمة المقيّدة

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٣٣ باب ٣٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٣٢ باب ٣٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٣٢ باب ٣٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٩٧ باب ١٥ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٣٣ باب ٣٨ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٢٩٨ باب ١٥ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ٦.

(٧) وسائل الشيعة ٩:٢٣٣ باب ١٥ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ١.

بقليله، الخارج عنه؛ للنصوص السابقة.

ولا بد فيه من حفظ عنوان الكثرة، وفي صدقها على الزائد من الواحد أو الاثنين اشكال. ومهما شك في صدقها فلا يرجع إلى أصالة عدم الاتصاف بها؛ لكون الشبهة مفهومية، لا تكون المرجع فيها هذا الأصل. كما انّ أصالة عدم وجوب الدم، معارضة بأصالة عدم وجوب التمرة أو الطعام. فقاعدة الاشتغال بأحد الأمرين تقتضي الجمع بينهما، لولا إلحاق العرف أمثال المقام، الراجع الى اضراره في المالية إلى الأقل والأكثر، فيرجع في مثله إلى البراءة عن تحمل الضرر المشكوك زائداً عن المقدار المتيقن. وذلك أيضاً لولا احتمال مطلوبية اراقة الدم، الذي هو جهة اخرى زائدة من حيث الاضرار في المالية، فلا محيص حينئذٍ عن الجمع بين الوظيفتين، والله العالم.

* * *

ثم انّ ذلك كله مع التمكن من التحرز (ولو لم يتمكن من التحرز عنه لم يكن عليه شيء)؛ لما في صحيح حريز: «على المحرم أن يتنكب الجراد إذا كان على طريقه، فإن لم يجد بداً فقتل فلا بأس»[1]، وفي صحيحة اخرى: «لا شيء عليه»[2].

* * *

بقي في المقام أمران:

أحدهما: إنه لو قتل صيداً معيباً كالمكسور وأمثاله، فمقتضى الآية المشتملة على المماثلة، الاكتفاء بمثله.

وحينئذٍ فلو فداه بصحيح أيضاً جاز؛ لأنّ الآية في مقام نفي الاكتفاء بما

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٣٣ باب ٣٨ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٣٣ باب ٣٨ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

دونه، فهو نوع برٍ واحسان.

ثم المماثلة في المقام هي المماثلة في الجهة المرغوبة، من حيث الخصوصية النوعية والمالية، لا المماثلة المعتبرة في المثليات في باب الضمان، كيف ولا معنى لها في الحيوانات، كما في المقام.

وعليه فيمكن التسوية من هذه الجهة بين الأُنوثة والذكورة، لولا موجبية اختلافهما في اللحم، أرغبية الذكور. وذلك لولا خصوصيات أُخرى في الاناث الفاقدة في الذكور. وللتأمل في أمثال المقام مجال، ولذا تأمل فيه أيضاً بعض الاعاظم للتشكيك في الجهات المزبورة.

* * *

(ولو أكل) المحرم في الحل (ما قتله، كان عليه فداءان) عند جل الأعاظم؛ للنصوص المستفيضة التي منها قوله عليه السلام في نص زرارة: «من أكل طعاماً لا ينبغي أكله وهو محرم، متعمداً، فعليه دم شاة»[١]، وبمعناه جملة أُخرى.

وذهب في المقام جمع آخر إلى أنّ بالأكل يثبت قيمته، فمع قتله يجتمع القيمة والفداء. وتمسكوا ببعض نصوص أُخرى مشتملة على قوله: «وأي قوم اجتمعوا على صيد، فأكلوا منه، فإنّ على كل واحد منهم قيمته، فإن اجتمعوا في صيد فعليهم مثل ذلك»[٢].

وفي آخر: أُهدي لنا طائر مذبوح بمكة، فأكله أهلنا، فقال: لا يرى به أهل مكة بأساً، فأي شيء تقول أنت؟ قال عليه السلام: «عليهم ثمنه»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٨٩ باب ٨ من أبواب بقية كفارات الاحرام حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٠٩ باب ١٨ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩:١٩٥ باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

لكن رماهما بعضهم بالضعف، بل جمعهما في الرياض[١] مع السابقة بحمل القيمة في الأول على البدل المخصوص، بقرينة المماثلة في ذيله، المحمولة على الفداء جزماً، والثانية على المحل في الحرم، بقرينة نص آخر مصرح به في كشف اللثام[٢]، بعد ذكر هذه الرواية، في توجيه النص الثاني منهما.

وعليه فالثمن مستحب، بل بعد نقل الرواية الأُولى، أفاد بأنّ الظاهر أنّ أهل مكة كانوا لا يرون بأساً؛ لأنّ الآكلين محلون.

أقول: بعد فرض كون المذبوح في الحرم حراماً على المحلين أيضاً، حتى قال بعضهم: إنه بمنزلة الميتة، وفي النص أيضاً: انه يدفن، بل ربما قيل بتقديم الميتة عليه في المخمصة. وحينئذٍ لا يعرف لهذا التوجيه وجه، وعليك بالتأمل فيه، لعلك ترى ما غفلنا عنه، فإن الانسان يساوق السهو والنسيان.

وأيضاً لا وجه لحمل الثمن في الرواية -في حق المحل، بعد حرمة أكله من المذبوح في الحرم- على الاستحباب، بعد ظهور الرواية في وجوبه، إلّا قيام اجماع على خلاف ظاهر النص، ولم يعرف مثل هذا المعنى من كلماتهم، بل أفتى بعض من أثق بتتبعه بكون الكفارة في حق المحل المزبور بالمضاعف. فللتأمل والتدبّر في المسألة، بالاضافة الى أكل المحل ما هو حرام عليه من المذبوح في الحرم، مجال، والله العالم.

* * *

(ولو أكل ما ذبحه غيره ففداء واحدة) من جهة أكله فقط؛ للنصوص السابقة.

(ولو اشترك جماعة في قتله، فعلىٰ كل واحد فداء)، وذلك لما في المستفيضة الواردة في المحرمين في الحل، وإلّا ففي الحرم لا بد من تضاعف

---

(١) رياض المسائل ١:٤٦٢.

(٢) كشف اللثام ١:٤٣٦.

الجزاء على ما تقدّم، من حفظ اطلاق حرمة الحرم والاحرام، كما يستفاد من مجموع النصوص الواردة في تضاعف الكفارة في صيد المحرم في الحرم.

بل ومثل هذا الحكم أيضاً جار في المحل في الحرم؛ لأنّ المستفاد من النصوص المزبورة: انّ المشاركة في القتل، مثل الاستقلال في السببية، لكفارة مستقلة، فيتعدّى حينئذٍ عن موردها إلى المحل في الحرم، حيث أثبتنا عليه قيمة كفارته، فراجع وتأمل.

* * *

(وكل من كان معه صيد، يزول ملكه عنه بالاحرام) على المشهور بين الأصحاب، خلافاً لابن الجنيد وغيره، حيث منعوا زوال الملكية، وإنما الواجب عليه ارساله واخراجه عن ملكه. ومستند خلافهم اختلافهم في فهم المراد من نص ابن سعيد المكاري: «لا يحرم أحد ومعه شيء من الصيد، حتى يخرجه عن ملكه، فإن أدخله الحرم وجب عليه أن يخليه، فان لم يفعل حتى يدخل الحرم فمات، لزمه الفداء»[1].

وذلك لأنّ الظاهر من النص ـ بقرينة نفي الاحرام إلّا باخراج الصيد عن ملكه ـ كون الاخراج مقدّمة لاحرامه. وهذا المعنى خلاف الاجماع، فلا بد أن يحمل على بيان المضادة بين الاحرام وبقاء الملكية، كما هو مذهب المشهور.

أو على كون وجوب الاخراج من أحكام الاحرام، وإن بقي الاحرام، من باب نفي الملزوم بنفي لازمه، وهو مذهب ابن الجنيد.

والظاهر ـ انصافاً ـ أقربية المعنى الأخير من الأول، ولعلّه من جهة قوة هذه الشبهة جعل في تكملة استاذنا العلّامة الحكم المزبور على اشكال.

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٣٠ باب ٣٤ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣، التهذيب ٥: ٣٦٢ حديث ١٢٥٧.

ثم انه على مذهب ابن الجنيد يكفي في الطيور وكثير من الوحوش نفس ارساله؛ لأنه بمنزلة اتلافه المخرج عن ملكه، كالقائه في البحر، مما لا يمكن أخذه بعد الارسال. فإن كان من الأُمور الخطيرة، فاعراضه عنه بارساله كافٍ أيضاً في الاخراج، وإلّا فيشكل الاكتفاء بارساله، فلا بد من اخراجه عن ملكه بوجه من الوجوه، ولو بنقله إلى محل قابل لتملّكه، والله العالم.

ومن التأمل في النص المزبور ظهر أيضاً وجه ما أفاده المصنف بقوله: (ويجب عليه ارساله، فإن أمسكه ضمنه) حسب الكلية المشار إليها سابقاً، من أنّ كل ما لا تقدير لكفارته فكفارته قيمته.

* * *

## (مسائل)

(الأُولى: المحرم في الحل يجب عليه الفداء) فيما كان لفديته تقدير منصوص، (و) إلّا ففيه أيضاً مثل ما (في المحل في الحرم القيمة) في كلية باب الصيد، ومرجع القيمة فيها إلى القيمة السوقية، إلّا في باب الحمامة وفرخها وبيضها، المتقدّم تحديد قيمتها من الشرع بالدرهم ونصفه وربعه.

وقد تقدّم شرح الجميع في طي المقدّمة التي أسسناها في أول الشروع في كفارات الصيد فراجع.

كما انه ظهر هناك أيضاً وجه ما أفاده المصنف بقوله: (ويجتمعان على المحرم في الحرم) زائداً على ما تقدّم أيضاً في كفارة الحمامة وفرخها وبيضها؛ لقاعدة اجتماع السببين، من الاحرام والحرم.

وعليه أيضاً ينزّل ما ورد في تضاعف الكفارة، في جملة من النصوص.

ومقتضى جملة منها ثبوت المضاعفة، وإن بلغ الفداء بدنة، خلافاً لما في المرسلة المعمول بها عند الجل، المشتملة على المضاعفة.

(ما لم يبلغ بدنة فلا تتضاعف)؛ لأنه أعظم ما تكون. ومن جهة قوة الاطلاقات وضعف سند المرسلة، جعل في تكملة استاذنا العلّامة الحكم المزبور على الأحوط وإن اقتضت الأُصول حينئذٍ عدم التضاعف.

* * *

(الثانية: يضمن الصيد بالقتل عمداً وسهواً وجهلاً) بلا اشكال؛ لاطلاق قوله «في محرم أصاب صيداً، قال: «عليه الكفارة»، قلت: فإن عاد؟ قال: «كلما عاد عليه كفارة»»[١].

ونظيره ما رويناه عن الامام أبي جعفر عليه السلام فراجع[٢].

وفي ثالث: في المحرم يصيد الصيد؟ قال: «عليه الكفارة في كل ما أصاب»[٣].

هذا كله في المحرم في الحل، وهكذا المحل في الحرم؛ لاطلاق أدلته المذكورة في مقدمة الباب.

ومقتضى اطلاقها ـ أيضاً مثل المحرم ـ لزوم التكرر أيضاً في الخطأ والعمد.

لكن في قبالها في المحرم المرسلة المعمول بها، المشتملة على قوله: «اذا أصاب الصيد في الحل خطأ فعليه ـ أبداً ـ في كل ما أصاب الكفارة، فان عاد فأصاب ثانياً متعمداً فليس عليه الكفارة، وهو ممن قال الله تعالى: (ومن عاد فينتقم الله منه)»[٤] الآية.

وبمضمونها أيضاً صحيحة الحلبي[٥]، وبها تقيد الاطلاقات السابقة.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٤٤ باب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٤٤ باب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٤٣ باب ٤٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٤) المائدة:٩٦، وسائل الشيعة ٩:٢٤٤ باب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٤٤ باب ٤٨ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

وفي شمول العائد للجاهل اشكال، وفي الجواهر أيضاً أدخله في المخطئ[١]، وان كان في المتردد الملتفت لا يخلو عن تأمل، لولا دعوى أنّ التردد المستتبع للحكم بالارتكاب مستند في النهاية الى خطائه، بخلاف ما لو استتبع لوجوب اجتنابه، فإنه متعمد، حيث انّ الشارع حينئذٍ ألغى اعتبار شكه، فلا يكون ارتكابه حينئذٍ مستنداً إلى خطائه، بل مسبب عن سوء اختياره، كما هو الشأن في باب الخطأ والعمد في باب الصلاة، فراجع.

* * *

ومما ذكرنا ظهر وجه ما أفاده المصنف بقوله: (ولو تكرر الخطأ تكررت الكفارة)، بلا اشكال ولا خلاف.

(وكذا العمد) بمعنى أنّ في العمد الأول كفارة بلا اشكال، وإنما الكلام في العمد بعده، فإنه على الأشهر لا كفارة؛ للنصوص المستفيضة، خصوصاً المرسلة المتقدمة، خلافاً لجماعة فالتزموا فيه أيضاً بتكرر الكفارة؛ للاطلاقات، وطرح المرسلة وغيرها سنداً أو دلالة. كما حكي وجهه في المطولات، خصوصاً الجواهر[٢] فراجع.

وعلى أي حال، ففي التعدّي عن المحرم في الحل إلى المحل في الحرم، ولو للفحوى اشكال، وفي تكملة استاذنا العلّامة أيضاً تقييد اطلاق الحكم المزبور بالمحل في الحرم، أخذاً بمضمون المرسلة في المحرم في الحل، وعدم التعدّي منها الى غيرها.

وهكذا في الجواهر حيث قال: الظاهر اختصاص ذلك بالمحرم دون المحل في الحرم، كما صرّح به ثاني الشهيدين[٣]، انتهى.

* * *

---

(١)و(٢) جواهر الكلام ٢٠: ٣٢٦.

(٣) جواهر الكلام ٢٠: ٣٢٦، مسالك ١: ٨٧.

(الثالثة: لو اضطر إلى أكل الصيد أو الميتة أكل الصيد وفداه مع المكنة، وإلّا أكل الميتة)، وظاهره كون جواز أكله الصيد مشروط بتمكنه من الفداء، ومع عدم التمكن تقدّم الميتة، كما هو أحد الأقوال في المسألة.

ويحتمل حمل الاستثناء على بيان عدم حرمة أكل الميتة حينئذٍ، وانّ قوله (أكل الميتة) لدفع توهم الحظر، فمفاده مع عدم التمكن يتخيّر. وعليه فيجعل ذلك سادس الأقوال، لو كان القول بالتخيير هو التخيير مطلقاً، فراجع.

وعلى أي حال، منشأ اختلاف الأقوال، اختلاف نصوص الباب[١]، ففي جملة منها: تقديم الصيد وعليك الفداء[٢]، وفي بعضها: «فكل وأفده»[٣]. وظاهر الأخير صورة التمكن من الفداء، بخلاف لسان الأول، فإنّ ظاهره كون الفداء على عهدته، وهو أعم من تمكنه فعلاً أو مآلاً أم لا، كما هو الشأن في كلية باب الضمانات. ومع الدوران يؤخذ بلسان الأول؛ لأنه أوسع دائرة عن الثاني، بعد عدم استفادة التقييد منه، وإلّا فلا بد أن يقيّد؛ لثبوت وحدة المطلوب.

نعم على فرض الأخذ بالمقيد، لا محيص عن حمل التمكن على التمكن مآلاً، لا خصوص الفعلي منه، بشهادة نص يونس بن يعقوب، المشتمل ذيله على قوله: قلت: فإن لم يكن عندي مال، قال: «تقضيه إذا رجعت إلى مالك»[٤].

وفي قبال هذه النصوص نص عبد الغفار الجازي: سألت أبا عبد الله عن المحرم إذا اضطر الى ميتة فوجدها ووجد صيداً، قال: «يأكل الميتة ويترك

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٣٧ باب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٣٩ باب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٣٩ باب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٣٨ باب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

الصيد»[١].

وفي نص آخر: «يأكل الميتة التي أحل الله له»[٢].

ومقتضى الجمع بين هذه الطائفة والطائفة السابقة ـ الظاهرة في خصوص صورة القدرة على الفداء ـ هو تقييد هذه المطلقات بصورة القدرة كما هو أحد الأقوال في المسألة، وهو أيضاً محتمل كلام المصنف، بل ظاهره.

لكن بعد كون المدار في الحجية على مفاد الطائفة الأُولى، فلا محيص عن ملاحظة النسبة بينها، ومن المعلوم انّ مقتضى اطلاقها التباين. وفي مثله لا معنى للجمع المذكور، ولو بشهادة النصوص المختصة بحال القدرة، إذ ذلك من باب نفي الاطلاق لا من باب الظهور في التقييد.

وعليه فلا محيص عن رفع اليد عن اطلاق هيئة كل واحد، وحملها على ثبوت الوجوب في الجملة، ولو تخييراً، وإلّا فلا محيص عن انتهاء الأمر إلى التعارض.

وحينئذٍ لا محيص عن تقديم الطائفة الأُولى على الثانية بمخالفة العامة.

وذلك كله أيضاً بناءً على الوثوق بسند الثانية، ولو من جهة الوثوق بأنّ منشأ التفصيل في الكلمات هو الجمع بين الطائفتين، وإلّا فبناءً على ما أفاده في الجواهر، من ضعف الاسناد بنحو لا تقاوم الأُولى، فلا تنتهي النوبة الى التفصيلات المزبورة.

وبمثل هذه البيانات أيضاً ظهر مدرك جملة من الأقوال.

وأما مدرك القول بتقديم الميتة، مع كون الذبيحة ذبيحة المحرم؛ لأنه حينئذٍ ميتة وزيادة كونه صيداً حراماً على المحرم، فتقدم الميتة من غير الصيد،

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٤٠ باب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ١٢.

(٢) وسائل الشعة ٩: ٢٤٠ باب ٤٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ١١.

فهو اجتهاد في قبال اطلاق النصوص.

اللهم إلّا أن تحمل النصوص على فرض الدوران بين الصيد بما هو صيد، والميتة، بلا نظر إلى صيرورته ميتة بجهته، ولذا ربما لا يشمل صيداً مات حتف أنفه بلا ذبح أحد إياه.

وحينئذٍ أمكن دعوى تقديم الميتة بمناط المزاحمة على الصيد المزبور.

لكن الانصاف اطلاق أخبار الصيد من هذه الجهة، فلا يبقى مجال للجمع بينهما بما ذكر، كما انه لا وجه لتقديم الميتة مطلقاً، إلّا بطرح النصوص المستفيضة السابقة، وهو كما ترى.

فاردأ الأقوال هذا القول، ثم سابقه، ثم التفصيلات.

فأقوى الأقوال مدركاً هو التخيير مطلقاً جمعاً، أو تقديم الصيد مطلقاً ترجيحاً.

ومع عدم التمكن عن الفداء يبقى على عهدته.

وربما يؤخذ باطلاق أدلة بقية الأبدال أيضاً، مع عدم وجدان سابقه، إلى أن ينتهي إلى الصوم، كما لا يخفى، والله العالم.

* * *

(الرابعة: فداء الصيد المملوك لصاحبه، وغير المملوك يتصدّق به).

أقول: مقتضى العبارة انه ليس على المحرم المتلف لمال الغير بدلان، أحدهما للمالك والآخر صدقة للفقراء، بل ليس عليه إلّا بدل واحد، وهو للمالك من دون فرق بين البدل المقدّر وغيره، وبين كون المقدّر زائداً عن مالية التالف بحسب السوق أم ناقصاً أم مساوياً.

وفي الجواهر: انّ الالتزام بهذا المعنى مستتبع لمحذور خلاف القواعد من جهات، بل مقتضى القواعد الجمع بين اعطاء القيمة للمالك، وكون المقدار

المقدر شرعاً لله تعالى[١].

ونسب هذا المعنى إلى جمع من الأعاظم، وقوّاه؛ جمعاً بين اطلاقات ضمان المتلف للمالك، وبين اطلاقات ثبوت الكفارة بقتل الصيد، أو دلالته، أو أكله، وأمثال ذلك.

أقول: ما أُفيد إنما يتم بناءً على ما حققناه سابقاً من أنّ باب الكفارة باب جبران المفسدة أو الجريمة لا من باب الضمان المصطلح، وانّ اطلاق الضمان على مثله أحياناً بضرب من العناية، فإنه لا تنافي بين ثبوت الجهتين على المحرم.

وأما لو قلنا بمقتضى ظواهر كلماتهم، من انّ ثبوت الفداء المخصوص باطلاق أدلته، من باب التضمين الحقيقي، فنقول:

لا شبهة في عدم قابلية مال واحد لضمانين، غاية الأمر للشارع تحديد ماليته بمرتبة مخصوصة، منطبقة على ما عيّن له من الفداء زاد عن ماليته السوقية أم نقص، كما هو الشأن في تعيين قيمة الحمامة بدرهم، وفرخه بنصفه. فإن من المعلوم انّ قيمة الشيء ليست إلّا باعتبار ماليته، غاية الأمر مثل هذه المالية، مع عدم التحديد من مالك الملوك، تنصرف إلى قيمته السوقية، وأما مع تعيين المالك الحقيقي، فتتعيّن المالية والقيمة فيما عين.

وبعد ذلك نقول: إنّ قضية ضمان المتلف للمالك كون القيمة المعينة لمالكه، وانّ تعيين النصوص مثل هذه القيمة في مصرف معيّن راجع الى حقوق الله، ومنصرف إلى صورة لا يزاحمها حق الناس، وإلّا فمع مزاحمة حق الناس تصرف القيمة المفروضة فيهم، دون حق الله من الصدقة أو الذبح في مكة أو منى، وليس في مثل هذا المعنى حينئذٍ مخالفاً لقاعدة، على وجه يقتضي

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ٣٤٢.

رفع اليد عن قواعد الضمان.

كما انه في صورة التضاعف بالأكل والقتل، أو بكونه محرماً في الحرم أو بالدلالة أو الشركة في القتل، أيضاً لا بد أن تحدد ماليته بمرتبة أُخرى، منطبقة على ما قيل من التضاعف. فمستحق الجمع بالمزاحمة السابقة هو مالك العين؛ لأنه مستحق تمام المالية للعين، فإذا عيّن ذلك في هذه الصورة بالتضاعف المزبور، فلا بد أن يكون المستحق له بتمامه هو المالك لا غيره.

هذا، لكن الانصاف انّ مثل هذا المعنى أيضاً خلاف ظاهر كلماتهم من جهة أُخرى، إذ الظاهر منهم انّ كل واحد من السببين موجب لضمان مستقل، غير الضمان الحاصل بالسبب الآخر. ومن البديهي انّ المال الواحد لا يصلح لضمانين، إذ ليس له إلّا مالية واحدة في عهدة صاحبه، والمالية الواحدة ـ سواء قدرت بالقيمة السوقية أم بغيرها ـ لا تستعد إلّا لعهدة واحدة، تسمّى بالضمان.

وعليه فيمكن جعل مثل هذه الجهة قرينة على عدم ارادتهم ـ في تعبيراتهم في المقام بالضمان ـ الضمان المصطلح.

وحينئذٍ لا وجه لرفع اليد عن مقتضى أدلتها، فاطلاق كون أمثال هذه المجعولات الالهية من حقوق الله لها مصرف مخصوص، غير مرتبط بباب الضمان لمال الغير، غاية الأمر ـ بملاحظة اتلاف مال الغير ـ تجيء قواعد الضمان بلا مزاحمة حينئذٍ بين الحقين، كي تقتضي تقديم حقوق الناس على حقوقه تعالىٰ، باطلاق معاقد الاجماعات في أمثال الباب من المزاحمات، بل يؤتى كل ذي حق حقه.

ولئن شك في انّ المقام أيضاً من أي الوجهين، فقضية اطلاق القاعدة أيضاً هو حفظ الحقين؛ لأنّ كون الفداء من باب الضمان موجب لتخصيص اطلاقات صرفها في سبيل الله، ولو للمزاحمة السابقة، ومع عدم احراز هذه

الجهة فنفس اطلاق الدليل كافٍ في صرفه في مصرفه، مع عدم منافاته أيضاً مع اقتضاء قاعدة الضمان بالاتلاف أيضاً لاعطاء قيمته للمالك.

وفي هذه الصورة أيضاً لا وجه لتقدير ضمانه بمقدر شرعي، إذ المقدرات الشرعية محمولة على مصارفها المعيّنة، فجهة ضمانه للمالك تبقى باطلاقها تحت القواعد، من الضمان بالقيمة السوقية، كما هو الظاهر.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر انّ الفداء المخصوص ليس في جميع المقامات إلّا في مصرف واحد من الصدقة، كان له مالك أم لا، غاية الأمر لو كان له مالك، كان له ضمان آخر بقيمته السوقية على حدة، كما لا يخفى.

وإليه أيضاً ذهب استاذنا العلّامة في تكملته، فراجع.

* * *

ثم انّ ما فيه الفداء إن كان نفس قيمته، فمقتضى الاطلاقات التصدّق به مطلقاً، وإن كان دماً، من بدنة أو غيرها، فسيأتي حكمه، من انه يذبح في مكة أو في منى.

نعم لو لم يجد الدم فينتقل إلى قيمة البدل، ففيه أيضاً مصرف مخصوص، من اطعام ستين مسكيناً، أو ثلاثين، أو عشرة، على ما تقدّم شرح كل واحد في محله.

هذا كله في غير حمام الحرم.

(و) إن كان من (حمام الحرم، يشتري بقيمته علف لحمامه وقد تقدّم شرح ذلك في ذيل اصابة المحرم في الحرم، فراجع.).

* * *

(الخامسة: ما يلزمه) من الدم (في احرام الحج ينحره بمنى، وإن كان معتمراً في مكة بالموضع المعروف بالحزورة)، أما حكم المحرم بالحج، فالظاهر عدم الاشكال فيه فتوى، مطلقين فيه بين فداء الصيد وغيره. وقد

يتمسك له باطلاق رواية ريان من كلام الجواد عليه السلام في مجلس المأمون في جواب يحيى بن أكثم[١]. ونظيره ما عن تحف العقول، من نقل هذه القضية بتغيير جزئي[٢]، كما أشرنا اليه سابقاً، عند التعرض لهذه الرواية.

وأظن أنّ ما حكي عن علي بن ابراهيم عين هذه الفقرة، لا أنه رواية أُخرى، ولا أقل من احتماله، كما هو الشأن في غالب المرسلات المتحدة مضموناً مع المسند، فلا وثوق في كونها رواية أُخرى، قبال النصين السابقين.

وبعد ذلك نقول: بعد ظهور الرواية -صدراً وذيلاً- في كون الامام بصدد بيان أحكام الشقوق التي فصلها في جواب سؤال يحيى، عن حكم الصيد، لا يبقى اطلاق لمثل هذه الفقرة في طي هذا الجواب ليشمل حكم غير الصيد، فلا يكاد يتم مثل هذا الدليل على مدعاهم، فإنْ تم حينئذٍ اطلاق الحكم المزبور اجماعاً فهو، وإلّا فللنظر فيما تمسكوا به من الاطلاقات مجال.

نعم قصارى ما يمكن أن يقال حينئذٍ هو انّ جواز ذبحه في منى اجماعي، وإنما الاحتمال لو كان في التخيير بينه وبين مكة مثل المحرم في العمرة، وأما احتمال خصوص مكة للمحرم بالحج، فلا أظن يلتزم به أحد.

وعليه فيرجع الأمر -بعد الجزم بتقييد الحكم بأحد المكانين- إلى التعيين والتخيير، والأصل فيه هو التعيين.

نعم لو كان المقام من باب الشك في التقييد بأصل المكان وعدمه، كان المورد من صغريات الأقل والأكثر، كما يومئ إليه بعض الاطلاقات من النصوص، مثل قوله في كفارة النعامة: «إذا أصاب المحرم الصيد ولم يكفّر في موضعه الذي أصاب فيه الصيد، قوّم جزاءه»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٨٧ باب ٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) تحف العقول:١٠٩.

(٣) وسائل الشيعة ٩:١٨٣ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

وفي آخر: «فليتصدق مكانه»[١].

وفي مقطوعة عمار: «يفدي المحرم فداء الصيد من حيث صاد»[٢].

وحكى الفتوى به عن الأردبيلي[٣]، كما انّ في المدارك مصيره إلى عدم اشتراط المكان في غير كفارة الصيد؛ لاختصاص الصحاح المفصلة بين الحج والعمرة في كفارة الصيد[٤].

ولولا اعراض المشهور، والوثوق باطباق الأعاظم على طرح مثل هذه النصوص، لكان ما أفاده الأردبيلي في غاية المتانة؛ لقوة الاطلاقات على وجه يصلح قرينة لحمل المفصلات على الفضيلة.

كما انّ ما أفاده المدارك في غير كفارة الصيد، من عدم شرطية المكان، فرع التشبث بمثل هذه الاطلاقات، بعد تقييدها بكفارة الصيد للصحيحة، أو بعدم الوثوق بتحصيل الاجماع في باب احرام الحج، من تعيين منى، أو لا أقل من احتمال تعيينه على الوجه المتقدّم، كما هو مقتضى الانصاف، وإلّا فالأصل أيضاً يقتضي ما أفاده في غير كفارة الصيد، حتى في الحج، من البراءة، فيتم ذلك في كفارة الصيد بمقتضى صحيحة ابن سنان، وخبر زرارة.

وحينئذٍ لا بد من تعيين كفارة الحج بمنى، نعم في كفارة العمرة المفردة ورد نص آخر بأفضلية مكة. ويلحق غيرها بها، بعدم الفصل بين أقسام العمرة لو تم، وإلّا فيبقى المتمتع بها تحت اطلاق الصحيحة، من تعيين مكة، واطلاقها من حيث كفارة الصيد وغيره، وإن كان قابلاً للتخصيص بالصحيح السابق، لكن التصرف في هيئة الصحيحة في العمرة، بحملها على

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٩٧ باب ١٠ من أبواب كفارات الصيد حديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٤٧ باب ٥١ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٦:٤٢٦.

(٤) مدارك الأحكام ٨:٤٠٥.

الفضيلة، ليس بأدون من التصرف في اطلاق الأخير، كما لا يخفى.

وعليه فتصير النتيجة وجوب ايصال كفارة الحج مطلقاً ـ للاجماعات أو أصالة التعين ـ إلى منى، وكفارة العمرة لصيده إلى مكة بنحو الفضيلة، على اشكال في المتمتع بها، وإلّا فيجزئ في منى أيضاً.

وفي غير كفارة الصيد يجزئ حيث شاء، حتى في المتمتع بها؛ للأصل، بعد عدم الوثوق بالاجماع للتقييد بأحد المكانين في باب العمرة دون باب الحج، والله العالم.

ثم لا يخفى انّ ذيل رواية معاوية بن عمار «ومن كان عليه شاة فلم يجد فليطعم عشرة مساكين، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام»[1]، واطلاقه يشمل المعتمر والحاج، وصدره مختص بمن أصاب الصيد، ولا يشمل غيره؛ لأنه المتيقن في مقام التخاطب، المانع عن الاطلاق، كما لا يخفى.

* * *

(السادسة: حد الحرم بريد في بريد، فمن أصاب فيه صيداً ضمنه) بلا اشكال.

* * *

السابعة: لو رمىٰ المحرم صيداً وعلم بعدم تأثيره فيه فلا شيء عليه، ويستدل له بنص أبي بصير: «إن كان مشى عليها ورعى وهو ينظر اليه فلا شيء عليه»[2]. ولا يخفى انّ مورده صورة ايراد العرج عليه، ونفي الشيء في الرواية حينئذٍ لا يناسب الكلمات الظاهرة في ثبوت الأرش ولو مع إلتئامه، فلا يصلح حجة على المدّعى، إلّا بحمله على صورة كون عرجه لوجعه،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٨٦ باب ٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٢١ باب ٢٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

لا لتأثير الرمي في كسره أو عرجه.

نعم عن نسخة أُخرى: فجرح وعرج، وعليه فلا بد من حمل نفي الشيء على نفي تمام القيمة، وإلّا فيطرح. وبعد مثل هذا الاختلال في متنه لا يصلح دليلاً على المدعى، فالأولى التشبث بأصل البراءة، مع عدم دليل في مثل هذا الفرض، كما لا يخفى.

* * *

ولو أثّر الرمي بكسر شيء منه، مع علمه به، فالظاهر من المحقق في شرائعه: أنّ عليه أرشه بقواعد الضمان[1]، وقيل: ربع قيمته؛ لصحيح علي بن جعفر[2].

وقد عرفت انّ قواعد الضمان غير جارية في المقام، بل الجاري في أمثال المورد صورة الضمان بمقدار اقتضاء نصوص الباب، ومن المعلوم انّ النص في المقام ربع القيمة، فلا وجه للتعدّي عنه إلى الأرش حقيقة إلّا بطرح النص، والأخذ بفحوى النصوص الواردة في المقام، على وجه يستفاد اجراء كلية أحكام الضمان في باب الصيد.

لكن طرح النص، مع عمل جمع به مشكل، كما انّ اجراء جميع قواعد الضمان، من النصوص الواردة في باب الصيد وجزائه أشكل. فالأولى الالتزام بربع القيمة، خصوصاً مع كونه غالباً أزيد من أرشه، فإنّ الاحتياط حينئذٍ لا ينبغي تركه.

ثم انّ في كون المراد من الصحيحة ربع قيمة الصيد أو ربع قيمة فدائه كلام آخر، وربما يؤيد الأخير ما في نص آخر: «ربع الفداء» فإنه يجمع مع

---

(١) شرائع الاسلام ١:٢٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٢٢ باب ٢٨ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

النص السابق بالاجتزاء بربع قيمة فدائه.

وحينئذٍ لا يبقى مجال لاحتمال ربع قيمة الأصل، خصوصاً إذا كان أزيد من ربع قيمة الفداء؛ لأنّ الأصل حينئذٍ أيضاً ينفيه.

نعم في رواية أبي بصير، في كسر قرني الغزال، نصف قيمته، وكذا في احدى رجليه[١]. وعمل به جمع، وطرحه آخرون لضعف سنده.

وعلى أي حال يختص هذا الحكم بالغزال، وإلّا ففي غيره يكون مقتضى القاعدة هو الأرش، بناءً على تمامية قاعدة الضمان، وإلّا فمسمّى الصدقة أو ربع قيمة البدل، لما ستعرف في كلية غير المنصوص عليه.

* * *

ثم انّ من المنصوص أيضاً نتف ريش حمامة الحرم، بأن عليه صدقة. وفي النص: وجوب اعطائها باليد الناتفة[٢]، وحمل خصوصية اليد على الاستحباب، وفيه نظر؛ لعدم ما يصلح لرفع اليد عن ظهور وجوبه.

ثم انّ النص مختص بالكسر، وفي التعدّي عنه إلى الجرح كلام.

وفي الجواهر: تقوية الاقتصار على مضمون النصوص، واجراء قواعد الأرش في الجرح[٣]. وفيه انه فرع استفادة كون المقام من صغريات باب الضمان، أو ما هو بحكمه، حتى من تلك الجهة. واستفادة كل منهما في غاية الاشكال. فلولا استفادة فحوى نص الكسر في الجرح لا وجه لثبوت شيء على الجرح.

فالأولى الالتزام بفحوى النصوص المزبورة، وانّ المقصود بالكسر تأثير رميه بأي وجه، ولو جرحاً. ومع ذلك لا تخلو المسألة عن تأمل واشكال، بل يمكن

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٢٣ باب ٢٨ من أبواب كفارات الصيد حديث ٣.

(٢و٣) جواهر الكلام ٢٠:٣١١.

دعوى الجزم بثبوت الكفارة في الجرح من مجموع الكلمات، وإنما الكلام في مقداره.

وحينئذٍ فمقتضى الأصل -بعد التردد بين شيء من الصدقة، بناءً على اطلاق قوله في رواية السكوني في كسر قرن الصيد: «عليه صدقة، أو الأرش، أو ربع القيمة»- هو الأخذ بالأقل للبراءة من الأكثر.

نعم مع الدوران بين الربع المزبور والأرش، ولو بطرح رواية السكوني واجمالها، كان مقتضى الأصل أقل الأمرين، والاحتياط أكثرهما، كما لا يخفى.

ولكنه بمعزل عن التحقيق، فالمتيقن حينئذٍ أن يتصدّق بشيء -ولو لاحتماله- وإن لم يبلغ الأرش ولا الربع المعهود، والله العالم.

* * *

هذا، ومن التأمل فيما ذكرنا، ظهر حكم كسر بيض غير المنصوص عليه، إذ في إلحاقها بالمنصوص عليه وجه. كما انه مع الشك ينتهي الأمر إلى نفي شيء رأساً، أو الأرش أو الصدقة بشيء.

وقد تقدّم الكلام فيه الجاري في المقام حرفاً بحرف.

نعم في صورة كسر ما هو أعظم من المنصوص عليه، لا يبقى مجال للاقتصار على الأقل من المنصوص عليه، بل لا بد من ملاحظة التساوي أو الأزيد؛ لانغراس الذهن بأنّ مرتبة الكفارات في المعاصي لا تكاد تنحط عن مرتبة العصيان، فتأمل.

وبعين هذه البيانات نلتزم في المحل في الحرم؛ وذلك لأنه -بناءً على استفادة حكم اتلاف مثل هذه الجهات من اتلاف أصل الحيوان جرياً لقواعد الضمان فيه، بضميمة حمل نص عبد الغفار الوارد في المُحل في الحرم،

بقوله «تصدق بصدقة»[١] على الاجمال ـ فالواجب وجوب الأرش في كلية غير المنصوص عليه بالخصوص، كما هو أيضاً مذهب الجواهر في المسألة السابقة[٢]، جرياً على وفق ما استفاده من مجموع نصوص الباب، باجراء جميع قواعد الضمان في مثل المقام.

نعم بناءً على التشكيك في هذه الكلية، لا محيص عن المصير إلى وجوب شيء، ومع احتمال كونه شيئاً من الصدقة، يقتصر عليه، وإلّا فلا بد أن ينتهي إلى أقل الأمرين، من ربع القيمة أو الأرش؛ للأصل، بناءً على التعدّي عن نصوص ربع القيمة إلى المقام أيضاً، من دون دخل لتقدير قيمته بفداء مخصوص، كما لا يخفى.

والمسألة بهذه الخصوصية وإن لم نجدها محررة في كلمات الأعلام، إلّا انه يمكن استفادتها من فحاويها، كما لا يخفى على البصير بمذاقهم.

* * *

ثم إنّ ذلك كله مع العلم بمقدار عيبه، ولو لم يدر ـ بعد ما جرح أو كسر ـ انه على أي حال، لزمه فداء كامل؛ وذلك لما في نص أبي بصير وغيره، من قوله: فلا يدري ما صنع «فعليه فداء كامل»[٣]، معللاً ذلك في خبر أبي بصير، بقوله: «لأنه لا يدري لعله قد هلك». وموضوع هذا النص صورة الجرح، بناءً على نسخة أُخرى.

نعم بناءً على نسخة الاقتصار على العرج، المحتمل كونه لشدة وجعه لكسره وجرحه، كما هو مورد استشهادهم بنفي الشيء فيه على صورة العلم

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٢٨ باب ٣٢ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

(٢) جواهر الكلام ٢٠:٣٠٠.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٢١ باب ٢٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

بعدم تأثيره، فلا بد أن يكون موضوع الرواية صورة احتمال عدم التأثير رأساً، لكن مع اختلال المتن لا حجية للنص في هذه الصورة، لولا عموم علّته، وهو أيضاً كافٍ في المدّعى، كما لا يخفى.

وحينئذٍ فاحتمال بعضهم عدم شيء عليه في فرض الشك في أصل التأثير، بتوهم اختصاص النصوص بصورة الكسر، الملحق بها فرض جرحه أيضاً، وفي غير مورد النص الأصل البراءة، منظور فيه، إذ يكفي حجة في قبال الأصل المزبور عموم العلة المزبورة، كما لا يخفى.

هذا، وفي التعدّي في مثل هذا الحكم الوارد على خلاف القاعدة، لكونه من باب ايجاب الاحتياط في الشبهة الموضوعية البدوية، التي هي خلاف عموم أدلة البراءة عقلاً ونقلاً، إلى المحل في الحرم، اشكال. ولم أر كلماتهم في هذه الجهة كي نستضيء بنورها، وحينئذٍ فللتأمل فيها بعد مجال.

* * *

**الثامنة:** قيل يحرم قتل المحل صيداً يؤم الحرم؛ لمرسل ابن أبي عمير «كان يكره أن يرمي الصيد وهو يؤم الحرم ويقصده»[١]، وذهب المتأخرون إلى كراهته، جمعاً بين المرسلة وصحيح ابن الحجاج، المشتمل ذيله على نفي شيء عليه تارة، ونفي الجزاء أُخرى[٢]، وظاهر تمثيله في ذيله بنصب الشبكة صريح في حرمته أيضاً.

ويدل أيضاً انه لو أصابه ودخل الحرم فمات فيه أيضاً لم يضمن بجزاء، وبمثله يجمع بينه وبين نص عقبة[٣] وصحيح الحلبي[٤]، المشتملين على

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٢٤ باب ٢٩ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٢٤ باب ٣٠ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٢٤ باب ٣٠ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٢٤ باب ٣٠ من أبواب كفارات الصيد.

الضمان والجزاء، بحمل الأخيرين على الندب، كما لا يخفى.

ثم انّ الأخبار النافية بفحواها يشمل ما لو أصاب بين البريد والحرم، ويسمّى بحريم الحرم. ويستفاد منها بضم المثبتة منها الكراهة فيه أيضاً، وكذا استحباب جزائه.

* * *

**التاسعة:** لو ربط صيداً في الحل فدخل الحرم، يجوز اخراجه، حتى من المحل، ولو بجر رباطه الملازم لجره واخراجه من الحرم، بلا اشكال فتوى ونصاً، ويكفي من النص قوله تعالى: (ومن دخله كان آمناً)[١].

وفي الصحيح أيضاً في موضوع الفرض: «وثمنه ولحمه حرام»[٢].

ونظيره أيضاً: «لو كان الرجل في الحل فرمى صيداً في الحرم فعليه فداؤه»[٣].

وفي الصحيح: «وما دخل من الوحش والطير في الحرم كان آمناً من أن يهاج ويؤذى، حتى يخرج من الحرم»[٤]. وظاهر ذيله كون خروجه بتمامه محلاً لا بذاته، فيشرح به دخوله في صدره، ولو بدخول جزء منه.

وحينئذٍ فلو كان بعضه في الحل وبعضه في الحرم يحرم ايذاؤه ولو باصابة جزئه الواقع في الحل، فضلاً عما هو واقع في الحرم، كما لا يخفى.

بل ولو كانت شجرة أصلها في الحرم وفرعها في الحل، وعلى فرعها طير فأصابه رمي من المحل، كان أيضاً حراماً؛ للنص المعلّق بكون أصلها في

---

(١) آل عمران:٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٠٦ باب ١٥ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٢٤ باب ٣٠ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٠٢ باب ١٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

الحرم[١]. ولو كان الأمر بالعكس، ففي استفادة حلية الصيد من هذا النص اشكال، لولا اطلاق مفهومه.

ويؤيده نص آخر في نفس الشجرة وفرعها، وصرّح بأنّ المدار في الحرمة على أصلها لا فروعها[٢].

ومما ذكرنا أيضاً ظهر حكم من دخل بصيد في الحرم وجب عليه ارساله، بل لو أخرجه فتلف كان ضامناً.

واستدل له بجملة من النصوص غير الشاملة لحكم التلف بعد الاخراج.

اللهم إلّا أن يتشبث باستصحاب ضمانه، بعد الجزم بحصوله بالادخال.

نعم في السبع كالفهد وغيره قام النص بجواز اخراجه؛ لقوله «كلما ادخلت من السبع الحرم أسيراً فلك أن تخرجه»[٣].

ولو كان الطائر مقصوصاً وجب حفظه حتى يكمل ريشه ثم يرسله؛ لصحيح البختري[٤].

وفي الصحيح أيضاً انه: «لو ذبح الصيد في الحل ثم جيء به مذبوحاً في الحرم لا يحرم على المحل»[٥]، وعليه الفتوى أيضاً، فلا اشكال.

كما أنه لو رمى بسهم في الحل ودخل السهم في الحرم، ثم خرج وقتل صيداً في الحل، فلا حرمة ولا ضمان ؛ للأصل ولا يقاس ذلك بما لو رمي من الحرم فأصاب صيداً في الحل، فإنّ في النص حرمته وضمانه أيضاً، للتعليل بأنّ الآفة جائته من الحرم، إذ المنصرف منه صورة كون أصل الرمي منه،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٧٧ باب ٩٠ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٧٨ باب ٩٠ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٣٦ باب ٤١ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩:١٩٩ باب ١٢ من أبواب تروك الاحرام حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٢٣٠ باب ٣٥ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

لا مثل المقام، ولا أقل من الشك في شموله فيرجع إلى البراءة.

* * *

**العاشرة:** السائق للدابة يضمن ما تجنيه دابته بأي جزء منه؛ لاستناد الاتلاف إليه، وكذا الراكب إذا وقف بها. وأما اذا سار ضمن ما يجنيه بيدها ورأسها كالقائد، وفي صحيح أبي الصباح: «ما وطئته بعيرك أو دابتك وأنت محرم فعليك فداؤه»[١]، واطلاقه يقتضي الضمان مطلقاً في الراكب وغيره، برأسه أو برجليه.

وقيل: لا قائل بعمومه، ولعلهم قاسوا المقام بباب الاتلاف في كتاب الغصب، وهم ملتزمون فيه بالتفصيل المزبور، جارين ذاك التفصيل في المقام أيضاً. ولعله من استفادة التشكيك في صدق الاتلاف بالنسبة إلى الراكب والقائد في غير التلف برأسه أو بدنه. وتتمة الكلام مبني على تلك المسألة، فإن تم التشكيك المزبور فهو، وإلّا فللنظر في إلحاق الباب بما هناك مجال.

وبالجملة المدار في الجزاء والحرمة في المقام على صدق اسناد الاتلاف إليه ولو تسبيباً، الذي منها تلف الطفل بامساك أُمه، ولو في الحل.

وهكذا اتلاف الصيد بارساله كلية من الحرم، سواء أصابه في الحل أو الحرم، بل في الأخير تتضاعف الكفارة من المحرم، وهكذا لو تلف بتنفيره أو أخذه جارح، بل ولو وقع الصيد في شبكة، وأراد تخليصه، فتعيّب بتخليصه، قيل: ضمن، وقيل بعدم الضمان؛ لقاعدة الاحسان.

وفي الجواهر: لا تنافي بين قاعدة الاحسان والضمان بعموم مقتضيه، من صدق الاتلاف[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٢٧ باب ٢١ من أبواب كفارات الصيد حديث ٤.

(٢) جواهر الكلام ٢٠: ٣٠٥.

وفيه: انه كذلك لولا اقتضاء نفي السبيل على المحسن لنفي ضمانه، وإلّا فهو حاكم على عمومات الضمان في المقام وفي سائر الموارد، إذ هو ناظر إلى نفي ما هو بمقتضاه، لولا الاحسان ثابتاً، فلا وجه لاثباته في المقام، مع صدق الاحسان في حقه.

* * *

**الحادية عشرة:** من دل على صيد وهو في الحرم مطلقاً، أو من المحل في الحرم، فقتل، ضمن؛ لصحيح الحلبي المشتمل على قوله: «ولا تدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده، ولا تشر اليه فيستحل من أجلك، فإنّ فيه فداء لمن تعمده»[١]، وظاهره الفداء على الدال.

وفي آخر أيضاً: «إن دل فقتل فعليه الفداء»[٢]، والظاهر إلحاق الجرح والكسر بالقتل، إذ المنساق من الرواية عدم كون التلف من أجلك، من دون خصوصية لانحاء التلف، من تلف جزء أو وصف صحته، أو تلف تمامه بهلاكه.

* * *

**الثانية عشرة:** إذا قتل المحرم حيواناً، وشك في انه صيد أم غير صيد، لا يضمن؛ للأصل. وكذا لو شك في كونه في الحرم، أو في الحل، بالنسبة الى المحل أو المحرم في تضاعف كفارته، كل ذلك للأصل، كما لا يخفى.

كذلك لو كان صيداً وشك انه صيد بر أو بحر، لولا اطلاق حرمة الصيد، وإنما الخارج صيد البحر، فإنّ أصالة عدم البحرية تثبت الحرمة والضمان، كما لا يخفى، والله العالم.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٠٨ باب ١٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٠٨ باب ١٧ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

هذا كله حكم جزاء الصيد.

* * *

## (الفصل الثاني: في باقي المحظورات).

(وفيه مسائل):

(الأُولى) (من جامع امرأته قبل الموقفين) أو في أثنائهما (قبلاً أو دبراً، عامداً عالماً بالتحريم بطل حجه، وعليه اتمامه والقضاء من قابل وبدنة).

والأصل في ذلك ما في المستفيضة فيمن واقع أهله، وفي بعضها: «انه إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن لم يكن جاهلاً فإن عليه أن يسوق بدنة، ويفرّق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وعليهما الحج من قابل»[١].

وفي نص آخر: «إن لم يجد بدنة فاطعام ستين مسكيناً، وإن لم يقدر على الاطعام فصيام عشرة أيام، وعليها أيضاً مثله إن لم تكن مكرهة»[٢].

وفي ثالث: التصريح بأنّ على المكره فداءان[٣].

وفي رابع: قلت: فأي الحجتين لهما؟ قال: «الأُولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأُخرى عليهما عقوبة»[٤].

ولا يخفى انّ صريح هذا النص صحة الحج الأول، وكون الباقي عقوبة،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٥٥ باب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٦٠ باب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٥٩ باب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٥٧ باب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٩.

وإليه أيضاً ذهب جمع من الأعاظم. ولازمه الاجتزاء به في القضاء عنه وليه، أو استحقاق النائب بمثله الأُجرة برء نذره به.

لكن في بعض النصوص انّ «الرفث فساد الحج»[1]، ويؤيد تعبير فساده بالجماع في كثير من الفتاوى والمتون، ولازمه عدم ترتيب الآثار المزبورة إلّا على الثاني لا الأول، بل يجب اتمامه عقوبة، أو من جهة عدم خروجه عن احرامه إلّا باتيان محلاته، المنوطة باتيان مناسكه في محلها، كي به يقدر على احرام جديد لحج مستأنف.

ويمكن حمل الفساد في النص والفتوى على الفساد الحكمي، بملاحظة عدم جواز الاقتصار عليه، ووجوب اعادته.

بل من الممكن نقص الأُولى وفسادها على وجه قابل للتدارك بالاعادة، نظير تدارك نقص الصلاة بسجدتي السهو أو ركعتي الاحتياط.

وبهذا المعنى اطلق عليه أنه لهما، وانه لا يتم إلّا بالثانية. واطلاق العقوبة أيضاً بهذه العناية. ولازمه ترتب الآثار المزبورة بتمام الثانية، لا بصرف الأُولى.

لكن الانصاف انّ كون الثانية عقوبة لا يلائم هذا المعنى، إذ مرجعه إلى كونه جريمة، ومرجع ما ذكرنا إلى كونه جابراً، والجبران غير الجريمة.

وحينئذٍ فالتوجيه الأول ـ في مقام الجمع بين النصين ـ أولى من الثاني. ومثله أيضاً يلائم مع كون الجماع مثل سائر المحرمات مضراً بالحج، وإنما شدة مفسدته توجب حجاً آخر عقوبة، فاطلاق الفساد عليه بهذه العناية، والله العالم.

* * *

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٥٧ باب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٨.

ثم انّ اطلاق الأخبار يشمل الحج الواجب والمندوب، كما انّ اتيان الأهل أعم من الدائمة والمنقطعة، بل وملك اليمين؛ لصدق (أهله) عليه أيضاً.

وفي جريان الحكم مع الزنا اشكال، لولا دعوى شمول الجماع المفسر به الرفث، الذي به فساد الحج لمثله. وعلى تسليم الحكم في الزنا، ففي جريانه في اللواط أشكل؛ لانصراف الجماع عنه، ولذا استشكل فيه الحلبي ولم يوجب فيه إلّا البدنة[١].

وفي الجواهر أيضاً الاشكال في وجوب البدنة[٢]؛ لأنه مقتضى صرف النصوص عنه مع ان ثبوته اجماعي. فكأنه يؤيد ثبوت بقية الأحكام فيه، وفيه تأمل. فالمسألة لا تخلو عن اشكال، وأشكل منه وطء الحيوانات للأصل.

* * *

ثم في شمول النصوص لوطء الدبر تأمل آخر.

لكن الانصاف عدم قصور في شمول عنوان اتيان الأهل لمثله؛ لأنه أحد المأتيين، كما في النص[٣].

* * *

وأيضاً مقتضى النصوص اختصاص الحكم المزبور بالعالم العامد، فالجاهل والناسي والساهي لا شيء عليه، فيصح حجه بلا اعادة، فلو جهل أحدهما دون الآخر يختص العالم بالحكم المزبور لا الجاهل.

واطلاق النص والفتوى يشمل الجاهل بالموضوع أو الحكم، ولذا عبّروا بالعامد، بعنوان الجماع عالماً بالتحريم، وكونه محرماً، فلو انتفى واحد منها لا تشمله الاطلاقات.

---

(١) الكافي في الفقه:٢٠٣.

(٢) جواهر الكلام ٢٠:٣٥٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٤:١٠٣ باب ٧٣ من أبواب مقدمات النكاح حديث ٧.

كما انّ الظاهر من قوله: «وإن جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل»[١] انّ الحكم مختص بالجماع قبل اتمام الوقوف بالمشعر، وستأتي تتمة الكلام فيه.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر وجه ما أفاده المصنف بقوله: (سواء كان الحج فرضاً أو نفلاً)، لما عرفت من اطلاق المستفيضة، (و) أنّ (عليها مثل ذلك إن طاوعته) كما هو مصرّح به في بعض النصوص المتقدمة.

(وعليهما الافتراق) وهو أن (لا ينفرد بالاجتماع إن حجا من قابل في موضع المعصية إلى أن يفرغا من المناسك)، كما هو المنصوص في صحيح ابن عمار[٢]، ومرفوع أبان[٣]، ومرفوعة أُخرى[٤].

(و) أيضاً (لو أكرهها صح حجها ويتحمل عنها الكفارة) بلا اشكال، وفي بعض النصوص: «ليس عليها شيء»[٥]، واطلاقه يشمل نفي اعادة الحج والبدنة. وفي النص الآخر عند كونها مستكرهة: «على الرجل البدنتان، وعليهما الحج من قابل»[٦] وذيله يحمل على الاستحباب، بقرينة النص الأول.

* * *

(ولو كان) الجماع (بعد الموقفين صح الحج، ووجبت البدنة على كل منهما) مع اختيارهما، كما في النص المشار إليه آنفاً، بعد جبر سنده

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٦١ باب ٦ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.
(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٥٥ باب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٢.
(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٥٦ باب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٦.
(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٥٧ باب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٩.
(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٥٩ باب ٤ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.
(٦) وسائل الشيعة ٩:٢٥٩ باب ٤ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٢.

بفتوى المشهور. ويؤيده مفهوم قوله: قبل أن يأتي المزدلفة، بعد تقييده ببعد اتمام الوقوف فيها، لا في أثنائها.

ولعله من جهة ما في بعض النصوص من قوله: فيمن واقع يوم النحر قبل طواف الزيارة، من قوله عليه السلام: «إن كان بشهوة فبدنة، وإلّا فبقرة أو شاة»[١] بناءً على جعل قوله: «إن كان بشهوة» كناية عن تعمده بالجماع، عالماً بالتحريم، وأنّ المراد من قوله «وإلّا» أي فإن لم يتمكن من البدنة، لا فإن لم يكن بشهوة، وإلّا فلا بد من طرحه؛ لعدم القول به.

ويؤيد الاحتمال الأول ما في خبر علي بن جعفر في تفسير الرفث، حيث قال: «فمن رفث فعليه بدنة، وإن عجز فعليه شاة»[٢]. بناءً على حمل اطلاقه -بقرينة الرواية السابقة- على ما بعد الوقوف بالمشعر، كما انّ اطلاق تعيين الشاة أيضاً ينزل على عدم اختيار البقرة بشهادة النص السابق.

كما انّ بهذا النص يحمل قوله «إلّا» في السابقة على عدم التمكن من البدنة، لا عدم الشهوة، فبكل نص ترفع اليد عن ظاهر الآخر.

لكن ذلك كله لولا شبهة وهن السند في أمثال هذه النصوص، بعدم عامل بظاهر كل واحد، وتردد ذلك بين بنائهم على الجمع المزبور، أو على الطرح والاعراض عن السند.

مع هذا الاحتمال لا يبقى وثوق بالسند، كي ينتهي الأمر إلى الجمع بينهما بما ذكر، ولعله لذلك قال في المدارك بعدم ظفره على مستند الرجوع الى بدل البدنة[٣]، خصوصاً مع ما في بعض النصوص في ظرف العجز عن الجزور قال: ينبغي لأصحابه أن يجمعوا له ولا يفسدوا حجه، ساكناً عن بدله رأساً.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٥٩ باب ٤ من أبواب كفارة الاستمتاع حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٥٩ باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع حديث ١٦.

(٣) مدارك الأحكام ٨:٤١٩.

ولقد جعل في تكملة استاذنا أيضاً التنزل الى البقرة أحوط ـ وكذا التنزل إلى الشاة في ظرف العجز عن البقرة، ولعل نظرهم الى فحوى ما ورد في الجماع قبل طواف النساء ـ على ما سيأتي بيانه، لكن على فرض دلالته على الترتيب المزبور يمنع فحواه على وجه يجري في المقام، والله العالم.

* * *

(ولو جامع قبل طواف النساء لزمه بدنة وصح حجه)؛ لاطلاق «إن جامعت بعد وقوف المشعر فعليك بدنة ولا حج عليك»[١].

(وإن عجز عنها فعليه بقرة أو شاة)، ولعله من جهة ما في نص خالد في الجماع قبل طواف النساء، المشتمل على جواب الامام تارة بالبدنة وأُخرى بالبقرة، وثالثة بشاة، معتذراً عن ذلك بقوله: «أنت موسر عليك بدنة، وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة»[٢].

ولا يخفى انّ استفادة التخيير بين البقرة والشاة، إنما هو مبني على اطلاق الفقرتين، وإلّا ـ كما يوهمه التفصيل بين الفقير والمتوسط ـ كانت الشاة في ظرف العجز عن البقرة، ومع هذا الايهام لا يكون في هذه الفقرات حجة على التخيير، فينتهي الأمر حينئذٍ إلى التعيين والتخيير، كما لا يخفى، والله العالم.

* * *

(ولو كان قد طاف منه) أي من طواف النساء (خمساً فلا كفارة)؛ لرواية حمران المشتملة على نفي الشيء بمضي خمسة أشواط، مع جعل البدنة في الثلاثة[٣]، فإنه في غاية الظهور في توجه نفي الشيء في الخمسة حينئذٍ إلى البدنة.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٦١ باب ٦ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٦٥ باب ١٠ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٦٧ باب ١١ من أبواب كفارة الاستمتاع حديث ١.

نعم في بعض النصوص: «له أن يقرب النساء إذا زاد على النصف»[١]، فإن سلمنا الملازمة بين الجواز ونفي الكفارة، كانت هذه الرواية قرينة على التصرف في السابقة، بتخصيص ما دل على ثبوت البدنة بالجماع بعد الوقوف بالمشعر بهذه الصورة، وإلّا فالمرجع العموم المزبور إلى أن تمضي الخمسة بالنص المزبور آنفاً.

وعليه فعمدة الاشكال في الملازمة المزبورة، ولقد اعترف بها العلّامة الاستاذ قدّس سرّه في تكملته، والمسألة لا تخلو عن اشكال، والله العالم.

* * *

(ولو جامع في احرام العمرة قبل السعي بطلت) عمرته، (وعليه بدنة وقضاؤها)، أي العمرة (واتمامها)، بلا اشكال ظاهراً في العمرة المفردة. وتكفي له المستفيضة المشتملة بعضها على افساد الجماع قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه[٢]، وفي آخر قبل سعيه[٣]. واطلاق الأول يشمل حال دخوله في سعيه قبل الفراغ منه، وهو المحكم؛ لعدم المعارضة. فما عن المصنف من التقييد بقبل السعي منظور فيه، إلّا أن يحمل على ما قبل فراغه منه.

وموضوع نصوص الباب طراً العمرة المفردة، وفي التعدّي إلى المتمتع بها ـ كما هو ظاهر اطلاق المصنف والشرائع[٤] أيضاً ـ اشكال، ولعله لفحوى ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار: عن رجل متمتع وقع على امرأته ولم يقصّر، قال، «ينحر جزوراً، وقد خشيت أن يكون ثلم حجه إن كان عالماً، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه»[٥] بتقريب أن الخوف من تطرق الفساد بهذا الجماع

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٦٧ باب ١١ من أبواب كفارة الاستمتاع حديث ٢.

(٢) و(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٦٨ باب ١٢ من أبواب كفارة الاستمتاع حديث ١و٢.

(٤) شرائع الاسلام ١:٢٩٤.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٧٠ باب ١٣ من أبواب كفارة الاستمتاع حديث ٤.

يقتضي عرفاً تحققه قبل ذلك، وهو قبل الفراغ عن السعي، وفيه ما لا يخفى.

كيف ومن المحتمل أن حكمه جعل الكفارة، لئلا يتجرأ من بعد ذلك فيفسد حجه بالجماع قبل الوقوفين، وحينئذٍ لا اقتضاء فيه لفساد عمرته أصلاً، ومن جهة هذه التشكيكات في النص المزبور اختار العلّامة الاستاذ في تكملته أيضاً عدم التعدّي من العمرة المفردة الى المتمتع بها، فراجع.

* * *

ثم انه لو بنينا على فساد العمرة المتمتع بها، ففي وجوب اتمامها بحجها واعادتها في القابل اشكال آخر، من كون العمرة مرتبطة بالحج فاتمامها ملازم مع الاتيان بحجها، ومن انّ الارتباط في الصحيح منه دون الفاسد.

اللهم إلّا أن يدّعي انّ اطلاق الفساد عليها كاطلاقه في الجماع قبل الوقوفين في الحج. وقد تقدّم أنّ صريح النص أن الأول له والثاني عقوبة، فيتعدّى منه بالفحوى، فيجب اتمام حجه جزماً، واعادتها عقوبة من قابل.

وفي الجواهر التشكيك في أصل فساد العمرة[1]، وعلى فرض الفساد فالتشكيك في وجوب اتمام حجه، بتوهم كون الأول فاسداً، فلا يشمل ذلك دليل الارتباط.

وقد أجاد فيما أفاده أولاً، لكن فيما أفاده أخيراً نظر وتأمل؛ لقوة جريان فحوى ما دل على انّ الثاني في الحج عقوبة في المقام أيضاً، ولازمه بقاء دليل الارتباط بحاله، فيجب اتمام حجه أيضاً ثم اعادتها عقوبة، وانّ اطلاق الفساد عليه بعناية لزوم الاعادة، بل وعلى فرض ورود نقص فيه قابل للجبر بالثانية، كان دليل الارتباط أيضاً وافياً باتمام حجه أيضاً، بلا وجه لدعوى انصرافه إلى الحج التام الكامل، غير المحتاج الى الجبر.

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ٣٥٤.

نعم لو قلنا بالفساد رأساً، كان لما أُفيد من انصراف دليل الارتباط عن المقام وجه، لكن أنى لنا باثباته، والله العالم.

* * *

ثم في جملة من النصوص: «وعليه أن يقيم بمكة محلاً حتى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه، فيخرج إلى الوقت الذي وقّته رسول الله، فيحرم منه ويعتمر»(١).

وفي نص آخر: «يقيم إلى الشهر الآتي فيعتمر»(٢)، ولازمه اتمام هذه العمرة مقدمة لاحرام جديد، بناءً على فسادها، وإلّا فيجب اتمامها صحيحة.

ثم في وجوب العمرة في خصوص الشهر الآتي متصلاً بهذا الشهر نظر، من ظهور الخبر الثاني، ومن اطلاق الأول لولا ظهور الفاء في التعقيب بالاتصال. ومع الاجمال فرضاً يرجع الشك إلى الأقل والأكثر؛ للشك في التقييد بالشهر الأول.

نعم لو علم بتقييده بشهر مردد بين الأول أو أحد الشهور بنحو التخيير، كانت المسألة من صغريات مسألة التعين والتخيير، والأصل فيها التعين كما لا يخفى، والله العالم.

* * *

ثم إنّ مقتضى اطلاق الأمر بالاعادة، كفاية أول وجود الطبيعة في امتثال الأمر بالاعادة، عن قبل افساد حجه أو عمرته.

وحينئذٍ فلو أفسد حجة المعاد أيضاً، تجزئه حجة واحدة صحيحة بعده؛

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٦٨ باب ١٢ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٦٨ باب ١٢ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

لافساده الأُولى، بلا اقتضاء الحج المعاد عقوبة لاعادة أُخرى؛ لأنّ المنصرف من الاطلاقات كون الاعادة بافساد فريضته الأصلية، أو المستحب عليه بأصل الشرع، لا ما وجب عليه عقوبة، إذ لا ينصرف الذهن إلى عقوبة أُخرى للعقوبة، كما انه لو بنينا على كون الثاني حجه المشروع فريضة أو ندباً، لا قصور أيضاً في اقتضاء الاطلاقات الاكتفاء بحجة واحدة صحيحة، امتثالاً لأمر فرضه أو ندبه.

وعليه فالاختلاف في الحج من كونه عقوبة أو فريضة، لا ينتج في المقام شيئاً.

كما انه لو قلنا بوجوب البدنة بالجماع في كل حج صحيح أو عمرة صحيحة لازمه تكرار البدنة بتكرار الافساد؛ لعدم تداخل الأسباب، إلّا أن يقال بانصراف دليل البدنة إلى افساد فريضة أو مندوبة بأصل الشرع، فينتج النزاع السابق في المقام.

وفي الجواهر بعد التزامه بكفاية حج واحد قال: وأما البدنة ففي تكررها أوجه[1].

* * *

ثم إنه لو جامع بعد الفراغ من سعي العمرة المفردة، فالمشهور أنه لا اعادة عليه، وعليه البدنة، ولعله لمفهوم النصوص الواردة، من عدم الفساد بالجماع بعد الفراغ من السعي. وعلى فرض منع المفهوم، يكفي في نفي وجوب الاعادة الأصل، وأما وجوب البدنة فلما ورد في العمرة المتمتع بها من صحيح معاوية بن عمار، حيث أثبت فيه الجزور بجماعه قبل تقصيره، بضميمة التعدّي عنه إلى العمرة المفردة، بعدم الفصل بينهما في الكلمات من تلك الجهة.

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ٣٥٤.

هذا، لكن يظهر من تكملة استاذنا العـلّامة ـأعلى الله مقامهـ عدم التعدّي الى العمرة المفردة، بل في المتمتع بها أيضاً التـزم بالتخيير بين البدنـة والبقرة والشاة. ولعله للجمـع بين النص المزبور مع ما في صحيح الحلبي من بقرة أو شاة[١]، وصحيح عمـران مـن دم شاة[٢]، فتـرفع اليد عـن تعيين كـل واحد بالحمل على التخيير.

وحينئذٍ فعلى فرض تمامية عدم الفصل يجيء في المفردة التخيير المزبور، لكنه لم يـعـهد في كلمـاتهـم ذلك، وربما يوهـن مـثل هذه دعوى عـدم الـفصل بينهما.

وحينئذٍ ففي وجوب البدنة بعد مضي السعي اشكال، خصوصاً على فرض المفهوم للنصوص، لكن الانصاف منع تمامية المفهوم.

نعم يمكـن دعـوى جريان استصحـاب ملازمة الجماع مـع البدنة سابـقاً، ويشك في ارتفاعها بتـمام السعي، وذلك بدعوى تجريد العرف التقييد بقبل السعي عـن موضـوع الملازمة، ويجعل ذلـك من قيود علـمه بها، وطرفاً لـثبوت الملازمة المزبورة نظير تجريد الغليـان في اضافته الى العـنب في الحكم بملازمـته مع النجاسة، المستصحبة الى زمان الزبيبية.

وحيـنئـذٍ نقول: إنـه بنـاءً على جريان هذا الأصل، يـلزم الحـكم بوجوب الاعادة أيضاً بالاستصحاب، بـعين التقريب المزبور ولا يبقى معه مجال للأصل النافي كما توهم.

نعم الذي يسهّـل الخطـب في المـقام اطباقهـم على عـدم الاعـادة، وذلك يكفي في نفي جريان الاستصحاب المزبور.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٦٩ باب ١٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٦٩ باب ١٣ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٥.

وأما البدنة فالمشهور على اثباتهم وإن لم يبلغ إلى حد الاجماع، ولكن يكفي فيه استصحاب ثبوتها بالتقريب المتقدّم.

هذا مع أنّ المحكي عن ابن عقيل فتواه بعدم الاعادة ووجوب البدنة في فرض الجماع قبل السعي، وعدم فتواه بشيء في فرض الجماع قبله، معتذراً بعدم حفظه عن الأئمة شيئاً في هذا المقام.

ومن المعلوم أنّ الظاهر من ذلك كون فتواه في الشق الأول مستندة إلى رواية عن الأئمة واصلة إليه، وحينئذٍ كان ذلك بمنزلة مرسلة بالنسبة إلينا، محكية اجمالاً، مع الجزم بعدم استفادته الحكم من مفهوم النصوص المزبورة، وإلّا فهي صريحة في حكم الفرض الأخير، فلا معنى لعدم حفظه.

وبعد مثل هذا الظهور لا بأس بالاتكال على مثلها، إذا كانت منجبرة بالشهرة، فتدبّر، والله العالم.

هذا ومؤيداً ذلك بما في النص الآتي في اللعب بامرأته، بانّ عليه الكفارة، وانه مثل الذي يجامع. إذ الظاهر من ذلك كون الجماع ملزوم الكفارة إلّا ما خرج.

* * *

(ولو نظر إلى غير أهله فأمنى كان عليه بدنة، فإن عجز فبقرة، فإن عجز فشاة)، كما عن جملة من الأعاظم، بل في الجواهر نسب إلى المشهور[1].

ويدل عليه موثقة أبي بصير: رجل محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى، قال: «إن كان موسراً فعليه بدنة، وإن كان متوسطاً فعليه بقرة، وإن كان فقيراً فعليه شاة»[2].

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ٣٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٢ باب ١٦ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٢.

وفي رواية معاوية في محرم نظر إلى غير أهله، «عليه دم»(١).

وفي صحيح زرارة: «عليه بدنة أو بقرة، وإن لم يجد فشاة»(٢).

ولا يخفى انّ الأمر يدور بين رفع اليد عن الاطلاق في الأخيرين، وحمل التفصيل على الفضيلة، أو تقييده بالمفصل بين الأُمور الثلاثة، وانّ التخيير الثاني أيضاً محمول على الترديد في فرض وجود أحد الموضوعين، وجهان، لا يبعد ترجيح الثاني؛ لضعف الاطلاقات، خصوصاً اطلاق الدم؛ لقوة كونه في مقام الاهمال من هذه الجهة، كما لا يخفى.

* * *

ثم انّ ذيل الرواية الأخيرة ظاهر في كون عنوان الموضوع هو الفقير غير الواجد، بخلاف الأُولى حيث أخذ العنوان فيه الفقر. فالأمر يدور بين حمل عنوان الفقير عليه تنزيلاً، للاطلاق على الغالب، أو حمل عدم الوجدان على الفقير بعين هذا الوجه. وحيث لا ترجيح، مع الجزم بوحدة المناط لمثل هذا الحكم، يسقطان عن ظهورهما في الفقر أو مجرد عدم الوجدان، فالمرجع في غير المجمع هو الأصل؛ لأنه من باب العلم الاجمالي بين شخصين، فلا يكون منجزاً للحكم في واحد منهما.

هذا، لكن الانصاف أن التعبير باليسار في رواية البدنة كناية عن التمكن من تحصيلها لا الغناء ولو لا يتمكن، فينزل الفقير في ذيله على من لا يسار له، فيصير تمام المدار على الوجدان وعدمه، كما عن المصنف وجماعة.

وفي الشرائع جعل العنوان الموسر والمعسر، وهو أيضاً يساوق ما في المتن، فتدبّر.

* * *

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٧٣ باب ١٦ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٧٢ باب ١٦ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

ثم انه مع عدم التمكن من الشاة، قيل ينتقل الفرض إلى صوم ثلاثة أيام. ولعله للتعدّي عما ورد في كفارة الصيد، بل في الرياض: تعليله بأنه أصل عام[١]. وفيه: انه لا وجه له؛ لعدم مساعدة دليل عليه، كما لا يخفى. ولقد أجاد في الجواهر في انكاره مثل هذا الاصل على الرياض[٢].

(ولو نظر إلى أهله بغير شهوة فأمنى فلا شيء عليه) بلا خلاف ظاهر، (وإن كان بشهوة فجزور) على ما نسب إلى جملة من الاعاظم.

وعمدة الوجه في هذا التفصيل الجمع بين النصين، المشتمل أحدهما على نفي الشيء باطلاقه[٣]، والآخر على النظر بشهوة إلى امرأته فجزور[٤]. وبمثلهما ترفع اليد عن اطلاق المرأة في النصوص السابقة، بحملها على الأجنبية، لو لم نقل بانصراف مثل هذا التعبير إليها.

نعم في نص آخر: نفي الشيء في نظره الى امرأته بشهوة أيضاً[٥].

لكن اعراض الأصحاب يوهن سنده، وإلّا فيكون قرينة حمل الجزور على الفضيلة.

* * *

(وكذا لو أمنى عند الملاعبة) مع امرأته كان عليه الجزور، بل وعلى المرأة أيضاً مع المطاوعة؛ لصحيح ابن الحجاج: عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم من غير جماع، الى أن قال: «عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع»[٦] بناءً على حمل الجزور على البدنة، وإلّا فعلى الجماع بدنة.

---

(١) رياض المسائل ١:٤٦٩.

(٢) جواهر الكلام ٢٠:٣٨٦.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٧٤ باب ١٧ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

(٤) و(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٧٤ باب ١٧ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٣و٤.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٢٧١ باب ١٤ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

ثم انّ ظاهر الاقتصار في صدره على الكفارة يكشف عن المماثلة للجماع في خصوصها، لا الإعادة.

وتوهم انّ الاعادة حكم جماع خاص، مما كان حكم الجماع مطلقاً هو الكفارة في الاحرام للعمرة أو الحج، مدفوع بأنّ الكفارة أيضاً حكم جماع خاص، وهو الجماع قبل خمسة أشواط في طواف النساء، فالأولى ما ذكرنا في وجه التفكيك بين الاعادة والكفارة.

نعم قد ورد النص في باب الاستمناء باليد، حيث قال: ما تقول في محرم عبث بذكره فأمنى؟ قال عليه السلام: «أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم، بدنة والحج من قابل»[1]. وإليه ذهب جمع غفير، وفي الشرائع قوى عدمه، جمعاً بينه وبين صحيح ابن عمار من عدم القضاء لو جامع دون الفرج[2].

ولكن ذلك صحيح لو كان المراد من العبث بذكره مطلق اللعب به، ولو بوضعه فيما دون الفرج، وإلّا فلو كان المراد العبث به بيده الفعل الشنيع المعروف، فهو موضوع آخر غير الملاعبة مع الأهل، ولو بوضع ذكره فيما دون الفرج.

وعليه فيحتاج الجمع المزبور على احراز وحدة الحكمين من الخارج، وإلّا فلا مانع من تخصيص الملاعبة المعروفة ملحقاً بالجماع لشناعته في اقتضاء القضاء أيضاً.

لكن الانصاف منع اختصاص الملاعبة بالذكر بغير الوضع فيما دون الفرج، بل هو أيضاً من مصاديقه. وبعد ذلك يمكن دعوى الجزم بعدم

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٢ باب ١٥ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٦٢ باب ٧ من أبواب كفارة الاستمتاعات، شرائع الاسلام ١: ٢٩٤ .

التفصيل في مصاديق عنوان واحد. وحينئذٍ يصلح صحيح ابن عمار شاهداً على نفي القضاء في مطلق العبث بالذكر، كما هو مختار المحقق.

* * *

ولو مس امرأته بغير شهوة، أمنى أم لم يمن، لم يكن عليه شيء، وإن مس امرأته بشهوة أمنى أم لم يمن فعليه شاة. وذلك كما في النص عن الحلبي المفصل بين المس بلا شهوة، فقال: «نعم يصلح خمارها»[١]، وبشهوة فقال: «يهريق دم شاة»[٢]. وفي نص آخر التصريح بنفي الشيء في المس بلا شهوة وفي الشهوة يهريق دماً، وما في نسخة اخرى: دم شاة[٣].

* * *

ولو قبّل امرأته بغير شهوة فعليه شاة، ولو كان بشهوة فعليه جزور، لجملة من النصوص المثبت للجزور في التقبيل بنحو الاطلاق، بضميمة نص آخر مصرح بأنّ في التقبيل بغير شهوة شاة، نعم في ذيله: «إن كان بشهوة فأمنى فجزور»[٤].

لكن لا ينافي مع الاطلاق السابق، بعد قابلية حمل الثاني على الغالب، مع فوران الشهوة، وإليه أيضاً ذهب في الشرائع[٥]، وهو مختار الجواهر أيضاً[٦].

وبمثل هذه النصوص يشرح ما ورد بأنّ في القبلة دم شاة، بالحمل على غير

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٧٤ باب ١٧ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٢.
(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٧٦ باب ١٨ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.
(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٧٥ باب ١٧ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٦.
(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٧٦ باب ١٨ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ٣.
(٥) شرائع الاسلام ١:٢٩٥.
(٦) جواهر الكلام ٢٠:٣٩١.

الشهوة، كما انّ اطلاق الدم في نص آخر أيضاً يفسر بما ذكر، والله العالم.

* * *

ولو استمع لمن يجامع فأمنى من غير نظر، لم يلزمه شيء؛ للنص الوارد بهذا المضمون في موثق سماعة[1]، وحكي دعوى نفي الخلاف فيه أيضاً.

* * *

ثم انهم لم يتعرضوا لحكم النظر إلى الأجنبية، أو تقبيلها، أو مسها وفي التعدّي من حكم امرأته إليها اشكال؛ لامكان كون جبرانه لشدة شناعته موكول إلى الآخرة، فلا شيء عليه في هذه النشأة، بل الأصل البراءة بعد عدم شمول الدليل. ولم أر من تعرض له، فكأنّ سكوتهم كاشفاً عما ذكرنا، خصوصاً مع تعرضهم لذلك في فرع النظر. ولعله لخفة عصيانه بالنسبة الى بقية العناوين، فكان قابلاً للجبران بالكفارة دونه.

وربما يؤيد ما ذكرنا ما ورد من تكرار الكفارة في قتل الصيد خطأ، وعدم تكررها في عمده، مع أنّ الثاني أعظم، فراجع.

ومن هنا لا مجال لجعل الأشنعية من معصية أُخرى منشأ لاسراء حكم كفارتها كما لا يخفى، فما في جملة من الكلمات في بعض المقامات، في اثبات الكفارة في مورد، بمناط الأشنعية منظور فيه، فراجع كلماتهم في المطولات، والله العالم.

* * *

ولو حج أو اعتمر ندباً فأفسده ثم احصر، كان عليه بدنة للافساد؛ لاطلاق النصوص السابقة، ودم للاحصار، لما سيأتي من اطلاق نصوصه لمثل المقام، بملاحظة دخل اراقة الدم في تحلله، وكفاه قضاء واحد لعمرته في شهر

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٧٨ باب ٢٠ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

آخر أو لحجه في سنة اخرى؛ لعموم وجوب القضاء عقوبة، حتى في افساد المندوب، الشامل باطلاقه أيضاً للمقام.

نعم لو كان حجه واجباً بأصل الشرع، يجب عليه أيضاً اتيان حجه زائداً عن قضائه. والفرق انّ المندوب غير واجب في نفسه، وإنما يجب اتمامه بملاحظة احتياج تحلله إلى مناسكه، لا أنه بنفسه واجب. والمفروض حصول تحلله بالاحلال الصدّي، فلا يجب عليه إلّا القضاء بالافساد.

وهذا بخلاف الحج الواجب عليه بالشرع أو غيره، فإنه يجب عليه في القابل حجان: أحدهما قضاء لما أفسد، والآخر امتثالاً لأمر حجه؛ لاطلاق دليلهما لمثل المقام المقتضي لعدم التداخل، والله العالم.

* * *

(ولو عقد المحرم لمحرم فدخل كان عليهما كفارتان) بلا خلاف ظاهراً، ويدل عليه أيضاً فحوى موثقة سماعة الواردة في عقد المحل لمحرم، حيث قال: «لا ينبغي للرجل الحلال أن يزوج محرماً، وهو يعلم أنه لا يحل له»، قلت: فإن فعل فدخل بها المحرم، قال: «إن كانا عالمين، فإنّ على كل واحد منهما بدنة»[1]. وتضعيف بعض لسند الرواية مع موافقتها لمذهب المشهور، منظور فيه، فلا بأس الأخذ بها منطوقاً وفحوى.

وبذلك يستفاد حكم المحلل أيضاً، واطلاقه يشمل لو كان العاقد نفسه.

وتوهم الانصراف مدفوع، وعلى فرض تسليم الانصراف يتعدّى إلى عقد نفسه أيضاً بالفحوى، كما لا يخفى، هذا.

* * *

(الثانية: من تطيّب لزمه شاة، سواء الصبغ والاطلاء والبخور

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٩ باب ٢١ من أبواب كفارة الاستمتاعات حديث ١.

والأكل)، بلا خلاف على المحكي، عدا ما عن المقنعة[١] في الاستبصار، حيث أفتى بمضمون جملة من النصوص الآمرة بالتصدّق بمقدار ما صنع تارة[٢]، وبالاطلاق أُخرى[٣].

وفي نص آخر: تخصيص ذلك بحال السهو، وأما عمداً فدم شاة[٤].

وفي نص آخر: «إن كان ناسياً أو جاهلاً فلا شيء، وإن كان عامداً فعليه دم شاة»[٥].

والروايات المفصلة قرينة على حمل مثل هذه الأوامر على صورة السهو، كما انه -بقرينة نص مشتمل على نفي الشيء- محمول على الاستحباب، كما لا يخفى.

* * *

هذا، ثم انّ في الروايات المشتملة على الدم التصريح بالأكل والتداوي في القرحة بمثل اطلائه، ويتعدىٰ منها الى سائر استعمالاته المذكورة في المتن، بل في نصوص الصدقة -المحمولة على السهو- النهي عن مسه والتلذذ به والامساك بأنفه عن الاستشمام، فيتعدّى بمثلها إلى حرمتها متعمداً، وانّ عليه دم الشاة؛ لعدم الفصل.

* * *

(ولا بأس بخلوق الكعبة) وإن كان فيه زعفران؛ لما في صحيح يعقوب: المحرم يصيب ثيابه زعفران من الكعبة، قال: «لا يضره

---

(١) المقنعة:٦٨.

(٢) الاستبصار ٢:١٧٨ حديث ٥٩٠ و٥٩١.

(٣) الاستبصار ٢:١٧٨ حديث ٥٩٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٨٩ باب ٨ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٩٠ باب ٨ من أبواب كفارات الاحرام حديث ٤.

ولا يغسله»[١]، وقد تقدّم الكلام فيه في تروك الاحرام فراجع.

وأيضاً لا بأس بأكل الفواكه وإن كانت رائحتها طيبة، كالسفرجل والتفاح، وفي النص: نفي البأس عنها معلّلاً بأنها «طعام وليس من الطيب»[٢].

* * *

(الثالثة: في تقليم كل ظفر مد من طعام، وفي يديه ورجليه شاة مع اتحاد المجلس، ولو تعدد فشاتان) على المشهور؛ لنص أبي بصير ـ كما في الجواهر[٣] ـ المشتمل على التفصيل المزبور، قال: رجل قلم ظفراً من أظفاره وهو محرم، قال: «عليه مد من طعام حتى يبلغ العشرة، وإن قلم أصابع يديه كلها فعليه دم شاة»، قلت: فإن قلم أصابع يديه ورجليه جميعاً، فقال: «إن كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم، وإن كان فعله متفرقاً في مجلسين فعليه دمان»[٤]، وفي نسخة بدل المد قيمته.

لكن المشهور أخذوا بالمد، خصوصاً مع اشتمال بقية النصوص أيضاً على المد، نعم في بعض النصوص تحديد البلوغ إلى دم شاة بالخمسة[٥]، وبه أفتى الاسكافي، بل وخيّر بين المد وقيمته. ولعله في الأخير أخذ بالنصين، الوارد أحدهما بالقيمة والآخر بالمد، وفي الأول استند بجملة من النصوص، المشتملة على التحديد بخمسة.

لكن لا يخفى انّ النصوص المشتملة على الخمس محمولة على الاستحباب

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٩٨ باب ٢١ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٠٢ باب ٢٦ من أبواب تروك الاحرام حديث ٢.

(٣) جواهر الكلام ٢٠:٣٩٩.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٩٣ باب ١٢ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٩٣ باب ١٢ من أبواب بقية الكفارات حديث ٣.

بقرينة النصوص السابقة المحددة بالعشر، وأما الأخذ بالتخيير بين المد وقيمته، فإنما يصح بناءً على ثبوت النصين؛ لأنّ قضية جمعهما رفع اليد عن اطلاق الهيئة، الظاهرة في التعيين.

لكن الكلام في كون المقام من صغريات تعارض الخبرين، بل من القوي ـ ولا أقل من الاحتمال ـ كون المقام من باب اختلال متن رواية واحدة، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لاحراز سند آخر للآخر، كي يشمله عموم «صدق»، ولازمه الرجوع إلى أصالة عدم الغفلة، الجارية في كل منهما، فتتعارضان وتتساقطان، فينتهي الأمر حينئذٍ ـ لولا شهادة النصوص الأُخرى ـ إلى التعيين والتخيير، والأصل هو التعيين، كما لا يخفى.

هذا، وحينئذٍ فالمشهور هو المنصور.

* * *

(وعلى المفتي إذا قلم المستفتي فأدمى اصبعه شاة)، لرواية اسحاق[١] المنجبرة بدعوى نفي الخلاف فيه، كما في الجواهر[٢].

وفي نص آخر: «عليه دم شاة»[٣] في من قلّم أظفاره بفتوى مفتيه.

ويحتمل فيه رجوع الضمير على المستفتي المقلّم، ولكن النص الأول، وفهم الأصحاب يرجعه الى المفتي، كما انّ اطلاقه أيضاً ـ منزّل بشهادة النص السابق مع وحدة المطلوب ـ على صورة الادماء، وإلّا فالنص المزبور باطلاقه غير معمول به، كما لا يخفى.

ثم إنه قد يتوهم انّ المراد من المفتي في المقام المظهر للفتوى على المحرم على

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٩٤ باب ١٣ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

(٢) جواهر الكلام ٢٠:٤٠٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٩٥ باب ١٣ من أبواب بقية الكفارات حديث ٢.

وجه يكون باعتقاده حجة عليه ويكون داعيه في اقدامه، سواء كان المظهر المزبور مقلداً له أيضاً أم مجتهداً غير من يقلّده، وانّ توهم الانصراف إلى من يقلّده.

لكنه منظور فيه؛ لظهور النص والفتوى في كون المفتي المزبور ـ بملاحظة تغريره إياه بالفتوى ـ من كان يقلده فكان ضمانه عليه، وهذه الجهة لا يفرّق فيها بين المجتهد الناقل لفتوى مقلّده بالفتح أو المقلِد.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ هذه المناسبة موجبة لتسرية مثل هذا التغرير في سائر موارد الكفارة، والأصحاب غير ملتزمين بذلك، وإنما التزموا بخصوص المورد؛ للنص المزبور، فيقتضي عدم فهمهم مثل هذا المناط من فتوى المفتي، وعليه فظاهر المفتي ينصرف إلى الفتوى عن قبل نفسه، بنحو يكون باعتقاد المستفتي حجة عليه، وإن كان بابراز المقلّد إياه بنحو التسلم والاجماعية، على نحو يعتقد المستفتي بحجيته لديه، وعلى أي حال لا خصوصية لفتوى مفتيه المجتهد واقعاً، كما لا يخفى.

* * *

(الرابعة: في لبس المخيط شاة، وإن كان لضرورة) بلا اشكال ظاهراً فتوى ونصاً، وفي النص: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرم، ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً أو ساهياً فلا شيء، ومن فعله متعمداً فعليه دم»[1]، واطلاقه يشمل المضطر.

بل في نص آخر: عن المحرم اذا احتاج إلى ضروب من الثياب فلبسها، قال: «عليه لكل صنف فيها فداء»[2]. بناءً على تفسير الفداء بالدم، بقرينة

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ١١٤ باب ٣٥ من أبواب تروك الاحرام.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٩٠ باب ٩ من أبواب بقية كفارات الأحرام حديث ١.

اطلاق السابقة أو من جهة الاجماع على عدم الفصل بين الدم وثبوت الفداء، كما لا يخفى.

وبمثله ترفع اليد عن عموم رفع آثار الاضطرار التي منها الكفارة امتناناً.

* * *

(الخامسة: في حلق الشعر) عند المصنف رحمه الله (شاة، أو اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد، أو صيام ثلاثة أيام، وإن كان مضطراً)، والذي ظفرت عليه من النصوص صحيحة زرارة: «من حلق رأسه أو نتف ابطه ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله متعمداً فعليه دم»[١].

وفي نص آخر منه كذلك بالنسبة الى نتف الابط[٢].

وربما يتعدّى منه إلى ازالة مطلق الشعر من بدنه بالفحوى، كما أنّ من النتف أيضاً يتعدّى الى مطلق الازالة، فلا اختصاص له بالحلق، نعم ظاهرهما تعيين الدم.

وفي قبالهما نصان آخران في تفسير الآية (فمن كان منكم مريضاً)[٣] التصريح في احدهما بالتخيير بين صيام الثلاثة، أو الصدقة بمدين لكل مسكين، على ستة مساكين، أو الدم[٤].

وفي الآخر: التخيير بين صيام الثلاثة والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام، ودم شاة[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٩٢ باب ١٠ من أبواب بقية الكفارات حديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٩٢ باب ١١ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

(٣) البقرة:١٩٦.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٩٦ باب ١٤ من أبواب بقية الكفارات حديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٩٦ باب ١٤ من أبواب بقية الكفارات حديث ٢.

ومقتضى الجمع بين الأخيرين من حيث اطعام ستة أو عشرة، حمل العشرة على الفضيلة، كما انّ الاشباع غالباً يحصل بالمد، فيحمل المدان على الفضيلة أيضاً، ثم يحمل اختصاص الأخيرين بحلق الرأس، على انه من باب الاتفاق، في مورد ابتلاء السائل، وإلّا فلا اختصاص له، لمعلوم النصين السابقين.

وبمثلهما أيضاً ترفع اليد عن ظهور السابقين في تعيين الدم، فيحمل على التخيير، فكان المقام من باب رفع اليد عن ظاهر كل واحد بنص الآخر.

ولكن لازم هذا الجمع جريان التخيير المزبور في النتف أيضاً، بل ليس للنتف حينئذٍ خصوصية، بل تمام الموضوع ازالة الشعر عن البدن، والحال انّ الأصحاب غير ملتزمين بذلك، بل مصرحين في النتف بتعيين الدم للنصين السابقين بعد حمل اطلاقهما على نتف الابطين، وإلّا ففي ابط واحد ملتزمين باطعام ثلاثة مساكين، لا الدم؛ لنص آخر ظاهر فيه، وذلك كله شاهد على عدم تعدّي الأصحاب من عنوان نتف الابط إلى ازالة الشعر عن بقية البدن.

وعليه فليس في غير الابط إلّا عنوان حلق الرأس، وفي نصه التخيير بين الثلاثة من الدم والاطعام والصيام، وبمثله ترفع اليد عن ظهور التعيين في صحيح زرارة في تعيين الدم في حلق الرأس أيضاً. وحينئذٍ ففي التعدّي عن حلق الرأس الى مطلق ازالة شعر مطلق البدن غير الابط اشكال.

وفي تكملة استاذنا العلّامة التعدّي عن الحلق الى مطلق الازالة، مع تخصيص الحكم بالرأس، واجراء التخيير بين الاطعام بمدين على ستة وبين صيام الثلاثة، مع جعله الدم بخصوصه أحوط. ولا يخلو ما أفاد عن تأمل، والله العالم.

وفي الشرائع تخصيص العنوان بالحلق[1]، مع تعميم الشعر لغير الرأس

(١) شرائع الاسلام ١:٢٩٦.

باطلاقه كالمصنف، فإن تم اجماع على التعدّي المزبور فهو، وإلّا فللنظر فيه مجال.

* * *

ومما ذكرنا ظهر وجه ما أفاده المصنف بقوله: (السادسة: في نتف الابطين شاة، وفي أحدهما اطعام ثلاثة مساكين)، جمعاً بين مرسلة حريز في نتف ابطيه شاة[١]، وبين خبر عبد الله في محرم نتف ابطه، قال: «يطعم ثلاثة مساكين»[٢]. وبمثلهما يفسّر الابط في نصي زرارة، بحملهما على تعيين الدم على الجنس من نتف الابط، لا نتف ابط واحد.

لكن في نص حريز اختلال المتن، ففي نسخة نتف الابط.

وعليه فيمكن الجمع بين النصين برفع اليد عن تعيين كل منهما بالحمل على التخيير، خصوصاً لو ضم إليهما صحيحا زرارة.

وتوهم انصراف الابط إلى الابطين ـ بمقتضى الغلبة ـ مشترك الورود في جميع النصوص، فلا وجه لحمل أحدهما على نتف ابط واحد والبقية على الجنس المنطبق على الابطين، فيفصل في حكمهما، فلولا حجية فهم الأصحاب وتسلمهم، الكاشف عن الاجماع على التفصيل المزبور، كان للنظر فيه مجال.

نعم قصارىٰ ما يمكن أن يقال في المقام: الحكم باجمال النصوص، من جهة احتفاف عنوان الابط بما يصلح للقرينية، من الغلبة المزبورة، على وجه يبلغ انصرافه إلى الحد المضر بظهوره الاجمالي، لا مبين للعدم، ولا التشكيك البدوي، فتصير النصوص من تلك الجهة مجملة، ولازمة الاولى التعيين والتخيير، بضم الجزم باحتمال تعيين الدم في الابطين، وتعيين الاطعام في ابط

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٩٢ باب ١١ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٩٢ باب ١١ من أبواب بقية الكفارات حديث ٢.

واحد، فمقتضى أصالة التعيين في كل واحد الأخذ بمقتضى التعيين في كل واحد، ونتيجة التفصيل الاطعام المزبور، والله العالم.

* * *

(ولو سقط من رأسه أو لحيته شيء بمسه تصدّق بكف من طعام) على ما نسب إلى قطع الأصحاب، وفي الصحيح: «إذا وضع أحدكم يده على رأسه أو لحيته وهو محرم فسقط شيء من الشعر فليتصدق بكف من طعام أو كف من سويق»[١].

وفي نص آخر «بكف أو كفين»[٢]، فيحمل الأخير على الفضيلة.

بل في نص آخر: «تمرة خير من شعرة»[٣].

وفي آخر: «لا يضره»[٤].

ومقتضى الجمع بين المجموع الحمل على مراتب الاستحباب، لكن الذي يوهن الأخيرين اعراضهم عنهما، فيبقى خبر الكف بلا معارض.

* * *

(وإن كان) سقوط الشعر (في الوضوء فلا شيء عليه)؛ للنص المشتمل على نفي الشيء على سقوطه باسباغ الوضوء، معللاً بعموم نفي الحرج[٥]. وبمقتضى التعليل يتعدّى إلى مطلق الطهارات الثلاث، ولو لغير الصلاة، بل ولازمه التعدّي الى غير باب الطهارات أيضاً من سائر الكفارات، إلّا ما خرج بتصريح نص بالخصوص، أو اجماع على التعميم، مع الاضطرار،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٩٩ باب ١٦ من أبواب بقية الكفارات حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٩٩ باب ١٦ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٩٩ باب ١٦ من أبواب بقية الكفارات حديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٣٠٠ باب ١٦ من أبواب بقية الكفارات حديث ٨.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٩٩ باب ١٦ من أبواب بقية الكفارات حديث ٦.

والله العالم.

وبمثله أيضاً يخرج عن حكم التخيير في الكفارة عن ازالة مطلق الشعر عن البدن على القول به، مع ما فيه من الاشكال، كما تقدم، والله العالم.

(السابعة: في التظليل سائراً شاة) على ما نسب إلى الأكثر، بل المشهور؛ للمستفيضة المشتملة على الشاة، ففي نص ابراهيم بن أبي محمود قلت: كم الفداء؟ قال: «شاة»[١].

وفي صحيح علي بن جعفر: «عليك الكفارة»[٢]، فيحمل على الشاة.

نعم روي: انّ علي بن جعفر نحر بدنة لكفارة الظل، ولعله فهم من قول الامام: «عليك الكفارة» البدنة، وفهمه ليس بحجة لنا.

نعم في قبالها نصوص أُخرى مشتملة على التصدّق بمد لكل يوم[٣].

وفي نص آخر: التصريح بالتخيير بين الصيام والصدقة والنسك، المفسر بالشاة[٤]. ومقتضى الجمع بين النصوص، هو حمل الأول على التخيير، ولكن ضعف مثل هذه النصوص -ولو باعراض المشهور- يوجب طرحها والعمل بالمستفيضة، الحاكمة بتعيين الشاة.

* * *

ثم انّ مقتضى اطلاق رواية علي بن جعفر، هو شمول الحكم للمختار أيضاً، فلا يضرّه تخصيص الحكم في البقية بالمضطر. نعم لولا ذلك لم يكن مجال لدعوى الفحوى من هذه الجهة، بما ورد من تكرار الكفارة في تكرار الصيد خطأ لا عمداً، على ما تقدّم، ولو بملاحظة أنّ شدة العصيان موجبة

ـــــــــــــــــــ

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٨٧ باب ٦ من أبواب بقية الكفارات حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٨٧ باب ٦ من أبواب بقية الكفارات حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٢٨٨ باب ٦ من أبواب بقية الكفارات حديث ٨.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ١٨٧ باب ٦ من أبواب بقية الكفارات.

لعدم صلاحية تطهيره في الدنيا بالكفارة، بل عقوبته منحصرة بعذاب الآخرة.

* * *

ولو ظلل في احرام العمرة والحج، كان عليه دمان؛ لعدم تداخل الأسباب بعد اطلاق النصوص للمحرم مطلقاً، مضافاً إلى التصريح به في مضمرة علي بن راشد[١].

وفي صورة استدامة التظليل، لا شبهة في كونه تظليلاً واحداً، وليس عليه إلّا كفارة واحدة؛ لظهور دليلها في ترتيبها على عنوان التظليل، المعلوم عدم صدق تكرر السبب فيه، إلّا بتخلل العدم بينهما.

نعم هذا التظليل الطويل ليس محرماً شخصياً بحيث لا يوجب إلّا عقوبة شخصية مترتبة على أول وجوده، بل هو نظير شرب واحد للخمر طويلاً، في انحلال نهيه إلى نواهٍ متعددة، على وجه يستحق بكل مرتبة عقوبة مستقلّة، فباجتماع المراتب تحت وجود فاصلة واحدة، تجتمع العقوبات أيضاً تحت حد شديد، قابل لأن يقال بأنه عقوبة واحدة، منحلة إلى مراتب من العقوبة.

ويمكن ترتب العقوبات العديدة بعدد المراتب التحليلية، المنطبقة عليه أول مرتبة من وجود المعصية، ونظائر هذه المحرمات كثيرة جداً.

لكن تلك الجهة غير مرتبطة بباب سببية وجودها لترتب الكفارة، فإنه حينئذٍ تابع لصدق وحدة الوجود وتكرره، فما لم يتخلل العدم ليس إلّا سبباً واحداً طال ما طال.

(وكذا) يجب شاة (في تغطية الرأس وإن كان لضرورة)، وحكي نفي الخلاف فيه، واستدل عليه بالمرسلة المنجبرة في من غطّى رأسه «عليه الفداء»[٢]، بضم قوله: «لكل شيء خرجت به من حجك فعليك دم

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٨٩ باب ٧ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٨٨ باب ٧ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

تهريقه»[١]. فإنّ مثل هذا أصل في المحرمات إلّا ما خرج. وان المراد من خروجه عن الحج: خروجه عما جعل له من الحدود تكليفاً ووضعاً، ومحرمات الاحرام من حدوده التكليفية.

ويتعدّى من الحج الى حدود العمرة أيضاً، خصوصاً في المتمتع بها بضم إلحاق المفرد بعمرة المتعة بعدم الفصل، فيكون مثل هذا العام أصلاً في باب محرمات مطلق الاحرام، فيتبع في غير موارد قيام النص والاجماع على خلافه.

ولئن أُريد من الدم مطلقها، يلزم قلة التخصيص أيضاً. وحينئذٍ يرجع المقام إلى دوران الأمر بين الشاة وفوقها، ومن المعلوم انّ المقام حينئذٍ -بنظر العرف- من باب الأقل والأكثر، لولا تعيين الشاة، واحتمال عدم الاجزاء بالبدنة. فحينئذٍ يكون المقام من المتبائنين.

ولكن ذلك على فرض اجمال الدم، وإلّا فمقتضى اطلاقه الاجتزاء بالشاة إلّا مع قيام قرينة على تعيين الطبيعة بفرد مخصوص، ولازمه الاجتزاء بغيره من سائر الدماء أيضاً، ولا أظن التزامهم بعدمه في أمثال المقام.

هذا كله، مع انّ مقتضى اجمال دليل الفداء، لولا هذه الكلية أيضاً، رجوع الأمر الى التعيين والتخيير، بعد الجزم بعدم تعيين أمر آخر، للاجماعات المدعاة في المقام.

اللهم إلّا أن يدّعى أنها على فرض حجيتها تكفي قرينة لتعيين الفداء بالشاة، وإلّا فلا طريق إلى نفي تعيين غيرها، فلا يبقى مجال للمصير إلى تعيين خصوص الشاة، فتدبّر.

* * *

ثم انّ ظاهر المرسلة تغطية تمام الرأس بأي سبب، ولا يشمل تغطية بعضه

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٩٠ باب ٨ من أبواب بقية الكفارات حديث ٥.

للأصل، لولا دعوى شمول اطلاق النص تغطية البعض المعتد به أيضاً. نعم لا يشمل تغطية بعضه الذي لا اعتداد به عرفاً، كتغطيته بوقوع نقطة طين أو حبل القربة وأمثالهما، فالأصل في مثلها محكم جداً.

وعلى أي حال لا فرق في التغطية بين رقيق الشيء أو غليظه، حناءً أو غيره، لا أن تبلغ الرقة بدرجة لا يحكم في مثله بالتغطية.

* * *

كما انّ المنصرف من التغطية أيضاً التغطية بغير اجزاء بدنه، من يده أو شعره. وفي النص: «لا بأس بأن يستر بعض جسده ببعض»[١]، ونظيره نص آخر في قبال النهي عن الستر بالثوب[٢].

كما انّ ذلك مختص بحال الاختيار، ولا يشمل الضرورة، إذ مضافاً إلى عموم رفع الاضطرار، قد ورد نص ابن عمار، المشتمل على استثناء المريض ومن به علة أو لا يطيق حر الشمس[٣].

لكن في استفادة نفي الكفارة من مثله نظر، فلولا عموم التعليل في النص السابق الوارد في سقوط الشعر في الوضوء، اشكل أمر سقوط الكفارة في المقام، بمقتضى اطلاق النص السابق كما لا يخفى.

هذا، وحينئذٍ فما في المتن من قوله: (وإن كان لضرورة) لا يخلو عن تأمل، والله العالم، هذا.

* * *

(الثامنة: في الجدال صادقاً ثلاثاً شاة، وكذا في الكاذب مرة، ولو

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٥٢ باب ٦٧ من أبواب تروك الاحرام حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٥٢ باب ٦٧ من أبواب تروك الاحرام حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩:١٤٧ باب ٦٤ من أبواب تروك الاحرام حديث ٧.

ثنّى فبقرة، ولو ثلّث فبدنة) على المشهور بين الأصحاب، وورد على هذا التفصيل الفقه الرضوي[١]، بل هو مضمون فتوى ابن بابويه الذي هو مرجع الأصحاب عند اعوازهم النصوص، فإن تم ذلك اقتدار وثوقاً بصدور مثل هذا المضمون عن مصادر الوحي، فهو، وإلّا ففي استفادتها من مجموع النصوص الواردة في الباب نظر، إذ النصوص بين ما اشتمل على الشاة للصادق فوق مرتين، والبقرة للكاذب، وبين ما اشتمل على مطلق الدم للصادق ثلاثاً، وللكاذب واحداً، وبين اثبات الدم أيضاً مطلقاً للجادل ثلاثاً مطلقاً وبين اثبات الجزور لجدال المحرم كاذباً.

وفي خبر يونس بن يعقوب نفي الشيء على الجدال الواحد الصادق[٢].

ومن المعلوم انّ المستفاد من المجموع ثبوت الشاة في الصدق ثلاثاً، وفي الكذب مرّة. وبه يقيّد اطلاق خبر الجزور، بل اطلاق الجادل ثلاثاً، بصورة الصدق في الأخير، وبغير الجدال الواحد في الأول، فيلزمه ثبوت الجزور على الزائد عن الواحد والبقرة في الزائد على الاثنين.

وحيث إنّ البقرة أخف من الجزور فلا بد من الالتزام بحمل الجزور في الثلاث على الاستحباب، كما انه يحمل الجزور في الثاني أيضاً على الاستحباب بالفحوى.

وأما اقتضاؤه ثبوت البقرة في المرة الثانية، فلا يكاد يثبت إلّا بدعوى ملازمة مشروعية البدنة في الثانية للاجتزاء بالبقرة، وهو أول الدعوى. وعليه لا تثبت البقرة في الثانية، ولا الجزور في الثالثة بنحو اللزوم.

نعم قد يدعى ثبوت البقرة في الثانية برواية عبد الحميد المشتملة على قوله

---

(١) الفقه المنسوب للامام الرضا(ع):٢١٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٨١ باب ١ من أبواب بقية الكفارات حديث ٨.

عليه السلام: «من جادل في الحج فعليه اطعام ستين مسكيناً» إلى قوله: «فإن عاد مرتين فعلىٰ الصادق شاة وعلى الكاذب بقرة»[١]، بدعوى التبعيض في فقرات الرواية بأخذ الأخيرة وطرح البقية.

وفيه انّ ذلك صحيح لو كان المراد من قوله «عاد مرتين» بلوغ جداله بعوده مرتين، وهو خلاف ظاهر الرواية، بل الظاهر بلوغ عوده مرتين، ولازمه ثبوت البقرة في الثالثة، بتوافق النصوص السابقة، بل وعلى هذا المعنى لا يحتاج إلى طرح فقرة اثبات الشاة؛ لعوده مرتين في الصادق، ولا أقل من احتمال هذا المعنى، فالنص المزبور من تلك الجهة مجمل لا شهادة فيه على شيء.

وحينئذٍ إن تمّ الرضوي، بضميمة فتوى ابن بابويه سنداً، أمكن تقييد المطلقات الواردة في المقام على وجه يستفاد من المجموع التفصيل المزبور، وإلّا فللنظر فيه مجال.

* * *

ثم انّ بعض النصوص في المجادلة ثلاثاً في الصادق مطلق، وفي بعضها التقييد بكونها ولاءً. وقضية وحدة المطلوب توجب التقييد وإن لم يكن للقيد مفهوم، إلّا أنّ اعراض المشهور عن الخبر المقيّد أوجب الوهن فيه، فيؤخذ بالاطلاق.

وأيضاً مقتضى الاطلاقات ثبوت الكفارة حتى في صورة الاضطرار لا ثبات حق أو نفي باطل، لكن عمومات رفع الاضطرار، بل والتعليل الوارد في سقوط الشعر في الوضوء، تقتضي عدم الكفارة؛ لأنّ في رفعها كمال الامتنان على الأُمة.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٨٢ باب ١ من أبواب بقية الكفارات حديث ١٠.

وأيضاً لا كفارة في اكرام أخيه، وفي النص أيضاً نفي الكفارة عنه، معلّلاً بأنه إنما أراد بهذا اكرام أخيه[١].

وأيضاً نفي وجوب الكفارة عن أقل من الثلاث في الصادق لا يقتضي نفي حرمته الثابتة باطلاقاته، فيستغفر الله عن ذنبه.

كما انّ الظاهر كون الشاة على اليمين الواحدة، والبقرة على المرتين، والبدنة على الثلاثة، كون الوحدة المأخوذة في الشاة هي الوحدة بشرط لا، من دون فرق بين أن تكون اليمين الثانية على المطلب الأول أو على مطلب آخر.

ولازمه انقلاب الفرض من الشاة الى البقرة بمجرد ضم يمين أُخرى الى اليمين الأُولى، سواء كفّر عن الأُولى أم لا، غاية الأمر مع وقوع التكفير يكشف عن عدم وقوعه في محلّه، بل فرضه في علم الله هو البقرة أو البدنة، وعليه فلا يسقط التكفير بشاة عن التكفير بالبقرة والبدنة.

نعم لو كان الموضوع فيه الوحدة السارية في ضمن جميع الوحدات، يلزمه ثبوت الشاة في كل مرة، غاية الأمر في المرة الثانية البقرة أيضاً، وكذلك البدنة في الثلاثة.

واستقرب في الجواهر هذا المعنى[٢]، لولا قيام اجماع على الخلاف.

أقول: مقتضى جعل الوحدة موضوعاً للشاة هي الوحدة السارية، ولو في الوحدات الثلاث، ولازمه جعل الاثنين موضوعاً للبقرة، وهكذا الثلاثة موضوعاً للبدنة، الاثنان والثلاث الساريان، ولو في ضمن خمسين، ولازمه لزوم بقرة أُخرى في الرابعة أيضاً، وبدنة أُخرى في السادسة، بل وثلاث

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ١١٠ باب ٣٢ من أبواب تروك الاحرام حديث ٧.

(٢) جواهر الكلام ٢٠: ٤٢٤.

بقرات وستة شياه أيضاً، ولا أظن التزامه من أحد، فذلك يكشف عن أنّ الاثنين والثلاث أُريد بهما صرف وجودهما.

غاية الأمر لا يشترط من حيث الزيادة، ولازمه أخذ الوحدة أيضاً كذلك، ومقتضاه عدم ثبوت أزيد من شاة واحدة إلى أن يبلغ الخمسين.

نعم لا يسقط فرض الشاة ببلوغ اثنين أو الثلاث، ولازمه مع التكفير بشاة عدم ثبوت شيء على الاثنين إلّا البقرة، وفي الثلاثة إلّا البدنة.

نعم مع عدم التكفير بشاة يثبت ضم شاة واحدة إلى البقرة والبدنة.

وعلى أي حال لا يكاد يتم مذهب الجواهر لولا قيام الاجماع، ولا مذهب غير واحد من التفصيل بين التكفير عن كل واحد بشاة ولو في الثلاثة، فلا تجب البقرة ولا البدنة، ومع عدم التكفير رأساً يكتفي في الثانية بالبقرة محضاً، وفي الثالثة بالبدنة محضاً بلا شاة.

كما انّ الشاة كذلك في البقرة في الثالثة، إذ مثل هذه النتائج لا تناسب واحداً من المبنيين.

نعم تتم استفادة الجواهر لو جعلنا الوحدة سارية دون الاثنين والثلاث في البقرة والبدنة.

ولعمري انّ مثل هذا التفكيك في مضمون الرضوي، وفتوى ابن بابويه في منتهى الركاكة، فالأمر فيها يدور بين أحد الوجهين، إما بجعل كل واحد بشرط لا، بحيث في كل حد لا يجب إلّا شيء واحد، كفّر أم لم يكفّر، أو بجعل كل واحد من العناوين لا بشرط، بالنسبة إلى الزائد عنه، فيلزم التفصيل بين الفداء في المرتبة الأُولى وعدمه. فلا يلزم إلّا فداء المرتبة الثانية في الأول، وإلّا فيجب الجمع بين الفدائين، وهكذا في الثانية بالنسبة الى الثالثة.

وعليه فنقول: إنّ الفداء في المرتبة الأخيرة، حيث أخذ صرف وجوده

لا بشرط عن الزيادة، وإلّا فيلزم سقوطه في الرابعة، وهو كما ترى، فليكن الأمر كذلك في البقية، ولازمه ما ذكرنا من النتيجة الأخيرة.

هذا، لكن التحقيق أن يقال: إنّ الحكم في كل واحد من العناوين، بعدما لم يكن من قبيل الطبيعة السارية، بل يصرف وجوده، كما هو طبع الاطلاق، نقول:

إنّ تعليق الحكم على كل عنوان يقتضي كونه تمام الموضوع، والعلة للحكم الشخصي. فإن تم من الخارج وحدة المطلوب، كان لا محيص عن تقييد اطلاق حكم الأقل من حيث الانضمام بأكثره، بثبوت حكم آخر في الأكثر، فلا جرم يصير موضوع الأقل بشرط لا، عن ثبوت الأكثر. وحيث إن لا حكم فوق الثالثة، فلا مقتضى لرفع اليد عن اطلاقه، حتى من حيث الانضمام، فيبقى هو على اطلاقه، ويكون موضوعه الثلاثة لا بشرط عن الزيادة، بخلاف البقية.

وحينئذٍ لا يصلح لا بشرطية الأخيرة قرينة على مثلها في البقية، نعم لو لم يثبت من الخارج وحدة المطلوب في مرتبة من المراتب، تبقى كل مرتبة على اطلاقها، ولازمه النتيجة الأخيرة المذكورة.

وحيث إنّ وحدة المطلوب بعد غير ثابتة، لا وجه للمصير إلى المشرب الأول، بل لا محيص -بمقتضى الصناعة- عن المصير إلى المشرب الثاني.

وحينئذٍ ان تم اجماع على ما أفاده غير واحد، فهو، وإلّا فللنظر فيه مجال، بل لا محيص عن المصير إلى ما ذكرنا، لا ما أفاده في الجواهر أيضاً، وعليك بالتأمل في المقام، فإنه من مزال الأقدام.

هذا كله في الجدال، وأما الفسوق ففيه نص مشتمل على التصدّق بشيء[1]، ونص آخر مشتمل على انه «لم يجعل الله له حداً، يستغفر الله

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٨٢ باب ٢ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

ويلبي»[١]. والجمع يقتضي حمل الأول على الاستحباب كما لا يخفى، وذلك أيضاً منسوب إلى ظاهر الأصحاب، والله العالم.

* * *

(التاسعة: في الدهن الطيب وقلع الضرس شاة)، أما الأول فلمضمرة ابن أبي عمير: في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج، فقال: «إن كان فعله بجهالة فعليه اطعام مسكين، وإن كان بعمد فعليه دم شاة»[٢]. وحمل صدره على الاستحباب بقرينة نص آخر، من نفي الشيء على فعله بجهالة في مطلق استعمال الطيب غير ضائر بذيله. ويتعدّى من دهن البنفسج إلى كل دهن فيه طيب، كما انّ من تداويه في القرحة يتعدّى إلى مطلق الاستعمال؛ لعدم توهم الفصل بين هذه الجهات.

وأما الثاني، فلخبر محمد بن عيسى المشتمل على قوله: محرم قلع ضرسه، فكتب: «يهريق دماً»[٣]، بناءً على حمل الدم على الشاة كما هو الشأن في أمثاله، لولا اطلاقه المنطبق على أقل المراتب، الذي هو الشاة في باب الكفارات، وضعف الرواية ـ كسابقها ـ منجبر بالشهرة.

نعم قد تعارض الثانية ببعض النصوص النافية للبأس عنه، وفي الجواهر طرحها لاعراض المشهور أو حملها على صورة الاضطرار، مؤيداً بقاعدة «رفع ما اضطروا اليه» كما أشرنا اليه.

وفي الحاق السن بالضرس وجه.

وأيضاً تقدّم انه لا يجوز الادهان بما ليس فيه طيب.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٨٢ باب ٢ من أبواب بقية الكفارات حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٨٥ باب ٤ من أبواب بقية الكفارات حديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٣٠٢ باب ١٩ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

وفي ثبوت الكفارة فيه فرع تمامية الكلية المشار إليها سابقاً من قوله: «لكل شيء خرجت به من حجك فعليك دم تهريقه»، فإن تم مثل هذه الكلية فهو، وإلّا فالأصل يقتضي نفيه. ولا تخلو المسألة عن تأمل، وستأتي الاشارة إليه في المسألة الآتية، فانتظر لتمام الكلام وتدبّر، والله العالم.

* * *

(العاشرة: في) قلع (الشجرة الكبيرة) من الحرم (بقرة، وفي الصغيرة شاة، وفي أبعاضها قيمته) ولو كان القالع محلاً، كما هو ظاهر اطلاق المصنف.

واستدل له بقوله: في رواية موسى بن القاسم: «اذا كان في دار الرجل شجرة الحرم لم تنزع، فإن أراد نزعها كفّر بذبح بقرة يتصدّق بلحمها على المساكين»[١]، معتضداً بقول ابن عباس: «في الدوحة بقرة، وفي الجزلة شاة»[٢]، بضميمة ما في الموثقة: عن الرجل يقطع من الأراك الذي بمكة، قال: «عليه ثمنه»[٣]، بحمل الأخير -بقرينة من التبعيضية- على قطع الأبعاض، والأول -بقرينة قضية ابن عباس- على الدوحة وفي الجزلة الصغيرة شاة، بمقتضى حكايته، فيستفاد من المجموع التفصيل المذكور المشهور، كما عن غير واحد على المحكي.

هذا، لكنّ الانصاف أنّ تمامية حكاية ابن عباس في مقام الحجية دونها خرط القتاد، وحينئذٍ ليس من الرواية إلّا الموثقة الظاهرة في القيمة، في قطع الأبعاض، واطلاق الشجرة في رواية موسى[٤]، المشتملة على البقرة،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣٠١ باب ١٨ من أبواب بقية الكفارات حديث ٣.

(٢) انظر جواهر الكلام ٢٠:٤٢٦.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٣٠١ باب ١٨ من أبواب بقية الكفارات حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٣٠١ باب ١٨ من أبواب بقية الكفارات حديث ٣.

فلا يستفاد حينئذٍ التفصيل بين الصغيرة والكبيرة من النصوص.

نعم لا مجال للمصير إلى نفي الكفارة مطلقاً، كما هو مذهب ابن ادريس[١]، ولا إلى اطلاق البقرة، ولا إلى اطلاق القيمة كما عن بعض آخر.

وتوهم انّ ما اخترنا أيضاً قول بالفصل، المفقود بين كلمات الأصحاب، مدفوع بأنه لا يكاد يحرز في مثل هذه المسألة، مع تشتت هذه الكلمات، اطباق على عدم الفصل المزبور، بل المقام مما لم يتعرض فيه التفصيل المذكور، بزعم عدم وفاء النصوص به، وإلّا فلو استفاد أحد منها شيئاً، لا مجال لانكاره، والله العالم.

* * *

ثم إنّ المراد من القلع الموجب للضمان بالبقرة أو الشاة، هو القلع المؤدي الى الا تلاف عن الحرم ولو غرسها في غيره، أو المؤدي إلى الا تلاف مطلقاً، أو مطلق القلع ولو لم يكن مؤدياً إلى الا تلاف، بأن يعيدها إلى مكانها أو مكان آخر من الحرم ويغرسها فيه، وجوه.

أوجهها بالنظر الى الاطلاق، كفاية مطلق قلعها في الكفارة، ولئن قيل بالانصراف عن صورة عدم التلف المتيقن منه عدم تلفه على الحرم لا مطلقاً، ولا عن خصوص مكانه كي يجب عودها إليه، ولا تسقط الكفارة بدونه، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ في الشرائع: لا كفارة في قلع الحشيش، وإن كان فاعله آثماً، إلّا فيما استثنى[٢].

وفي الجواهر: للأصل بعد عدم اقتضاء نصوص النهي الكفارة[٣]، خلافاً

---

(١) السرائر: ١٣٠.

(٢) شرائع الاسلام ١: ٢٩٧.

(٣) جواهر الكلام ٢٠: ٢٤٨.

للعلّامة فالتزم بضمان القيمة[١].

ولعله من جهة استفادة الضمان من الموارد المنصوصة لجميع ما يتعلق بالحرم من المحرمات، ومع عدم التعيين ينصرف الى القيمة السوقية.

أقول: قد عرفت سابقاً انّ باب الكفارة في محرمات الاحرام، حتى الصيد منه، ليس من باب الضمان الحقيقي، كي يبقى مجال التسرية إلى كل ما يتصور له المالية، بل هو نحو جريمة ثابتة في بعض المقامات، بنحو يشبه الضمان، وبعده لا مجال للتسرية إلى ما لا نص فيه بتضمين القيمة.

نعم لو تمّت الكلية السابقة من قوله: «كلما خرجت فيه من حجك فعليك دم تهريقه»، كان لا بد من المصير إلى ذلك في المقام، نظير الادهان بالدهن الخالص عن الطيب، إلى الكفارة بالشاة، وإلّا فالأصل كما أفاده في الجواهر.

ومن العجب أنه تشبث بالكلية المزبورة في المسألة السابقة، ولم يتشبث بها في المقام، فربما يشهد خلو الكلمات عنه بعدم تماميتها، كما هو المستفاد من فحاوى بياناتهم، من تسالمهم على الرجوع إلى الأصل، مع عدم الظفر بدليل خاص على الكفارة، كما يظهر من تردد المحقق في مسألة قطع الشجرة، واستعمال دهن فيه طيب، وقلع الضرس؛ لمحض تضعيف نصوصها. فلو تمت الكلية المزبورة، لكان المتعيّن في الجميع كفارة الشاة، خصوصاً في الدهن وقلع الضرس، فذلك كله شاهد على عدم اعتنائهم بالكلية المزبورة.

وحينئذٍ يشكل اثبات الشاة في الادهان بما ليس فيه طيب أيضاً، والله العالم.

* * *

---

(١) قواعد الأحكام ١: ١٠٠.

(الحادي عشر: تتكرر الكفارة بتكرر الوطء، واللبس، مع اختلاف المجلس، والطيب كذلك)، والأصل في ذلك قاعدة عدم تداخل الأسباب.

وتوهم انّ السبب هو الوطء في الحج الصحيح، وبالوطئ الأول افسد الحج، مدفوع أولاً بمنع الفساد، بل الثاني عقوبة، كما عرفت.

وعلى فرض الفساد، حيث إنه يجب الاتمام، فيصدق على الجماع الثاني انه جامع في حجه قبل الوقوف بالمشعر، اللهم إلّا أن ينصرف إلى الصحيحة لا المسقطة للأمر الأصلي، وهو مدفوع.

ومدار التكرر على العرف بصدق الوجودين، المنوط بتخلل عدم عرفي بينهما، وإلّا فبدونه فهو جماع واحد طال ما طال، كما هو الشأن في مناط التكرر في اللبس وغيره، من دون الفرق أيضاً بين صورة التخلل بالتكفير وعدمه، وبين مجلس واحد أو مجلسين، إذ اطلاق سببية كل وجود لوجود مستقل، يرفع التوهمات المزبورة.

نعم لو قلنا بأنّ كل سبب يؤثر في مرتبة من وجوب الشيء، كان للتفصيل بين تخلّل الكفارة وعدمه مجال، وبذلك وجّهنا كلام العلامة، حيث ذهب إلى مثل هذا التفصيل في هذه المسألة.

لكن الاشكال في مبناه، بملاحظة ظهور أدلة الأسباب في اقتضائها مستقلة لوجود المسبب، غاية الأمر باقتضائه التشريعي المستتبع لتكرر الوجوب بتكرر وجود السبب لا تأكده، كما لا يخفى.

هذا، وعلى أي حال، هذه القاعدة سيالة في جميع الأسباب، بالنسبة الى مسبباتها، إلّا في مورد اعتبر السبب صرف وجود الشيء، كما في اقتضاء الجدال الواحد للشاة، والاثنين للبقرة، والثلاثة للبدنة، فإن تكررها لا يجدي شيئاً. ولا يوجب تكرر كفارة، خلافاً للجواهر بالنسبة إلى اقتضائه الشاة، مع تسليمه ذلك في البقرة والبدنة.

ونحن بقرينة الآخرين إلتزمنا في الشاة أيضاً بمثلها فراجع.

وبالجملة نقول: إنّ مبنى عدم التداخل، هو استفادة السببية للطبيعة السارية لا لصرف وجودها، والأصل في الأسباب الشرعية ـ كالعرفية ـ أن تكون من هذا الباب، إلّا أن تقوم قرينة على خلافها كما في الجدال.

ومن الموارد الخارجة عن هذه القاعدة أيضاً مسألة تكرر جناية الصيد عمداً، فإنّ في وجوده الثاني الواقع بعد صدور الأول عمداً لا كفارة؛ للنص والاجماع.

نعم صورة خطأهما أو خطأ أحدهما يدخل في صغريات المسألة، فتكرر الكفارة، فراجع المسألة في محلها.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر لك الاشكال في تقييد المصنف، حكم تكرر الكفارة، بالتكرر في فرض اختلاف المجلس، كما لا يخفى.

* * *

(الثانية عشرة: لا كفارة على الجاهل والناسي إلّا في الصيد).

والأصل في ذلك نصوص مستفيضة، مشتملة على هذا المضمون، فمن النصوص المزبورة قوله: «ليس عليك فداء ما أتيته بجهالة إلّا الصيد، فإنّ عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد»[١].

ونظيره ما في حسن ابن عمّار[٢]، وفي المرسل[٣]، وفي جملة من النصوص الواردة في الموارد الخاصة المتقدّمة.

نعم قد وردت النصوص في مقامات متعددة على التصدّق بالارتكاب

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٢٦ باب ٣١ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٢٦ باب ٣١ من أبواب كفارات الصيد حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:١٨٨ باب ٣ من أبواب كفارات الصيد حديث ٢.

جهالة، مثل ما في التداوي للقرحة بدهن البنفسج[١]، وما في غسل يده بلا علمه بالطيب[٢]، وفي تقليم الظفر[٣]، وباب سقوط الشعر بالمس[٤]، وفي أكل خبيص فيه زعفران[٥].

لكن الأصحاب حملوها على الاستحباب؛ للنصوص السابقة، مضافاً إلى عموم «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»[٦].

وأما مع الاضطرار، فمقتضى اطلاق كل باب شموله، إلّا ما خرج، على ما عرفت، لولا دعوى العكس، بعموم حديث «رفع ما اضطروا إليه»، علاوة عن عموم التعليل الوارد في سقوط الشعر في الوضوء، فإنّ مقتضى هذه العمومات، انقلاب الأصل الأولي بأصل ثانوي إلّا ما خرج.

ولقد أشرنا إلى هذه الجهة في طي جملة من المسائل فراجع.

وأما المجنون فعموم: «رفع القلم عنه» تكليفاً، ومؤاخذته دنيوياً وأُخروياً، يقتضي نفي الكفارة عنه.

نعم لو قلنا بأنّ باب الكفارة في المحرمات المزبورة خصوصاً بالنسبة الى ما يتعلق بالحرم، باب الضمان في الماليات، لا يكاد يشمله دليل رفع القلم، إذ مثله غير شامل للضمانات المالية.

ولكن قد عرفت ما فيه، وأنّ الكفارة من باب الجريمة أو جبران المفسدة، ولا قصور لشمول حديث «رفع القلم» لمثله.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٢٨٥ باب ٤ من أبواب بقية الكفارات حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٢٨٤ باب ٤ من أبواب بقية الكفارات حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٢٩٣ باب ١١ من أبواب بقية الكفارات حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٩٨ باب ١٦ من أبواب بقية الكفارات.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٨٣ باب ٣ من أبواب بقية الكفارات حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٢٨٩ باب ٨ من أبواب بقية الكفارات حديث ٣.

نعم لو كان الدليل في المقام منحصراً بفحوى «عمد الصبي خطأ» لم يكن يشمل كفارة الصيد؛ لأنّ في خطائه أيضاً كفارة، ولعل نظر الجواهر في رد القائل بنفي الضمان إلى ذلك، وإلّا فلا يتم اشكاله بالنسبة إلى حديث «رفع القلم».

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر حال عدم الكفارة على الصبي أيضاً، حتى في كفارة الصيد، فضلاً عن غيرها المختص بحال العمد؛ لأنّ عمده خطأ. وفي بعض نصوص الباب أيضاً التصريح بعدم ضمان الصبي، وذلك مثل خبر تحف العقول[١]، فراجع وتدبّر.

---

(١) تحف العقول: ١٠٩.

## (الباب السادس)

## (في الطواف)

(وهو واجب مرة في العمرة المتمتع بها، ومرتين في حجه، وفي كل واحد من عمرة الباقين مرتين، وكذا في حجهما).

ولا يخفى انّ مرجع هذا الكلام إلى عدم وجوب أزيد من طواف الزيارة في العمرة المتمتع بها، بخلاف العمرة المفردة والحج مطلقاً، متمتعاً أو مفرداً أو قراناً، فإنّ فيها طوافين، طواف الزيارة وطواف النساء، فهنا مسألتان:

احداهما: عدم وجوب طواف النساء في العمرة المتمتع بها، زائداً على طواف الزيارة.

والأُخرى: وجوب طواف النساء أيضاً في العمرة المفردة، والحج بجميع أقسامه.

ولا يخفى انّ المشهور في كلتا المسألتين على وفق المتن.

ويدل على مدّعاهم الأخبار المستفيضة التي منها ما في صحيح معاوية: «على المتمتع بالعمرة إلى الحج ثلاث أطواف بالبيت، وسعيان بين الصفا والمروة»، وفي ذيله: تفصيل ثبوت طواف واحد في عمرته، وطوافان في حجه[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٨:١٤٩ باب ٢ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

وفي صحيح منصور مثله[١].

وفي صحيح الحلبي أيضاً التصريح بأنّ في المفردة بالحج والقارن طوافين[٢].

وفي حسن معاوية أيضاً مثله[٣].

وفي المكاتبة أيضاً التصريح بأنّ في العمرة على صاحبها طواف النساء، وأما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف[٤]. وبه يُخصص اطلاق خبر عمر بن يزيد[٥]، ومثل هذه النصوص كلها منجبرة بالعمل، ويستفاد منها التفصيل المتقدّم.

نعم في قبال ما دل على وجوب طواف النساء في العمرة المفردة، نص أبي خالد مولى علي بن يقطين على المفرد بالعمرة، عليه طواف النساء؟ فقال -يعنى أبو الحسن عليه السلام-: «ليس عليه طواف النساء»[٦].

وفي مرسلة يونس: «ليس طواف النساء على الحاج»[٧].

ولولا وهن سندهما باعراض المشهور، كان الجمع مع السابقة الحمل على الفضيلة. ولذا ذهب إليه جمع من متأخر المتأخرين على المحكي.

لكن الانصاف انه لا يصلح مثل هذه سنداً للمقاومة مع السابقة.

وأيضاً في قبال ما دل على عدم وجوب طواف النساء في العمرة المتمتع

---

(١) وسائل الشيعة ٨:١٥٦ باب ٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٨:١٥٤ باب ٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٨:١٥٠ باب ٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٩٣ باب ٨٢ من أبواب الطواف حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٤٩٣ باب ٨٢ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٤٩٥ باب ٨٢ من أبواب الطواف حديث ٩.

(٧) وسائل الشيعة ٩:٤٩٥ باب ٨٢ من أبواب الطواف حديث ١٠.

بها خبر سليمان بن حفص، المشتمل على قوله عليه السلام: «إذا حج الرجل ودخل مكة متمتعاً فطاف بالبيت -إلى قوله- وسعى بين الصفا والمروة، وقصّر فقد حل له كل شيء، ما خلا النساء»[١]. بناءً على جعل حله بالتقصير قرينة حله عن عمرته.

كما انّ ايجاب الصلاة بعد الطواف عليه؛ لأنه من توابع الطواف، فلا ينافي عدم دخلها في المحلية. فالرواية بحسب الدلالة لا قصور فيها، إلّا انها قابلة للحمل على الاستحباب، بقرينة الأخبار النافية، وأنّ الغرض من عدم حل النساء عدمه بلا حزازة، وهو لا ينافي كراهته، بحيث يكون الدافع لها طواف النساء، اللهم إلّا أن لا يلتزم المشهور باستحبابه أيضاً.

وحينئذٍ لا محيص عن طرحه سنداً؛ لاعراضهم، كما لا يخفى.

ثم إنّ عنوان النصوص: المتمتع بالعمرة الى الحج، والمفرد، والقارن، وصاحب العمرة المبتولة، وأمثال ذلك. ومن المعلوم انّ أمثال هذه العناوين خالية عن ذكر الجنس، الشامل للرجال والنساء والخناثى والخصيان، مضافاً إلى قاعدة الملازمة الثابتة في كلية الأحكام، القابلة للاشتراك ، إلّا ما خرج بالدليل.

علاوة عن صحيح علي بن يقطين، حيث سأل أبا الحسن عليه السلام عن الخصيان والمرأة الكبيرة، أعليهم طواف النساء؟ قال: «نعم عليهم»[٢].

والخنثى أيضاً داخل في أحد الصنفين، ويلحق بهما بعدم الفصل لو قلنا بأنه شق ثالث، بل لا خلاف في المسألة أيضاً، والله العالم.

* * *

(ويشترط فيه) أي في الطواف الواجب (الطهارة) من الحدث الأكبر

---

(١) و(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٩٣ باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير.

والأصغر، بلا خلاف، مضافاً الى النصوص المستفيضة المشتملة بعضها على قطع الطواف مطلقاً وعدم الاعتداد به مع تذكر فقد الوضوء[1].

وفي بعضها التصريح باعادة طواف الفريضة، وفي ذيله «وإن كان تطوعاً توضأ وصلّى»[2].

ونظيره ـ في عدم اعادة طواف النافلة ـ صحيح حريز[3]، ونص عبيد[4]. وبذلك كله تقيّد الاطلاقات السابقة، الحاكمة بقطع الطواف إذا علم انه على غير وضوء.

فما عن أبي الصلاح ـ كاطلاق المصنف ـ من وجوب الطهارة في النافلة أيضاً للاطلاقات المزبورة[5]، منظور فيه.

وعموم طهورية التيمم وبدليته عن المائية، يوجب الاجتزاء به في المقام أيضاً، كسائر غايات الطهارة.

ثم المراد من طواف النافلة هو الطواف لنفسه، لا ما كان جزء عمرة مندوبة أو حج مندوب، فإنه يلحق بالفريضة، بملاحظة وجوب اتمامه وحرمة افساده بجماع أو غيره.

إلّا أن يقال: إنّ مجرد لا بدية ايجاده في احداث التحلل عما انعقد من احرامه، وترتب العقوبة باعادته على جماعه المحرم باحرامه، لا يخرج الطواف المزبور عن النفل، إذ لا نعني من النفل إلّا عدم ترتب العقوبة على تركه، وهنا أيضاً كذلك، وإن كان يلتزم ببقاء محرمات الاحرام عليه، وذلك لا يوجب

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٤٤ باب ٣٨ من أبواب الطواف حديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٤٤ باب ٣٨ من أبواب الطواف حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٤٥ باب ٣٨ من أبواب الطواف حديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٤٤ باب ٣٨ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٥) الكافي في الفقه:٢١٦.

قلب نفله الى الفريضة. وحينئذٍ أمكن دعوى انصراف عنوان الفريضة عن مثله.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ المطلقات المثبتة للاعادة شاملة لذلك، وإنما المخرج عنها النصوص المشتملة على طواف المندوب، وهو منصرف إلى غير ما لا بد منه، ولو للتخلص عن احرامه، كما لا يخفى.

* * *

هذا، (و) يشترط فيه أيضاً (ازالة النجاسة عن الثوب والبدن) ولو كان الطواف ندباً، كما عن الأكثر؛ لعموم «الطواف بالبيت صلاة»[1]. ومقتضى عموم التشبيه كون الطهارة المزبورة ـ مع عدم العلم بالنجاسة ـ شرطاً علمياً.

ويؤيده أيضاً ما في خبر يونس المشتمل على الأمر بقطع الطواف ثم ازالة الدم وتطهير محله والعود الى الطواف فيتمه[2]، بناءً على ظهوره في صورة عدم سبق علمه بالنجاسة.

ثم إنّ عنوان الدم في هذا النص مطلق يشمل المعفو عنه في الصلاة، ولازم العموم السابق العفو في الطواف عما عفي عنه في الصلاة. فيدور الأمر حينئذٍ بين الأخذ بأجد الاطلاقين. وحيث انّ النسبة بينهما عموماً من وجه، فيتعارضان ويتساقطان، ويرجع إلى أصالة عدم مانعية الدم المعفو عنه في الصلاة عن الطواف.

اللهم إلّا أن يدّعى انّ عموم «الطواف صلاة» ناظر إلى الشرائط المجعولة أولاً فيها، فلا يشمل المعفو عنها في الصلاة.

---

(١) انظر مسند أحمد بن حنبل ٣:٤١٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٦٢ باب ٥٢ من أبواب الطواف حديث ٢.

وأيضاً فإنّ العموم المزبور غير ناظر إلى ما عفي عنه فيها لمصلحة أقوى من مصالح جعل الشرط، وحينئذٍ يبقى الاطلاق الآخر بلا معارض.

لكن الانصاف عدم قصور في شمول نظر العموم إلى ما اعتبر فيها بالنظر إلى فعلية التكليف، مع أنّ التعبير بالعفو موجود في كلمات الأصحاب، وإلّا فظاهر الأدلة تخصيص المانعية ـ في عالم الاقتضاء ـ بغيره، كما لا يخفى.

هذا، وأما أحكام الخلل ـ من حيث الشك في الطهارة بعد اليقين بالحدث، أو الخبث، أو العكس، أو مع الجهل بالحال قبل الشروع في العمل، أو في أثنائه بالنسبة إلى الأشواط الآتية، أو بعد الفراغ منه أجمع ـ فتجري في المقام أيضاً.

ففي الأول: يحكم بالنجاسة والمحدثية أصغراً أو أكبراً.

وفي الثاني: يحكم بالطهارة عن كليهما.

ومع الحالة السابقة يحكم بالطهارة الخبثية لا الحدثية.

ومع كشف خلاف الأول ـ بعد تمام العمل ـ يجزئ.

وفي أثنائه يجزئ عن الأشواط الماضية لا الآتية، فيجب تحصيل طهارة جديدة ما لم يلزم فعل كثير فيه.

وبعد الفراغ أيضاً يحكم بالصحة.

وفي الأثناء أيضاً يحكم بصحة ما مضى من الأشواط دون غيرها.

كل ذلك بمقتضى عمومات الاستصحاب، وأصالة الفراغ، مما لا ريب فيه ولا شك يعتريه، والله العالم.

* * *

(و) من شرائط الطواف أيضاً (الختان في الرجل)، بلا اشكال ظاهراً نصاً وفتوى. وفي النص: «الأغلف لا يطوف بالبيت»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣٦٩ باب ٣٣ من أبواب مقدمات الطواف حديث ١.

وفي آخر: «لا بأس أن تطوف المرأة غير مخفوضة، وأما الرجل فلا يطوفن إلّا وهو مختون»[١].

وفي ثالث: في من أسلم: «لا يحج حتى يختتن»[٢]، ومنها يظهر اختصاص الحكم بالرجال.

كما انّ الظاهر من النواهي الواردة في مقام بيان حقيقة الشيء، هو الارشاد إلى مانعية متعلقها، واطلاقها من تلك الجهة يشمل حال عدم التمكن، فلازم ذلك حتى على فورية الحج تأخيره إلى عام يتمكن من الختان.

وتوهم أهمية جهة الفورية عن شرطية الختان، فتسقط الشرطية، فيحج بلا ختان، مدفوع بأنّ موضوع الفورية هو الحج، ولا يصلح مثل هذا الخطاب أن يحرز موضوعه، فاطلاق دليل الشرطية ينفي موضوع الفورية، فلا يبقى مجال للمعارضة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ دليل الفورية وإن لم يكن ناظراً إلى احراز موضوعه، ولكن اطلاقه بنحو الاجمال، شامل لحال عدم التمكن من الختان أيضاً، ولازم وجوبه فيه كون المأتي به حجاً.

وحينئذٍ تقديم كل واحد من الاطلاقين يوجب التخصيص في الآخر، فيتزاحمان. وحيث لم يحرز أهمية أيهما، فالعقل حاكم بالتخيير، ولازمه جواز الاقدام بالحج بلا ختان، أو تأخيره مع الختان.

وتوهم أنّ النص الأخير يدل على لزوم تأخير الحج، المستلزم لأهمية الختان، مدفوع بأنّ الرواية في مقام النهي عن الحج قبل الختان، ولو في ظرف التمكن منهما، ولا نظر له لحال المزاحمة، ولا أقل من شبهة اهماله من هذه الجهة،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣٦٩ باب ٣٣ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٣٦٩ باب ٣٣ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٢.

مع كونه مسوقاً لبيانها، فلا يصلح دليلاً على المرام.

نعم الذي يسهّل الخطب عدم تمامية الدليل على الفورية بهذا المعنى، فيبقى اطلاق مانعية الختان باقياً بحاله، كما لا يخفى.

وقوله: «الأغلف لا يطوف» يشمل الكبير والصغير، وفي شمول الخنثى ـ بناءً على الطبيعة الثالثة ـ وجه، وإلّا فيكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ومرجعه الأصل، والبراءة عن المانعية تصحح حجه بلا ختان.

وفي الرياض جعل المقام مجرى قاعدة الاشتغال(١)، ولا وجه له حتى على شرطية الختان؛ للشك في أصل التقييد بالنسبة إليه؛ لاحتمال كونه امرأة، والله العالم.

ثم إنّ عموم «الطواف صلاة» يقتضي اعتبار الستر فيه، وفي النص عن العامة والخاصة: «لا يحج بعد العام مشرك ولا عريان»(٢).

وبهذا المضمون نصوص متعددة فراجع الجواهر(٣).

وبقرينة الاجماع على جواز طواف مستور العورة وإن كان عارياً، يحمل النصوص على اعتبار ستر العورة.

* * *

(ويجب فيه النية) على نحو ما اعتبر في سائر العبادات، وعلى المختار من كونها الداعي يسقط النزاع في كون محلها كل نسك في العمرة والحج، أو

---

(١) رياض المسائل ١: ٤٠٥.

(٢) وجدنا على هامش النسخة الثانية المصححة بخط المؤلف هذا الاحتمال التالي: «يحتمل قراءة العربان بالباء الموحدة جمع الأعراب، أي أعراب البادية الذين هم أشد كفراً ونفاقاً، ويؤيده اقتران العربان بالمشركين في الرواية».

(٣) جواهر الكلام ١٩: ٢٧٥.

محلها حين الشروع بأول أفعالها، المستلزم لكفاية النية حين الاحرام بهما، نظير كفاية النية حين الشروع في الصلاة، وانه يعتبر في بقية النسك عدم قصد الخلاف، كما هو الشأن في بقية أفعال الصلاة.

ولكن يمكن دعوى كون الحج مركباً من عبادات مخصوصة، على وجه تكون عباديتها قائمة بذاتها، لا من جهة عبادية الحج محضاً.

وحينئذٍ فربما تجب النية لكل واحد بخصوصه، ومحلها كل نسك بنفسه، كي به تتحقق صلاحيتها للوقوع جزء من الحج الواجب.

نعم في عبادية الحج، الملتئم من هذه العبادات، يكفي مجرد النية حين الشروع فيه، ولو بشروعه في احرامه. وبذلك يمتاز الحج عن سائر العبادات، من مثل الصلاة وغيرها، حيث إنّ عبادية أجزائها بعين عبادية الصلاة، الملتئمة منها.

وهذا بخلاف الحج فإنه عبادة ملتئمة من عبادات مستقلة، ولازمه حينئذٍ جعل أمر كل واحد أو رجحانه النفسي، داعياً مستقلاً، حتى لو أتى به بداعي أمر الحج محضاً لا يكون صحيحاً، إلّا بكونه من باب الداعي إلى الداعي. وإلّا فلا تصح العبادة بالتقرب بأمر غيرها، ولو قلنا بكفاية الداعي في النية، فضلاً عن جعل النية عبارة عن اخطار الأمر وصورة العمل، اجمالاً أو تفصيلاً حين الشروع فيه.

لكنّ الذي يسهّل الخطب عدم احراز مثل هذه، بل من المحتمل أنّ المطلوب منها عباديتها الطارئة عليها، من قبيل عبادية الحج، وإن كانت في نفسها أيضاً عبادة مستقلة، لكن ما هو ملتئم منه الحج المأمور به، ذواتها التي تصير عبادة بعين عبادية الحج، نظير اجزاء سائر العبادات، ولا أقل من الشك فيه، فترجع المسألة الى دخل حيثية عباديتها المستقلة في جزئيتها للحج.

والأصل البراءة، فلا يجب في مقام التقرب بها أزيد من التقرب بأمر

الحج الملتئم منها، غاية الأمر كما كان المعتبر الداعي المعهود المتعلّق بتمام العمل، فلا محيص عن اتيان الجميع بذلك الداعي بلا اعتبار بقاء فيه على وجه يضر به تخلل العدم في خلال كل نسك، كما هو الشأن في سائر العبادات حتى الصلاة. إذ لا دليل على هذا المعنى بعد فرض اتيان تمام اجزائه على وجه قربي، وحينئذٍ يسقط النزاع في محل النية.

نعم على المختار أمكن دعوى لزومها في كل نسك على هذا المشرب أيضاً، ولو من جهة استقلال كل نسك عرفاً. وإليه أيضاً ذهب في الجواهر[١].

وهو أيضاً شاهد اختياره للمشرب الثاني، من كون عبادية النسك بعين عبادية الحج، غاية الأمر استقلال وجودها في الأنظار أوجب الاخطار المزبور عند الشروع بأي نسك. وبه يمتاز عن أجزاء الصلاة، التي هي بنظر العرف أُمور مرتبطة لا استقلال لوجود كل واحد في نفسه، وإلّا فلو كانت جهة عباديتها المستقلة دخيلة في الجزئية للحج لكان يكفي في وجوب النية عند كل جزء بملاحظة حفظ عبادية نفسه، المعلوم لا بدية اقترانه بالنية، ولو لم تكن الأفعال بنظر العرف أُموراً مستقلة، بل وليست جهة امتياز الحج عن الصلاة حينئذٍ بصرف ما ذكر، كما لا يخفى، فراجع كلماتهم ترى ما ذكرناه حقيقاً بالقبول.

* * *

(والطواف سبعة أشواط) بلا اشكال نصاً وفتوى، وفي الوسائل عقد باباً لذلك[٢]، وفي النص: «انه من سنن عبد المطلب فأقرّه الله فريضة على المسلمين»[٣]، إلى غير ذلك من النصوص. وفي الجواهر ادعى تواترها[٤].

---

(١) جواهر الكلام ١٩:٢٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤١٣ باب ١٩ من أبواب الطواف.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤١٤ باب ١٩ من أبواب الطواف حديث ١.

(و) يعتبر فيه (الابتداء بالحجر والختم به) بلا اشكال فيه أيضاً فتوى ونصاً[١] في الجملة. وفي النصوص المستفيضة نحو هذا المضمون، من انه من اختصر في الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود[٢].

وحينئذٍ لو ابتدأ الطائف بغيره، أو ابتدأ من قبله مثلاً ولم يقصد بالزيادة، بل قصد امتثال أمره من حين وصوله إلى الحجر الأسود صح، ولازمه خروج الزائد عن الجزئية.

نعم لو قصد الطواف المأمور به من حين ما شرع أولاً فيصدق عليه الزيادة، فلا يكفي حينئذٍ تتميم السبعة، ولو من الحجر إلى الحجر؛ لأنّ الزيادة عمداً في الطواف كالصلاة مبطلة اجماعاً كالنقيصة.

ويومئ إليه أيضاً عموم «الطواف بالبيت صلاة»، بناءً على مانعية الزيادة في طبيعة الصلاة ولو المندوبة، وإلّا فمثل هذا العموم غير متكفل لاثبات الأحكام الثابتة لأنواع خاصة من الصلاة، بلا دخل مثلها في أصل الطبيعة.

وتوهم ضعف سند العموم، لكونه عامياً، مدفوع باشتهار التمسك بمثله بين الأصحاب في موارد متعددة، وذلك المقدار يكفي لجبر سنده فراجع كلماتهم.

ثم المراد من البدأة من الحجر كون أول جزء من طوافه ومشيه مقارناً للحجر، ولازمه كفاية محاذاة مقاديم بدنه لآخر جزء من الحجر، وفي وجوب العود إلى محل شروعه أو كفاية عوده إلى الحجر، بأن تكون مقاديم بدنه محاذية لأول جزء من الحجر، على وجه يصدق انه إلى الحجر، وجهان: من اقتضاء الاطلاق للثاني، واختاره في الجواهر أيضاً[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٣١ باب ٣١ من أبواب الطواف.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٣٢ باب ٣١ من أبواب الطواف حديث ٣.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٢٨٧.

ومن انصرافه الى صورة وحدة المبدأ والمنتهى، وأنّ الاطلاق المزبور ناظر إلى اتمام طوافه، وان طوافه من الحجر، فذكر الحجر الثاني سيق لبيان اتمام الدور، لا لبيان الاكتفاء ببلوغ الحجر، وإن لم يتم دورة كاملة.

نعم مع الشك فالأصل البراءة عن جزئية المشكوك فيه، لكن الانصاف انّ العرف يفهمون من مثل هذه البيانات اتمام الدور، خصوصاً في موارد لا تكون للغاية سعة محسوسة، كما لا يخفى.

* * *

(و) يعتبر فيه أيضاً (جعل البيت على يساره) بلا اشكال أيضاً نصاً[١] وفتوى، وفي النصوص المستفيضة ما يومئ بذلك، ففي بعضها: «إذا كنت في الطواف السابع فائت المتعوذ، وهو اذا قمت في دبر الكعبة حذاء الباب»[٢].

وفي آخر: «اذا فرغت من طوافك وبلغت مؤخر الكعبة»[٣].

وفي ثالث: «اذا انتهيت الى مؤخر الكعبة»[٤].

إذ من مثل هذه النصوص يستفاد تسلم كون طوافه على نحو يقع البيت على يساره.

واطلاقه يقتضي اعتباره في حال السهو، فلو جعل البيت على يمينه، أو في قبال وجهه، أو على ظهره، لم يجزئه ولو نسياناً. وفي الجواهر: لم يصح ذلك عندنا، خلافاً لأبي حنيفة حيث قال: إنه يعيد إن أقام بمكة، وإلّا جبره بشاة[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٢٣ باب ٢٦ من أبواب الطواف.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٢٣ باب ٢٦ من أبواب الطواف حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٢٤ باب ٢٦ من أبواب الطواف حديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٢٥ باب ٢٦ من أبواب الطواف حديث ٩.

(٥) جواهر الكلام ١٩:٢٩٢.

ثم المدار في جعل البيت على يساره كونه كذلك عرفاً، فلا يضر به ميله يسيراً إلى اليمين بنحو لا يخرج به عن صدق الاسم، بل الأصل أيضاً في المراتب المشكوكة يقتضي البراءة.

* * *

(و) مما يعتبر فيه أيضاً (ادخال الحجر في طوافه) بلا اشكال فيه أيضاً فتوى ونصاً[١]. ومن النص ما في الصحيح: رجل طاف بالبيت فاختصر شوطاً واحداً في الحجر كيف يصنع؟ قال: «يعيد الطواف الواحد»[٢]، ورواه الشيخ بقوله: «يعيد ذلك الشوط»[٣].

وفي نص آخر: أمن البيت هو، أو فيه شيء من البيت؟ فقال: «لا ولا قلامة ظفر، ولكن اسماعيل دفن فيه، فكره أن توطأ فجعل عليه حجراً، وفيه قبور الأنبياء»[٤]، ونظيره غيره.

وذلك يكشف عن خروجه منه أيضاً، فليس وجه ادخاله في الطواف كونه من البيت، مع أنّ المسألة في مقامنا مسلّمة غير مبتنية على النزاع في دخول الحجر في البيت أو شيء منه وعدمه.

* * *

(و) منها (أن يكون بين المقام والبيت) على المشهور بين الأصحاب، ويدل عليه خبر حريز عن ابن مسلم قال: سألته عن حد الطواف الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت، قال: «كان الناس على عهد رسول الله

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٢٩ باب ٣١ من أبواب الطواف.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٣١ باب ٣١ من أبواب الطواف حديث ١.

(٣) التهذيب ٥:١٠٩ حديث ٣٥٣.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٢٩ باب ٣٠ من أبواب الطواف حديث ١.

يطوفون بالبيت والمقام، وأنتم اليوم تطوفون ما بين المقام وبين البيت، فكان الحد موضع المقام اليوم، فمن جازه فليس بطائف، والحد قبل اليوم واليوم واحد، قدر ما بين المقام وبين البيت من نواحي البيت كلها، فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت، بمنزلة من طاف بالمسجد؛ لأنه طاف في غير حد ولا طواف له»[١].

والظاهر من الرواية انّ المقام هو الذي كان في عهده عليه السلام المعلوم عدم تعيين محله الى زماننا، وإلّا لبان، وهو الذي عيّنه عمر في زمان خلافته، ولو من جهة حصول تغيير قبله بسيل أو غيره.

وهو أيضاً محله الذي كان في عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله الظاهر من التواريخ كونه محله في زمان الجاهلية أيضاً.

وعلى أي حال فالسيرة القطعية قائمة على أنّ محل المقام في زماننا هو محله في عصر الأئمة، وامضاؤهم يكشف عن محله واقعاً، وذلك المقدار يكفينا.

كما انّ الظاهر من النص ملاحظة نسبة تلك المسافة في جميع الأطراف، بلا استثناء الحجر من خارج البيت أيضاً كما قيل.

لكن حكي نفي الاشكال في عدم احتسابه منها، وفي المسالك: احتسابه من المسافة وإن لم يجز سلوكه[٢]، وفي الجواهر: ولا ريب في انه الأحوط[٣].

أقول: مع كون الحد الذي يطاف فيه مردداً بين المتباينين، الناشئ احتماله من الرواية، ونفي الاشكال على خلافه في الكلمات، كيف يتصور كون الأخذ بأحد المحتملين أحوط! بل الأحوط تكرار الطواف بتمام أشواطه

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٢٧ باب ٢٨ من أبواب الطواف حديث ١.

(٢) مسالك الافهام ١:٨٩.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٢٩٨.

من الخطين، كما لا يخفى.

وعلى أي حال فظاهر النص المزبور كون المدار هي المسافة بين البيت ومحل الصخرة، لا الحائط الواقع على المقام، ولا عينها، كما هو ظاهر.

وظاهر اطلاقه أيضاً شمول الحكم للمختار والمضطر، وعن الاسكافي: جواز الطواف خارج المقام للضرورة.

وقد يتشبث له بما في النص من قوله ـ بعد السؤال عن الطواف خلف المقام ـ: «ما أحب ذلك، وما أرى به بأساً فلا تفعله، إلّا أن لا تجد منه بداً»[1]. وفي دلالته على مدّعاه نظر، بل ظاهره الكراهة مع الاختيار، وان الاضطرار يرفع الكراهة.

وبمثله لم يعلم فتوى أحد، فيطرح سنداً لوهنه، بعد عدم قرينة على حمله على مدعى الاسكافي، كما لا يخفى.

(و) يجب بعد الطواف (صلاة ركعتين)، وظاهر كلماتهم كون وجوب الصلاة أيضاً كوجوب سائر الأُمور المعتبرة فيه أيضاً، من مستتبعات وجوبه، وذلك المعنى يمكن أن يكون من باب كون الصلاة أيضاً واجباً مستقلاً في الحج، ثابتاً بتبع ثبوت الطواف، وإن جعله في عداد ما اعتبر فيه لا بنحو الشرطية أو الجزئية، بحيث يوجب تركها ترك الطواف المضر بحجه عمداً وجهلاً، بل بمعنى كون مصلحته ملزومة مصلحة الصلاة، فتكون بحسب المطلوبية تابعاً لمطلوبية الطواف بهذا المعنى، وإلّا فالصلاة أيضاً من أجزاء الحج، في عرض جزئية الطواف. غايته كونها من أجزائه غير الركنية، بخلاف الطواف نفسه.

ويمكن أن تكون الصلاة المزبورة متممة للطواف ومكملة له في عالم

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٢٧ باب ٢٨ من أبواب الطواف حديث ٢.

المطلوبيـة، على وجه لا يكـون دخلها في الحـج إلّا بتبـع دخل الطواف، لا انه نسك مستقل في قبالـه، وانّ الطواف بمرتبة ركن في الحج، وبمرتبة أُخرى ليس ركنـاً. وهذا المـعنى أليق بـكـلـماتهـم، في جعلـهم الصـلاة من شؤون الطواف، بلا جـعلهـم إياها نسكاً قـبال سائر المنـاسك ، ولا يستفاد مـن نصوص الباب كما سنذكرها أيضاً أحد الوجهين.

والذي يسهّل الخطـب عـدم تصور ثمرة عـلـمية بينهما، فـلا يـهمنا حيـنـئذٍ تنقيحه.

وعلى أي حال فمقتضى التبـعية المزبورة ـ بأي واحد مـن المعنيين ـ كونه في الوجـوب والنـدب مساوياً مـع حكـم صلا تـه، وهو الظاهـر من الـكلمات في مبدئه، والظاهر عدم الخلاف فيه، والأصل أيضاً يقتضيه.

والمشهور بينهم في واجـبه انه مستتـبع لوجوبها أيضـاً، وربما يدل عليه ظهور قوله: «اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابراهيم وصل ركعتين»[(١)]، واشتماله على المندوبات فيها غير ضائر بظهور هذا الأمر في الوجوب، بعد الجزم بانفصال القرينة.

ويؤيده الأوامر المتعلّـقة بقضائها، الكـاشفة عن ملزميـة مصلحته. وبمثلـها أيضاً يشرح الآية الشريفة (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلّى)[(٢)]، وبذلك كله يـدفع توهم استحـبابها بشهادة ما في النص، مـن تعداده الصلاة الفريضة، ولم يجعل منها هذه الصـلاة؛ لعدم صلاحيـته للمقـاومة لما تقدّم، لامكان حمله على الفرائض الأصلية لا التبعية لشيء آخر.

ثم انّ في الـنص السابق استـحباب قراءة التـوحـيد في الأُولى والجحد في

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٧٩ باب ٧١ من أبواب الطواف حديث ٣.

(٢) البقرة:١١٩.

الثانية، وفي نص آخر عكسه، ويمكن حملهما على التخيير بينهما، لولا ضعف الأخير، ولولا اعراضهم الكاشف عن الوهن في المستحبات جزماً، فيتعين الأخذ بمضمون الأُولى.

## مسائل

**الأُولى:** انه لو نسي الصلاة، فمع التمكن من العود رجع الى المقام، فيأتي بها على المشهور، والنص أيضاً ناطق به، ففي صحيح ابن مسلم: «يرجع إلى المقام فيصلّي ركعتين»[١]، ونظيره نص آخر[٢].

وفي المرسلة: «يصليها ولو بعد أيام»[٣] بلا تعيين مكان فيه.

وفي نص آخر قال عند السؤال عن نسيان الصلاة: «صلّ في مكانك»[٤].

ولعل مثل ذلك يصلح مستنداً للصدوق، حيث ذهب الى انه يصليها حيث يذكر[٥].

وفي دلالة المرسلة نظر؛ لعدم سوق الاطلاق من تلك الجهة، وعلى فرضه فيقيّد بالسابقة لوحدة المطلوب، كما انّ الثانية أيضاً محمولة على فرض المشقة بالعود.

نعم لو شق عليه العود ولو للزحام قضاهما حيث ذكر؛ لصحيح أبي بصير المشتمل ذيله على قوله: «فإني لا أشق عليه ولا آمره أن يرجع، ولكن يصلّي

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٨٢ باب ٧٤ من أبواب الطواف حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٨٢ باب ٧٤ من أبواب الطواف حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٨٥ باب ٧٤ من أبواب الطواف حديث ١٩.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٨٥ باب ٧٤ من أبواب الطواف حديث ١٨.

(٥) المقنع:٨٣.

حيث يذكر»[١].

وفي نص آخر «إن ارتحل فلا آمره أن يرجع»[٢] المنزّل على الغالب، من مشقة الرجوع بعد الارتحال.

ونظيره ما في نص آخر مشتمل على عدم الرجوع بالارتحال[٣]، ويدل أيضاً اطلاق ما أسلفنا من النصوص الآمرة بالصلاة في مكانك، بعد اخراج صورة عدم المشقة عنها، بقرينة النص السابق الصريح في المشقة، وبقية النصوص الآمرة بالعود، المنصرفة الى صورة عدم المشقة، كما لا يخفى.

ولو مات ولم يصلّهما قضاهما الولي؛ لعموم ما دل على قضاءه الصلاة الفائتة، بل ويظهر من خبر عمر بن يزيد[٤] جواز النيابة عنه من غير الولي مع وجود الولي، ولكنه غير معمول به بظواهر كلماتهم.

والجهل في المقام ـ قاصراً أو مقصراً ـ ملحق بالنسيان؛ لقوله في الصحيح: «إنّ الجاهل في ترك الركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام بمنزلة الناسي»[٥]. فيترتب عليه ما ذكرناه من الأحكام، واطلاقه يشمل المقصّر أيضاً، فيلحق به العامد، لا لعدم القول بالفصل، كيف وقد اعترف في الجواهر تعرّض الأصحاب لحكم التارك عمداً[٦]، بل لاستفادته من فحوى الجاهل، الشامل للمقصّر جزماً، إذ العرف لا يرى بين نحوي العمد فرقاً، كما هو ظاهر.

* * *

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٨٤ باب ٧٤ من أبواب الطواف حديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٨٥ باب ٧٤ من أبواب الطواف حديث ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٨٥ باب ٧٤ من أبواب الطواف حديث ١٨.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٨٢ باب ٧٤ من أبواب الطواف حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٤٨٢ باب ٧٤ من أبواب الطواف حديث ٣.

(٦) جواهر الكلام ١٩:٣٠٥.

الثانية: الزيادة عمداً على سبعة أشواط في الطواف مبطلة، وفي كشف اللثام: انه المشهور[١].

وفي الجواهر: انه كذلك، مع نيته ابتداءً على وجه الادخال في الكيفية، ضرورة كونه حينئذٍ ناوياً لما لم يأمره الشارع، إلى أن حكى كلام كشف اللثام. وكذا لو نواها في الأثناء؛ لأنه لم يستدم النية، قال: وفيه إنّ ذلك غير مناف لاستدامة النية على السبع، الى آخره[٢].

أقول: لا يخفى أولاً انّ ازدياد الشيء لا يكون إلّا بانقلاب حده بحد آخر، فيعتبر في صدقها أمران:

أحدهما: كون المزيد فيه محدوداً بحد موجب لخروج الزائد عنه.

وثانيهما: كون الزائد أيضاً على نحو موجب لانقلاب هذا الحد بحد آخر، كي به يصدق كون الزائد أيضاً محسوباً من الشيء ومشمولاً لعنوانه، كزيادة الخط بالنسبة على المرتبة الفاقدة عنه.

ومن المعلوم انه بدون اعتبار الأمرين لا تكاد تصدق الزيادة فيه على الأُمور المزبورة، إذ بدون ملاحظة حد الشيء الموجب لفقدانه عنه، وكان الشيء على نحو قابل للانطباق على القليل والكثير، لا يتصور فيه زيادة، إذ كلما أتى من سنخه فهو منه لا زائد عليه.

كما انه لو لم يكن الحد المزبور منقلباً إلى حد آخر، وغير قابل للانقلاب، لا تكاد تصدق الزيادة فيه، بل المأتي به أجنبي عنه، فكيف يصدق ازدياد الشيء بمثله. فايجاد الزيادة في الشيء إنما يتحقق من ازدياد المزيد فيه بالزيادة، وهذا المعنى يوجب انقلاب حده بحد آخر.

---

(١) كشف اللثام ١:٣٤٣.

(٢) جواهر الكلام ١٩:٣٠٦.

وحينئذٍ نقول: من المعلوم أنه لا بد أن يكون المأتي به في قصده وتشريعه مأتياً به بنحو يكون اتيانه مساوقاً لا تيانه بقصد كونه منه، المساوق لقصد جزئيته، وإلّا فلو لم يقصد الجزئية له لم يعقل ارتباطه بالعمل المزبور، فكيف يقلب حد بحد، فلا تكاد تصدق حينئذٍ الزيادة في مثل الصلاة أو الطواف، إلّا إذا أتى بها بهذا القصد.

نعم لو تعدّى بكلمة (عن) لم يقتض ذلك دخوله فيه بالنحو المزبور، إذ في مثل هذه الكلمة أُعتبر معنى التجاوز المساوق لكون الزائد أجنبياً عنه وغير مرتبط به، فلا جرم تقاس الزيادة بالنسبة إلى مطلق عمله فيصدق انه زاد فيه، وحينئذٍ فكم فرقاً بين عنوان «زاد في الشيء» أو «زاد عنه».

وحيث اتضح ذلك فنقول: إنّ مثل هذا المعنى تارة يعتبر في الشيء حقيقة، وأُخرى يعتبر فيه جعلاً وتشريعاً. فالأول لا يتصور إلّا في مورد تكون توسعة حقيقة الشيء وتضيقها بيده، كي يصدق بأن المكلّف زاد فيه تارة ونقص عنه أُخرى.

وحيث إنّ المهيات الجعلية لا تكون بحدودها تحت اختيار المكلف، ولا بحدود أمرها كذلك، فلا يتصور عنوان الزيادة على ما يأتي به بنحو الحقيقة، لا بالنسبة إلى نفس العنوان، ولا بالنسبة إلى عنوان كونه مأموراً به، فلا محيص حينئذٍ عن دعوى: انّ في صدق الزيادة على الصلاة والطواف لا بد أن يكون مأتياً به بقصد الجزئية لهما ولو تشريعاً، من دون فرق بين كونهما من العناوين القصدية أم لا، إذ مجرد تشريعه في توسعة العنوان، المساوق لا تيانه بقصد الجزئية، كافٍ في صدق الزيادة المزبورة، ومن البديهي انّ هذا المقدار صادق مع قصدية العنوان وعدمه

وبعد ما ظهر ذلك فنقول: انّ التشريع المزبور إن كان في مرحلة نفس الأمر الداعي، فمثل هذا التشريع يخل بالقربة، المبطل للعمل، سواء كان في

بدو العمل أم في أثنائه.

وأما إن كان التشريع المزبور في مرحلة التطبيق فلا يضر هذا المقدار بقصد الامتثال، من دون فرق أيضاً بين أن يكون في أثناء العمل أم في ابتدائه.

نعم لو كان ذلك بعد الفراغ عن العمل لم يكن يقتضي مجرد هذا التشريع، ولو في أمره من هذا الحين، اضراراً بالعمل المأتي به أولاً بامتثال أمره الحقيقي.

وعليه فإن كان في البين دليل على مبطلية الزيادة المزبورة في العمل، فلا محيص عن الالتزام بمبطليته للعمل، بمجرد صدقها بلا ملاحظة حيثية اخلالها بالقربة وعدمه، ولا فرق في ذلك أيضاً بين قصد اتيان الزيادة من حين الشروع أو في أثنائه.

* * *

نعم بالنسبة إلى ما بعد الفراغ عن العمل، ففي مبطلية الزيادة بعد صدقه جزماً وجه، خصوصاً بناءً على إلحاق الزيادة على العمل بالزيادة فيه لا عنه.

وعليه فقد يشكل أمر الزيادة بقصد الجزئية للصلاة بعد السلام، إذ ظاهرهم عدم مبطلية مثلها. وعمومات الزيادة فيها أو عليها ـ كما في النص صريحاً ـ تقتضي بطلانها، وحينئذ فكيف التوفيق؟

وقصارى ما يمكن أن يقال في المقام: انّ مقتضى محللية السلام للمحرمات حينها، التي منها ايجاد الزيادة فيها، رفع مانعية مثل هذه الزيادة ومحذوريتها، لا أنه بمجرد الخروج عن حد الصلاة شرعاً، لا تصدق الزيادة على المأتي به، وان كان بقصد الجزئية، كيف وقد عرفت انّ المدار في صدق الزيادة قلب حده الشرعي الفاقد بحد آخر ولو تشريعاً، وذلك يحصل بمجرد التشريع في جزئية شيء آخر لها بعد التسليم.

فعمدة وجه عدم المبطلية إنما هو من جهة قصور حكم مبطليته؛ لكون السلام محلل كل محظور قبله، لا من جهة قصور في موضوعه.

كيف ولو كان الغرض من عدم صدق الزيادة من جهة التحديد في الصلاة شرعاً بالسلام، وهذا الحد غير قابل للقلب فلا زيادة، إن أُريد من عدم القلب عدمه حقيقة، فالأمر كذلك في اتيان ركعة أُخرى قبل السلام، إذ التحديد الشرعي بأربع ركعاتٍ غير قابل للقلب، فلا فرق بين المقامين.

وإن أُريد عدم قلبه ولو تشريعاً، فهو تابع تشريعه.

والعقل لا يرى فرقاً بين التشريع قبل السلام وبعده، فلا جرم يصير ذلك شاهداً في أنّ عدم اضراره بعد السلام ليس من جهة عدم صدق الزيادة في الصلاة ولو تشريعاً، بل وجه عدم الاضرار ليس إلّا جهة محللية السلام، وانه لا يكون ممنوعاً ما هو ممنوع أثناء الصلاة قبل التسليم.

وبمثل هذا البيان يفرّق بين قصد الزيادة باتيانه بقصد الجزئية أثناء الصلاة والطواف، وانّ في المقامين الزيادة البعدية كالزيادة في الأثناء أو في ابتداء الأمر، غاية الأمر قضية محللية السلام أوجبت خروج الفعل بعد السلام عن المانعية. وهذا المعنى لا يكون في الطواف، فلا قصور في شمول دليل المانعية لمثله أيضاً.

نعم لو فرضنا عدم وفاء دليل مانعيتها، وكنا ومرحلة اضرار الزيادة بالقربة، لم يكن فرق في المقامين في عدم اضرار مثل هذا التشريع بعد الفراغ عن العمل ولو كان تشريعاً في أصل الأمر، فضلاً عن أن يكون في مرحلة التطبيق، كما أشرنا إليه سابقاً.

وبعد التنبيه على هذه المقدمة فلنرجع إلى بيان أنّ وجه المانعية في الزيادة هي جهة اخلالها بالقربة، كي يفصل بين التشريع في الأمر في الابتداء أو الأثناء، وبين التشريع في مقام التطبيق، أو مانعية نفسها الثابتة بالنص

الخاص، وقد ظهرت ثمرة هذه الجهة في طي البيان السابق.

وعليه فنقول: إنه بعد أصالة عدم المانعية، ربما يستفاد من بعض النصوص على وفق فتوى المشهور، مانعية الزيادة في المقام أيضاً تارة من عموم «الطواف بالبيت صلاة»، بناءً على تعميمه لتمام الآثار التي منها مانعية الزيادة كشرطية الطهورين.

وتوهم انّ مقتضى هذا العام أيضاً عدم مانعية الزيادة بعد تمام الطواف، كما هو الشأن في الصلاة، مدفوع بأنه كذلك لو كان ذلك من شؤون كونه بعد تمام الصلاة وأما لو كان من شؤون محللية السلام، فدليل التنزيل غير ناظر إلى مثل هذا الأثر، بل هو مترتب على عنوان خاص، لا مثل عنوان تمام الصلاة، المشمول لعموم التنزيل.

وأُخرى من قوله في نص عبد الله بن المغيرة: «الطواف إن زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها فعليك الاعادة»[١].

وفي نص آخر: عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط، قال: «يعيد حتى يستتمه»[٢]. وظاهر جعل الاستتمام غاية للاعادة، كون المراد من الاستتمام طلب ايجاده تماماً وبلا زيادة، لا الاتمام، كي يلزم خلاف القاعدة في احتساب ما أتى به بقصد الجزئية للأول جزء للطواف، فلا يكون النص حينئذٍ على خلاف القاعدة أصلاً.

نعم يؤيد هذا الاحتمال ما في نص آخر من قوله: في رجل طاف طواف الفريضة ثمانية أشواط، قال عليه السلام: «يضيف إليها ستاً»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٣٨ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٣٦ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٣٧ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ٨.

وحكى في الجواهر نحوه مضموناً[١]، ولكن بواسطة مخالفة النص الأخير لفتوى المشهور حمله في الجواهر على وجهين، إما على اتيان الشوط سهواً، أو على فرض قصده من الأول طوافاً مستقلاً بالشوط الزائد عن السبعة.

أقول: لا محيص عن التوجيه الأول، وسيأتي شاهد له من النصوص المستفيضة على وفقه، وهو المشهور أيضاً بين الأصحاب. وسيجيء الكلام فيه عند تعرض المصنف إياه عن قريب، فانتظر البحث هناك.

ولولا هذا الوجه لم يكن مجال للتوجيه الثاني، كيف ولازمه القران بين الطوافين في الفريضة، وهو في نظر هذا الحامل الجليل مبطل لهما، فكيف يصلح مثل هذا الحمل أمر هذه الرواية الظاهرة في صحتها. فلا محيص عن طرح الرواية بمخالفة مضمونها لفتوى المشهور، خصوصاً لو كان ظاهرها كون الثامنة مأتية بقصد جزئيتها للأول. فإنه في اتمامه بستٍ أُخر، يلزم مخالفة قاعدة أُخرى في التقرب بالعبادة بداعي شخص أمرها.

ثم إنّ ذلك كله في صورة الزيادة عمداً. وأما في فرض الاتيان بها غفلة، فالظاهر من كلماتهم عدم اضرار هذه الزيادة.

وربما يستدل له بعموم رفع مانعية المنسي، بتقريب أنّ رفعه التنزيلي بلحاظ رفع بقاء الأمر به الموجب لاعادته.

وفيه: انّ ذلك صحيح لو كان حديث الرفع يشمل رفع المنسي، حتى بلحاظ الآثار المترتبة عليه حال التذكر، وإلّا فلا يجدي إلّا في نفي الاعادة بلحاظ حال النسيان، بمعنى عدم ترتب العقوبة عليه مع تمكنه من التحفظ. فرفعه حينئذٍ بلحاظ رفع ايجاب تحفظه. ومثله لا يجدي شيئاً في نفي وجوب الاعادة في حال التذكر، مع بقاء محل العمل.

---

(١) جواهر الكلام ١٩: ٣٠٩.

وأوضح منه فساداً عموم «الطواف بالبيت صلاة» فإن مثل ذلك ناظر الى ما هو من لوازم طبيعة الصلاة، وعدم مضرية الزيادة السهوية لا يكون من لوازم هذه الطبيعة، بل ربما تختلف أجزاؤها في ذلك. وأشكل من ذلك شمول عموم «أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»، فإنه أيضاً منصرف إلى نفي الشيء ما دامت الجهالة.

والنكتة فيه: انّ الظاهر من هذه الألسنة كون مثل هذه العناوين ـ من الجهل والنسيان، بل والاضطرار أيضاً ـ مانعة عن اقتضاء مقتضيات الآثار، ما دام وجودها، فبارتفاعها تؤثر المقتضيات أثرها.

وبمثل ذلك يفرّق بين أثر العقوبة، وبين وجوب الاعادة، فإن العقوبة على الفعل أو الترك في حال عدم الجهل إنما هي على الاستحقاق، فبالجهل ترتفع.

وأما في وجوب الاعادة فلأن المصلحة في كل آن باقية، فما دامت تلك المصلحة المقتضية كانت مقرونة بالمانع لم تكن تؤثر في وجوب الاعادة، فهما ارتفع المانع فالمصلحة الباقية حين الارتفاع مؤثرة في ايجاب الاعادة.

ولذا نقول بعدم صلاحية مثل هذه الأدلة لاثبات الاجزاء في الأوامر الظاهرية، أو الاضطرارية لنسيان أو غيره، ولعله من جهة ذلك التزم الأصحاب بالاجزاء في فرض الجهل أو الغفلة عن حكم المسألة، وجعلوا الجاهل بالحكم كالعامد.

نعم في صورة الجهل بالموضوع ربما ينتهي أمره الى الغفلة، فيكون تركه خارجاً عن العمد، كما هو الشأن في باب الصلاة.

وعليه فتسريتهم حكم العامد إلى الجاهل بالحكم أو الناسي له، كان على القاعدة. غاية الأمر مع القصور فيهما يفترقان مع العمد في الاثم، وإلّا ففي باب الاجزاء يكون كلاهما توأمين في عدم الاجزاء عن الواقع.

وبعد ذلك يبقى الكلام ـبعد عدم تمامية هذه الوجوهـ في الاجزاء المزبور، في وجه التزامهم بالاجزاء بالنسبة إلى صورة النسيان عن الزيادة المزبورة موضوعاً، بعد شمول دليل مانعية الزيادة باطلاقه لمثل هذه الحالة فنقول: قد يقال: إنه يكفي ـدليلاًـ ما يستفاد من النصوص المستفيضة، بأنه مع الزيادة سهواً يتم اسبوعاً آخر.

وفيه: انه إنما يتم على مذهب المشهور، من أنّ الأُولى فريضة، وإلّا فعلى القول بكون الأُولى نافلة والثانية فريضة، فلا يتم به المدعى أيضاً. وسيجىء عن المقنع مصيره الى بطلان الطواف بالزيادة سهواً[1]، ولنا فيه أيضاً كلام فانتظر لسماعه مفصلاً.

* * *

ثم إنّ في الشرائع أيضاً: إنّ الزيادة في الطواف النافلة مكروهة[2]، ولا قصور فيه امكاناً، وفي الفرق بينه وبين الفريضة من تلك الجهة، بعد الفراغ عن تصحيح قرينيته فيهما، ولو من جهة صرف التشريع فيه الى جهة التطبيق، فاشكال الجواهر في عدم الفرق بينهما من حيث الحرمة، إنما يتوجه على فرض كون وجه مبطلية الزيادة في المقامين هو الاخلال بالقربة من ناحية تشريعه، وإلّا فعلى فرض ثبوت المانعية في نفس الزيادة من غير جهة التشريع، لا قصور في تصوّر الفرق بينهما في الحرمة والكراهة، غاية الأمر تحتاج كراهة الزيادة في المقام إلى دليل متقن، وربما اعترف به أيضاً بقوله: اللهم.... الخ.

وعليه فقد يتوهم الأخذ باطلاق خبر طلحة، الدال على كراهة القطع بغير

---

(١) المقنع: ٨٤.

(٢) شرائع الاسلام ١: ٢٦٧.

الوتر مثل الثمانية، فإنّ لازمه كراهة هذه الزيادة، فيتعدّى إلى غيره بعدم القول بالفصل، بعد حمل اطلاقه ـ من حيث النفل والفرض أيضاً ـ على النفل، بقرينة ما دل في الفريضة على مانعية الزيادة فيها وحرمتها.

لكن لا يخفى ما فيه، من انّ التعدّي إلى الغير، بعدم القول بالفصل في مثل المقام، مستلزم لطرح الرواية، إذ لا مجال للأخذ بمفهومها سنداً وطرح منطوقها؛ لعدم مساعدة العرف على ذلك. فلا يبقى بعد ذلك مناط للتعدّي أصلاً. فلا محيص في مثل المقام إلّا عن غمض العين عن النص رأساً، أو غمض العين عن تعدّي الأصحاب من الشفع في الزيادة الى الوتر، بل من المحتمل كون المراد من الرواية الانصراف عن غير الوتر المعهود من السبعة، لا كل وتر، فتكون الكراهة بمعناها اللغوي المجامع مع الحرمة أيضاً، فلا يرتبط بمدعانا حينئذٍ أصلاً، ولا يبعد مثل هذا الحمل في قبال طرحها رأساً، كما لا يخفى.

وعليه فلا دليل ـ بعد البراءة عن مانعية الزيادة في النافلة ـ على الكراهة المصطلحة، ولعله لذا حمل في الجواهر الكراهة في المقام على الزيادة بمعنى القران بين الطوافين، لا على زيادة شوط واحد[1]. ومع هذا الاحتمال في كلماتهم لا تسلم في ذلك في البين على وجه يلازم قيام اجماع في المسألة، نظير المسألة السابقة. فلولا التسامح في المرجوحية، ولو من جهة فتوى فقيه واحد في المندوبات والمكروهات، لا وجه للحكم بكراهة الزيادة في النافلة رأساً.

* * *

وأما مسألة القران بينهما، الحاصل بطوافين بلا تخلل صلاة بينهما، وهي المسألة الثالثة التي بنينا على التعرض لها، فنقول: انه قد يظهر من كلماتهم

---

(١) جواهر الكلام ١٩: ٣١٠.

أيضاً الفرق بين الفريضة والنافلة، بالحرمة في الأول والكراهة في الثانية.

والأصل في ذلك نصوص واردة من أصحاب العصمة، ففي بعضها: «ولا قران بين اسبوعين في فريضة ونافلة»[١].

ويؤيده اطلاق نص البزنطي بعد السؤال عن الرجل يطوف الأسباع جميعاً فيقرن، فقال: «لا إلّا أُسبوع وركعتان»[٢].

وفي ثالث «لا يصلح حتى يصلّي ركعتي الاسبوع الأول، ثم ليطوف ما أحب»[٣]، وظاهره نفي الصلوحية في الطواف الأول وعدم الضير في القران بين البقية.

وبمثل هذا النص لا يمكن أخذ الاطلاق من حيث الفريضة والنافلة، إذ لازم حمل الأول على الفريضة عدم الكراهة في النافلة حتى في الطواف الأول. ولازم شموله للنافلة الكراهة في الطواف الأول. فقهراً لازم الاطلاق وقوع التعارض في أول وجود النافلة في كراهيته وعدمها، فربما يصير مثل ذلك شاهداً لاجمال الرواية من حيث الفريضة والنافلة.

نعم لا بأس بالأخذ بنص آخر من قوله: هل يصلح له أن يطوف الطوافين والثلاثة ولا يفرّق بينهما بالصلاة حتى يصلّي بها جميعاً؟ قال: «لا بأس غير انه يسلّم في كل ركعتين»[٤]. وظاهر «يصلّي بها» في الوجوب قرينة نفي البأس عن تكرار الطواف، وإلّا فلا بد من حمل هيئته على الندب.

وعلى أي حال فاطلاقه يشمل الفريضة والنافلة، فعلى الاحتمال الأول يلحق بالمطلقات السابقة المانعة، وعلى الأخير يكون ذلك باطلاقه دليلاً على

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٤٣ باب ٣٦ من أبواب الطواف حديث ١٤.
(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٤١ باب ٣٦ من أبواب الطواف حديث ٧.
(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٤٢ باب ٣٦ من أبواب الطواف حديث ٨.
(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٤٢ باب ٣٦ من أبواب الطواف حديث ٩.

جواز القران حتى في الفريضة.

ولكن الانصاف ـ لولا قوة الاحتمال الأول ـ لا قوة في الثانية، فلا يصلح مثل هذا النص أيضاً قرينة على الجواز المطلق، فتبقى الاطلاقات السابقة باقية بحالها، مع الجزم بلزوم تقييدها بغير الطواف الأول من النافلة جزماً، بقرينة الرواية الثالثة.

وحينئذٍ فلو تم عدم الفصل في عدم الحرمة في النافلة بين الطواف الأول والثاني، كان ذلك صالحاً لرفع الاجمال بحمل «لا يصلح» على الحرمة في الفريضة، بجعل الطواف الأول كناية عن الفريضة، وبعد ذلك أمكن استفادة التفصيل بين الفريضة والنافلة بهذا البيان.

ويؤيده أيضاً ما ورد في النص أيضاً من التفصيل بين الفريضة والنافلة في الكراهة، بحمل الكراهة ـ بقرينة ظهور «لا» في المطلقات ـ على الكراهة اللغوية، نظير «لا يصلح» المحمول على الحرمة كما ذكرنا. ولا أقل من عدم ظهوره في الكراهة المصطلحة، فلا يزاحم المطلقات إلّا في الترخيص في النافلة. وهو أيضاً بقرينية اطلاق قوله «لا قران»، بل والتصريح به في النص الأول في خصوص النافلة أيضاً، ولازمه استفادة الكراهة المصطلحة فيها دون الفريضة.

نعم في مثل هذا الجمع يبقى اشكال آخر، وهو انّ في بعض النصوص صدور القران من الأئمة عليهم السلام، وهو ينافي الكراهة في النافلة أيضاً، فلا محيص إما من الحمل على التقية بقرينة ما في بعض النصوص من قوله: «إنما قرن أبوالحسن لأنه كان يطوف مع محمد بن ابراهيم لحال التقية»[1]، وحينئذٍ لا قصور في النصوص لاستفادة مذهب المشهور من التفصيل بين

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٤١ باب ٣٦ من أبواب الطواف حديث ٦.

الفريضة والنافلة في حرمة القران والكراهة.

ثم إنه بعد ثبوت حرمة القران فهل يقتضي ذلك مجرد البطلان بجعل قوله «لا» ارشاداً الى عدم الوقوع، أو يستفاد الحرمة مولوياً؟

وعلى الأخير فهل يستفاد منه بطلان الطواف أيضاً أم لا؟

وعلى الأول فهل الباطل هو الأول أو الأخير أو كلاهما؟

وجوه، مقتضى التحقيق كون مدلول النهي أو النفي في أمثال المقام مجرد الارشاد إلى عدم الوقوع، نظير سائر النواهي الواردة في مقام بيان حقيقة الشيء. وبعد ذلك يمكن دعوى انّ العرف يفهم من عدم وقوع القران بطلان الثاني.

نعم لو تعلق النهي بالأول مقروناً بغيره فظاهره البطلان بقرانه بغيره، وأما لو كان بلسان نفي وقوع القران بين الطوافين فيستفاد منه الارشاد إلى عدم وقوع الثاني، لا الأول.

ثم لا يستفاد منه فساد الحج أيضاً، إذ مثل هذا النهي ناظر إلى الارشاد الى وقوع الطواف وعدمه، وكان في مقام الارشاد الى بيان هذه الحقيقة، بلا نظر فيه إلى بيان مانعيته عن الحج أبداً. فلا يقاس المقام حينئذٍ بالنهي عن القران بين السورتين في الصلاة، إذ هناك لا معنى لارشاديته إلى مانعيته عن وقوع نفس السورة، فلا محيص عن جعل النظر فيه إلى الارشاد إلى مانعيته للصلاة، فالقياس المناسب للمقام هو ما لو فرض نهي عن القران بين الصلاتين، فإنه أيضاً يدل على فساد الثاني، كما لا يخفى.

ثم لو أُغمض عن ذلك وجعل النهي أو النفي خالياً عن مطلوبية ترك القران مولوياً، ففي اقتضائه بطلان واحد منهما اشكال، إذ النهي المتوجه إلى نفس الاضافة لا يقتضي مبغوضية ذات المضاف، فلا بأس ببقاء ذاته على محبوبيته، القابل للتقرب به مع مبغوضية اضافته الخاصة الى غيره.

ولئن أغمض عن ذلك أيضاً وقلنا برجوع مبغوضية الاضافة، التي هي من الأُمور الاعتبارية، الى مبغوضية منشأ اعتبارها من الطرفين، فلا وجه لتخصيص المبغوضية بأحدهما، بل بمقتضى الترجيح بلا مرجح، ترجع المبغوضية إلى كليهما، لكن مثل هذا الكلام فرض في فرض غير واقع.

نعم في المقام احتمال آخر في النهي قبال الاحتمالين، بل ربما أمكن استفادته من بعض النصوص، وهو حمل النهي عن القران على العرضي بلحاظ النهي عن ترك ضده من الصلاة الواجب فوراً، ولازمه حينئذٍ عدم بطلان واحد منهما نظير النهي عن البيع وقت النداء، بل على فرض ارشاديته أمكن دعوى الارشاد إلى عدم تمامية الأول من الطوافين بترك صلاته.

وفي اقتضائه هذا المقدار من النهي فوت محل الصلاة رأساً اشكال، كيف وليس ذلك بأعظم من بقية المناسك، حيث قلنا بعدم اقتضائها فوت محل الصلاة، بل يأتي بها في محلها، كما لا يخفى، هذا والله العالم.

* * *

المسألة الرابعة: وقت الطواف للزيارة في العمرة المفردة طول العمر؛ للاطلاقات والأصل. وهو المسلّم أيضاً في الكلمات كما انّ في الحج غير المتمتع به طول ذي الحجة ولو اختياراً، فلا اثم؛ لما في صحيحة معاوية: سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: «يوم النحر، أو من الغد ولا يؤخر، والمفرد والقارن ليسا بسواء، موسع عليهما»[1].

وظاهر التوسعة باطلاقه جواز تأخيره طول ذي الحجة الذي هو ظرف حجه، بل اطلاق ظرفيته ربما يقتضي ذلك في غير ما عين وقته كالوقوفين.

وأما المتمتع به فظاهر النص المزبور عدم جواز تأخيره من الغد من يوم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٠٢ باب ١ من أبواب زيارة البيت حديث ٨.

النحر، وفي بعض آخر: «لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت»[١].

وفي قبالها صريح بعض النصوص في جواز التأخير عن أيام التشريق أيضاً[٢].

وفي آخر: رجل أخّر الزيارة إلى يوم النفر، قال: «لا بأس»[٣]، واطلاقه يشمل المتمتع.

فالأمر يدور بين حمل النهي عن التأخير على الكراهة، أو حمل المطلقات على القارن والمفرد، وعلى فرض التشكيك في ترجيح أحد الجمعين، كان الأصل يقتضي التوسعة أيضاً وعدم تعيين زمان إلى آخر أشهر الحج، وهو طول ذي الحجة، فكيف لو قلنا بترجيح الاطلاق ـ خصوصاً مع قوة كون الحاج الذي شأنه النفر غالباً متمتعاً ـ كان الأمر أظهر، والله العالم.

* * *

(ويستحب فيه) أي في الطواف (الدعاء عند الدخول إلى مكة) عند المصنف، (و) عند دخول (المسجد) عند جماعة، والنص في الأخير ما عن الصادق عليه السلام في خبر أبي بصير، كما حكاه في الجواهر[٤].

بل وفي صحيح معاوية أيضاً دعاء مخصوص فراجع الجواهر[٥].

وأما الدعاء لدخول البيت فلم أظفر له على مستند، بل في كثير من المطولات السكوت عنه وعدم التعرض له، وانّ قضية التسامح في السنن

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٠١ باب ١ من أبواب زيارة البيت حديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢٠١ باب ١ من أبواب زيارة البيت حديث ٢ و٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٢ باب ١ من أبواب زيارة البيت حديث ٩.

(٤) جواهر الكلام ١٩:٧ ٣.

(٥) جواهر الكلام ١٩:٣٤٧.

تسهّل الخطب في مثله.

(و) يستحب أيضاً عند دخول الحرم (مضغ الأُذخر) لحسن معاوية: «اذا دخلت الحرم فخذ من الأُذخر فامضغه»[١].

وقال الكليني: سألت بعض أصحابنا، فقال: يستحب ذلك ليطيب به الفم لتقبيل الحجر[٢]. وذلك يقتضي استحبابه عند دخول المسجد، وربما تعدّى الأصحاب بهذا المناط لدخول مكة أيضاً لشرافتها.

(ودخول مكة من أعلاها) وفي النص: «ادخل من أعلى مكة، واذا خرجت تريد المدينة فاخرج من أسفل مكة»[٣].

وليكن دخولها أيضاً (حافياً بسكينة ووقار)، وفي النص: «من دخلها -يعني مكة- بسكينة غفر له»[٤]. وورد في نص آخر يفسر السكينة بالتواضع[٥]، وربما يستفاد كونه حافياً أيضاً من ذلك، بل ورد مثله في دخول المسجد والحرم[٦]، فيتعدّى الى مكة أيضاً لشرافتها.

(والغسل من بئر ميمون أو فخ)، وفي النص: «إن تقدمت فاغتسل من بئر ميمون، أو من فخ، أو من منزلك بمكة»[٧]. والتفصيل منزّل على اختلاف محله.

وفي نص آخر: «أو عبد الصمد»[٨]، ويمكن الحمل على التخيير لمن كان

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣١٦ باب ٣ من أبواب مقدمات الطواف حديث ١.

(٢) الكافي ٤:٣٩٨.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٣١٧ باب ٤ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٣٢٠ باب ٧ من أبواب مقدمات الطواف حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٣٢٠ باب ٧ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٣٢٠ باب ٧ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٣.

(٧) وسائل الشيعة ٩:٣١٨ باب ٥ من أبواب مقدمات الطواف.

(٨) وسائل الشيعة ٩:٣١٨ باب ٥ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٢.

خارج مكة بين البئرين والفخ وللداخل من منزله،كما هوظاهر المصنف أيضاً.

(واستلام الحجر والركن اليماني)، وفي النص: «إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله استلم هذين، ولم يستلم هذين»، يعني الركنين الأخيرين، وفي ذيله «وإنما على الناس أن يفعلوا ما فعل رسول الله»[١].

وفي النص أيضاً: «إنّ رسول الله كان يقبلهما ويضع خده عليهما»[٢].

وليكن الاستلام (في كل شوط، و) كذا (تقبيله أو الايماء إليه)؛ لما في النص من انه «كان أبي اذا انتهى إلى الحجر مسحه بيده وقبّله، واذا انتهى الى الركن اليماني التزمه»[٣]. وظاهره انتهاؤه إليه في كل شوط.

وأما الايماء فإنه أيضاً نحو تعظيم يستفاد حكمه من المراتب السابقة من الالتزام والتقبيل ومسح اليد، ولم أر نصاً به بخصوصه[٤]، لكن الخطب فيه سهل كما سبق.

(والدعاء عند الاستلام)، وفي النص المنسوب إلى معاوية تفصيل الدعاء عند التزام المستجار، وعند الركن اليماني، وعند الحجر[٥].

والدعاء (في الطواف) أيضاً بالمأثور كما في صحيح معاوية أيضاً بقوله: «اللهم إني أسألك»[٦] الى آخره، ونقله في الشرائع أيضاً[٧].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤١٨ باب ٢٢ من أبواب الطواف حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤١٨ باب ٢٢ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤١٩ باب ٢٢ من أبواب الطواف حديث ٣.

(٤) ورد في صحيحة معاوية بن عمار: «فإن لم تستطع أن تقبله فاستلمه بيدك، فان لم تستطع أن تستلمه بيدك فأشر إليه وقل: اللهم أمانتي أديتها...» الخ، وسائل الشيعة ٩:٤٠٠ باب ١٢ من أبواب الطواف حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٩: باب ١٦ من أبواب الطواف حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٤١٥ باب ٢٠ من أبواب الطواف حديث ١.

(٧) شرائع الاسلام ١:٢٦٩.

(و) من نص معاوية ظهر حكم (التزام المستجار، ووضع الخد عليه والبطن)، وأيضاً أشرنا إلى استحباب استلام الركن اليماني المستفاد من النصوص المستفيضة، وأشرنا إلى بعضها فراجع.

بل (و) في بعض النصوص استحباب (استلام باقي الأركان)[١]، لكن لا بدرجة الركنين المعهودين، ولعل ترك رسول الله إياهما كان لحكمة أُخرى.

نعم في النص السابق دلالة على عدم اقدام الناس على ما لم يقدم عليه رسول الله، وهو مشعر بعدم رجحانه، ويمكن حمله على عدم اقدامهم بقصد استحبابها بمقدار البقية. ولعل ذلك حكمة ترك رسول الله، لبيان أفضلية البقية، وإلّا فربما ينغرس في الأذهان تساوي الأركان في ذلك، فتدبر.

(والطواف ثلا ثمائة وستين طوافاً، فإن لم يتمكن فثلا ثمائة وستين شوطاً)؛ لصحيح ابن عمار المصرح بالتفصيل، وفي ذيله: «فإن لم تستطع فما قدرت عليه من الطواف»[٢].

* * *

بقي الكلام في أحكام الطواف، وإليه أشار المصنف أيضاً بقوله:

(والطواف) للزيارة (ركن، من تركه عمداً بطل حجه)، بل وهكذا في العمرة. والأصل في ذلك فحوى صحيحة ابن يقطين[٣] وخبر علي بن حمزة[٤]، الواردين في طواف الحج، الملحق به العمرة بعدم الفصل.

ومورد النصين صورة تركه بجهالة فقال: «أعاد، وعليه بدنة»، وفي الآخر:

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٢٢ باب ٢٥ من أبواب الطواف حديث ١ و٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٣٩٦ باب ٧ من أبواب الطواف حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٦٦ باب ٥٦ من أبواب الطواف حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٦٦ باب ٥٦ من أبواب الطواف حديث ٢.

«أعاد الحج، وعليه بدنة» فيتعدّى إلى صورة العلم بالفحوى.

وفي وجوب البدنة بالتعدّي المزبور اشكال، وقد أنكره بعضهم، ولعله للتشكيك في مناط الكفارة نظراً إلى ما ورد بعدم تكررها بتكرر الصيد عمداً كما تقدّم؛ لقوله تعالى (ومن عاد فينتقم الله منه)[١]، بخلاف ما لو تكرر خطأ وسهواً فتتكرر الكفارة.

والانصاف انّ المستفاد من النصوص المزبورة كون الاعادة والبدنة توأمين، فلو وجبت الاعادة بالفحوى فيتعدّى إلى البدنة أيضاً. مع انّ قيام الدليل على خلاف الفحوى في مورد لا يوجب منع انعقاد ظهوره في مقام آخر، فيؤخذ به مع عدم الدليل كما لا يخفى.

ثم انّ المدار في ترك الطواف على عدم اتيانه في وقت الاجتزاء به، على خلاف فيه في التمتع قد تقدّم في المسألة الرابعة من المسائل السابقة في المستحبات.

وحيث اخترنا فيه كون زمانه طول ذي الحجة، ففوته بتركه فيها بتمامه من دون فرق بين المتمتع والقارن والمفرد بالحج، كما انّ فوت الطواف في العمرة المفردة طول عمره في المتمتع بها قيل الى آخر زمان يتمكن من درك اختياري عرفة؛ للنهي عن تأخيره من هذا الزمان، حفظاً لاختياري عرفة كما لا يخفى، وحينئذٍ يصدق الفوت بتركه في هذا الزمان.

وقد يتوهم انّ الفوت بمناط المزاحمة لا يوجب ضيقاً في وقته، المقوم لصحتها، وإن أثم من جهة أُخرى.

ولعله لذا جعل في الجواهر مناط فوته زماناً يستلزم تداركه فوت اضطراري الوقوفين[٢]، إذ حينئذٍ ينتهي إلى عدم قدرته على اتمام الحج صحيحاً، ولازمه

---

(١) المائدة: ٩٥.

(٢) جواهر الكلام ١٩: ٣٧٤.

عدم وقوع هذا الطواف امتثالاً لأمره، فلا يقدر بعده على اتيانه، الموجب لصدق فوته، فتفوت به عمرة تمتعه ، ولئن شك في ذلك أيضاً فالاستصحاب يقتضي توسعة وقته إلى هذا الزمان.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ ذلك إنما يتم على فرض عدم احراز أهمية حفظ اختياري الوقوفين عن سائر المناسك ، وإلّا فبعد ابتلائه بالزام العقل بترك الطواف المزبور، يصدق على مثله تفويت الطواف على نفسه.

ولئن شئت قلت: إنه مع فرض هذه الأهمية لا بد من حفظ الوقوفين، ومع القدرة عليهما من الأول لا تنتهي النوبة إلى اضطراريهما، إذ أدلة الوقوف الاضطراري غير شاملة لصورة تفويت الوقوف عليه اختياراً اجماعاً، فكيف يتمكن مثل هذا الشخص من حفظ حجه بطوافه، المنتهي الى تفويت اختياري الوقوفين بسوء اختياره. وسيجيء تتمة الكلام عند التعرض لابواب المزاحمات بين مناسك الحج أو العمرة، فانتظر لتمام الكلام في باب الوقوف بعرفات في مسألة ركنيته إن شاء الله.

* * *

ثم إنه في ظرف فساد الحج أو العمرة، لا شبهة في عدم وقوع احرامه جزء لحجه أو عمرته، وأما فساد أصل الاحرام فلا موجب له، إذ عدم وقوعه جزء الحج أو العمرة المتمتع بها، لا يقتضي بطلان أصل احرامه، الحاصل بالنية سابقاً. فكان وزان الاحرام وزان الطهارة الحاصلة بأفعال مخصوصة، معتبرة في شيء بنحو الشطرية، حيث انّ فساد المركب منها لا يقتضي نقض طهارته، بل الناقض لها أُمور مخصوصة لا يتحقق النقض بدونها، سواء وقع بوصف الجزئية لعبادة أم لا.

وعليه فيحتاج التحلل منه إلى ضم بقية المحللات اليه، وحيث انّ اطلاق محللية التقصير بعد السعي والطواف يقتضي الاكتفاء به في تحلله من احرامه

هذا، فيكتفي في تحليله باتمامه عمرة مفردة، بلا احتياج إلى الصبر إلى القابل.

نعم لو كان لاحرام الحج مناسك مخصوصة محلّلة له، ولا يجدي في تحلله بمناسك أُخر، كان للصبر المزبور مجال. ولكن بعد عدم اختلاف في حقيقة الاحرامين، وملاحظة اطلاق محللية الطواف والسعي والتقصير، لا يحتاج في تحلله منه إلى ضم الوقوفين، المستتبع لبقائه على احرامه لزوماً إلى العام القابل.

وحينئذٍ فما في الجواهر من التزامه اقتضاء فساد الحج مثلاً فساد احرامه، على وجه لا يحتاج بعد الى التحلل[١]، منظور فيه جداً، والله العالم.

* * *

(و) لو كان (ناسياً يأتي به) ولو بعد المناسك وانقضاء الوقت، من تمام ذي الحجة كما عرفت، والأصل في ذلك أيضاً ما في صحيح هشام: عمن نسي طواف زيارة البيت حتى يرجع الى أهله، قال: «لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه»[٢].

وفي صحيح علي بن جعفر قال: «يبعث بهدي إن كان تركه في حج يبعث به في حج، وإن كان في عمرة بعث به في عمرة، ويوكل من يطوف عنه ما تركه من طواف الحج»[٣].

واطلاق ذيله يقتضي الاجزاء بالاستنابة، حتى مع عدم تعذر عوده بنفسه. ولكن يمكن تنزيله على الغالب من تعذره، ولو بالتعسر في عوده، وفاقاً لظاهر المشهور أيضاً، فتبقى أصالة المباشرة في العبادات الواجبة بحالها، فيجب عليه ـمهما أمكن ولم يتعسر عليه العودـ التدارك ، ولو بعد الوقت.

---

(١) جواهر الكلام ١٩:٣٧٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢٠١ باب ١ من أبواب زيارة البيت حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٦٧ باب ٥٨ من أبواب الطواف حديث ١.

وتوهم معارضة ذلك مع ما ورد في الروايتين السابقتين، من اعادة الحج للفوت بجهالة، بل في خبر علي بن حمزة في نسخة: (عن رجل سها)[١]، بدل (جهل).

مدفوع بمنع اتحاد موضوع المسألتين، واختلال متن رواية علي بن حمزة أيضاً يسقطها عن الحجية، لو لم نقل بقوة نسخة (جهل) بقرينة النص الآخر، وفهم الأصحاب. وعلى فرض تسليم صحة النسخة فالرواية الأُولى نص، فتحمل الأُخرى على الفضيلة.

وعلى أي حال فيستفاد من النص الثاني حكم العمرة أيضاً، وانه يجب عليه العود مع المكنة وعدم التعسر.

ثم في وجوب اعادة السعي معه، حتى في فرض التدارك بعد الوقت تأمل، قيل به لإطلاق قوله: فيمن طاف بين الصفا والمروة قبل أن يطوف بالبيت. فقال: «يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا والمروة فيطوف بهما»[٢]، علاوة عن ترك استفصاله.

لكن الانصاف يقتضي دعوى انصرافه الى قبل مضي الوقت، فلا يشمل بعده. فيبقى ظهور قوله ـ في الرواية السابقة ـ: «يطوف عنه ما تركه من طواف الحج»[٣]، في خصوص الطواف دون السعي بحاله.

ويؤيده ما في نص آخر ـ بعد حكمه باعادة الطوافين ـ قال: «عليه دم»[٤]، فان ظاهره حصر الواجب عليه في الدم، فترفع اليد عنه بنص الاستنابة في الطواف، فيبقى السعي بحاله في نفي الوجوب.

---

(١) جواهر الكلام ١٩: ٣٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٧٢ باب ٦٣ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٤٦٧ باب ٥٨ من أبواب الطواف حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٤٦٨ باب ٥٨ من أبواب الطواف حديث ٥.

وربما يومئ إليه سكوت كلماتهم أيضاً عن اعادة السعي، فلا وجه لوجوبه، خصوصاً بعد تعليل نفي الاضرار بترك الطواف أيضاً، بأنه قضي بقية المناسك، إذ الظاهر شموله للسعي، فلازمه الاجتزاء به، بحكم هذا النص، إذ هو بمنزلة بيان الاكتفاء ببقية المناسك في الوقت في صحة الحج، فلا يضر به عدم وقوع خصوص طوافه، وإن كان يلزم تداركه بعد الوقت بنفسه أو بنائبه، ولو في زمان حياته. كما لا يخفى، فإذن التحقيق عدم وجوب تدارك السعي معه.

نعم هنا مطلب آخر، وهو انّ لازم فوت الطواف والاكتفاء ببقية المناسك في وقته، حصول الاحلال عمّا يتوقف على البقية، وعدم حصوله عما يتوقف على الطواف. وعليه فهو على احرامه في الجملة، إلى أن يرجع الى مكة، فيطوف ويحل حينئذٍ من كل شيء. وحينئذٍ ففي الاكتفاء بهذا المقدار من الاحرام في رفع حرمة دخول الحرم أو مكة بلا احرام، وجه.

نعم في النائب لا بد من احرام جديد، وبعد احرامه فهل هذا الاحرام النيابي هو مثل الاحرام الثابت لمنوبه، في كفاية الطواف في احلاله، أو احرام تام مستقل، لا يتحلل إلّا بمناسكه من قبل نفسه؟ أوجههما الثاني، إذ من المعلوم انه في احرامه هذا لم يكن نائباً عن غيره، لفرض حصوله، بل هو من جهة تكليف نفسه، من حرمة دخوله إلّا محرماً.

ومن البديهي انّ مثل هذا الاحرام يحتاج الى مناسك مخصوصة من قبل نفسه، فلا يجدي فيه طوافه عن غيره، بل لا بد أن يطوف طوافاً مستقلاً، وسعياً وتقصيراً، مقدمة لحصول التحلل لنفسه، كما لا يخفى. ولم أر في كلماتهم تعرضاً لهذه الجهة، فراجع، ولعله من باب ايكالهم ذلك إلى مقتضى القواعد والعمومات، كما هو الشأن في كثير من الفروع الخفية الجزئية. فعليهم القاء القواعد، وعليك بتفريع الفروع، ما لم ينته الى مخالفة المشهور المعصوم عن

الخطأ غالباً.

* * *

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر وجه ما أفاده بقوله: (ومع التعذر يستنيب).

بقي في المقام مطلب، وهو انّ ما ذكرنا كله كان في طواف الزيارة، وأما طواف النساء، فالظاهر من كلماتهم عدم كونه ركناً في الحج، فمن تركه في حجه مع فوت وقته فلا يبطل حجه.

وربما يدل عليه ما في النص تارة من قوله «وطواف بالبيت بعد الحج»[١] وهو طواف النساء.

وأُخرى في مورد اضطرار المرأة بتركها لطواف النساء حتى خرجت من مكة. قال: «تمضي فقد تم حجها»[٢]، إذ موردها وإن كان صورة الفوت بالاضطرار، إلّا أنّ سياق الجواب بتمامية الحج آب عن حمل تمامية الحج على خصوص حال الاضطرار، خصوصاً مع ضمه بالرواية الأُولىٰ.

مع انّ مجرد وجوب شيء في الحج لا يقتضي جزئيته، وظهور الأوامر الواردة في بيان الحج في الارشاد ـ كما هو الشأن في سائر المقامات ـ ربما يكون مرهوناً بثبوت عدم ركنية كثير من واجباته، خصوصاً لو انضم إليها المحرمات في حال الاحرام.

وعليه فلا يبقى الظهور المزبور في باب الحج على حاله، فيحتاج حينئذٍ في اثبات الركنية، المساوقة للجزئية ولو في حال العمد إلى دليل آخر. كما انّ بناء الأصحاب أيضاً عليه؛ لعدم تشبثهم في الركنية بظهور أدلة وجوبها، بل

---

(١) وسائل الشيعة ٨:١٥٤ باب ٢ من أبواب أقسام الحج حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٨:١٥٦ باب ٢ من أبواب أقسام الحج حديث ١١.

يتشبثون بأدلة أُخرى.

وحينئذٍ فمع الشك في الجزئية المساوقة للركنية، فالأصل يقتضي عدمها، غاية الأمر مقتضى دليل الوجوب لزوم تداركه مهما أمكن، ومع الفوت يشمله عموم «اقض ما فات».

نعم الاكتفاء بالاستنابة يحتاج الى دليل آخر.

وربما يكفي له في المقام اطلاق صحيح علي بن جعفر[١] الثابت في فرض النسيان، والمشتمل على الاكتفاء بالنيابة، المنزّل على صورة تعذره عن العود، بل وفي النصوص المستفيضة أيضاً التقييد بحال التعذر.

نعم في جملة أُخرى اطلاق الاستنابة، بل نسب ذلك إلى المشهور. وفي الاطلاق نظر، والأصل عدم ثبوت النيابة، كما هو الشأن في صورة تركه عمداً، فإنّ ظاهرهم أيضاً وجوب عوده بنفسه. واطلاق كلام الجواهر يشمل حال الاضطرار عن العود بنفسه، ولعله لاختصاص دليلها بحال النسيان، ولا يشمل العمد، وأصالة المباشرة في العبادة باقية بحالها، فتدبّر.

* * *

(ولو شك في عدده بعد الانصراف لم يلتفت)؛ لعموم قاعدة التجاوز، المستفاد من قوله: «إنما الشك في شيء لم تجزه» أي في محله، بعد تقييد التجاوز في خصوص الوضوء بمرتبة خاصة، ملازمة للدخول في غير الوضوء أو الفراغ عنه.

ومع الغض عنه يشمله عموم قاعدة الفراغ، المستفاد من قوله: «كلما شككت مما مضى فامضه كما هو»، المضروب في مورد الشك في صحة الموجود، قبال الأول المضروب في مورد الشك في الوجود، مع عدم تصور جامع

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٦٧ باب ٥٨ من أبواب الطواف حديث ١.

بين مفاد (كان) التامة والناقصة.

ومن النص المخصوص بالمقام أيضاً ما في صحيح ابن حازم: عن رجل طاف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة، قال: «فليعد طوافه»، قال: ففاته، قال: «ما أرى عليه شيئاً»[١].

وفي الجواهر: ونحوه غيره، وفي بعضها: «والاعادة أحب الي وأفضل»، ثم قال: ولم نجد قائلاً باستحباب الاعادة[٢].

أقول: ما أُفيد في غاية المتانة، لو كان المراد من النص فضيلة اعادة التمام، وإلّا فلو كان اعادة الشوط المحتمل نقضه فلا ضير في فضله؛ لأنه احتياط مستحسن.

(وفي الأثناء يعيد إن كان الشك فيما دون السبعة) باحتمال نقصه، كما نسب الى المشهور، والأصل في ذلك نصوص مستفيضة[٣] مشتملة على التفصيل بين الفريضة والنافلة، باعادة التمام في الأُولى، والبناء على مقدار اليقين في الثانية.

ففي الموثق ـ في من طاف فأوهم فقال: طفت أربعة أو ثلاثة ـ: «إن كان طواف فريضة فليلق ما في يديه ويستأنف، وإن كان طواف نافلة فاستيقن ثلاثة وهو في شك من الرابع انه طاف، فليبن على الثلاثة»[٤].

وفي آخر: «إن كان فريضة أعاد كلما شك فيه، وإن كان نافلة بنى على ما هو أقل»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٣٥ باب ٣٣ من أبواب الطواف حديث ٨.

(٢) جواهر الكلام ١٩:٣٧٨.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٣٣ باب ٣٣ من أبواب الطواف.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٣٤ باب ٣٣ من أبواب الطواف حديث ٧.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٤٣٤ باب ٣٣ من أبواب الطواف حديث ٤.

وفي ثالث «يعيد طوافه حتى يحفظه»[(١)].

والمستفاد منها: انّ حكم الشك في أشواط الطواف حكم الركعتين الأُولتين من الفريضة، مبطلة للطواف رأساً.

وفي قبال المشهور من التزم بعدم لزوم الاعادة، والبناء على اليقين بالأقل. وعمدة سنده ما في النص من قوله: «هلا استأنفت»[(٢)] لمن أعاد طوافه بشكه، فإنه صريح في عدم وجوب الاعادة، غاية الأمر بمقتضى أصالة عدم الا تيان بالمشكوك أيضاً يحكم بوجوب تداركه فقط ليس إلّا.

وعليه فالأمر يدور بين طرح اطلاق هذا النص وحمله على النافلة، أو الأخذ باطلاقه وطرح ظهور الأوامر بالاعادة في النصوص السابقة.

وعليه فلا أقل من الشك في ترجيح أحد الجمعين، فيرجع إلى الشك في مانعية الشك المزبور عن الصحة، فالأصل البراءة. لكن الانصاف مساعدة العرف ـ في مثل المقام ـ على ترجيح التقييد على التصرف في الأوامر المعهودة.

ولو كان الشك في الزائد على السبعة بنى على العدم؛ للأصل. وإليه أشار المصنف بقوله: (وإلّا قطع) على يقينه لاستصحاب عدم زيادته على السبع.

ومن التأمل فيما ذكرنا أيضاً ظهر حكم طواف النافلة، فإنه مثل صلاتها يبني على الأقل. ويجوز الاستئناف أيضاً بقرينة النص السابق، المحمول على النافلة جمعاً، كما عرفت.

* * *

(ولو ذكر في طواف الفريضة عدم الطهارة أعاد)؛ لما تقدّم من اشتراط الطهارة الحدثية، وفي صحيح ابن مسلم أيضاً التصريح بأنه «يتوضأ

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٣٥ باب ٣٣ من أبواب الطواف حديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٣٤ باب ٣٣ من أبواب الطواف حديث ٣.

ويعيد طوافه، وإن كان تطوعاً توضأ وصلّى ركعتين»[١].

* * *

(ولو قرن في طواف الفريضة بطل)، وقد تقدّم الكلام في ذلك في المسألة الثالثة من المسائل السابقة على مبحث المستحبات فراجع، (و) ترى أيضاً انّ مقتضى التحقيق انه (يكره) فيها أيضاً مثل ما (في النافلة، ولو زاد سهواً أكمل أُسبوعين، وصلّى ركعتي الواجب قبل السعي، والمندوب بعده)، كما هو المشهور وإن كان فيه خلاف قاعدة التقرب في باب العبادة، إلّا انه لا ضير فيه بعد قيام النصوص المستفيضة عليه ففي صحيحة ابن مسلم: «إذا طاف الرجل بالبيت ثمانية أشواط الفريضة واستيقن ثمانية أضاف اليها ستاً»[٢]، ونظيرها نصوص أُخرى[٣].

وعليه أيضاً يحمل الاطلاق في صحيح أبي أيوب[٤].

وفي نص علي بن أبي حمزة: عن رجل طاف بالبيت ثمانية، قال: «نافلة أو فريضة»؟ فقال: فريضة: فقال: «يضيف اليها ستاً، فإذا فرغ صلّى ركعتين عند مقام ابراهيم ثم خرج إلى الصفا والمروة فطاف بهما، فإذا فرغ صلّى ركعتين أُخريين، فكان طواف نافلة وطواف فريضة»[٥].

وفي نص وهب «إنّ علياً عليه السلام أضاف ستاً وصلّى أربع ركعات»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٤٤ باب ٣٨ من أبواب الطواف حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٣٧ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٣٧ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٣٨ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ١٣.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٤٣٩ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ١٥.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٤٣٧ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ٦.

وفي آخر مشتمل على تفريقه بين الصلاتين بقبل السعي وبعده[١].

وفي قبال المشهور ما حكي عن المقنع انه التزم بالاعادة بمثل هذه الزيادة السهوية أيضاً[٢].

وفي بعض النصوص تارةً باطلاق الأمر باعادة الزيادة مطلقاً حتى يثبته، وفي آخر في فرض النسيان المزبور، «وأما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة أشواط»[٣]، وفي آخر: «فليتم أربعة عشر شوطاً، ثم ليصلّ ركعتين»[٤]، بتقريب انّ الاقتصار على الركعتين يكشف عن بطلان الأول، وانها للثاني.

وفيه: انّ لازمه عدم تماميته عن قصد أمره، حسب اتيان شوط منه بقصد اتمام الطواف الأول، اللهم إلّا أن يقال: إنه يكفي مجرد اتيانه بداعي الأمر المتعلّق به ضمناً، وإنما اشتباهه في كونه جزء للأول أم للأخير. وهذا المقدار غير مضر بالقربة، بعد عدم قصدية الحقيقة، ولو في المشخصات الفردية، وحينئذٍ لا يكون في هذه الرواية خلاف قاعدة من هذه الجهة.

نعم ربما تخالف الأُولى في لزوم الصلاتين.

ويمكن الجمع بينهما أيضاً بحمل الأُولى فيها على الندب، كما يومئ إليه ما في نص ابن أبي حمزة بقوله: «فكان طواف نافلة وطواف فريضة»، الظاهر في كون الأُولى نافلة، بمقتضى الترتيب الذكري. وحينئذٍ فلا يجب صلاته، فيحمل ترك الصلاة في هذه النصوص أيضاً على هذه الجهة؛ لعدم وجوب صلاة النافلة.

وعلى أي حال لا بأس باستفادة مثل هذا المعنى من هذه الطائفة،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٣٧ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ٩.

(٢) المقنع:٨٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٤٣٦ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٣٧ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ٥.

بلا دلالتها على الفساد المطلق. ولا دلالة الطائفة الأُولى على صحة الأُولى فريضة، بلا تهافت بين النصوص حينئذٍ. ومقتضاه حينئذٍ حرمة قطع الثانية، لكونها فريضة. ولكنه خلاف المشهور بين الأصحاب، خصوصاً مع بعد انقلاب ما قصد به فريضة ندباً بعد الاتيان. ففهمهم ربما يشهد على لزوم الصلاة بعد الطوافين للأول، وصلاة أُخرى بعد السعي للنافلة.

وفي وجوب التفريق المزبور وجه؛ لظهور الأوامر في ذلك، لو لم يحمل الأخير على رفع توهم لزوم التقديم على السعي، خصوصاً مع توهم الجمع بين الصلاتين قبل السعي، المستفاد من خبر وهب، والأحوط هو التفريق، والله العالم.

* * *

(ولو نقص من طوافه وقد تجاوز النصف أتم) لو تركه عمداً، ولم يصدر منه ما ينافيه، من حدث أو سكوت طويل يخرجه عن هيئة التوالي عرفاً، ولو لانصراف الدليل إليه، خصوصاً مع كونه صلاة يعتبر فيه عدم قواطعها من عدم التوالي وغير ذلك، علاوة عما يستفاد من الحكم بالاعادة بدخول البيت في أثناء الطواف في خبر حفص[1]، فراجع، بلا اشكال في وجوب اتمامه، مقدّمة لامتثال تكليفه. فلو صدر حينئذٍ واحد من هذه القواطع عمداً يعيد طوافه اجماعاً، ولبطلان المشروط بانتفاء شرطه الثابت بعموم التنزيل.

وأما لو كان سهواً فالمشهور التفصيل بين صورة تجاوز النصف وعدمه، فيستأنف الطواف على الأخير، وبنى على ما طاف على الأول مع تمكنه، وإلّا استناب للتمام في الأخير، والا تمام في الأول.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٤٧ باب ٤١ من أبواب الطواف حديث ١.

قيل والأصل في ذلك بالنسبة الى جهة التفصيل بين تجاوزه النصف وعدمه، ما ورد من التعليل في الطامث، بقوله «تتم طوافها ومتعتها ـ الى أن قال ـ لأنها زادت على النصف»(١)، إذ ظاهر التعليل يقتضي تمامية المتعة، بل ومطلق الحج؛ لعدم الفصل بمحض الزيادة عن النصف في طوافه، فلا يضر به اخلاله مع الاضطرار، الملحق به النسيان بعموم العلة.

وفيه انّ العلة المزبورة إن اقتضت الغاء خصوصية المورد، فيلزم التعدّي منه إلى صورة العمد أيضاً، ولم يقل به أحد. وان لم يقتض ذلك فلا وجه للتعدّي الى غير مورده، حتى صورة النسيان. فالأولى انّ مثل هذا التفصيل ورد في صورة المرض الموجب لعدم اتمام طوافه أيضاً، وكذا في الحدث سهواً في الأثناء، فإنّ مثل هذه المواردَ المختلفة في الموانع وفي أنحاء العذر، يكشف عن حكم كلّي لجميع الأعذار، الشامل للنسيان.

* * *

(ولو) تركه نسياناً ولم يتذكر إلى أن (رجع إلى أهله استناب)؛ للصحيح: في من طاف ستة أشواط قال: «يطوف شوطاً واحداً»، فقال سليمان: فإن فاته ذلك حتى أتى أهله؟ قال: «يأمر من يطوف عنه»(٢)، بناءً على حمله على صورة السهو اجماعاً بضم عدم الفصل بين فوت شوط واحد أو أزيد إلى أن يبلغ الى النصف، واطلاقه يشمل صورة تمكنه من العود أيضاً، فيجزئ عنه الاستنابة.

(و) لو بلغ إليه أو (كان أقل) من ذلك (استأنف)؛ لاطلاق دليل القاطعية حال السهو أيضاً، مع عدم دليل وافٍ بالاجزاء في مثل هذه الصورة

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٥٠٢ باب ٨٥ من أبواب الطواف حديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٣٢ باب ٣٢ من أبواب الطواف حديث ١.

جزماً، وعليه أيضاً معقد اطباق الأصحاب.

(وكذا) يجري التفصيل السابق في (من قطع الطواف لحاجة)، وذلك للجمع بين ما دل على اعادة الفريضة في صورة قطع طوافه على شوط أو شوطين مع الأمر بالبناء في النافلة، وبين ما دل فيمن لم يتم طوافه في الفريضة أيضاً بالبناء عليه، بعد عدم القول بالفصل بين الشوطين الأولين، وبين غيره إلى أن يبلغ النصف، المستلزم لتقييد اطلاق الثاني.

وفي كون دخول البيت (أو صلاة نافلة) في غير صورة فوته من الحاجة اشكال، فاطلاق أدلة القواطع يقتضي استئنافه رأساً مع الامكان.

ولو لم يكن في مطافه، ففي الاجتزاء بالاستنابة فيه، مع تمكن عوده اشكال؛ لعدم الدليل. نعم مع اضطراره لا بأس بشمول فحوى ما دل على مثلها في موارد اضطرار العود، وذلك كله أيضاً مع عدم فوت وقت الطواف بخروجه عن ذي الحجة، وإلّا فيدخل في من ترك الطواف عمداً فيبطل حجه وعليه البدنة كما تقدم حكمه، بل وفي النص -في دخول الكعبة- التصريح بالاستئناف، المحمول على صورة تمكنه منه، كما لا يخفى.

## مسائل

منها: انه يجري التفصيل بين التجاوز عن النصف وغيره في من مرض أثناء الطواف؛ لنص اسحاق بن عمار، المشتمل على التفصيل المزبور بتمامه. ولا يحتاج الى النقل لوضوح المأخذ، فراجع الرواية بطولها في الجواهر[1]، وقول المخالف فيه شاذ لا يعبأ به؛ لضعف دليله.

وكذلك فيمن أحدث في طوافه، فإن في مرسل ابن أبي عمير، الذي هو

---

(١) جواهر الكلام ١٩: ٣٣٠.

بمنزلة مسنداته: «فإن جاوز النصف بنى على طوافه، وإن كان أقل من ذلك أعاد الطواف»[١]، بناءً على حمله على صورة النسيان، كما فهمه الأصحاب، وإلّا فيشكل التمسك به؛ لعدم جبره باطلاقه، فحينئذٍ يكون الحدث المزبور من صغريات مسألة قطع الطواف نسياناً، فان تمت الكلية هناك فهو، وإلّا فللنظر فيه ـلولا اجماعاتهم على التفصيل المزبورـ مجال.

* * *

ومنها: انه لو دخل في السعي وتذكر نقص طوافه فأتم الطواف، إن كان ذلك بعد التجاوز عن النصف في طوافه، جاوز نصف السعي أم لا، وإلّا فيعيد طوافه تاماً قبل سعيه فيعود الى سعيه فيتمه، هكذا في الشرائع[٢].

واستدل له في الجواهر بعموم التعليل في نص الطامث المتقدّم[٣]، بضميمة ما في موثقة اسحاق من قوله: عن رجل طاف بالبيت ثم خرج إلى الصفا فطاف به، ثم ذكر انه بقي عليه من طوافه شيء، فأمره أن يرجع الى البيت ليتم ما بقي من طوافه، ثم يرجع الى الصفا فيتم، الى آخره[٤].

بحمل هذا النص على صورة التجاوز عن نصف طوافه، لايهام قوله: «بقي من طوافه شيء»، كونه أقل من النصف. خصوصاً لو ضم اليه التعليل في ذيله في مقام الفرق بقوله «لأنه دخل في شيء من الطواف ولم يدخل في شيء من السعي»، مضافاً الى كون المقام من صغريات القطع نسياناً، الجاري في المقام بملاحظة اقتضاء دخوله في السعي، خصوصاً مع استلزام سبقه بصلاته فوت الموالاة المعتبرة في الطواف، بعموم التنزيل المنجبر بالعمل، بلا ضير في عامية الخبر.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٤٩ باب ٤١ من أبواب الطواف حديث ٨.

(٢) شرائع الاسلام ١:٢٧١.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٣٣٥.

(٤) وسائل الشيعة ٩ : ٤٥٣ باب ٤٥ من أبواب الطواف حديث ٢.

نعم اطلاق الموثقة يقتضي البناء على السعي حتى مع دخوله فيه قبل نصف الطواف، الملازم لعوده تماماً بحكم العلة أو غيره.

ودعوى انّ الموثقة مشتملة على البناء على السعي في ظرف بنائه على الطواف، فإذا قيّدت الموثقة في هذا الحكم بصورة التجاوز عن نصف الطواف، فإنها لا تشمل صورة قبل التجاوز. فلا وجه حينئذٍ للاكتفاء بالبناء في السعي أيضاً، بعد اقتضاء دليل ترتيب السعي على الطواف، وقوعه بتمامه عقيب الطواف.

مدفوعة بأنّ اطلاق المرسلة بعد استقرار ظهورها على البناء في المقامين مطلقاً، فبالدليل المنفصل ترفع اليد عن حجية ظهور البناء في الطواف، فيبقى اطلاق البناء على السعي حتى في صورة نقص الطواف بأزيد من النصف، باقياً على حاله، كما لا يخفى.

* * *

ومنها: انّ في بعض النصوص جواز قطع الطواف لصلاة فريضة ثم البناء عليه[١]، بل وفي نص آخر: جواز قطع طوافه لخوف فوت صلاة الوتر[٢]. ولكن في صلاة الفريضة لا تقييد بخوف الفوت. ومقتضى اطلاقهما شمولهما لصورة التجاوز عن النصف وعدمه.

وفي بعض الفتاوى أيضاً التصريح بذلك، وفي الجواهر: ينبغي أن يقيد ذلك بصورة التجاوز عن النصف بأخبار الحاجة، الحاكمة باطلاقها باعادة التمام في الشوط والشوطين، فبضم عدم الفصل يتعدّى الى بلوغ النصف[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٥١ باب ٤٣ من أبواب الطواف حديث ١-٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٥١ باب ٤٣ من أبواب الطواف حديث ١.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٣٣٧.

أقول: يمكن ادراج الصلاة المزبورة، بل وصلاة الميت من الحاجة عند خوف فوتها، كما في نص الوتر أيضاً. فيشمل النص السابق، القابل لتقييد مثل هذه الاطلاقات بصور التجاوز.

وأما في فرض عدم خوف فوت الفريضة كما في نصه، فلا يكون ذلك بمناط الحاجة كي يشملها دليل وجوب الاعادة في أقل من النصف، فلا موجب لتقييدها ببعد النصف.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ صورة فوته يدخل في الأخبار المزبورة، وبضميمة عدم الفصل في الفريضة بين الصورتين من فوته وعدمه، تقع معارضة بين الاطلاقين، معارضة العموم من وجه، فيتساقطان في ما قبل النصف من الفريضة الموسعة، فيرجع إلى أصالة فساد الطواف بقطعه، والله العالم.

* * *

ومنها: أنه يظهر من فحاوى النصوص السابقة حكم الترتيب بين الطواف والسعي، وأنه لا يجوز الدخول في السعي قبل تمام الطواف عمداً. وفي صحيح منصور: عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل أن يطوف بالبيت. فقال: «يطوف بالبيت ثم يعود إلى الصفا والمروة فيطوف بينهما»(١). واطلاقه يشمل جميع الحالات، إلّا انه خرجت صورة نسيان دخوله فيه بعد تجاوز نصف الطواف كما عرفت آنفاً، وأيضاً يشمل اطلاقه الحج والعمرة.

* * *

ومنها: انّ طواف النساء أيضاً مؤخّر عن السعي، ولا يجوز تقديمه عليه؛ لمرسل أحمد بن محمد، المشتمل على قوله «لا يكون سعي إلّا قبل طواف النساء»(٢)، واطلاقه يشمل الحالات أجمع.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٧٢ باب ٦٣ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٧٥ باب ٦٤ من أبواب الطواف حديث ١.

ولكن في قباله موثقة سماعة: عن رجل طاف طواف النساء قبل أن يسعى، فقال: «لا يضره، يطوف بين الصفا والمروة، وقد فرغ من حجه»[١].

والأصحاب حملوا الأول على صورة الاختيار والعمد، والأخير على صورة الاضطرار والسهو. وفي الجملة المزبور نظر، لولا دعوى تيقن العمد من الأول، وغيره من الثاني. فيمنع مثل ذلك عن التشبث باطلاقهما، بناءً على التحقيق انّ من شرائط التمسك بالاطلاق عدم وجود قدر متيقن في البين.

لكن الانصاف منع كونهما متيقناً من نفس الخطاب، فلا يجدي لصرف اليد عن الاطلاق فيهما. ولولا الاجماع كان مقتضى الجمع بينهما حمل الأول على الكراهة. ولكن الأصحاب غير ملتزمين به، فلا محيص عن طرح الأخير، أو تقييده بغير بصورة الاضطرار والنسيان.

وفي الجواهر: لا ينبغي ترك الاحتياط في فرض الاضطرار بالاستنابة، مع سكوته عنه في فرض النسيان، مع وحدة المدرك، فالأولى تسرية الاحتياط المزبور هنا أيضاً.

ثم انّ نص الاجزاء يشمل الجاهل وهم لا يقولون به، وظاهرهم إلحاقه بالعامد، والحال انّ الجمع السابق بين النصين آت هنا أيضاً. وذلك يكشف عن عدم تمامية الاستدلال باطلاق نص الاجزاء إلّا بمقدار عمل الأصحاب. وفيه أيضاً نظر جداً، والمسألة غير خالية عن الاشكال، والله العالم.

* * *

ومنها: انّ من طاف كان بالخيار في تأخير السعي إلى آخر ليلته، وفي النص: ربما رأيته يؤخّر السعي إلى الليل[٢]. وظاهره دخول الغاية فيشمل

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٧٥ باب ٦٤ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٧٠ باب ٦٠ من أبواب الطواف حديث ١.

منتهاه. ويؤيده ما في نص آخر: من النهي عن التأخير الى الغد[١]، المتحقق بطلوع فجره، فلا يجوز التأخير حينئذٍ مع القدرة إلى الغد، وأما مع عدمها فلا بأس به؛ لعموم دليل الاضطرار، بعد عدم ثبوت مشروعية النيابة، الحاكمة على الاضطرار.

* * *

ومنها: انّ من نسى طواف الزيارة حتى رجع إلى أهله وواقع أهله، قيل: عليه بدنة علاوة على الرجوع إلى الطواف بنفسه أو نائبه.

وقيل: لا، جمعاً بين حسنة معاوية، الآمرة بالجزور[٢]، وبين المروي عن العلل: عن المحرم يأتي أهله ناسياً، قال: «لا شيء عليه، إنما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناس»[٣].

واطلاقه يشمل الجماع بين الوقوفين أيضاً فضلاً عن المقام.

وفي المرسل: «إن كنت ناسياً، أو ساهياً، أو جاهلاً فلا شيء عليك»[٤]، وهو شامل للمقصّر أيضاً. فلا بأس بالالتزام بترتب العقوبة أيضاً؛ لعمومات «هلا تعلّمت»، ولا ينافي ذلك الصحة مع عدم الكفارة حتى لو كان قبل الوقوفين، والله العالم.

* * *

(و) منها: انه (لا يجوز تقديم طواف حج التمتع وسعيه على الوقوف) على المشهور، لخبر أبي بصير المشتمل على عدم الاعتداد بالطواف المأتي به قبل الوقوفين[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٧١ باب ٦٠ من أبواب الطواف حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٦٧ باب ٥٨ من أبواب الطواف.

(٣) علل الشرائع:٤١٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٧٠ باب ٦٠ من أبواب الطواف حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٨:٢٠٣ باب ١٣ من أبواب أقسام الحج حديث ٥.

وفي قباله صحيح ابن يقطين النافي للبأس عن الطواف قبل خروجه الى منى[١].

وفي آخر: «هما سواء أخّر ذلك أو قدمه»[٢].

وحمل اطلاق الثاني على ذوي الأعذار بعيد، إذ عذره موجب لضرورة تقديمه، وظاهر الحكم بالتسوية منصرف الى القادر عليهما.

وحينئذ يدور الأمر بين الأخذ بهذا الاطلاق وحمل القيد على الفضيلة، كما نسب إلى بعض متأخر المتأخرين. أو حمله على ذوي الأعذار، على وجه يتمكنون من الاتيان به بعد الوقوف بمشقة، والانصاف ترجيح الأول، خلافاً للجواهر من مصيره -بملاحظة فهم الأصحاب- إلى الثاني[٣]، ولكن لولا وهن سنده باعراضهم عن ظاهره لكان الجمع الأول أقوى.

وعلى المشهور فالحكم ثابت لكل أحد (إلّا لخائفة الحيض)، والمريض، والشيخ العاجز عن العود ولو للزحام، ونحوهم من ذوي الأعذار. وفي النص: «لا بأس أن يجعل الشيخ الكبير والمريض والمعلول طواف الحج قبل أن يخرج الى منى»[٤].

وفي آخر بعد السؤال عن الشيخ الكبير والامرأة تخاف الحيض-: «نعم من كان هكذا يعجل»[٥].

فما عن ابن ادريس من عدم جواز التقديم للخائف المزبور مبني على أصله من طرح أخبار الآحاد، والاقتصار على القطعيات منها، وهو كما ترى.

---

(١) وسائل الشيعة ٨:٢٠٣ باب ١٣ من أبواب أقسام الحج حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٧٤ باب ٦٤ من أبواب الطواف حديث ٣.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٣٩٢.

(٤) وسائل الشيعة ٨:٢٠٣ باب ١٣ من أبواب أقسام الحج حديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٠٣ باب ١٣ من أبواب أقسام الحج حديث ٧.

ثم انّ الخوف المأخوذ في موضوع الحكم هل له الموضوعية أم الطريقية؟ وجهان، الظاهر الثاني.

وحينئذٍ ففي اقتضاء اتيانه ـ مع كشف خلاف العذر ـ الاجزاء اشكال.

وفي الجواهر: مصيره إليه[١]، وهو مبني على أصله في كلية الأوامر الشرعية من اقتضاء الاجزاء، وهو بمعزل عن التحقيق في الأحكام الظاهرية. نعم بناءً على موضوعية الخوف متين، لكن الكلام فيه، اذ الظاهر من الخوف في كلية هذه المقامات كونه من باب الطريقية إلى الواقع، وانه كناية عن احتمال طروء العذر في محله، فجعل الشارع هذا الاحتمال عنده بمنزلة الواقع، لا أنّ موضوع الحكم الواقعي ـ علاوة عن عذره واقعاً ـ هو خوف وجوده أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

ومنها: انه يجوز تقديم طواف النساء أيضاً على الوقوف للضرورة، وعن الفاضل وجماعة: التصريح به[٢]، وفي كشف اللثام: انه المشهور[٣]، ولصحيح ابن يقطين: «لا بأس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه الى منى، وكذلك لا بأس لمن خاف أمراً لا يتهيأ له الانصراف الى مكة أن يطوف ويودع البيت ثم يمر، كما هو، من منى اذا كان خائفاً»[٤].

وفي قباله خبر علي بن أبي حمزة، المشتمل على: ان الخائفة لحيضها تقضي المناسك عدا طواف النساء فتستعدي الجمال والرفقاء حتى يقيم عليها حتى

---

(١) جواهر الكلام ١٩:٣٩٧.

(٢) قواعد الأحكام ١:٨٤.

(٣) كشف اللثام ١:٣٤٥.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٧٣ باب ٦٤ من أبواب الطواف حديث ١.

تطهر فتقضي مناسكها[١].

ولا يخفى ما في الأخير من انها مع سلطنتها على الاستعداء المزبور لم تكن من الخائفة، وإنما تكون خائفة لو لم يكن لها هذه السلطنة وانّ الجمال ورفقائها أيضاً لا يلاحظونها، فلا تعارض هذه للرواية الأُولى، بل لامحيص عن طرح الثانية، أو حملها على الاستعداء بنحو الأخذ بالحياء لا الاستعداء قهراً، وإلّا فلا سلطنة لها عليهم جزماً.

ويجوز تقديم طواف الزيارة على الوقوف للمفرد والقارن اختياراً، وهو المشهور. وفي صحيحة حماد: عن مفرد الحج يقدّم طوافه أو يؤخره؟ فقال: «هو والله سواء، عجّله أو أخّره»[٢].

ونظيرها غيرها[٣]، وفي بعضها: اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة أيعجل طواف النساء؟ قال: «لا، إنما طواف النساء بعد أن يأتي منى»[٤]، نعم لا بأس به عند الخوف للاطلاق السابق الشامل للمتمتع والمفرد.

وفي قبالها ما في خبر زرارة بعد أمر أبي جعفر بتقديم طواف الحج، فقال لرجل إلى جنبه: لكن شيخي لم يفعل ذلك -إلى قوله- من شيخك؟ فقال: علي بن الحسين[٥].

وفيه أنه -لضعفها واعراض المشهور عنها- لا تقاوم الأُولى، مع امكان حمل الجواز على الكراهة، كما صنعه في الشرائع[٦]، والله العالم.

* * *

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٧٤ باب ٦٤ من أبواب الطواف حديث ٥.

(٢)و(٣) وسائل الشيعة ٨:٢٠٤ باب ١٤ من أبواب أقسام الحج حديث ١و٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٢٠٥ باب ١٤ من أبواب أقسام الحج حديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٢٠٤ باب ١٤ من أبواب أقسام الحج حديث ٣.

(٦) شرائع الاسلام ١:٢٧١.

(ولو حاضت) المرأة في عمرتها المتمتع بها (قبله)، أي قبل الطواف، (انتظرت الوقوف، فإن لم تطهر بطل متعتها وصارت حجتها مفردة وتقضي العمرة بعد ذلك)، على المشهور. ويدل عليه صحيح جميل[1] وموثقة اسحاق[2].

وفي قبالهما نص علاء ابن صبيح[3] وخبر عجلان[4]، المشتمل على قوله «وإن لم تطهر، فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء وأهلّت بالحج» الى آخره.

وبعضهم جمعوا بين النصين بالتخيير بين الطريقين، وقيل بعدم مساعدة العرف.

وفيه انّ مرجعه إلى رفع اليد عن تعيين كل منهما فيحمل على التخيير. وفي الحقيقة يتصرف في اطلاق الهيئة بنص الآخر، ومثل ذلك جمع متعارف، وداخل في كلية ما عليه بناؤهم من رفع اليد عن ظاهر كل أمر بنص الآخر.

وحينئذٍ فالأولى المصير إلى طرح الأخيرة سنداً، أو تأويلها بصورة تجاوزها النصف قبل تجدد العذر، بشهادة خبر أبي بصير المشتمل على صورة طروء الحيض وقد جاوزت النصف من طوافها، قال: «فعلّمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فأتمت بقية طوافها، وان هي قطعت طوافها في أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من أوله»[5].

وفي بعضها: «إنّ متعتها تامة لأنها زادت على النصف»[6].

---

(١) وسائل الشيعة ٨:٢١٤ باب ٢١ من أبواب الحج حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٨:٢١٦ باب ٢١ من أبواب الحج حديث ١٣.

(٣)و(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٩٧ باب ٨٤ من أبواب الطواف حديث ١و٢.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٥٠١ باب ٨٥ من أبواب الطواف حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٥٠٢ باب ٨٥ من أبواب الطواف حديث ٤.

وعموم التعليل يشمل صورة عدم التمكن من اتمام العمرة لفوت الوقوف حتى الاضطراري منه فتتم حجها فترجع إلى اتمام طوافها، ولقد تعرضنا للمسألة اجمالاً في أوائل كتاب الحج عند الكلام عن تجديد الاحرام بالتلبية بعد الطواف فراجع.

* * *

ومما ذكرنا ظهر وجه ما أفاده المصنف من قوله: (ولو حاضت خلاله فإن جاوزت النصف تركت بقية الطواف وفعلت بقية المناسك ثم قضت الفائت بعد طهرها، وإلّا فحكمها حكم من لم تطف عمداً) فتبطل حجها وعليها بدنة على اشكال في الأخير كما تقدّم.

(والمستحاضة إذا فعلت ما يجب عليها) من وظائفها المرتبطة باختلاف الدم قلة وكثرة (كانت كالطاهرة)، على ما تقدّم الكلام في محله مفصلاً.

## (الباب السابع)

## (في السعي)

وهو واجب (في كل احرام مرة) بعد طواف الزيارة، كما عرفت بلا اشكال فيه، بل وجوبه كذلك ضروري المذهب؛ لوجوب الطواف قبله.

ويدل على ذلك مراجعة النصوص الواردة في شرح الحج بأنواعه، وفي بعضها: «انّ في حج التمتع سعيين، سعياً لعمرته وسعياً لحجه»، ولقد عقد في الوسائل باباً لذلك [1]، فراجع.

(وتجب فيه النية) بلا اشكال؛ لعباديته على التفصيل المتقدّم في الطواف، بلا مزية لها في المقام.

(والبدأة بالصفا والختم بالمروة) بلا خلاف منا، والنصوص به مستفيضة، وفي النص: «من بدأ بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى ويبدأ بالصفا» [2].

وفي آخر: تشبيه المقام بالوضوء في تقديم الأيسر على الأيمن [3]. وظاهر هذا التشبيه جواز الاكتفاء بالصفا المأتي به شوطاً لو لم يخل بالتقرب في مثله،

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥١٠ باب ١ من أبواب السعي.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٥ باب ١٠ من أبواب السعي حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٦ باب١٠ من أبواب السعي حديث ٤-٥.

كما هو الشأن في الوضوء أيضاً. فالأمر بطرح ما سعى حينئذٍ محمول على طرح ما سعى على نحو ما قصده من اكتفائه به شوطين، لا طرح سعيه للصفا أيضاً.

ثم انّ الظاهر من السعي كون مقاديم بدنه الى المقصد، فلا يجزئ القهقري وغيره، للانصراف.

كما انّ الظاهر من اطلاق «بين الصفا والمروة» شموله لما يصدق مسماه، فلا يحتاج في الرجوع الى خصوص الخط الذي مشى أولاً، نعم في اعتبار الاستيعاب وجه، كما هو الشأن في حمل كلية أمثال هذه التحديدات الشرعية على المداقة العقلية نظير الأوزان والمقادير.

نعم مع الاكتفاء بالركوب في المقام ربما يوهم عدم مراعاة الدقة، بل المدار على السير بينهما عرفاً. وقد يتوهم انّ الاستيعاب في كل نحو من المشي والركوب بحسبه يقتضي التفصيل بينهما، في لزوم الاستيعاب دقة في المشي دون الركوب وهو محل منع، إذ المراد من «بينهما» في المقامين معنى واحد، فيؤخذ المقدار بمقدار سيره ركوباً، بلا فرق بين أنحاء سيره بينهما، كما لا يخفى.

ثم المراد بالمسعى ما هو محط استقرار السيرة على طوافه طبقة عن طبقة، فلا وجه للتشكيك فيه بكونه جزء من المسجد أو خارجاً عنه، ولا يجب صعود الصفا ولا المروة، لخروجهما بنفسهما عن «بينهما»، نعم على المداقة لا بأس بهما مقدمة علمية، كما لا يخفى.

* * *

(والسعي سبعة أشواط من الصفا الى المروة، ومن المروة اليه)، وذلك (شوطان) بلا اشكال. وربما تومئ إليه النصوص المشتملة على البدئة بالصفا والختم بالمروة، مضافاً الى التصريح بانّ من حسب الذهاب والمجيء شوطاً واحداً فقد زاد ما عليه، بعد طرح ذيله بنفي البأس، أو تأويله بالحمل على السهو، فذلك قرينة على انّ الذهاب والمجيء شوطان.

(ويستحب فيه الطهارة)؛ للجمع بين قوله: «لا بأس أن يقضي المناسك كلها على غير وضوء إلّا الطواف»[١] علاوة على ما دل على الأمر باتمام الحائض سعيها بعد طروء الحيض[٢]، بل وفيمن بال بعد أربعة أشواط فيتم سعيه بغير وضوء[٣]. وبين ما اشتمل على قوله «لا طواف ولا سعي بغير وضوء»[٤]، وفي آخر: النهي عن سعي الحائض لأنه من شعائر الله[٥].

(و) يستحب أيضاً (استلام الحجر، والشرب من زمزم، والاغتسال من الدلو المقابل للحجر) الأسود؛ كل ذلك لما في صحيح معاوية[٦] وحسن الحلبي[٧] المذكورين في الجواهر[٨]، فراجع.

(والخروج من باب الصفا والصعود عليه)، أما الأول فلما في صحيح معاوية[٩]، والثاني فلحسنته[١٠] المحمولة على الاستحباب بقرينة الاكتفاء ببينهما في النصوص السابقة، كما لا يخفى.

(واستقبال ركن الحجر بالتكبير والتهليل سبعاً والدعاء)، كل ذلك لحسن معاوية الطويلة المذكورة في الجواهر[١١]. (والمشي طرفيه) أي طرفي

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٥٣٠ باب ١٥ من أبواب السعي حديث ١.
(٢) وسائل الشيعة ٩:٥٣٠ باب ١٥ من أبواب السعي حديث ٥.
(٣) وسائل الشيعة ٩:٥٣٠ باب ١٥ من أبواب السعي حديث ٦.
(٤) وسائل الشيعة ٩:٥٣١ باب ١٥ من أبواب السعي حديث ٧.
(٥) وسائل الشيعة ٩:٥٣٠ باب ١٥ من أبواب السعي حديث ٣.
(٦) وسائل الشيعة ٩:٥١٤ باب ٢ من أبواب السعي حديث ١.
(٧) وسائل الشيعة ٩:٥١٥ باب ٢ من أبواب السعي حديث ٢.
(٨) جواهر الكلام ١٩:٤١١.
(٩) وسائل الشيعة ٩:٥١٧ باب ٣ من أبواب السعي حديث ٢.
(١٠) وسائل الشيعة ٩:٥١٧ باب ٤ من أبواب السعي حديث ١.
(١١) جواهر الكلام ١٩:٤١٥.

السعي، يعني أوله وآخره، أو طرفي المسعى قبل المنارتين وبعدهما.

(والهرولة من المنارة إلى زقاق العطارين)، فإنه من وادي محسر كما قيل، ولما في حسن معاوية من الأمر بملاء فروجه من المنارة إلى الأُخرى[١]، وفي نص آخر: من زقاق إلى زقاق[٢]. وضعّفه في الجواهر بمخالفة المشهور[٣]، والأمر فيه سهل بعد استحبابه والتسامح فيه.

(و) يستحب أيضاً (الدعاء، والسعي ماشياً)؛ لأن أفضل الأعمال أحمزها، وإلّا فلا بأس به راكباً بأي وجه، كما في حسنة معاوية[٤]، فراجع.

ولا بأس بأن يجلس في خلال السعي للراحة أينما كان، لما في صحيح الحلبي من التصريح بجواز الجلوس على الصفا، أو على المروة، أو بينهما[٥].

(وهو ركن يبطل الحج بتركه عمداً لا سهواً)، كما هو الشأن في الطواف كما تقدّم. والأصل في ذلك ما في صحيح معاوية: في رجل ترك السعي متعمداً، قال: «عليه الحج من قابل»[٦]. واطلاقه يشمل ترك السعي في العمرة المتمتع بها أيضاً، فيتعدّى إلى المفردة منها أيضاً، بعدم الفصل.

كما أن هذا الاطلاق يشمل حجه بأقسامه، والمدار في صدق تركه، مثل ترك الطواف، بخروج ذي الحجة؛ لما عرفت من بقاء وقتها إلى آخره. ومع بقاء الوقت يعود إليه بنفسه، ومع التعذر يستنيب، بناءً على شمول فحوى الاستنابة لمثل الفرض أيضاً. ولكن لم أر في الكلمات مَن تعرّض له، لا في

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٥٢١ باب ٦ من أبواب السعي حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٥٢٢ باب ٦ من أبواب السعي حديث ٤.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٤١٦.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٥٣٣ باب ١٧ من أبواب السعي حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٩:٥٣٦ باب ٢٠ من أبواب السعي حديث ٣.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٥٢٣ باب ٧ من أبواب السعي حديث ١.

المقام ولا في باب الطواف، ولعلهم أوكلوها على وضوحها من تشريع الاستنابة لمن وظيفته الرجوع ولم يتمكن.

(و) لو كان الترك سهواً (يعود لأجله) ولو بعد الوقت، (فإن تعذر استناب)؛ لحسن معاوية المشتمل على اعادة الناسي السعي، بضم نص آخر مشتمل على انه يطاف عنه، واطلاقهما ـ لو لم نقل بانصرافه ـ يشمل بعد الوقت أيضاً.

* * *

(ولو زاد على السبع عمداً بطل لا سهواً)، وفي النص: إنّ السعي أيضاً مثل الصلاة في ابطال زيادتها عمداً[١]، ولقد تقدّم تفصيل الزيادة في باب الطواف الجاري في المقام أيضاً.

وأما سهواً فلا خلاف ظاهراً في عدم اضراره، وفي النص «وإن كان خطأ طرح واحداً واعتد بسبعة»[٢].

وفي آخر «سبعة لك وسبعة تطرح»[٣].

وبمجموع هذه النصوص يقيّد ما في اطلاق صحيح هشام السابق، الذي أشرنا الى تأويل ذيله، وهكذا اطلاق صحيح معاوية، الحاكمين بطرح الثمانية والاعتداد بسبعة، في من أتى بخمسة عشر شوطاً، الشاملين للعمد، فيحملان على السهو.

نعم في بعض النصوص في فرض الاتيان بأشواط ثمانية، أضاف اليها ستاً[٤]، ولازمه الاعتداد بالزائد. وربما لا ينافي الأُولى الآمرة بطرح الواحد،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٥٢٧ باب ١٢ من أبواب السعي حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٥٢٨ باب ١٣ من أبواب السعي حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٥٢٩ باب ١٣ من أبواب السعي حديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٤٣٧ باب ٣٤ من أبواب الطواف حديث ٨.

بجعله كناية عن عدم احتسابه من السبع، فلا ينافي احتسابه من السبع الآخر.

نعم ربما يعارض مع الأمر بطرح السبعة الزائدة، لولا دعوى انّ السبعة الزائدة بقصد الأمر بالطواف جهلاً، لا يقتضي صحته؛ لعدم تقربه بشخص امره، فلا يزاحم مع النص الآخر الآمر باتمام الستة، ولو من جهة الاكتفاء في تقربه بالأمر في اتمامه لا تمامه.

وعلى أي حال حكى بناء الأصحاب على طبق الاتمام ستاً نفلاً، لحصول الامتثال بالأول جزماً؛ لعدم اضرار قصد الزيادة في حال السهو بتاتاً، فلا يكون الأمر به إلّا ندباً، بعد الجزم بعدم السعيين عليه.

واشكال الرياض[١] والحدائق[٢] ـ بعدم صحة الثاني، ولزوم طرحه لكون البدأة فيه من المروة، بقول الجواهر[٣] ـ اجتهاد في قبال النص المعمول به لدى الأصحاب.

نعم في نص آخر في من طاف على تسعة أشواط، قال: «فليسع على واحد وليطرح ثمانية، وإن كان على الثمانية فليطرحها ويستأنف السعي»[٤]. وظاهره بطلان السبعة الأُولى بالزيادة، بل وبطلان الزيادة معها أيضاً، ولا بد من حمله على فرض العمد.

ولكن في الفرق بين الثامنة والتاسعة في الاعتداد بالثانية دون الأُولى اشكال، بأنه إن كان من جهة الاخلال بالقربة، فليكن كذلك في التاسعة. وإلّا فلا وجه لطرح الثمانية أيضاً، فيتمه سبعاً بعد بطلان الأُولى بالزيادة.

---

(١) رياض المسائل ١:٤٢٣.

(٢) الحدائق الناضرة ١٦:٢٧٩.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٤٣١.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٥٢٧ باب ١٢ من أبواب السعي حديث ١.

إلّا أن يقال: إنّ الثامنة مقدمة لابطال الأُولى، وهو حرام دون التاسعة، وذلك لأنّ لازم مبطلية الزيادة كون الطواف سبعة بشرط لا، فالثامنة قهراً نقيض الشرط اللازم فيصير منهياً عنه.

وأما توهم عدم النهي عن الابطال فيمكن منعه، باستفادته من هذا النص، بل ومن قوله ـ في ذيل بطلان الطواف بزيادته ـ: «وكذلك السعي» في كون التشبيه ناظراً إلى مثل هذه الجهة أيضاً.

وعلى أي حال لا يكون النص المزبور على خلاف النصوص السابقة، بعد صلاحية حمله على خصوص حال العمد بقرينة السابقة الحاكمة على الاعتداد بالثامنة، وضم ست أُخر به في حال النسيان، مع عدم احراز حرمتها بمناط التزاحم لكونه بمناط التزاحم غير المضر حرمته بالعبادة حال النسيان، كما لا يخفى، والله العالم.

* * *

(ويعيده) أي الشوط (لو) نقص عن السبعة و(لم يحصل عدد أشواطه)، أما مع عدم الاخلال بالموالاة فلا اشكال في الاكتفاء بالتتميم والبناء على ما فعل، سواء بلغ النصف أم لا.

وإن لم تحصل الموالاة، ففي الجواهر دعوى الاجماع على عدم اعتبار الموالاة في المقام، فيتمم ما مضى منه، بلا فرق أيضاً بين البلوغ الى النصف وعدمه؛ للأصل[(١)].

أقول: التمسك بالأصل في المقام إنما يتم لو لم يدع انصراف الأمر فيه إلى لزوم الموالاة مثل الأمر في الطواف، وإلّا فلا محيص عن التمسك ـ في نفي الاشتراط ـ بالاجماعات المنقولة، فإن تمت فهو، وإلّا فللنظر فيه مجال،

---

(١) جواهر الكلام ١٩: ٤٤٣.

خصوصاً مع ورود النص المفصل بين صورة عدم البلوغ الى النصف فيعيد، وصورة تجاوزه فلا يعيد، إذ مثل هذا النص كاشف عن وحدة الحكم بين المقام وبين باب الطواف.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ النص وارد في الحائض، المعلوم عدم اضرار حيضها في سعيها كما تقدّم. فالأمر بالاعادة حينئذٍ محمول على الندب جزماً، مضافاً الى جملة من النصوص الدالة على قطع السعي على شوط ويصلّي حتى مع سعة وقتها، أو يمشي في حاجته فيعود ويتم سعيه، وإن لم يكن مضطراً في قضائها[1] إذ من مجموع ذلك يستفاد توسعة في السعي ليس مثله في الطواف، حيث كان لا بد فيه من ملاحظة تجاوز النصف وعدمه.

مع انّ ظهور الأمر في التوالي منظور فيه، وإنما التوالي يستفاد في الطواف من كونه بالبيت صلاة، لا من انصراف أمره إليه، كيف وليس أمره بأزيد من الأمر بالغسل بل والوضوء. ولذا تشبثوا في استفادة التوالي فيه بنصوص خاصة دالة على كفاية التوالي أثراً، الذي لا يكون منصرف الأوامر بتاتاً. وعليه فالأصل جار في المقام بلا اشكال، ومقتضاه ـ على فرض عدم تمامية الاجماعات ـ عدم اعتبار التوالي في المقام.

* * *

ومن ما ذكرنا ظهر أيضاً وجه ما أفاده من قوله: (ولو قطعه لقضاء حاجة أو صلاة فريضة تممه) بلا اعادة، ولو لم يتجاوز النصف، كما في النصوص المستفيضة المذكورة في الجواهر[2]، ومصرّح بعضها بالتتميم حتى على شوط واحد.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٥٣٤ باب ١٨ من أبواب السعي.

(٢) جواهر الكلام ١٩:٤٤٣.

نعم لو شك في الأثناء في عدد الأشواط فمقتضى أصالة الأقل، وإن كان هو الحمل على الأقل، إلّا أن في النص التصريح ببطلان الجميع مع الشك وعدم الحفظ. كما هو الشأن أيضاً في الطواف، ولذا قلنا بأنّ الشك في أعدادهما بمنزلة الشك في الأُولتين من الصلاة، في اقتضاء شكه للبطلان.

* * *

(ولو ظن الاتمام فأحل وواقع أهله أو قلم الأظفار، ثم ذكر نسيان شوط، أتم ويكفّر ببقرة).

أما حكم الكفارة بالبقرة للجماع؛ فلما في نص عبدالله بن مسكان، المصرح فيه بالظن بالتمام[1]، ولتقليم الأظفار ما في صحيح ابن يسار[2] على حمل قوله «وهو يرى» على صورة ظنه.

ولكن ظاهر الأصحاب عدم الكفارة في غير الصيد للنسيان، وفي الجواهر: لذا حمله بعض الأصحاب على الاستحباب[3]، وحمل تردد المحقق في الشرائع على هذا الوجه[4].

أقول: إن تم ذلك فقد أوجب وهناً في سند النصين، ولو من جهة طرحهم إياه بظاهره المحتمل، لكونه بمناط طرح السند، وإلّا فلا محيص عن الأخذ بظهورهما وطرح عموم القاعدة المتلقاة من الأصحاب، وتخصيصها بالمورد، مع امكان المصير إلى توجيه بعض إياها، على وجه لا ينافي قاعدة النسيان: بأنّ المقام من باب العمل بالظن، وعدم الاعتناء بالاحتمال الملزم عقلاً بدفعه. فلا يكون معذوراً في عمله، فلا يدخل في معقد كلماتهم على عدم الكفارة في

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٥٢٩ باب ١٤ من أبواب السعي حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٥٢٩ باب ١٤ من أبواب السعي حديث ١.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٤٤٢.

(٤) شرائع الاسلام ١:٢٧٤.

فرض النسيان لعدم الاثم.

وأما الاشكال في كون كفارة الجماع بقرة، مع انها قبل طواف النساء بدنة. وفي كونها في التقليم أيضاً بقرة، مع انّ الواجب في تقليم المجموع شاة. فمدفوع أيضاً بحمل الثاني على غير المقام، وحمل الأول على البقرة من حيث التقصير في سعيه. فلا ينافي وجوب البدنة في جماعه، مع امكان فرضه في عمرة التمتع، الذي لا طواف للنساء فيها كما لا يخفى. وبالجملة العمدة في المقام تصحيح السند بعمل الأصحاب، وبعده لا بد من الأخذ بمدلوله بلا لزوم اشكال عليه أصلاً، والله العالم.

* * *

(وإذا فرغ من سعي العمرة قصّر، وأدناه أن يقص أظفاره أو شيئاً من شعره)، على المشهور عندنا، ويدل على ذلك ما في النصوص المشتملة بعضها على قص الشعر، وأنه يحلل عن كل شيء[١].

وفي آخر: أهوت إلى قرونها وقرضت منها بأسنانها وقرضت بأظافرها، هل عليها شيء؟ قال: «لا»[٢].

واطلاقهما موجب للاكتفاء بمسمّى قص الشعر أو الأظفار، فما في نص آخر: «تقصّر من شعرك جوانبه ولحيتك، وخذ من شاربك وقلّم أظفارك»[٣] محمول على الفضيلة.

وظاهر الأمر بالتقصير مطلقاً تعيين التقصير على المعتمر، كما انّ حكم الامام بلزوم البدنة على جماعه قبل تقصيره، يكشف عن تعيين التقصير عليه،

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٥٣٨ باب ١ من أبواب التقصير.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٥٤١ باب ٣ من أبواب التقصير حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٥٣٨ باب ١ من أبواب التقصير حديث ١.

كما انّ اطلاقه من حيث العمرة المفردة يقيد بما سيجيء من النص على التخيير بينه وبين الحلق في المفردة.

(ولا يحلق رأسه فإن فعل كان عليه دم)، وقد يستدل على ثبوت الدم تارة بقوله ـبعد السؤال عن المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسهـ: «عليه دم يهريقه»[1]، وأُخرى بما دل على أنّ في حلق الرأس بعد الشهر من توفير شعره دماً[2].

وفيه: انّ الأول قابل للحمل على صورة الغفلة والنسيان، والثاني على انّ الدم لتوفير الشعر لا لمطلق الحلق. والأصحاب غير ملتزمين بوجوب الدم فيهما. فلا بد من حملهما على الاستحباب، فلا دليل على ثبوت الدم ولزومه حينئذٍ. فلا يبقى في البين إلاّ الشهرة، فإن تم اجماعاً فهو، وإلّا فللنظر فيه مجال.

ولذا جعل الدم لحلق الرأس في تكملة استاذنا العلامة ـأعلى الله مقامهـ أحوط. وفي الجواهر أيضاً قوّى جانب الاحتياط[3]. والتقييد بتمام الرأس، لشبهة انصراف الحلق الموجب للدم إلى حلق تمام الرأس، بلا حرمة في حلق بعضه، لعدم شمول الدليل، فضلاً عن ثبوت الدم فيه.

* * *

ثم انّ في عدم جواز الحلق وتعيين التقصير قد خالف بعض الأعاظم في صورة عقص شعره أو تلبيده، فالتزم بتعيين الحلق عليه، واستدل بصحيح معاوية بن عمار: «اذا أحرمت فعقصت شعرك أو لبّدته، فقد وجب عليك الحلق، وليس لك التقصير»[4].

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٥٤٢ باب ٤ من أبواب التقصير حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٥٤٢ باب ٤ من أبواب التقصير حديث ٥.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٤٤٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١٨٦ باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٨.

وفي آخر: «عليه دم بتقصيره، واحلاله بتدهين وغيره»[١].

واعراض المشهور ربما يوهنهما سنداً مع انّ في الأول منهما «وليس في المتعة إلّا التقصير»، وهو قرينة انصراف الأول الى الحج، فلا يشمل المقام. وأما الأخير فقابل للحمل على الاستحباب بقرينة الأخبار السابقة الصريحة في الاجتزاء بالتقصير.

ثم إنّ ظاهر قوله «يحل له كل شيء» عدم منع شيء على المتمتع بعد تقصيره ولو قبل حجه، فلا يحرم عليه الحلق أيضاً، خلافاً لبعض. ولذا احتاط فيه بعض محشّي التبصرة أيضاً، خروجاً عن مخالفة من خالف، ولا وجه له بعد العموم المزبور فراجع.

* * *

ثم انّ قضية تقابل التقصير للحلق في الكلمات كونهما متباينين، فما عن بعض من أنّ أول الحلق تقصير، فلا جرم كل حلق مسبوق بالتقصير، المستلزم لعدم حرمة الحلق للمحرم في العمرة، لسبقه بالتقصير المحلل، كلام ظاهري؛ لعدم الانسباق من لفظ «التقصير» إلى الذهن على وجه يشمل مثل ذلك، خصوصاً مع جعل الامام الحلق قبال التقصير، بقوله «أراد أن يقصّر فحلق رأسه»، إذ مثل ذلك تمام الشاهد على فساد مدعاه. والله العالم.

* * *

(و) كذا عليه الدم عند المصنف (لو نسيه) أي التقصير (حتى أحرم بالحج)؛ لخبر اسحاق المشتمل على الدم للناسي المزبور[٢]، وإليه ذهب

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٥٤٢ باب ٤ من أبواب التقصير حديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٥٤٤ باب ٦ من أبواب التقصير في العمرة حديث ٢.

العلّامة المصنف في قواعده[١]، وسلار[٢]، وابن ادريس أيضاً[٣].

وفي قباله صحيحة معاوية المشتملة على نفي شيء عليه ويستغفر الله[٤].

ولا يخفى أنّ الأمر يدور بين الأخذ باطلاق الأخيرة وحمل الأمر بالدم على الاستحباب، أو الأخذ بظهور الأمر في الأول وتقييد الأخيرة بنفي العقوبة.

وفي الجواهر: تقوية التقييد على التصرف في الأمر[٥]. وفيه نظر، ولا أقل من الشك، فيرجع إلى البراءة عن الدم.

ثم على فرض ثبوته فهو محمول على الشاة، كما هو الشأن في كل مورد اطلق فيه ذلك، ولعل وجهه: انه أقل مرتبة من الدماء المجعولة كفارة في باب الحج، فالبراءة تنفي الزائد، كما لا يخفى.

* * *

ولو ترك التقصير عمداً فأهل بالحج، فالظاهر من جملة من كلماتهم بطلان عمرته، وصيرورة حجته مبتولة. وبهذا الحكم ورد نص أبي بصير[٦] وخبر ابن سنان[٧]، ولا بأس بالأخذ بهما، مع كونهما معمولاً بهما لدى جل الأصحاب، بل حكى انه المشهور بينهم.

واطلاق النص والفتوى يشمل ما لو كان فرضه المتعة أيضاً، فيكون المورد من الموارد التي رخّص للنائي أن يحج الافراد وعدوله إليه قهراً.

---

(١) قواعد الأحكام ١:٨٥.

(٢) المراسم:١١١.

(٣) السرائر:١٣٧.

(٤) وسائل الشيعة ٩:٥٤٤ باب ٦ من أبواب التقصير حديث ١.

(٥) جواهر الكلام ١٩:٤٣٩.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٧٣ باب ٥٤ من أبواب الاحرام حديث ٥.

(٧) وسائل الشيعة ٩:٧٣ باب ٥٤ من أبواب الاحرام حديث ٤.

وتوهم عدم قصده للافراد، بل دخل بعنوان كونه حج التمتع لا الافراد، فيلزم الاخلال بالنية.

مدفوع بأنّ حقيقة حج الافراد لا تختلف عن حقيقة حج التمتع من حيث القصد، كما أنّ الأمر بالحج بأي وجه لا يكاد يختلف على وجه، لا يكون الداعي على حجه هذا، غير شخص أمره، فلا اخلال بالنية أصلاً. فلا تكون الرواية من هذه الجهة على خلاف القاعدة، فلا وجه حينئذٍ لطرحها والأخذ بمقتضى القواعد. كما هو ديدن ابن ادريس، حيث حكم في المقام ببطلان الحج أيضاً[١].

وعلى أي حال لا اشكال ـ بمقتضى الكلمات ـ في أنّ مثل هذا الشخص ليس له التقصير بمحض الاهلال بالحج.

ودعوى أنّ المكلف قبل تقصيره باقٍ على احرامه الأول، وبعد ذلك لا يعقل طروء احرام جديد عليه، ومعه كان محل تقصيره باقياً، ولا يمنعه تخيّل حدوث احرام جديد له، فيجب حينئذٍ أن يعود الى التقصير، فيحرم جديداً بالحج.

مدفوع بأنّ طوافه لما كان من المحللات، فلا بأس بتجديد الاحرام التام، بتلبية جديدة لحجه. ومن المعلوم انّ تقصيره حينئذٍ لا يصلح أن يكون محللاً لهذه المرتبة من الاحرام. فباهلاله للحج فات محل تقصيره، كما لا يخفى.

* * *

ثم انّ ذلك كله في العمرة المتمتع بها، وأما المفردة فلا اشكال في أنّ احلاله يتحقق بالتقصير أو الحلق، بل الحلق أفضل. وفي النص الصحيح في المعتمر المفرد «حلق أو قصر»[٢].

---

(١) السرائر:١٣٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٥٤٣ باب ٥ من أبواب التقصير حديث ١.

وفي آخر أمر بالحلق، معللاً بأن رسول الله ترحم للمحلقين ثلاثاً، وللمقصرين مرة[١].

ومنه يستكشف أفضلية الحلق عن التقصير، والله العالم.

* * *

(ومع التقصير يحل) المعتمر المتمتع (من كل شيء أحرم منه)، كما هو مضمون النص السابق، (إلّا الصيد ما دام في الحرم)، وذلك أيضاً من جهة حرمة الصيد المزبور حتى على المحل، لا أنه لا يصير محلاً بالاضافة إليه. وهذا بخلاف المعتمر المفرد، فإنه لا يحل من النساء إلّا بطواف النساء بعد الحلق أو التقصير بلا اشكال في الأخير، على المشهور في أصل وجوبه، خلافاً لبعض تقدّم الكلام عنه.

* * *

(ويستحب له) للخارج عن احرام عمرة التمتع (أن يتشبه بالمحرمين) خصوصاً (في ترك لبس المخيط)؛ لما في النص الوارد في مرسلة ابن البختري من انه «ينبغي للمتمتع بالعمرة إذا أحل أن لا يلبس قميصاً، وليتشبه بالمحرمين»[٢]. وظاهر اطلاق الذيل يشمل بقية التروك ، لولا دعوى انصرافه الى التشبيه في وجه خاص، من ترك لبس القميص وغيره من المخيط. ولعل نظر المصنف إليه، ولكن الاطلاق لا يخلو عن وجه كما لا يخفى.

وأيضاً يستحب لأهل مكة أن يتشبهوا بالمحرمين أيام الحج؛ لخبر معاوية «لا ينبغي لأهل مكة أن يلبسوا قميصاً، وأن يتشبهوا بالمحرمين شعثاً غبراً»[٣]، واطلاقه منصرف إلى أيام الحج جزماً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٨٧ باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير حديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٥٤٥ باب ٧ من أبواب التقصير حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٥٤٥ باب ٧ من أبواب التقصير حديث ٢.

## (الباب الثامن)

## (في أفعال الحج)

(وفيه فصول: الأول: في احرام الحج):

(إذا فرغ من العمرة وجب عليه الاحرام بالحج من مكة) بلا اشكال فيه فتوى ونصاً، وفي النص: ـ كما في كشف اللّثام ـ في المتمتع يريد الخروج الى الطائف، «يهل بالحج من مكة، وما أحب أن يخرج منها إلّا محرماً»[1].

وفي آخر: من أين يهل بالحج وهو بمكة؟ قال: «إن شئت من رحلك، وإن شئت من المسجد، وإن شئت من الطريق»[2]، الى غير ذلك.

وفي الوسائل عقد باباً لذلك وإن لم يذكر فيه إلّا ما اشتملت على مستحبات الأمكنة[3].

وفي كشف اللثام أيضاً عن قرب الاسناد ما اشتمل على قوله «لا يرجع ـ يعنى من مكة ـ حتى يحرم بالحج»[4].

وبالجملة يستفاد من مجموع نصوص الباب تسلّم كون محل الاحرام في

---

(١) كشف اللثام ١:٣٥١.

(٢) وسائل الشيعة ٨:٢٤٦ باب ٢١ من أبواب المواقيت حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٨:٢٤٦ باب ٢١ من أبواب المواقيت.

(٤) كشف اللثام ١:٣٥١، قرب الاسناد:١٠٤.

حج التمتع مكة من أي مكان منها، كما يومئ إليه النص السابق، المعلّق أمره على مشيئته، بل واطلاق البقية.

ومن الأوامر الواردة بالاحرام من الكعبة تارة[١]، ومن المسجد أُخرى[٢]، يستفاد أفضلية المسجد والكعبة عن غيرهما. وفي الترجيح بينهما اشكال، بل ويمكن دعوى كون نص الكعبة مختل المتن، وفي نسخة أُخرى «المسجد»، فالمتيقن بقرينة النصوص الأُخر هو المسجد. نعم أفضله خلف المقام، كما في النص من قوله: «ثم صلّى ركعتين خلف المقام ثم أهلّ بالحج»[٣].

ثم إنّ في نص اسحاق عن أبي الحسن عليه السلام «كان أبي مجاوراً هاهنا -يعني مكة- فخرج يتلقّى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج، ودخل -يعني مكة- وهو محرم بالحج»[٤]، وظاهره كفاية الاحرام من غير مكة للحج مع أنّ وظيفته حج التمتع.

وفيه: انه من الممكن بلوغ مجاورته حداً انتقل فرضه من التمتع الى الافراد، وانّ وظيفته الاحرام من أدنى الحل لعذر، فأحرم من ذات عرق. ويمكن حمله على احرامه للعمرة المتمتع بها، وانّ التعبير باحرامه للحج، بملاحظة كونها مرتبطاً به، على وجه قابل لاضافة احرامها اليه. وحينئذٍ لا مجال لرفع اليد عما يستفاد من مجموع النصوص والكلمات، بمثل هذا النص القابل للحمل على الوجوه المزبورة.

وكيف كان نقول: إن أحرم من غير مكة لا يجديه، ووجب الاستئناف منها تحصيلاً للامتثال.

---

(١) وسائل الشيعة ٨:٢٤٦ باب ٢١ من أبواب المواقيت حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٨:٢٤٦ باب ٢١ من أبواب المواقيت حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨:٢٤٦ باب ٢١ من أبواب المواقيت حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٨:٢٤٧ باب ٢١ من أبواب المواقيت حديث ٤.

ولو تعذّر عليه الاحرام من مكة بوجه، ففي الاكتفاء بالاحرام المزبور، أو وجوب تجديد الاحرام من حيث أمكن، أو من مكانه، وجوه. مقتضى الأصل عدم الاجتزاء باحرامه السابق لفساده، فيتردد الأمر بين الأخيرين، فيتعيّن الأول منهما بقاعدة الميسور، بعد قيام الاجماع على الاجتزاء بالاحرام الجديد، وفي الجواهر تقوية هذا الوجه أيضاً[١]، فراجع.

* * *

ولو تعمّد ترك الاحرام من مكة، ثم لم يتمكن من العود إليها، ففي الجواهر: بطلان حجه؛ لعدم دليل يساعد على صحة الاحرام من حيث أمكن في مثله[٢].

أقول: ذلك بناءً على عدم فورية الحج في غاية الوضوح، وإلّا فقد يتوهم عدم بأس بشمول قاعدة الميسور، واثبات وجوب الاحرام حيث أمكن.

وفيه: إنّ قاعدة الميسور لا تقتضي إنشاء الاحرام من غير محله، إذ هو من المعاني البسيطة التي لا جزء له، كي تقتضي القاعدة وجوب بعضه بتعذر بعضه الآخر، كما هو ظاهر.

نعم لو نسي الاحرام من ميقاته، بمكة كان أو غيرها، وتعذّر عليه العود إليه، أحرم من حيث أمكن. وبه نصوص مستفيضة[٣]، واطباق الكلمات أيضاً.

وفي نص عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام: عن رجل مرّ على الوقت الذي أحرم الناس منه، فنسي أو جهل فلم يحرم حتى أتى مكة، فخاف إن

---

(١) جواهر الكلام ١٩:١١.

(٢) جواهر الكلام ١٩:٣.

(٣) وسائل الشيعة ٨:٢٣٧ باب ١٤ من أبواب المواقيت.

رجع الى الوقت أن يفوته الحج، فقال: «يخرج من الحرم ويحرم ويجزئه ذلك»[١].

وغير ذلك مما ورد في الجاهل المتعدّي عنه إلى الناسي بالفحوى وإن لم يكن كذلك في عكسه؛ لكونه غالباً بحكم العامد.

* * *

ثم إنّ من كان مقيماً بمكة أزيد من سنتين ينتقل فرضه من التمتع الى الافراد؛ لجملة من النصوص المشتملة على عنوان «أزيد من سنتين»[٢]، وبعض النصوص «من أقام سنة فهو مكي»[٣]، وفي آخر «التحديد بأكثر من ستة أشهر»[٤].

ومقتضى الجمع بدواً هو الأخذ بالأقل أجزاء مع الاجتزاء بغيره، إلىٰ أن يبلغ الأكثر، فيتعين عليه حينئذٍ فرض حاضري المسجد الحرام من القران والافراد.

لكن الأصحاب غير ملتزمين بذلك، فقيل بحمل السنتين على الحجين الحاصل بأكثر من سنة واحدة بقليل. وبه يجمع بين ما اشتمل على السنة والسنتين، بضميمة حمل ستة أشهر على من قصد التوطن بها وأقام فيها سنة، أو على التقية.

أقول: الأولى طرح الأخيرة، بل وطرح ما حدد بالسنة أيضاً، باعراض الأصحاب، لظهور كلماتهم على تعيين أكثر من سنتين حقيقة، بل الاستصحاب أيضاً يقتضي ذلك، فلا ينتقل إلّا بمضي أزيد من سنتين، كما

---

(١) وسائل الشيعة ٨:٢٣٨ باب ١٤ من أبواب المواقيت حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٨:١٩٢ باب ٩ من أبواب أقسام الحج حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٨:١٩٢ باب ٩ من أبواب أقسام الحج حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٨:١٩٤ باب ٩ من أبواب أقسام الحج حديث ٧.

هو مفاد النصوص.

وفي لزوم البلوغ الى الثلاثة أشكال.

وحيثما تحقق فرضه بافراد الحج، فيجب احرامه من ميقات المفردين بالحج، ولا يبعد الاكتفاء لأهل مكة من منزلهم؛ لما تقدّم من عموم: «من كان منزله دون الميقات فمحل احرامه منزله»، وتقدّم الكلام في بعض المباحث السابقة.

* * *

(ويستحب أن يكون) احرامه (يوم التروية عند الزوال) بعد أن يصلّي الظهر، وفي النص: «اذا كان يوم التروية فاغتسل -إلى قوله- ثم اقعد حتى تزول الشمس، فصل المكتوبة، ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة، وأحرم بالحج»[١] وغير ذلك من النصوص[٢]، فراجع.

وليكن ذلك (من تحت الميزاب) عند المصنف وجمع آخر، وفي كشف اللثام: لم أظفر بسند لخصوصه[٣]. وفي النص -بعد السؤال من أي المسجد أحرم؟- قال: «من أي المسجد شئت»[٤] أي: أي مكان منه. وحينئذٍ فالأمر سهل بعد استحباب أي مكان منه، وإن كان بملاحظة تخصيص الأمر بالاهلال خلف المقام، كونه أفضل أمكنة المساجد.

* * *

(وكيفيته) أي كيفية الاحرام (كما تقدّم)، إلّا انه في المقام (ينوي الاحرام للحج)، بمعنى قصده امتثال أمر حجه، المركب منه ومن غيره من

---

(١) وسائل الشيعة ٨:٢٤٦ باب ٢١ من أبواب المواقيت حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨:٢٤٦ باب ٢١ من أبواب المواقيت حديث ٢.

(٣) كشف اللثام ١:٣٥٣.

(٤) وسائل الشيعة ٨:٢٤٦ باب ٢١ من أبواب المواقيت حديث ٣.

المناسك، وإلّا فليس الاحرام بالحج يختلف عن الاحرام بغيره في حقيقته.

(ويقطع التلبية يوم عرفة عند الزوال) فيحرم عنده، وفي صحيح معاوية: التصريح به[1]، وفي اقتضائه حرمته ذاتاً نظر؛ لامكان دعوى انصرافه إلى التلبية المأتي بها بعنوان المشروعية قبل ذلك.

وهذا المقدار لا يقتضي إلّا حرمة العمل الخارجي المأتي به بهذا العنوان. وهو أيضاً غير حرمة تشريعه كما لا يخفى.

نعم لا يستفاد منه حرمة ذاتية مطلقاً، كما هو الشأن في غالب العبادات المنهي عنها، فذلك نحو حرمة بين حرمة تشريعية وحرمة ذاتية بقول مطلق، والله العالم.

* * *

(ولو نسيه حتى يصل بعرفات أحرم بها إن لم يتمكن من الرجوع) إلى مكة، وإلّا فيتعين عليه الرجوع إليها والاحرام منها.

والأصل في الحكم المزبور ما حكي من سؤال علي بن جعفر عن أخيه: عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكر وهو بعرفات ما حاله؟ قال: «يقول: اللهم على كتابك وسنة نبيك، فقد تم احرامه»[2]. واطلاقه منزّل على العذر عن العود، ولا أقل من كونه بعوده يفوت عنه اختياري عرفة.

وأما غيره فيجب العود باطلاقاته، ونسب الى الشيخ[3] وابن حمزة[4] الاطلاق في الاكتفاء بالاحرام من مكانه، حتى مع التمكن من العود، نظراً إلى اطلاق النص المزبور من هذه الجهة. وهذا إنما يتم لو لم يجعل الفوت المزبور

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٥٩ باب ٤٤ من أبواب الاحرام حديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٨:٢٣٩ باب ١٤ من أبواب المواقيت حديث ٨.

(٣) المبسوط ١:٣٨٣.

(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة:١٧٧.

عذراً، وإلّا ففيه نظر لتنزيله منزلة الغالب، من عدم تمكنه لدرك اختياري عرفة بعوده الى مكة واحرامه منها، وذلك نحو عذر، ويلحق به غيره.

وتوهم انّ ذلك فرع أهمية اختياري عرفة من الاحرام، وإلّا فيدخل المكلف فيمن لا يدرك إلّا اضطراري عرفة.

مدفوع بأنه مضافاً إلى ما سيجيء من اثبات أهميته من سائر المناسك، انّ النص المزبور بعد كونه معمولاً به، فيؤخذ بمقدار دلالته، ومن المعلوم انّ اطلاقه من حيث الأعذار الخارجية لا قصور فيه، وإنما الملازم له جهة عذره من إدراك اختياري عرفة.

وفي مثل هذه الصورة كان حكمه عليه السلام بالاكتفاء باحرامه من عرفة يكشف عن أهميته من الاحرام من مكة، وليس في الرواية تعليق الحكم على العذر، كي يشكل في صغراه، بل من الاطلاق المنزل على صورة العذر غالباً تستكشف الأهمية، فالرواية باطلاقها المنزل على مثل هذا العذر متكفلة لاحراز صغرىٰ العذر.

ويؤيد ما ذكرنا ما ورد في الناسي من سائر المواقيت، حيث حكم باحرامه من مكانه، من جهة الخشية من فوت الحج، إذ هو باطلاقه شامل لفوت المرتبة الأقصى منه، الملازم لفوت اختياري الوقوفين.

ومن ذلك يستفاد أهمية اختياري الوقوف من الاحرام لعمرته، فيتعدّى منه إلى احرام حجه أيضاً، لفهم العرف الغاء الخصوصية مع امكان دعوى عدم الفصل بين الاحرامين، كما لا يخفى.

* * *

(ولو لم يذكر حتى يقضي مناسكه لم يكن عليه شيء) على المشهور، خلافاً لابن ادريس[1]، على ما تقدّم من المصنف أيضاً سابقاً. وشرحنا أيضاً

(١) السرائر:١٣٧.

بأنّ عمدة مستندهم فيه مرسل جميل[١]، بل في صحيح علي بن جعفر أيضاً الحكم بالاجتزاء مع الجهل[٢]، الملحق به النسيان، كما في الجواهر[٣].

وخلاف ابن ادريس مبني على أصله من طرح أمثال هذه الأخبار والأخذ بمقتضى القواعد، من لزوم القضاء بفوت احرام حجه، المفوت لحجه، بدليل اعتباره فيه.

ولكن لا يخفى ما فيه، فلا محيص عن رفع اليد عن جزئية الاحرام حال نسيانه بمقتضى النص المزبور، فتختص ركنيته واضرار فوته بالحج بحال علمه وعمده وإن كان بينه وبين الطواف والسعي فرق، حيث إنّ بناءهم على أنّ الجاهل فيهما بحكم العامد بخلاف المقام، فإنّ الجاهل ـ بحكم النص ـ ملحق بالناسي، بل في الوقوف بعرفة أيضاً، ظاهر بعضهم معذورية الجاهل. وعن الحدائق دعوى استفاضة النصوص فيه[٤]، فراجع، وتتمة الكلام فيه وفي الوقوف بالمشعر سيأتي إن شاء الله.

## (الفصل الثاني: في الوقوف بعرفات).

يستحب للمتمتع الخروج يوم التروية الى منى، والصلاة والدعاء فيها، بلا اشكال.

وفي دعائم الاسلام: روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال: «يخرج الناس من مكة إلى منى يوم التروية، وهو اليوم الثامن من ذي الحجة، وأفضل ذلك بعد صلاة الظهر، ولهم أن يخرجوا غدوة وعشية إلى الليل،

(١) وسائل الشيعة ٨:٢٤٥ باب ٢٠ من أبواب المواقيت حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨:٢٣٩ باب ١٤ من أبواب المواقيت حديث ٨.

(٣) جواهر الكلام ١٨:١٣١.

(٤) الحدائق الناضرة ١٤:٤٧٢.

ولا بأس أن يخرجوا قبل التروية»[١]، ونظيره غيره[٢].

وفي نص آخر: «اذا انتهيت إلى منى فقل: اللهم إلى آخره»[٣].

نعم يستحب لامام الحاج وأميرهم أن يصلّي الظهر بمنى؛ لما في صحيح ابن مسلم: «لا ينبغي للامام أن يصلّي الظهر يوم التروية إلّا بمنى، ويبيت بها الى طلوع الشمس»[٤].

وفي نص آخر: الأمر بصلاة الظهر في منى لغير الامام أيضاً[٥]، ولا بأس به بعد امكان الحمل على مراتب الفضيلة، أو التخيير لغير الامام بينهما كما لا يخفى.

وقيل: إنّ استحباب الخروج يوم التروية ثابت لكل أحد إلّا المضطر، كالشيخ وغيره ولو لخشية الزحام فيخرج قبله، وفي الصحيح: السؤال عن خروج خائف الزحام قبل يوم التروية، قال: «نعم»، وفي ذيله قال: يعجل بيوم؟ قال: «نعم»، قلت: بيومين؟ قال: «نعم»، قلت: ثلاثة؟ قال: «نعم»، قال: أكثر من ذلك؟ قال: «لا»[٦].

وهو أيضاً محمول على الكراهة، بقرينة اطلاق ما دل على جواز الاحرام للحج، عند الفراغ عن اعمال العمرة.

وحكى عن الشيخ عدم جواز الخروج قبل الثلاثة[٧]، ولكنه محجوج

---

(١) دعائم الاسلام ١: ١٤٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢-٣ باب ١و٢ من أبواب احرام الحج.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٦ باب ٤ من أبواب احرام الحج حديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ٥ باب ٤ من أبواب احرام الحج حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠: ٦ باب ٤ من أبواب احرام الحج حديث ٥.

(٦) وسائل الشيعة ١٠: ٤ باب ٣ من أبواب احرام الحج حديث ١.

(٧) المبسوط ١: ٣٦٦.

بالاطلاق المزبور. كما انّ المراد من الأُمور المسطورة أيضاً عدم تأكد رجحانه على غيره، أو مزاحمته لمرجح آخر، لا أنّ المصلحة المقتضية للرجحان مفقودة في المضطر المذكور.

ويستحب أيضاً أن يغتسل للوقوف بعرفة، لحسن الحلبي[١].

ثم إنّ من مقدمات الوقوف بعض أحكام أُخر راجعة الى منى، سيأتي التعرض لها.

* * *

(وهو) أي الوقوف بمسمّاه (ركن في الحجّ يبطل بالاخلال به عمداً) وعن علم، بلا اشكال فيه نصاً وفتوى، ويكفي من النص ما ورد بلسان نفي الحج لأصحاب الأراك وهم الذين يقفون عند الأراك ، الخارج عن عرفة[٢]. فمرجع مثل هذا اللسان إلى نفي الحج لمن لم يقف بعرفة، وسيأتي وجه ركنية مسمّاه عند التعرض لزمان وجوبه.

(ولو تركه ناسياً حتى فات وقته ولم يصل بالمشعر بطل حجه)، وظاهر هذه العبارة بقرينة ما يأتي من المصنف، من نسبة الاجتزاء بادراك اضطراريها إلى قوم، المشعر بتردده فيه، صورة فوت وقتي عرفة، ولو الاضطراري منه، مع عدم درك اختياري المشعر، سواء أدرك اضطراريه أيضاً أم لا.

وحينئذٍ فيستفاد من العبارة فرضان:

أحدهما: صورة فوت اضطراريها أيضاً.

وثانيها: صورة فوت اختياري المشعر، مع فوت اضطراري عرفة أيضاً. فإنّ الحكم في كليها بطلان الحج، بلا اشكال ظاهراً في الأول، وعلى المشهور

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٠ باب ٩ من أبواب احرام الحج حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٢:١٠ باب ١٠ من أبواب احرام الحج حديث ١١.

في الأخير خلافاً لبعض آخر، حيث التزم بصحته.

أما الصورة الأُولى فربما يستفاد من فحوى ما يدل على أنّ مدار درك الحج بدرك جمع قبل الزوال، وبدونه لا حج له. خرج عنه من أدرك اختياري عرفة أو اضطراريه على قول، وبقي الباقي تحته. مضافاً إلى فحوى جملة أُخرى من النصوص الدالة على فوت الحج عند فوت اضطراري عرفة أيضاً، بفوت اختياري المشعر، فإن دلالتها على فوت الحج بفوت اضطراري المشعر أيضاً بالفحوى.

وأما الصورة الثانية، فالمشهور على فوت الحج بفوت الاضطراري من عرفة واختياري المشعر، وعدم كفاية درك اضطراري المشعر محضاً. والمستند فيه جملة من النصوص المشار إليها، مثل الصحيح الحلبي المشتمل ذيله على أنّ «من لم يدرك المشعر الحرام -يعني قبل أن يفيض الناس- فقد فاته الحج»[1]، ونظيره جملة أُخرى من النصوص، الصريحة في مورد الفرض.

وفي قبالها مطلقات مشتملة على أنّ من أدرك المشعر قبل الزوال من يوم النحر فقد أدرك الحج[2]، ولا يخفى أنّ الأمر يدور بين تقييد مثل هذه المطلقات بمن أدرك اضطراري عرفة، كما هو مقتضى النصوص السابقة، أو الأخذ باطلاق هذه، وحمل فوت الحج في السابقة على فوت مرتبة كمال الحج لا أصله، كما هو مختار المدارك.

والمشهور على تقديم الجمع الأول، ولكن الانصاف منع قوة أحد الجمعين على الآخر. وحينئذٍ ترجع المسألة إلى الشك في شرطية درك اضطراري عرفة -في ظرف وجود اضطراري المشعر- في صحة الحج، للمضطر عن درك

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٥٧ باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٥٧ باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر.

الاختياريين. والأصل يقتضي عدم الشرطية، ولا يعتد -في مثل هذه المسألة مع وضوح مدرك المشهور- على مخالفتهم، وإن كان الاحتياط يقتضي الوفاق معهم عملاً.

* * *

ثم إنّ من فحاوى هذه النصوص يستفاد أيضاً كفاية درك اضطراريها في صحة الحج، وإليه أيضاً جنح بعض الأعاظم، منهم المحقق في الشرائع[1]، خلافاً لبعض آخر، حيث ذهب إلى عدم كفايته.

وعمدة سندهم عموم: «من لم يدرك الناس بالمشعر قبل طلوع الشمس فلا حج له»[2].

ولكن في قباله جملة أُخرى من المطلقات، الدالة على أنّ من أدرك المشعر قبل الزوال فقد أدرك الحج[3]. فإنه يصلح لرفع اليد به عن الأُولى بالحمل على نفي الكمال، كما احتملنا في الطائفة السابقة، بل وعلى فرض التقييد لا بد أن تقيد الأُولى بمن لم يدرك اضطراري المشعر أيضاً على وجه، أو بمن لم يدرك اضطراري عرفة على وجه آخر.

* * *

وأيضاً ظهر من مجموع النصوص المزبورة حكم من أدرك اختياري المشعر، ولو لم يدرك الوقوف بعرفة مطلقاً، فإنّ مقتضى النصوص المزبورة بأجمعها صحة حجه وتماميته.

كما انه في صورة درك اختياري عرفة، مع نسيانه أو جهله عن درك

---

(١) شرائع الاسلام ١:٢٥٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٥٧ باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٥٩ باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٨-٩.

الوقوف بالمشعر، ولو الاضطراري منه، كان مقتضى جملة من النصوص صحة حجه وتماميته. وذلك مثل ما دل تارة على أنّ «الحج عرفة»[١]، وأُخرى بما دل صريحاً على صورة فوت اضطراري المشعر بجهله، فقال: «لا بأس»[٢] المنزل على صورة دركه اختياري عرفة.

وفي قباله ما ورد بعموم قوله: «إذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج»[٣]، وبمفهوم جملة «من أدرك المزدلفة قبل زوال الشمس يوم النحر قد أدرك الحج»، فاطلاقه يقتضي عدم درك الحج بفوت المزدلفة مطلقاً، وإن أدرك اختياري عرفة.

وفي نص آخر: «انّ عرفة سنة، والمزدلفة فريضة»[٤]، وحينئذٍ فاللازم تقييد هذه المطلقات بصورة درك اختياري عرفة، بقرينة نفي البأس في النصوص السابقة.

نعم مقتضى اطلاقها جواز الاقتصار بدرك اضطراري عرفة فقط أيضاً إذ القدر الخارج منها -بقرينة النصوص السابقة- صورة عدم درك وقت عرفة مطلقاً، وبقي الباقي تحته. وذلك المقدار أيضاً لا يتنافى مع كون عرفة من السنة، والمزدلفة من الفريضة، بعد البناء على الاكتفاء باضطراري المشعر فقط أيضاً، كما هو مذهب المدارك.

نعم لو بنينا -كما هو المشهور- على عدم الاكتفاء باضطراري المشعر فقط، أمكن التعدّي عنه -بالفحوى المستفاد من هذا النص- إلى عدم الاكتفاء باضطراري عرفة أيضاً.

---

(١) مستدرك الوسائل ١٠:٣٤ باب ١٨ من أبواب احرام الحج حديث ٣، عوالي اللآلئ ٢:٢٣٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٦٤ باب ٢٥ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٦٣ باب ٢٥ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٦ باب ١٩ من أبواب احرام الحج حديث ١٤.

هذا، ولكن الكلمات غير مساعدة لذلك، بل مقتضى استقصاء الجواهر جميع شقوق المسألة وتمييز صحيحها عن فاسدها، عدم جعل ذلك من الفروض الصحيحة، بل يستفاد من فحاوى كلماتهم تسلم فساده.

نعم في كشف اللثام حكاية الاكتفاء بأحد الاضطراريين عن ظاهر أبي علي[١]، فإن تم حينئذٍ اجماعاً على الفساد فهو، وإلّا فمقتضى الجمع السابق -بين نص الاكتفاء بعرفة وفوت المزدلفة مطلقاً، وبين نص عدم الاكتفاء بصرف الوقوف بعرفة، مع فوت المشعر مطلقاً- هو الصحة؛ لامكان حمل الثاني بقرينة الأول على نفي الكمال.

* * *

ثم انّ في الاكتفاء باضطراري المزدلفة ليلها بدل يومها في كل مورد يكتفي باضطراري المشعر وجه، والسند فيه -مضافاً إلى فحوى دليل الاضطراري اليومي، كما هو في الجواهر[٢]- اطلاق قوله في خبر مسمع: في رجل أفاض من المشعر قبل أن يفيض الناس، فقال: «إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة»[٣].

لكن الانصاف انصرافه إلى فرض دركه اختياري عرفة، فلا يبقى في البين ما يستفاد منه بدلية اضطراري الليلية عن النهارية في الاكتفاء به أيضاً، في كل مورد يكتفى باضطراري النهاري منه، إلّا الفحوى والأولوية المدعى من الجواهر.

ولولا حكاية الترديد عن سبط الشهيد في ذلك، لأمكن دعوى عدم

---

(١) كشف اللثام ١:٣٥٨.

(٢) جواهر الكلام ١٩:٤٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٤٩ باب ١٦ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

الفصل بينهما أيضاً. ومع هذا الترديد في الفحوى والأولوية، أشكل التعدّي عما اشتمل على الاكتفاء باضطرار النهاري بالمشعر إلى اضطرار الليلي. فلا محيص عن الاقتصار على مورد النص، وهو صورة درك اختياري عرفة، كما هو منصرف نص مسمع.

وفي الجواهر التصريح بالاكتفاء باضطراري عرفة مع اضطراري المشعر بليلتها أيضاً، وهو فرع تمامية مبناه، من جريان الفحوى في مثله[1] وفيه نظر، والأحوط فيه اعادة الحج، والله العالم.

* * *

بقي في المقام التنبيه على أمرين:

أحدهما: انه بعدما اتضح الاكتفاء بأحد الموقفين الاختياريين عند الاضطرار بفوت أحدهما، ففي ترجيح أي واحد منهما عند الدوران اشكال؛ لعدم ثبوت الترجيح بالأسبق زماناً.

اللهم إلّا أن يدعى أنّ مقتضى قوله ـ في النص السابق ـ كون «الوقوف في المشعر من الفريضة، والوقوف بعرفة من السنة»، بضميمة كبرى أُخرى في ذيل «لا تعاد»، بأنّ الركوع والسجود فريضة، والقراءة سنة، ولا تترك الفريضة بالسنة، أهمية الفريضة من السنة، ولازمه في المقام تقديم الوقوف بالمشعر على الوقوف بعرفة.

ومن هذه الجهة أيضاً يقدّم درك اضطراري المشعر على اضطراري عرفة، في ظرف المزاحمة، والبناء على كفاية درك اضطراري أحدهما، فضلاً عما لو لم نقل بكفاية درك اضطراري عرفة، مع الاكتفاء باضطراري المشعر.

وعلى المشهور ـ من عدم الاكتفاء به أيضاً ـ فلا اشكال.

---

(١) جواهر الكلام ١٩: ٤٥.

ومع مزاحمة اختياري عرفة فقط مع اضطراري المشعر، فعلى القول بعدم كفاية اضطرارية فقط، فلا اشكال في تقديم اختياري عرفة. وعلى القول بكفايته، فلا اشكال في تقديم اختياري عرفة.

وعلى القول بكفايته، ففي تقديم اختياري عرفة على اضطراري المشعر وجه، من جهة انّ الاختياري من كل وقوف أهم، ولو من اضطراري غيره. ولا أقل من الشك، فينتهي الأمر الى التعيين والتخيير، لولا احتمال أهمية الاضطراري المزبور أيضاً، لكونه فريضته. فلا محيص حينئذٍ عن انتهاء الأمر فيه إلى التخيير. ولو انعكس الأمر فيتعيّن تقديم اختياري المشعر جزماً، لأهميته عنه بتاً.

ولو دار الأمر بين ترك اختياري كل من الوقوفين أو ترك سائر المناسك، مثل الاحرام أو الطواف أو السعي أو مناسك منى بجميعها أو بعضها، فلا شبهة في انّ اطلاق الأمر - في كل واحد - يقتضي حفظ وجود متعلقه، المستتبع للاضطرار في ترك غيره، المنتهي أمره إلى بدله، من الفعل الاضطراري، الصادر عن نفسه أو نائبه. فالظاهر حينئذٍ وقوع التزاحم في الجهات المزبورة.

وعليه فنقول: لولا قرينة خارجية على اثبات أهمية أحد الجانبين، كان لا محيص عن انتهاء الأمر في أمثال المقام إلى التخيير. ولكن احتمال جريان قاعدة التخيير بين الوقوفين وغيرهما من سائر المناسك منسد في كلمات الأصحاب، بل بناؤهم غالباً على ترجيح الوقوفين، ولو اختياريهما على سائر المناسك. ولذا ذهب جلهم إلى كون المناط في فوت طواف العمرة إلى زمان فوت اختياري عرفة، وإن خالفهم الجواهر فيه[1].

---

(١) جواهر الكلام ١٩:٤٦.

وهكذا بناؤهم في تدارك الاحرام من الميقات مقداراً لا يخاف معه فوت الحج، ولو بمرتبته الأقصى.

وهكذا في العدول من التمتع إلى الافراد، بنوا على كون المدار على فوت الحج باختياري وقوفه. ولعل عمدة الوجه في احراز أهميته، ما ورد من بعض النصوص المشار إليها سابقاً، من «أنّ الحج عرفة»، علاوة على كون المشعر أيضاً أهم من عرفة؛ لما عرفت من أنه فريضة، ولا تترك بالسنة، بمقتضى النص. فيقدّم الوقوفان حفظاً للحج بمرتبته الأقصى، الملازم لدرك اختياري وقوفهما على غيرهما من سائر المناسك. فينتقل حفظهما إلى حفظ بدلهما، المأتي به بنفسه أو بنائبه، كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبة إلى ملاحظة أهمية الوقوفين على غيرهما، وأما في فرض مزاحمة غيرهما بعضها مع البعض، فلا يبعد تقديم ما هو ركن عن غيره؛ لأهمية الركن جزماً. وأما في غير الركن فلا محيص عن انتهاء الأمر إلى التخيير، إلّا اذا ثبت في مورد قرينة على الأهمية، من اجماع أو غيره. ولكن لا أظن قيام اجماع في البين؛ لعدم تعرضهم لمثل هذه المزاحمات، فكأنهم أوكلوها على القواعد، فتدبّر.

* * *

**الأمر الثاني:** إنّ مقتضى القاعدة الأولية كون جميع أنحاء تروك المناسك ملحقة بالتروك العمدية بمقتضى اطلاق أوامرها، ولو مادة. ولكن يثبت العذر في نسيان جميعها، إلّا فوت الموقفين، ولو باضطراريهما اجماعاً. فتبقى هذه الصورة فقط تحت القاعدة الأولية، المستفادة من اطلاق نفي الحج بفوت الموقوفين إلى طلوع الشمس من يوم النحر، في صحيح حريز[1]، وخبر

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٣ باب ١ من أبواب احرام الحج حديث ١.

اسحاق[١]. وذلك أيضاً مستند من لم يكتف باضطراري المشعر فقط.

ولكن قد تقدّم ما فيه، وانه قابل للتقييد بما دل على أن من أدرك زوال الشمس من يوم النحر للمزدلفة فقد أدرك الحج، بحمل نفي الحج في الأول بالنسبة إلى هذه الصورة على نفي الكمال.

وبهذه الملاحظة صار امتياز أركان الحج عن أركان الصلاة باضرار فوتها عمداً لا نسياناً، بخلاف الصلاة فإنّ مناط ركنية الشيء فيها على الفوت ولو نسياناً. فأركان الحج من قبيل الأجزاء غير الركنية في الصلاة من هذه الجهة.

نعم ما هو في الحقيقة ركن مثل الركنية في الصلاة هو فوت مجموع الموقفين حتى الاضطراريين، فغير الأركان في باب الحج ما لا يضر بفوتها في وقتها ولو عمداً، كطواف النساء وأمثاله.

وتوهم انّ ذلك ينافي أصل الجزئية للحج، صحيح لو أُريد منها الجزئية لجميع مراتبها، وإلّا فالجزئية هي للمرتبة الأقصى المطلوبة منه، فلا تنافي بينها وبين عدم اضرار فوتها بمرتبة أُخرى من الحج. وبهذه الملاحظة صارت هذه أيضاً من مناسك الحج كسائر المناسك، سوى انّ ركنيتها بمعنى أنّ تركها مضر بالحج في حال العمد دون النسيان، وهذه مضرة في حال العمد بمرتبة دون مرتبة.

بل ولئن دققت النظر ترى الأركان أيضاً غير مأخوذة في جميع مراتبها، وإنما أُخذت بعض المراتب بالقياس إلى حالتي العمد والسهو، فما هو مأخوذ في جميع المراتب هو فوت الموقفين فقط.

وبذلك ظهر فساد توهم كون ما لا يضر فوته بالحج ولو عمداً من قبيل الواجبات في الواجب، فلا يصلح حينئذٍ عدّها في مناسك الحج ومن أجزائه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٣ باب ١ من أبواب احرام الحج حديث ٢.

في عرض سائر الأركان.

نعم لم يكن من هذا القبيل تروك الاحرام غير الجماع قبل الوقوفين عمداً، فإنّ جميعها من التكاليف الثابتة على المحرم، بلا صلاحيتها للاعداد في مناسك الحج، فالحج حينئذٍ ملتئم من أُمور:

بعضها تكاليف محضة ثابتة في حال الاحرام.

وبعضها مأخوذة في الحج ببعض مراتبه حتى في حال العمد.

وبعضها مأخوذة في جميع مراتبها في خصوص حال العمد.

وبعضها مأخوذة في أصل الطبيعة بلحاظ جميع الحالات، كمجموع الموقفين من حيث المجموع، بمعنى اضرار تركهما أجمع فيه لا المجموع.

ثم انّ ذلك كله بلحاظ حال النسيان، وأما بالنسبة إلى حال الجهل فقد يقال: إنّ القاعدة الأولية ربما انقلبت بقاعدة ثانوية أُخرى، من قوله «أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»، بناءً على اطلاق نفي الشيء، بالنسبة إلى المؤاخذة الأُخروية والجريمة الدنيوية واعادة العمل.

ولازمه إلحاق الجهل بباب النسيان في كلية المقامات، إلّا ما خرج، بل ربما يقال بمثله في أجزاء الصلاة أيضاً في غير أركانها، علاوة عن تخيل عموم «لا تعاد» بالنسبة إليها أيضاً.

ولكن قد حققنا عدم العموم في «لا تعاد» على وجه يشمل حال الجهل حكماً وموضوعاً، إلّا ما كان يلحق بالنسيان، ولو في مقدماته، كما في بعض النصوص. وليس بناء المشهور أيضاً الأخذ بعموم نص الجهالة في الحكم بالأجزاء كلية، وإنما حكمهم بالأجزاء في باب الحج أيضاً إنما هو لنصوص خاصة، لا من جهة مثل هذا العموم.

ولعل عمدة النكتة في ذلك هو انّ هذا العموم كعموم رفع النسيان، إنما هو ناظر إلى مانعيتهما عن تأثير المقتضيات الواقعية في حالهما، ما دام وجودهما،

بلا نظر لهما إلى حال انكشاف الواقع. فالمصالح الواقعية الثابتة اقتضاؤها على الاطلاق، تبقى على تأثيرها في حال الانكشاف.

ولقد أشرنا إلى هذه الجهة في بعض المقامات السابقة، وذكرنا هناك النكتة الفارقة بين الاعادة والمؤاخذة دنيوية أو أُخروية، فإنهما مرفوعان بهما على الاطلاق؛ لأنّ مقتضاهما نفس حدوث العمل في حال الجهل المانع، بخلاف الاعادة، فإنّ مقتضاه بقاء المصلحة في حال الالتفات غير المقرون بالمانع.

وعليه فلا تصلح مثل هذه العمومات لقلب القاعدة الأولية في جميع العبادات، فيحتاج قلبها إلى دليل آخر.

وحينئذٍ نقول: إنه قد ورد في صحيحة الحلبي ـ في باب فوت الوقوف بعرفات ـ الأمر بالوقوف بالمشعر، معللاً بأنّ الله أعذر لعبده وقد تم حجه[1].

ولا يخفى انّ مقتضى هذا التعليل كون الترك العذري غير مانع عن صحة الحج إلّا ما خرج، وهو يشمل الترك بجهالة أيضاً، ويتعدّى ـ بمقتضى العلة المزبورة ـ إلى سائر مناسك الحج كذلك، خصوصاً في الاحرام الذي ورد فيه النص بمعذورية الجاهل أيضاً.

نعم في طواف الزيارة والسعي كان بناؤهم على عدم معذورية الجاهل، والنص في طواف الزيارة ناطق به أيضاً، الملحق به طواف السعي أيضاً.

وأما في غيره فالظاهر أيضاً بناء الأصحاب على معذورية الجاهل حتى انّ في الحدائق في باب الوقوف بعرفة ادعى استفاضة النصوص على معذورية الجاهل[2]. وعمدة تشكيكه كانت في معذورية الناسي، وفيه نظر وتأمل.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٥٦ باب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢.

(٢) الحدائق الناضرة ١٦:٤٠٨.

وبالجملة نقول: إنّ مثل هذه العلة كافية في اثبات عذر النسيان والجهل في كلية المناسك إلّا ما خرج، بل وفي الجواهر نسبة عذرية الجهل بالوقوف في المشعر إلى الأصحاب[١]. وربما أمكن دعوى الفحوى في عذريته بالنسبة الى الوقوف بعرفة؛ لكونه من السنة التي يكون أمرها أهون من الفريضة، كما لا يخفى.

* * *

(ويجب فيه) أي في الوقوف بعرفات (النية) بلا اشكال، لكونه من العبادات مستقلاً. ولقد ذكرنا شرح النية وكيفية الاجتزاء بها في باب الاحرام والطواف، بلا احتياج الى التكرار.

(و) يجب أيضاً (الكون بعرفات إلى غروب الشمس من يوم عرفة) بلا اشكال فيه نصاً وفتوى، وفي النص: متى يفيض من عرفات؟ فقال: «اذا ذهبت الحمرة من هاهنا»، وأشار بيده الى المشرق[٢]، أي مطلع الفجر، وهو كاشف عن أنّ الغروب في المقام مثل الغروب في باب الصلاة والصوم، غير استتار القرص، كما هو مذهب العامة.

كما أنّ المراد من الوقوف فيه أيضاً مطلق كونه فيه، قائماً أو قاعداً أو نائماً، راكباً أو ماشياً؛ للاطلاق.

ولا اشكال أيضاً فتوى ونصاً في عدم كفاية الوقوف بعرفة قبل الزوال محضاً، في صحة الحج، بل ولا في عدم جواز تأخير الوقوف من غروب الشمس اختياراً.

ويدل على الأول ما دل من النص من الأمر بالغسل والصلاة والدعاء اذا

---

(١) جواهر الكلام ١٩:٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢٩ باب ٢٢ من أبواب احرام الحج حديث ٢.

زالت الشمس[١].

وفي آخر: الأمر بقطع التلبية عند زوال الشمس، والاغتسال، وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والتسبيح والثناء على الله، وصل الظهر والعصر بأذان واقامتين[٢]. بناءً على ظهور كون هذه من وظائف الوقوف غير المنفك عنه، فتحديدها بالزوال، يكشف عن تحديد وقوفه به، كما انّ المستند للثاني ما في خبر الدعائم المشتمل على قوله: «يقف بها ـإلى قوله ـ حتى تغرب الشمس»[٣]، فإن أمره التعييني في التحديد بالغروب، أيضاً، يكشف عن تعيينه.

وأيضاً لا اشكال في انّ الركن منه ـبمعنى كون تركه مضراً بالحج ـ مسماه، جمعاً بين ما تقدّم، وبين ما دل على انه لو أفاض قبل الغروب عامداً عليه بدنة، مثل ما في المرسلة: في رجل أفاض من عرفات قبل أن تغرب الشمس، قال: «عليه بدنة»[٤]، ونظيره في خبر الدعائم[٥]. ولا يضر ضعف سندهما مع الجبر بعمل الأصحاب، وبين ما دل على نفي الحج عمن وقف بأراك وأمثاله.

إنما الكلام في أنّ الواجب ـالموجب تركه للاثم ـ استمرار وقوفه من أول الزوال إلى الغروب، كما نسبوه إلى الأصحاب، أو الواجب استمراره من بعد الصلاتين الى الغروب، أو الواجب منه كالركن مسمّاه.

ففي الرياض: تقريب كون الواجب منه أيضاً مسماه، وهو الركن أيضاً[٦].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢ باب ١ من أبواب احرام الحج.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢ باب ١ من أبواب احرام الحج.

(٣) دعائم الاسلام ١:١٤٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٣١ باب ٢٣ من أبواب احرام الحج حديث ٣.

(٥) دعائم الاسلام ١:١٤٠.

(٦) رياض المسائل ١:٣٨٣.

ويرده ما دل على وجوب البدنة بالافاضة قبل الغروب، إذ الظاهر منه كونه جريمة ملازمة مع الحرمة، لولا دعوى ثبوت كفارة الصيد نسياناً، فثبوت الكفارة في باب الحج لا يلازم الاثم.

نعم ربما يدل على الوجوب المزبور، الملازم لحرمة الافاضة قبل الغروب، ما دل على تعيين وقت الافاضة بذهاب الحرمة، وترخيصه به في جواب السؤال عن الرخصة في الافاضة بقوله: متى يفيض؟ كما أشرنا إلى نصه سابقاً.

وحمل السؤال عن وقت الافاضة -على وجه لا يترتب عليها بدنة، وهو غير السؤال عن أصل الرخصة- في غاية البعد.

كما انه يرد وجوب الاستيعاب من أول الزوال أيضاً، ما دل على الأمر بالوقوف بعد الصلاتين، وحكاية فعل رسول الله صلّى الله عليه وآله أيضاً من انه صلّى الظهرين ثم مضى الى الموقف. فإنّ مثل ذلك أيضاً ظاهر في انّ الوقوف الواجب لم يكن من أول الزوال، والأخبار السابقة المحددة للاغتسال والدعاء والتحميد بالزوال أيضاً غير دالة على وجوب الوقوف من الزوال، بل غاية دلالتها على عدم الوجوب قبل الظهر.

وتوجيه ذلك كلّه بامكان كون ذلك كله حين وقوفه الواجب، وانّ المراد من الوقوف المأمور به بعد الصلاة هو الوقوف في المواقع الخاصة المستحبة، كما في الجواهر[1]، خلاف ظاهر الأمر، ولا شاهد له على الاستيعاب، إلّا محتملات كلمات الأصحاب، بعد توجيهها على وجه يرجع الى مختاره، وهو كما ترى.

اذن فأقوى الاحتمالات ما نسبه التذكرة -على المحكى- إلى الأكثر، من

---

(١) جواهر الكلام ١٩:٤١.

وجوبه من بعد الصلا تين، بعد جمعهما بأذان واقامتين[1]، إذ هو المستفاد من مجموع نصوص الباب.

وحينئذٍ يجب بقاؤه فيها بعد صلا تيه عند جمعهما إلى الغروب، فلو خرج عامداً فعليه بدنة، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه ـ كما في النص ـ ويلحق به الناسي؛ لعموم العلة السابقة في المعذورية.

وعن بعض ـ كما في الرياض[2] ـ دم شاة على العامد، ولعله لعموم: «من ترك نسكاً فعليه دم»، المحمول على الشاة، وفيه انه مخصص بلا مجمل مبين في المقام بالبدنة.

وفي الشرائع أيضاً: انه لو عاد إليها بعد افاضته قبل الغروب لم يكن عليه شيء[3]، وظاهره الشمول لمن أفاض منها عمداً، وإنما يتم على فرض وجوب الاستيعاب، وهو أيضاً لا يناسب البدنة إلّا على وجه بعيد، ولذا استشكل عليه بعض الأجلة بعدم وجه لسقوط البدنة عنه، وفي كشف اللثام: تقويته أيضاً[4]، والله العالم.

* * *

(ولو لم يتمكن من الوقوف نهاراً وقف ليلاً ولو قبل الفجر) بقليل، بلا اشكال فيه فتوى ونصاً. وفي النص: في رجل أدرك الامام بجمع، فقال: «إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف قليلاً ثم يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها»[5].

---

(١) تذكرة الفقهاء ١:٣٧٣.

(٢) رياض المسائل ١:٣٨٣.

(٣) شرائع الاسلام ١:٢٥٤.

(٤) كشف اللثام ١:٣٥٦.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٥٦ باب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٤.

وفي نص آخر: «إن كان في مهل حتى يأتي عرفات الى آخره»[١].

ومقتضاهما ـ كما هو المسلم عندهم أيضاً ـ عدم وجوب أزيد من المسمّى لاطلاق القليل في الأول بالنسبة إلى ليله، وظهور الثانية أيضاً في افاضته قبل الفجر، مقدمة لدرك الناس، كما هو الغالب.

هذا، مضافاً إلى ظهور الأمر بالطبيعة في المقام، في كفاية أول وجودها المنطبق على المسمّى، بلا قرينة في المقام على لزوم الاستمرار إلى زمان خاص، كما لا يخفى.

* * *

(ولو لم يتمكن) من الوقوف المزبور ليلاً أيضاً، (أو نسي حتى طلع الفجر وقف بالمشعر وأجزأه)؛ لما في ذيل النص الثاني، المشتمل على «المهل» بقوله: «وان قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فإن الله تعالى أعذر لعبده»[٢].

وبهذه العلة أيضاً يلحق الجاهل القاصر بالناسي، وأما المقصّر فلحق بالعامد في المقام، بل في كل مقام قرن جهله بنسيانه، فإنّ المنصرف منه ما كان قاصراً، كما هو الشأن في منصرف نسيانه غالباً، نعم لا يبعد في مورد اطلاق فيه الجاهل، شموله للمقصر أيضاً، لولا قرينة أُخرى على خلافة، ويجمع بين استحقاقه للعقوبة مع أجزائه، كما يجمع ذلك في باب الجهر والاخفات.

* * *

(ولو أفاض منها قبل الغروب وجب عليه بدنة)، خلافاً لبعض

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٥٦ باب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٥٦ باب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢.

حيث التزم بشاة، وتقدّم وجهه مع فساده.

(و) في النص: (لو عجز صام ثمانية عشر يوماً إن كان عالماً) بوظيفته، (ولو كان جاهلاً بها حكماً أو موضوعاً أو ناسياً فلا شيء عليه)، كما تقدّم وجه الجميع، واطلاق الجاهل في النص ـبقرينة نفي البدنة عنهـ منصرف إلى القاصر.

* * *

(ونمرة، وثوية، وذو المجاز، وعرنة، والأراك حدود) خارج عن الموقف، (لا يجزئ الوقوف بها)، لما في خبر سماعة: «واتق الأراك ونمرة، وهي بطن عرنة، وثوية وذي المجاز، فانه ليس من عرفة ولا تقف فيه»[1].

* * *

(ويستحب) فيه أمور، منها:

(أن يخرج إلى منى يوم التروية بعد الزوال)؛ لما تقدّم سابقاً عند الشروع في أحكام الوقوف فراجع.

(و) تقدم أيضاً أنّ (الامام) وهو أمير الحاج كما قيل (يصلّي بها ثم يبيت بها إلى فجر عرفة، ولا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس).

أما الأول فلما في النص، من انه يصلّي بها الغداة[2]، وذلك أيضاً في غير الامام، وأما هو فيقف بها إلى طلوع الشمس؛ لما في خبر الدعائم من حكاية فعل رسول الله صلّى الله عليه وآله من انه لم يخرج من منى حتى طلعت الشمس[3].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٠ باب ١٠ من أبواب احرام الحج حديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٦:١٠ باب ٤ من أبواب احرام الحج حديث ٤.

(٣) دعائم الاسلام ١٤٢:١.

وفي نص آخر: «من السنة أن لا يخرج الامام حتى تطلع الشمس»[١].

وأما الثاني فلصحيح هشام: «لا يجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس»[٢]، المحمول على الكراهة، بقرينة نفي البأس عن النفوذ من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس في نص آخر[٣].

(ويدعو عند نزولها والخروج منها وفي الطريق)، وفي النص: «اذا توجهت الى منى فقل: اللهم... الى آخره، وإذا انتهيت إلى منى فقل: اللهم... الى آخره، واذا غدوت الى عرفة فقل: اللهم... الى آخره»[٤]، وفحواه يشمل الطريق أيضاً.

(وأن يقف) في عرفات (مع السفح في ميسرة الجبل داعياً قائماً)، وفي الموثق: فوق الجبل أحب إليك أم على الأرض؟ فقال: «على الأرض»[٥].

وفي آخر: «عرفات كلها موقف، وأفضل المواقف سفح الجبل»[٦].

وفي آخر: «قف في ميسرة الجبل فإن رسول الله صلّى الله عليه وآله وقف بعرفات في ميسرة الجبل»[٧].

وفي ثالث: «ألا أعلّمك دعاء يوم عرفة، وهو دعاء من كان قبلي من الأنبياء، يقول: لا إله إلّا الله... الى آخره»[٨].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٥ باب ٤ من أبواب احرام الحج.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٤٧ باب ١٤ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٤٧ باب ١٥ من أبواب الوقوف بالمشعر.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٧ باب ٧ من أبواب احرام الحج.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:١١ باب ١٠ من أبواب احرام الحج حديث ٥.

(٦) وسائل الشيعة ٩:١٣ باب ١١ من أبواب احرام الحج حديث ٢.

(٧) وسائل الشيعة ٩:١٣ باب ١١ من أبواب احرام الحج حديث ١.

(٨) وسائل الشيعة ٩:١٦ باب ١٤ من أبواب احرام الحج حديث ٢.

وأما كونه قائماً، فلم نجد فيه نصاً بالخصوص، ولا بأس به لكونه أحمز، ولأن القيام الى التضرع والخضوع أقرب، إلّا إذا أوجب كسالة من التعب فيجلس في دعائه لحفظ الخشوع.

(وأن يجمع بين الظهرين بأذان واحد واقامتين)، وربما لما في النص عن معاوية: «وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء، فإنه يوم دعاء ومسألة»[1].

وفي آخر: «ثم صلى الظهر والعصر بأذان واقامتين، ثم مضى الموقف وتوقف فيه»[2].

وربما يشعر النص الثاني بوجوب الجمع بأذان واحد مقدمة لاستيعاب الوقوف، ولكن في النص جعل حكمة الجمع فراغ النفس للدعاء، مع انّ في لزوم الاستيعاب مهما أمكن أول الكلام، كي يقتضي ذلك ترك الأذان.

وأما توهم دلالة الأمر بالجمع على سقوط الأذان الثاني، فيكفي ذلك لعدم المشروعية، الملازم للزوم الجمع المزبور، فراراً عن التشريع، فيمكن منعه بامكان حمله على دفع توهم تأكد الاستحباب كما في سائر المقامات، فلا ينافي المشروعية. وعليه فلا موجب لتوهم وجوب هذا الجمع بوجه، كما لا يخفى.

* * *

(ويكره الوقوف في أعلى الجبل) عند المصنف وجماعة، وفي قيام الدليل على الكراهة نظر؛ لأنّ غاية ما في النص: تارة كون الوقوف على الأرض أحب، وأُخرى: تعليق الأمر به على الضيق، والنص الأول لا يقتضي إلّا أفضلية الأرض لا مرجوحيته الجبل، كما انّ التعليق بالضيق كان لحفظ الأفضل مهما أمكن لا لمرجوحيته.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:١٥ باب ١٤ من أبواب اجرام الحج حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:١٥ باب ١٤ من أبواب الاحرام بالحج.

(و) يكره أيضاً الوقوف (قاعداً وراكباً) لما عن التذكرة من دعوى الاتفاق على ذلك[١]، ولم أظفر فيه على نص بالخصوص، بل في بعض النصوص: رأيت أبا عبدالله جعفر بن محمد عليهما السلام على بغلة رافعاً يده الى السماء[٢]، ومع تمامية الاتفاق المزبور لا بد من حمل هذا النص على اقتران ركوبه بجهة راجحة، مثل تعبه، المانع عن الخشوع في دعائه قائماً وغير ذلك.

وكذا يكره الوقوف بغير وضوء، لخبر علي بن جعفر قال: «لا يصلح»، بعد السؤال عنه[٣].

**(الفصل الثالث: في الوقوف بالمشعر)**

وهو المسمّى بالمزدلفة، وفي النص: «ما لله تعالى منسك أحب إلى الله تعالى من موضع المشعر الحرام، وذلك أنه يذل فيه كل جبار عنيد»[٤].

(إذا غربت الشمس من يوم عرفة أفاض إلى المشعر)، وفي النص: «إذا غربت الشمس فأفض مع الناس وعليك السكينة والوقار»[٥]. ولقد تقدّم أيضاً عدم جواز الافاضة منها قبل غروب الشمس، بل لو أفاض عمداً كانت عليه بدنة.

* * *

(ويستحب أن يقتصد في المسير ويدعو عند الكثيب الأحمر)، كل

---

(١) تذكرة الفقهاء ١:٣٧٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٤ باب ١٢ من أبواب الاحرام بالحج حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢٨ باب ٢٠ من أبواب الاحرام بالحج حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ٣٧ باب٤ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٣٤ باب ١ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

ذلك لما في صحيح معاوية المحكية في الجواهر[١].

(ويؤخر العشائين حتى يصليهما فيهما)؛ لما في النص: «لا يصليهما حتى ينتهي إلى جمع، وإن مضى من الليل ما مضى»[٢].

وفي آخر: «لا يصلّي المغرب حتى يأتي جمعاً وإن ذهب ثلث الليل»[٣].

فيُحمل الأول أيضاً على مضي أوقات الفضيلة، لأهمية حفظ فضيلة المكان في المقام عن فضل الزمان. وبظاهرهما أفتى الشيخ بوجوب التأخير[٤]، وفي كشف اللثام حكايته عن الأكثر[٥]، لكن الانصاف كونهما في مقام دفع توهم فضيلة التعجيل، مضافاً إلى ظهور جملة من النصوص في استحبابه، ففي بعضها: «لا بأس أن يصلّي الرجل المغرب إذا أمسى بعرفة»[٦].

ومن النص المشتمل على ذهاب الثلث يستفاد عدم البأس بالتأخير (ولو صار ربع الليل)، بل اطلاق الأول يقتضي البلوغ إلى حد لا يجوز تأخره بخروج وقته. ولا اطلاق فيه على وجه يزاحم دليل الوقت أيضاً، إذ هو في مقام دفع توهم التعجيل، الراجح لحفظ أوقات الفضيلة، لا لبيان تشريع توسعة الوقت للصلاة، كما لا يخفى.

(ويجمع بينهما بأذان واقامتين) بلا صلاة نافلة بينهما، وفي النص: «صلاة المغرب والعشاء يجمع بأذان واحد واقامتين، ولا تصل بينهما بشيء»[٧].

---

(١) جواهر الكلام ١:٦٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٣٩ باب ٥ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٣٩ باب ٥ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٤) المبسوط ١:٣٦٦.

(٥) كشف اللثام ١:٣٥٨.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:٣٩ باب ٥ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٣.

(٧) وسائل الشيعة ١٠:٤٠ باب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٣.

وفي آخر: عن ركعات النافلة بعد المغرب؟ قال: «صلّهما بعد العشاء»[١]، وظاهره يوهم عدم مشروعية الأذان الثاني، والنافلة بعد المغرب.

ولكن أمكن حمل الأمر في أمثال المقام على دفع توهم تأكد الفضل، وانّ الأفضل الصلاة بعدهما، لا لدفع أصل المشروعية، كي يلازم وجوب الجمع المزبور، فراراً عن التشريع.

والأصحاب أيضاً فهموا ما ذكرنا، ولذا جعلوه في زمرة الآداب والمستحبات، ولقد أشرنا إلى نظيره في الجمع بين الصلاتين بعرفة. ولكن الجمع هنا لا يقتضي أزيد من ترك الأذان الثاني، وأما تأخير النافلة فلا.

ويمكن حمل تأخير النوافل في المقام على قضائهما لفوت وقتهما عند البلوغ الى جمع غالباً، وحينئذٍ وجه تأخره أحقية ذي الوقت بوقته.

* * *

(ويجب فيه النية) بنحو تقدّم في سائر المناسك لعباديته كغيره اجماعاً.

(والكون فيه من طلوع الفجر الى طلوع الشمس)، أما الأول فلصحيح معاوية: «أصبح على طهر بعدما تصل الفجر، فقف إن شئت قريباً من الجبل، وإن شئت حيث تبيت، فإذا وقفت فاحمد الله، إلى آخره»[٢].

وفي اقتضاء النص المزبور الاستيعاب من طلوع الفجر نظر، بل ظاهر الأمر بالوقوف بعد الصلاة، كون بدو وجوبه بعدها، كما هو الشأن في الوقوف بعرفة. ولا ينافي ذلك كون صلاته في الجمع؛ لعدم اقتضاء ذلك دخول وقت صلاته في الوقت الواجب.

نعم ربما يستفاد منه عدم جواز الاكتفاء به قبل الفجر؛ لظهور الأمر

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٤٠ باب ٦ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٤٥ باب ١١ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

بالوقوف بعد الصلاة في الوجوب تعييناً، وبعد وحدة المطلوب يقتضي ذلك تعيينه عليه عند الاختيار والتمكن.

وربما يدل عليه أيضاً ما في خبر مسمع من قوله ـفيمن أفاض عن جمع قبل افاضة الناس ـ: «إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة»[1]، بناءً على ملازمة الكفارة في غير الصيد للاثم، ولو بقرينة فهم الأصحاب. ودلالته على الاجتزاء بالوقوف ليلاً في صحة الحج لا ينافي وجوب هذا الوقوف أيضاً تعييناً، غاية الأمر لا يكون ركناً فلا يجتزئ بالوقوف الليلي اختياراً عن الخروج عن عهدة الواجب، فيترتب عليه الاثم، كما هو الشأن في سائر الواجبات غير الركنية.

نعم مع عدم الوقوف ليلاً بمسمّاه، لا بد من حفظ الركن بمسمّى الوقوف في هذه القطعة؛ لعموم «من أدرك المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج».

ومن ذلك يستفاد أيضاً عدم الاكتفاء في امتثال الواجب ـاختياراًـ بعد طلوع الفجر، للجزم بصلاحية ما هو واجب من الوقوف، ان يقع مصداقاً لما هو ركنه. فبعد عدم ادراك الحج، بالوقوف بعد الشمس، يستكشف عدم وجوبه أيضاً رأساً في حق المختار.

وما في جملة من النصوص، المشتملة على أن درك الحج بدرك جمع الى زوال يوم النحر، فهو منزّل على من لم يتمكن من وقوفه الاختياري اجماعاً، وسنشير إليه أيضاً عن قريب إن شاء الله.

فتلخص مما ذكرنا: انّ المستفاد من مجموع النصوص، هو كون الركن من هذا الوقوف من الليل الى طلوع الشمس، والواجب منه غير الركني، من بعد

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٤٩ باب ١٦ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

الفجر، بمعنى عدم الاجتزاء عنه بالوقوف قبله، كما لا يجتزئ عنه بالوقوف بعد طلوع الشمس.

يبقى الكلام في لزوم استيعاب الوقوف من بعد الفجر إلى طلوع الشمس، كما هو المنسوب إلى جل الأعاظم، أم لا يجب تعييناً زائداً عن الركن، الذي دائرته أوسع منه، بل الواجب المزبور غير الركني، المنطبق عليه الركن أيضاً أحياناً، هو المسمّى من الوقوف ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس.

قلت: قد أشرت سابقاً إلى أنّ لزوم الاستيعاب من طلوع الفجر، خلاف ظاهر نص معاوية السابق، كما انّ لزوم الاستيعاب إلى طلوع الشمس أيضاً خلاف ظاهر الموثقة، المشتملة على قوله «قبل أن تطلع الشمس بقليل لغير الامام»، بل وظاهر المرسلة المشتملة على «انه ينبغي للامام أن يقف بجمع حتى تطلع الشمس، وسائر الناس إن شاؤوا عجّلوا، وإن شاؤوا أخروا».

ويؤيده النهي عن تجاوز وادي محسر قبل طلوع الشمس، بناءً على حمل التجاوز عن الوادي، تجاوزه عن تمامه، لا التجاوز عن حده الملاصق بالمشعر، الملازم لدخوله، بل يكفي لنفي لزوم الاستيعاب من الجانبين أيضاً الأصل. فلا يجب بين الطلوعين أيضاً إلّا المسمّى، كما هو مختار الجواهر[1] وجمع آخر.

نعم قد يدعى في قبال ما ذكرنا ـ من وجوب الوقوف بين الطلوعين للمختار ـ احتمال جواز الاكتفاء للمختار بالوقوف الليلي، مستنداً إلى ما في صحيحة هشام من قوله: «والمتقدم من المزدلفة إلى منى يرمون الجمار ويصلّون الفجر في منازلهم بمنى لا بأس»[2]، علاوة على اطلاق «من أدرك المشعر قبل

---

(١) جواهر الكلام ١٩:٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٥٢ باب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٨.

طلوع الشمس» الشامل للادراك ليلاً، مضافاً إلى عدم اشتمال رواية مسمع[١] للرجوع مع التمكن، تحصيلاً للوقوف فيه بين الطلوعين، واليه -أيضاً- ذهب بعض الأجلة، كما هو في الجواهر[٢].

ولكن لا يخفى ما في الأول، من انّ الظاهر كونه في مقام بيان وظيفة المتقدّم، وأما من كان وظيفته التقدّم، فليس النص المزبور في مقام بيانه. وبعبارة أُخرى: غاية دلالة النص هي: أنّ من تقدّم يفعل كذا، وأما أن تقدمه مشروع فلا يستفاد من النص، فلو جمع بينه وبين رواية مسمع، من قوله «عليه دم شاة» لا يرتاب أحد في حرمة تقدمه.

نعم لا بأس للضعفاء من الرجال الذين يخافون على أنفسهم، وهكذا المرأة، كما سيأتي.

وأما عدم تعرضه للرجوع فغاية الأمر كان سكوته بمنزلة الاطلاق، وهو يتقيد بالأمر بالوقوف تعييناً بعد الصلاتين، كما في النص السابق.

وأما خبر «من أدرك» فاطلاقه لا يقتضي إلّا التوسعة في الركنية، ونحن أيضاً نقول بمقتضاه، ولا دلالة فيه على نفي وجوب شيء آخر لا ينوط به درك حجه بتمام مراتبه، ولو للمختار اجماعاً كما أشرنا.

* * *

(ولو فاته) الوقوف بين الطلوعين (لضرورة، فالى الزوال) يقف، وذلك لأنّ مقتضى الجمع بين ما دل على تحديد درك الحج بطلوع الشمس، وبين ما دل على تحديده بالزوال، حمل الأخير على المضطر، والأول على المختار، لأظهرية كل واحد في مورده.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٤٩ باب ١٦ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٢) جواهر الكلام ١٩:٨٥.

لكنّ الانصاف انّ العمدة في هذا الجمع فهم المجمعين، ولولا الاجماع المزبور لكنا نقول بحمل الأول على الفضيلة، والأخير على الاجزاء.

ثم مع الغض عن ذلك فلا دلالة فيه على وجوب درك جمع بعد الشمس، حتى لمن أدرك جمعاً بمسماه ليلاً؛ لعدم شمول اطلاقه له. وما في النص أيضاً من الأمر بالرجوع إلى جمع أو المشعر لمن أتى من عرفات إلى منى، ولو في ارتفاع النهار، فغير مرتبط بمورد الكلام، إذ ظاهره عدم وقوفه فيه ليلاً أيضاً.

وأيضاً لا دلالة فيه على وجوب الاستيعاب إلى الزوال في وقوفه، بل الأصل يقتضي الاكتفاء بالمسمّى، المتحقق به الركن في المقام أيضاً، كما هو الشأن في الاختياري على المختار.

وعليه فملخص ما يستفاد من مجموع أدلة الباب، هو أنه لو لم يتمكن ـ لعذر ـ من ادراك اختياري المشعر، ولا ادراك مسمّاه فيه ليلاً، وجب الوقوف في المشعر من طلوع الشمس إلى الزوال بمسمّاه لا مستوعباً. وأما في غير هذه الصورة فالأصل البراءة عنه؛ لعدم وفاء دليل بوجوبه؛ لعدم دليل يفي بلزوم الاستيعاب، ولو قلنا به في اختياريه، فضلاً عما لو لم نقل فيه.

وحينئذٍ ليس حال اضطراري الموقف حال اختياريه في وجوبه وإن أدرك الركن في ليله، ولم أر في كلماتهم ما تعرض لهذه الجهة، وإن كان اطلاق الوقت عليه اضطراراً بدل الاختياري يوهم جريان حكمه فيه، ولكن النصوص الواردة غير وافية لا ثباته. فإن تم في مثله اجماع على المماثلة للوقت الاختياري من جميع الجهات فهو، وإلّا فالنظر فيه مجال.

ثم إنّ في الاكتفاء في درك الحج بدركه حتى مع فوت وقوفي عرفة كلام آخر تقدّم شطر منه، ولا نعيده لعدم المجال.

* * *

(و) من التأمل فيما ذكرنا ظهر وجه أنه (لو أفاض قبل الفجر عالماً

عامداً كفّر بشاة)؛ لنص مسمع المتقدّم، وهو مشتمل على نفي الشيء على الجاهل المنصرف في المقام إلى القاصر. ويلحق به الناسي؛ لعموم التعليل بالاعذرية في بعض النصوص السابقة في الوقوف بعرفة، الجارية في المقام أيضاً، (وصح حجه) حينئذٍ، لظهور النص المذكور فيه. ومنه أيضاً استكشفنا التوسعة في ركنية هذا الوقوف، بعدم اختصاص مسمّاه الركني، بخصوص بين الطلوعين، وإن وجب هو أيضاً مستوعباً أو بمسماه بينهما، على الخلاف المتقدّم.

وهذا الوقوف الليلي يفي بصحة حجه (وإن كان وقف بعرفات) ولو الاضطراري منه عند المصنف وجماعة، ولكن المختار ـ وفاقاً لجمع آخر ـ كفايته مطلقاً، خصوصاً في المقام الذي يكون في أصل ركنيته اختيارياً، وإن كان في أصل وقوفه اضطرارياً؛ لفحوى ما ورد في الاجتزاء به في حق الضعاف من بني هاشم، الجاري في كل مضطر، بالمناط وعدم الفصل.

* * *

(ويجوز للمرأة والخائف الافاضة قبله) أي قبل الفجر؛ للنص المشتمل على الأمر بتعجيل ضعفاء بني هاشم بالليل[1]. وبمناط الضعف الملازم غالباً لخوف التلف يتعدّى إلى كل مضطر، ولو من غير هذه الجهة. وبهذه الملاحظة نلتزم بكونه من الأوقات الاضطرارية، كما انّ في المرأة أيضاً ورد نص مخصوص مشتمل على قوله: «فأفض بهن بليل كما صنع رسول الله صلّى الله عليه وآله»[2]، واطلاقه يقتضي كونه موقفاً اختيارياً لهم، وعليه الفتوى أيضاً.

* * *

(١) وسائل الشيعة ١٠:٥٠ باب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢ و٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٥٠ باب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢.

(وحد المشعر ما بين المأزمين الى الحياض إلى واد محسر) بلا اشكال فتوى ونصاً، وفي صحيحة معاوية التصريح بما يوافق المتن[١]، وبمعناه نصوص أُخرى[٢].

(وهذا الوقوف) بمسمّاه (ركن) من الليل إلى طلوع الشمس من يوم النحر للمختار، وإلى زوال الشمس للمضطر؛ لما عرفت من بنائهم على الجمع بين التحديد بطلوع الشمس أو الزوال بذلك ولو للاجماع المتقدّم، ولنا في هذا النحو من الجمع نظر واشكال.

(فمن تركه ليلاً ونهاراً عمداً بطل حجه)؛ لمفهوم «من أدرك»؛ لأنّ الموصول في المقام متضمن للشرطية، نظير «من أدرك» في باب الصلاة. مع أنه مقتضى وحدة المطلوب أيضاً وإن لم نقل بالمفهوم.

(ولو كان ناسياً وأدرك عرفات) ولو باختيارها فقط (صح حجه)، خلافاً لبعض آخر في الأخير، تقدّم الكلام فيه. ويلحق بالناسي في المقام الجاهل، وذلك لخبر مسمع، إذ الجهل هنا عذر عن ترك الواجب غير الركني منه، ولا يلازم ذلك عذريته في ركنيته أيضاً، بل العمدة فيه عموم التعليل بالأعذرية السابقة، مضافاً إلى النص المذكور في الرياض[٣]، الصريح في عدم الاضرار بالجهل، فالاحتياط لا يترك.

## (مسائل)

(الأُولى): إنه قد تقدّم أنّ (وقت الوقوف الاختياري بعرفات من زوال الشمس يوم عرفة إلى غروبها).

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٤٢ باب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٤٣ باب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢-٦.

(٣) رياض المسائل ١: ٣٨٤.

(والاضطراري) منه (إلى الفجر) من يوم النحر.

(ووقت الوقوف الاختياري بالمشعر من طلوع الفجر يوم النحر الى طلوع الشمس) مع التوسعة في ركنيته، حيث إنّ وقته من أول الليل الى طلوع الشمس.

(والاضطراري) منه (إلى الزوال) من يوم النحر.

(فإن أدرك أحد الموقفين اختياراً وفاته الآخر لضرورة)، مع درك اضطراريه أولاً (صح حجه اجماعاً) في الأول، وعلى المشهور في الثاني.

(وإن أدرك الاضطراريين معاً) بلا درك اختياري واحد منهما (فاته الحج على قول)، خلافاً للمشهور، مع ضعف مستنده، كما تقدم.

(وأما لو أدرك أحدهما) أي أحد الاضطراريين، (فإنه يبطل حجه اجماعاً) عند المصنف، وقد حكى كاشف اللثام هذا القول عن ظاهر أبي علي[١]، بل عن المدارك أيضاً: الاكتفاء باضطراري المشعر فقط[٢]، كما أشرنا إليه سابقاً، فراجع.

وقد عرفت منا أيضاً اتمام الدليل على الاكتفاء بأي واحد منهما، نظراً إلى ما هو الأقرب من أنحاء الجمع، بحمل نفي الحج -بفوت عرفة- على نفي الكمال. ولا أقل من الشك في كيفية أنحاء الجمع بين النصوص، فترجع المسألة إلى الشك في الشرطية أو الجزئية فالأصل البراءة.

* * *

**(الثانية: من فاته الحج سقطت عنه أفعاله ويحل بعمرة مفردة)** بلا اشكال فيه في الجملة، وفي النص: «أيما حاج سائق للهدي، أو مفرد

---

(١) كشف اللثام ١:٣٥٧.

(٢) مدارك الأحكام ٧:٤٠٦.

للجمع، أو متمتع بالعمرة إلى الحج قدم وقد فاته الحج، فليجعلها عمرة، وعليه الحج من قابل»[١]. وفي اقتضاء الأمر وجوب ذلك، الملازم لعدم جواز بقائه على احرامه الى القابل اشكال؛ لامكان حمله على دفع توهم وجوب اتمام حجه، ولو ببقائه على احرامه إلى السنة الآتية، فلا يستفاد من مثل هذا الأمر تعيين التحلل بعمرة مفردة فعلاً، وإن ذهب إليه بعض.

نعم في الأمر بجعل ما بيده عمرة، ظهور في مشروعية عنوان العمرة في حقه، ولازمه قصد العدول في امتثال أمره، وإن لم يكن عنوانه من الحقائق القصدية كالظهرية في الصلاة، إذ بعد فرض احتياج كل عبادة إلى قصد امتثال شخص أمره، ففي المقام، بعدما قصد في احرامه ـ الذي هو أحد مناسك حجه وعمرته ـ امتثال أمر حجه، فتبديله الى امتثال أمر العمرة، يحتاج إلى العدول في نيته، وهذا العدول حينئذٍ على خلاف القاعدة، المحتاج إلى قيام الدليل، وإلّا فلا يصلح مثل هذا القصد لتغيير ما وقع، عما هو عليه، ولذلك كان النص الوارد في المقام على خلاف القاعدة.

نعم لو كان الغرض من الأمر بجعله عمرة، ايجاد محللات العمرة، من الطواف قبل الوقوفين وغيره، لم يحتج هذا المقدار الى قصد العدول، إذ لايراد حينئذٍ إلّا ايجاد مناسك مخصوصة، بعنوان عبادية نفسها، بلا احتياج إلى ايجادها بعنوان كونها عمرة عبادية.

وحينئذٍ أمكن كون النص وفق القاعدة، لو بنينا على اطلاق محللية المناسك المخصوصة عن كل احرام وقع صحيحاً. لكن الكلمات لا تساعده، علاوة على انّ التحقيق خلافه، إذ من المعلوم انّ اختلاف محللات الاحرامات، يكشف عن اختلاف مراتب الاحرام، على وجه لا يتحلل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٦٥ باب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

بعضها بصرف الطواف والتقصير قبل الوقوفين، وبعضها يتحلل به.

وهذا الاختلاف لا بد أن يكون إما ناشئاً عن خصوصية وقوعه في المواقيت الخاصة، أو ناشئاً عن قصد كونه احرام عمرة أو حج.

ولا مجال للمصير إلى الأول، إذ كثيراً ما يكونان من حيث الميقات أيضاً متحدين، ومع ذلك يختلف المحلل، كاحرام العمرة المفردة لمن يمر على أحد المواقيت، أو عن أدنى الحل مع احرام العمرة المتمتع بها للعابر عن أحدها، أو كان ناسياً على وجه يكون تكليفه العود إلى أدنى الحل. فإنّ هاتين العمرتين متحدان ميقاتاً، ومع ذلك مختلفان محللاً، كما لا يخفى. فلا محيص عن دعوى كون الاختلاف المزبور ناشئاً عن قصد احرامه لعمرة مفردة أو المتمتع بها.

ولان أبيت عن اختلاف مراتب الاحرام، فلا محيص لك عن دعوى كون اقترانه بالقصد الخاص أوجب الاختلاف في كيفية الاحلال منه.

وعلى أي تقدير، لا تصلح محللات العمرة أن تكون محللات عن احرام قصد كونه للحج، فالحكم بجعل العمرة بالمعنى المزبور في النص يرجع إلى الاكتفاء بمحللات العمرة عن احرامه الحجي، وهو أيضاً خلاف قاعدة أُخرى، محتاج الى قيام دليل على مثله، فالنص المزبور حينئذٍ وارد على خلاف القاعدة مختص بالمورد، فلا يتعدّى حينئذٍ الى غيره، ولذا لا أظن أحداً يلتزم بأنّ من أحرم بالحج، له أن يتحلل بمحللات العمرة عند تمكنه من اتمام حجه، وهكذا العكس.

وبعدما اتضح ذلك لا يبقى مجال لارجاع النص إلى مقتضى القواعد، فلا بأس حينئذٍ بالأخذ بظهور «يجعل ما بيده» عمرة عبادية محتاجة الى قصد عدوله من امتثال شخص أمره إلى أمر آخر، كما هو ظاهر، وعلى ما ذكرنا أيضاً جل من الأعاظم كما لا يخفى على من راجع.

هذا، (و) كيف كان، بعدما جعل ما بيده عمرة (يقضي الحج في

القابل مع الوجوب)، امتثالاً لأمره.

* * *

(الثالثة: يستحب الوقوف) بالمشعر (بعد الصلاة)؛ لما تقدّم في النص السابق.

(و) يستحب أيضاً (الدعاء) بالمأثور؛ للنص المزبور الذي ورد الأمر فيه بالدعاء بعد الوقوف.

(و) كذا يستحب (وطء المشعر بالرجل للصرورة)، وعن الحلبيين اطلاقه[١]، ولكن في الصحيح: «يستحب للصرورة أن يقف على المشعر الحرام ويطأه برجله»[٢]. وعن بعض: أو يطأه برجله، وفي الجواهر وجّهه بجعل الواو بمعنى «أو»[٣]، وفي نسخة الرياض الموجودة عندي ذكر كلمة (أو) في مقام ذكر النص، ولعله بملاحظة موافقته لفتوى من ذكرنا.

وعلى أي حال ففي النص تخصيص الحكم بالصرورة، فلا وجه للاطلاق كما لا يخفى.

(والصعود على قزح، وذكر الله عليه) كما روته العامة عن الصادق عن أبيه عن جابر: انّ النبي ركب القصوى الى آخره[٤]، المشتمل على مضمون ما في المتن، ومع التسامح في أدلة السنن يكفي ذلك ولا بأس به رجاءً.

* * *

(الرابعة: يستحب إلتقاط حصى الرمي منه)؛ لما في النص: «خذ

---

(١) الكافي في الفقه: ٢١٤، الغنية: ٥١٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٤١ باب ٧ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٣) جواهر الكلام ١٩: ٨٢.

(٤) سنن البيهقي ٥: ٨، جواهر الكلام ١٩: ٨٤.

حصى الجمار من جمع، وإن أخذته من رحلك بمنى أجزأك »[١].

(ويجوز) أخذ الحصاة المزبورة (من أي جهات الحرم كان عدا المساجد) التي في الحرم، وفي النص: «يجوز أخذ حصى الجمار من جميع الحرم إلّا من المسجد الحرام ومسجد الخيف»[٢]، ولا اطلاق فيه على وجه يشمل بقية المساجد، ولذا ذهب بعضهم الى تخصيص الحكم بهما.

وقيل: مبنى القائل باطلاق المساجد حرمة اخراج الحصى منها، وذلك أيضاً تضييق لدائرة التكليف، وإلّا فالوضع لا يتضيق به، بناءً على كون الرمي ضد المأمور به، فتدبّر.

ويستحب أن تكون برشاً بقدر الأنملة، كحلية، منفصلة، ملتقطة؛ لما في النص من الأمر بالأخذ من المبرش وكره الصم منها[٣].

وفي نص آخر: بقية القيود[٤]، فراجع إلى الجواهر ترى نصه كما حكينا[٥].

## (الفصل الرابع: في نزول منى)

(ويجب يوم النحر بمنى ثلاثة) أمور، ومقتضى ذلك عدم كون نفس الوقوف بها واجباً إلّا من باب المقدمة. نعم عدا الكون بها ليالي التشريق ـ حسبما يجيء الكلام فيه ـ فإنه واجب نفسي (و) على أي حال فتلك الأمور:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٥٢ باب ١٨ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٥٣ باب ١٩ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٥٤ باب ٢٠ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٥٤ باب ٢٠ من أبواب الوقوف بالمشعر.

(٥) جواهر الكلام ١٩:٩٦.

(أحدها: رمي جمرة العقبة) على المشهور، بل عن السرائر نفي الخلاف فيه[١]. وطعن على من نسب الخلاف إلى الشيخ، بأنّ مراده من السنة كونه مأخوذاً منها لا أنه ندب.

وبالجملة فيكفي ظهور الأمر فيه في النص بقوله: «ثم ائت الجمرة القصوى فارم بها»[٢]. وهكذا في نصوص أُخرى[٣]، مع عمل الأصحاب بظاهرها، فيكفي هذا المقدار لاثبات الوجوب.

ولا بد أن يكون (بسبع حصيات)؛ لما في رواية أبي بصير من الأمر بأخذ واحدة تتميماً لما في يده من الست[٤].

وأن تكون (ملتقطة من الحرم) غير المساجد، على خلاف في غير مسجد الحرام والخيف، كما تقدّم.

ولتكن الحصيات (أبكاراً)؛ لما في النص من النهي عن أخذ حصى الجمار ومن خارج الحرم[٥].

وأن يكون (مع النية) المقارنة لحين الرمي لا حين الاصابة إلى الجمرة، لأنّ الرمي عبادة محتاجة اليها.

(و) يعتبر فيه (إصابة) الحصاة إلى (الجمرة) بفعله بما يسمّى رمياً، فلا يجزئ غيره؛ لظاهر الأمر به، المنصرف إلى هذه الخصوصيات.

وفي النص أيضاً: «فإن رميت بحصاة فوقعت في المحمل فأعد مكانها»[٦]،

---

(١) السرائر:١٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٧٠ باب ٣ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٧٠ باب ٣ من أبواب رمي جمرة العقبة.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢١٨ باب ٧ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٥٣ باب ١٩ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:٧٢ باب ٦ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

واطلاقه يشمل ما لو أصابت الجمرة بعده بحركته.

ولكن في قباله ما في ذيله: «فإن أصابت انساناً أو جملاً ثم وقعت على الجمار أجزأك»، وبذلك يقيّد اطلاق الصدر.

نعم لو لم تصدق أصابته إليها برميه لم يجز، ولا يجزئ أيضاً لو قصرت حركته فأصابتها بتحريك غيره؛ لعدم صدق اصابتها برميه. كما انه لو شك في الاصابة فالأصل العدم، فيعيد كما هو الشأن لو شك في العدد حين التشاغل به. ومع صدق التجاوز عنه ـ ولو بالدخول في فعل آخر مرتب عليه ـ فيبني على وجوده لقاعدة التجاوز. كما انه لو شك في انه وقعت السبعة بدفعات أو مرة، بعد صدق الفراغ عنه، يبني على الصحة.

ويعتبر فيه أيضاً أن يكون متعاقباً وإن كانت الاصابة مرة، ولا يجدي العكس، للشك في اندراج الثاني في الدليل، بخلاف الأول؛ لشمول الاطلاق له، كما لا يخفى.

* * *

(ويستحب أن تكون) الحصاة (رخوة) غير صلبة، وفي النص: «كره الصم منها»[١]، وفي اقتضائه استحباب الرخوة نظر.

وأن تكون (برشاً قدر الأنملة ملتقطة،لا مكسرة ولا صلبة)، كل ذلك لما عرفت وجه بعضها سابقاً. وأما عدم الكسر فلرواية أبي بصير[٢]، بناءً على كون الغرض من النهي عن كسره عدم الرمي بمكسوره، وإلّا فلا يرتبط بالمدعى.

(و) يستحب (الدعاء عند كل حصاة)، لما في النص من قوله:

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٥٤ باب ٢٠ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٥٤ باب ٢٠ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٣.

«وتقول ـ والحصى في يدك ـ: اللهم... الى آخره»[١].

والطهارة حال الرمي؛ لما في النص: «يستحب أن يرمى الجمار عن طهر»[٢].

(والتباعد) بين الرامي والمرمى إليه (بمقدار عشرة أذرع إلى خمسة عشر ذراعاً)؛ لحسنة معاوية، المشتملة على نظير ما في الكتاب، من قوله عشرة أذرع أو خمسة عشر[٣]. ويمكن حمل الترديد على بيان مراتب الفضيلة، ويمكن أن يكون لبيان حدي الأقل والأكثر في أصل الفضل.

وفي نص آخر: التعبير بالخطوة[٤]، وهو قريب منه.

(و) أن يكون (الرمي خذفاً)، وفي النص: «تخذفهن ـ أي الحصاة ـ خذفاً»[٥].

(وأن يستقبل هذه الجمرة ويستدبر القبلة)؛ لما حكي عن الشيخ: انّ النبي صلّى الله عليه وآله فعل هكذا[٦].

وفي حسن معاوية: «فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من أعلاها»[٧].

(وفي غيرها يستقبلها)، أما استقبال الجمرة فلانصراف الاطلاقات إليه، وأما استقبال الكعبة فإنه خير المجالس. وفي الجواهر: لم نقف على رواية بالخصوص عدا المرسلة[٨]، والأمر فيه بعد التسامح في الأدلة سهل فلا بأس

---

(١و٣) وسائل الشيعة ١٠: ٧٠ باب ٣ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٧٠ باب ٢ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ٧٠ باب ٣ من أبواب رمي جمرة العقبة.

(٥) وسائل الشيعة ١٠: ٧٣ باب ٧ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

(٦) المبسوط ١: ٣٦٩.

(٧) وسائل الشيعة ١٠: ٧٠ باب ٣ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

(٨) جواهر الكلام ١٩: ١١٢.

به رجاء.

* * *

(ويجوز الرمي عن العليـل) بلا اشكال مع بقـاء الـعلة إلى آخر وقته، قيل: وكذا مع عدمه؛ لاطلاق النص والفتوى. وفي النص: «الكسير والمبطون يرمي عنهما، والصبيان يرمى عنهم»[١].

وفي الموثقة: «المريض يرمى عنه الجمار»[٢].

وفي شمـول اطلاقـهـا لصورة الـعلم بالبرء في يومـه الذي هـو وقـته نظر، لانصراف الاطـلاقات المزبورة ـ بحكـم الغلبة ـ إلى صورة البـقاء في تمام اليوم، كما سيجيء في محله.

وحـينئذٍ فلولا استـفادة الاجماع من اطلاق الكـلمات لمثل هذه الصورة، كان للنظر فيه مجال، كما هو الشأن في غير المقام.

وأيضاً اطلاقها يقتضي عدم شرطية الاستئذان، بل المقام من باب النيابة الجعلية الالهية. وفي الـنص أيضاً: «يرمى عن المغمى عليه»[٣]. وفي اقتضائه الاجزاء مع كشف التمكن في خارج الوقت وجه؛ للاطلاق المنصرف إلى بيان وظيفـته، التي بـاتـيانهـا كان يسقط تـكليفـه، وإن كانت الـقاعـدة الأولية لا تقتضي الاجزاء؛ لعدم كشف مثل هذه الأوامر عن البدلية التامة.

ولولا نظرها إلى حيـث اسقاط الوظيفة رأساً، ولو بتفويت محلها علىٰ وجه لا يبقى مجال للتدارك ، كان لاطلاقاتها الأولية في وجوب القيام بها مع التمكن مجال.

والشاهد على مـا ذكرنا عدم جـواز تحصيل الـعذر وتفويـت الاختيار، ولو

---

(١) وسائل الشيعة ٨٣:١٠ باب ١٧ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨٣:١٠ باب ١٧ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٨٤:١٠ باب ١٧ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ٩.

كان وافياً بتمام مراتب المبدل، ولو كان في ظرف الاضطرار جائزاً له.

ومن ذلك نقول بأنّ الأجزاء في أمثال المقام، على فرض ثبوته لا بد أن يكون من باب تفويت محل التدارك، لا من باب الوفاء بتمام المصلحة المتداركة. ولا ينافي ذلك أيضاً جواز اقدامه بالفعل الاضطراري، حتى مع علمه بطروء الاختيار في الوقت، على القول به؛ لامكان قيام مصلحة في ترخيص التفويت لما زاد بتعجيله. غاية الأمر كل ذلك يحتاج إلى دليل وافٍ باطلاقه لجميع المراحل.

ولقد أشرنا في بعض مسائل الصلاة، إلى أن بناء الأصحاب في كلية الصلوات الاضطرارية، بل وكذلك في الصوم، على الأجزاء وعدم وجوب القضاء بعود التمكن. ولا يبعد دعوى إلحاق باب الحج أيضاً بهما من تلك الجهة.

ولعل نظرهم إلى استفادتهم من اطلاقات الأوامر الاضطرارية الواردة في المواقع الخاصة، كونها في مقام بيان الوظيفة المسقطة لما في عهدة المكلف من التكليف، فتدبر في أمثال المقام.

ثم انّ للرمي أحكاماً أُخر ستجيء عند الرجوع إلى منى بعد الطواف والسعي، وسنعرضها عند كلام المصنف إن شاء الله.

* * *

(الثاني) من الواجبات في منى على المتمتع: (الذبح، ويجب الرمي ثم الذبح) مرتباً كترتب الحلق على الذبح أيضاً، بلا اشكال في أصل الوجوب.

أمّا الوجوب فلنص سعيد الأعرج، المشتمل على قوله: «من تمتع في أشهر الحج ثمّ أقام بمكة حتىٰ يحضر الحج فعليه شاة، وإن تمتع في غير أشهر الحج ثم تجاوز مكة حتى يحضر الحج فليس عليه دم[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٨:١٩٥ باب ١٠ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

وفي نص آخر: «عليه ـ أي على المتمتع ـ الهدي»، فقلت: وما الهدي؟ قال: «أفضله بدنه، وأوسطه بقرة، وأخسه شاة»[(١)].

وأما الترتيب المزبور، فنسب إلى أكثر المتأخرين، وعمدة ما دل على الترتيب بين الرمي والهدي قوله في نص سعيد السمان: «فأمر من كان عليها منهن هدي أن ترمي ولا تبرح حتى تذبح»[(٢)].

وفي نص آخر: «فيرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم ليقصرن»[(٣)].

وفي ثالث: «فيرمين الجمرة، فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن»[(٤)]. فمفهومه دال على تقديم الذبح على التقصير، بل في نص آخر: التصريح به. حيث قال: «إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك»[(٥)].

ومع ذلك كله ذهب جماعة إلى عدم وجوب الترتيب، منهم صاحب الرياض[(٦)]، بل وعن العلّامة في المختلف أيضاً[(٧)]. مستندين في ذلك إلى ما في خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر المشتمل على قول رسول الله صلّى الله عليه وآله: «لا حرج»[(٨)] فيمن قدّم ما لا ينبغي تقديمه، وأخّر ما لا ينبغي تأخيره من الأُمور الثلاثة. وترك الاستفصال يكشف عن اطلاقه لحال العمد أيضاً.

وتوهم صرف نفي الحرج في الرواية إلى ما توهمه السائل، من بطلان حجهم بعد علمهم ذلك، مدفوع بأنّ اطلاقه يقتضي الترخيص فيما فعلوا، وهو

---

(١) وسائل الشيعة ٨:١٨٣ باب ٥ من أبواب أقسام الحج حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٥١ باب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٥١ باب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر حديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٦٧ باب ١ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:١٧٧ باب ١ من أبواب الحلق والتقصير حديث ١.

(٦) رياض المسائل ١:٣٨٩.

(٧) المختلف:٣٠٣.

(٨) وسائل الشيعة ١٠:١٤٠ باب ٣٩ من أبواب الذبح حديث ٦.

كاشف عن جوازه، وبمثل ذلك أمكن رفع اليد عن النهي عن العود في نص آخر، وعن النصوص السابقة، بالحمل على الفضيلة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الأمر دائر بين هذا الجمع وجمع آخر، بالتزام التقييد في اطلاق نفي الحرج، وصرفه إلى نفي اعادة العمل، وعدم الضير بالمخالفة عمداً، كما عليه الأصحاب أيضاً، عدا النادر.

ومع الدوران يرجع الأمر إلى التعيين والتخيير، وقاعدة الاشتغال تقتضي الترتيب.

وعلى أي حال لا اشكال في عدم ركنية الترتيب المزبور، فلو تركه عمداً لا ضير فيه؛ لصحيح ابن سنان المشتمل على نفي البأس، والنهي عن العود لمثل ذلك [١]. والأمر بامرار الموسى بعد الحلق [٢]، محمول على ضرب من الندب. كما انّ التمسك بالآية الشريفة [٣] أيضاً كاشف عن أصل الترتيب، لا على وجوب العود.

ولكن الظاهر أنّ التمسك بها كان لعوده؛ وحينئذٍ حمل ذلك على الندب -بقرينة نفي البأس- يضر بدلالة الآية أيضاً.

* * *

(وهو) أي الذبح عبارة عن (الهدي على المتمتع خاصة في الفرض والنفل)، ويدل عليه نص سعيد [٤] السابق. واطلاقه يشمل الفرض والنفل، ونظيره في نفي الوجوب عن غيره ما في خبر اسحاق، من قوله «وإن لم يكن متمتعاً لا يجب عليه الهدي» [٥].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٤١ باب ٣٩ من أبواب الذبح حديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٩١ باب ٢ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٢.

(٣) البقرة:١٩٢.

(٤) وسائل الشيعة ٨:٣٤٧ باب ١٠ من أبواب أقسام الحج حديث ١.

(٥) التهذيب ٥:١٠٠ حديث ٦٦٤.

وما في صحيح العيص في رجل اعتمر في رجب، قال: «إن أقام بمكة حتى يخرج منها حاجاً فقد وجب عليه الهدي»[١]، محمول على اقامته فيها ليحج متمتعاً بعمرة جديدة في أشهرها، ولو بقرينة ذيله، وإلّا فيطرح باعراض المشهور، الموهن لسنده، أو جهته لموافقة العامة. وذلك أيضاً لولا حمله على الاستحباب، بقرينة النصوص النافية.

وأيضاً اطلاق النصوص السابقة يشمل المكي المتمتع أيضاً. وتوهم رجوع الاشارة في الآية الشريفة إلى الهدي، خلاف النصوص المفسرة لها بالتمتع، فتوهم سلار حينئذٍ[٢] في غير محله كما لا يخفى.

* * *

(وللمولى إلزام المملوك بالصوم أو أن يهدي عنه) بلا اشكال، وفي الصحيح: «فمره فليصم، وإن شئت فاذبح عنه»[٣]، ونظيرها غيرها[٤].

وما في خبر علي بن حمزة من أمر المولى بالذبح عنه[٥]، محمول ـ بقرينة السابقة ـ على الندب.

(فإن أعتق قبل أحد الموقفين لزمه) أي العبد المعتق (الهدي مع القدرة وإلّا صام)؛ لارتفاع المانع، بل وفي القواعد: لو اعتق قبل صومه لزمه الهدي وإن لم تكن حجته حجة الاسلام[٦]؛ لما تقدّم من شرطية الحرية فيها. واختصاص الآية، الموجبة للهدي بحجة الاسلام نظر، بل اطلاق وجوب

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٨٥ باب ١ من أبواب الذبح حديث ٢.

(٢) المراسم:١١٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٨٩ باب ٢ من أبواب الذبح حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٨٩ باب ٢ من أبواب الذبح حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٨٩ باب ٢ من أبواب الذبح حديث ٤.

(٦) قواعد الأحكام ١:٨٨.

الهدي على المتمتع مع تمكنه يشمله.

* * *

(وتجب فيه النية) بنحو تقدّم، (و) أن يكون (ذبحه بمنى) بلا اشكال، وفي نص الكرخي: «إن كان هدياً واجباً فلا تنحره إلّا بمنى»[١].

وما يستفاد من بعض النصوص من جواز نحره بمكة[٢]، مطروح أو مؤول بالندب، لأعراض الأصحاب عن ظاهرها.

وليكن ذلك (في يوم النحر) بلا اشكال فيه، بمعنى عدم جواز تقديمه عليه، لكونه من مناسك منى، المعلوم نزولهم فيها يوم النحر، وفي كشف اللثام: دعوى الاجماع عليه[٣].

وأما بمعنى عدم جواز تأخيره، ففيه خلاف، فعن المشهور تعيين يوم النحر للناسي بقوله «خذوا عني مناسككم»[٤]، وفي النص أيضاً في سياق الهدي «إن كان أشعر أو قلّد فلا ينحره إلّا يوم الأضحى»[٥]، بانضمام عدم القول بالفصل بينه وبين الهدي الواجب من تلك الجهة.

ومع ذلك كله فعن المصباح التصريح بجواز التأخير طول ذي الحجة، وأن يوم النحر أفضل، ولكن في النص: «النحر بمنى ثلاثة أيام، فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضي الثلاثة»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٩٢ باب ٤ من أبواب الذبح حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٩٢ باب ٤ من أبواب الذبح حديث ٢.

(٣) كشف اللثام ١:٣٦٣.

(٤) عوالي اللآلي ٤:٣٤ حديث ١١٨.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٩٥ باب ٦ من أبواب الذبح حديث ٤.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:٩٥ باب ٦ من أبواب الذبح حديث ٥.

وفي آخر: الأمر بالصوم يوم النفر، معللاً بأن «أيام الذبح قد مضت»[١].

وفي الجواهر: يمكن أن تكون أيام النحر في منى أربعة ـ إلى قوله ـ فإن أخر عنهن مختاراً أثم[٢].

ونظره إلى ما ورد من الأمر بالذبح في عشية اليوم الثالث لواجد الهدي.

وفي النص أيضاً: عن الأضحى كم هو بمنى؟ قال: «أربعة أيام»[٣].

ولا يخفى ما فيه من اختصاصه بالأُضحية المستحبة، ولا يشمل الهدي الواجب. كما انّ النص غير شامل للمتمكن المختار، نعم نصوص الثلاثة كافية لاثبات مدعاه، بناءً على حملها على ثلاثة التشريق، فإنها بضم العيد تصير أربعة، ولو بقرينة نفي الصوم فيها. ومؤيداً بحكمه بمضي أيام الذبح يوم النفر، الذي هو بعد ثلاثة أيام التشريق. ولا ينافيها الأمر للخائفة عن حيضها إن توكل من يذبح عنها، إذ لا يستفاد منها تعيين خصوص يوم النحر.

كما انه يمكن الجمع بينها وبين أدلة وجوب خصوص يوم الأضحى، بحملها على الفضيلة، وهو مقدّم على تقييد هذه بصورة العذر. ولا أقل من الدوران واجمال الوقت من هذه الجهة، فيرجع الأمر إلى شرطية يوم النحر في الواجب، فالأصل البراءة عنه، وليس المقام من صغريات التعيين والتخيير، كما لا يخفى.

نعم مقتضى الحكم بمضي أيام الذبح في يوم النفر تعيين وجوبه فيها، وحمل يوم النفر على خروج ذي الحجة خلاف الظاهر، ولأن أجمل هذا النص

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٥٣ باب ٤٤ من أبواب الذبح حديث ٣.

(٢) جواهر الكلام ١٩:١٣٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٩٤ باب ٦ من أبواب الذبح حديث ١.

من تلك الجهة فالتحديد في زمان الذبح بالثلاثة كافٍ لاثبات زمان الوجوب الذي يكون التأخير عنه موجباً للاثم.

ولكن الظاهر اطباقهم على الاجزاء طول ذي الحجة، واستدلوا بما دل على أنّ من لا يجد الغنم يأمر من يشتري عنه ويذبح، وإن مضى ذوالحجة أخّر ذلك إلى القابل[١].

وفي آخر: في رجل نسي أن يذبح بمنى حتى زار البيت، فاشترى بمكة ثم ذبح[٢] بناءً على حمله على ذبحه بمنى. وفيه انّ غاية دلالتها الاجتزاء بالذبح المزبور للمعذور، وأما المختار فلا يكون مورد هذه النصوص، فالعمدة في البين هو ظهور اتفاق كلماتهم، وفيه الكفاية.

* * *

(و) يجب (عدم المشاركة في) الهدي (الواجب) بلا اشكال مع الاختيار والتمكن، وعلى المشهور حتى مع الضرورة، وفي النص تارة: عن النفر تجزيهم البقرة؟ فقال: «أما في الهدي فلا، وأما في الأضحى فنعم»[٣].

وفي أُخرى: «البقرة والبدنة تجزئ في الأمصار عن سبعة، وأما في منى فلا تجزئ إلّا عن واحد»[٤].

وفي قبالها ما اشتمل على قوله: «كنا نتمتع في عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله ونشترك السبعة في البقرة أو البدنة»[٥].

وفي آخر: «تجزئ البقرة عن خمسة بمنى إن كانوا من أهل خوان

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٥٣ باب ٤٤ من أبواب الذبح حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٤٠ باب ٣٩ من أبواب الذبح حديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١١٣ باب ١٨ من أبواب الذبح حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١١٣ باب ١٨ من أبواب الذبح حديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:١١٣ باب ١٨ من أبواب الذبح.

واحد»[(١)].

وفي ثالث: «تجزئ عن سبعة إذا اجتمعوا من أهل بيت واحد ومن غيرهم»[(٢)].

وفي رابع: «الجذعة تجزئ عن ثلاثة من أهل بيت واحد، والمسنة تجزئ عن سبعة، والجزور تجزئ عن عشرة متفرقين»[(٣)].

وفي خامس: «اشتركوا فيها»، قال: قلت: وكم؟ قال: «ما خف فهو أفضل»، فقال عن كم تجزئ؟ قال: «عن سبعين»[(٤)].

وفي جملة أُخرى من النصوص التصريح في الأُضحية[(٥)]، وفي بعض نصوص الأضاحي قوله «لا أُحب ذلك إلّا من ضرورة»[(٦)].

ولا يخفى انّ الأمر يدور بين حمل الأُولى على الفضيلة، على مراتبها من حيث الضرورة والاختيار أيضاً بقرينة الأخيرة، بل ورواية فضيلة الأخف الدالة على أفضلية الانفراد بالفحوى، وبين حمل الطائفة الثانية على الأُضحية، وتخصيص عدم الشركة بالهدي الواجب بابقاء الأُولى على ظهورها، وتخصيص الجواز بالضرورة، ولأهل خوان واحد، بملاحظة بعض المفاهيم في النصوص السابقة، مع ضم مفهوم دليل الضرورة في النص الأخير.

وفيه: إنّ دليل الضرورة مختص بالأضاحي، فلا يشمل المقام، فلم يبق في البين إلّا المفاهيم المزبورة، ولازمها تخصيص الجواز مطلقاً لأهل خوان

(١) وسائل الشيعة ١٠:١١٣ باب ١٨ من أبواب الذبح حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١١٤ باب ١٨ من أبواب الذبح حديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١١٤ باب ١٨ من أبواب الذبح حديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١١٥ باب ١٨ من أبواب الذبح حديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:١١٤ باب ١٨ من أبواب الذبح حديث ٩-١٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:١١٤ باب ١٨ من أبواب الذبح حديث ١٠.

واحد. وهذا الاحتمال كالاحتمال الأول، لم يعرف له قائل باطلاقه الشامل لحال الاختيار، فلا محيص إما عن تخصيص الثانية بحال الضرورة، علاوة على التقييد بخوان واحد بالاجماع، أو عن حمل الثانية -بقرينة الطائفة الأخيرة- على الأضحية، والثاني أولى كما صنعه في الجواهر[١].

* * *

(و) يجب في الهدي أيضاً (أن يكون من النعم) من البقر والابل والغنم، وفي النص المتقدّم: «أفضله بدنة، وأوسطه بقرة، وأخسه شاة»[٢] وعليه استقرت الفتاوى أيضاً.

ويعتبر أيضاً أن يكون (ثنياً قد دخل في السادسة إن كان من البدن، وفي الثانية إن كان من البقر والغنم). وفي النص: «يجزئ الثني من الابل، والثنية من البقر، والثنية من المعز، والجذعة من الضأن»[٣].

وفي جملة من النصوص: «إنّ الجذع من المعز لا يلقح، والجذع من الضأن يلقح»[٤]، وذلك قرينة أصغرية الجذع من الثنية، ولذا حملوه على ما تم عامه.

وعن ابن ادريس: ما تم عليه ستة أشهر[٥]، ورده في الجواهر بعدم السند[٦].

وعلى أي حال تفسير العناوين المزبورة بما ذكر معروف كما عرفت، وعن بعض آخر تفسير الأخيرين بدخولها في الثالثة، والأصل مع الاجمال يقتضي

---

(١) جواهر الكلام ١٩:١٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٩٧-٩٩ باب ٨-٩ من أبواب الذبح.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٠٢ باب ١١ من أبواب الذبح حديث ١.

(٤) مستدرك الوسائل ١٠:٨٧ باب ٩ من أبواب الذبح حديث ١.

(٥) السرائر:١٤١.

(٦) جواهر الكلام ١٩:١٣٧.

الاجتزاء بالأقل، كما لا يخفى.

(و) ظهر مما ذكرنا: انه (يجزئ من الضأن الجذع لسنة).

ويعتبر أيضاً أن يكون (تاماً)، فلا تجزئ العوراء، ولا العرجاء، ولا المريضة، ولا مكسورة القرن من داخل، ولا مقطوعة الاذن. كل ذلك لما في الصحيح من قوله: «إلّا أن يكون هدياً واجباً، فإنه لا يجوز أن يكون ناقصاً»[1]، والمذكورات كلها من الناقص.

نعم لا بأس بمكسور القرن خارجاً؛ لنصوص مستفيضة، مشتملة على نفي البأس عنه إن كان أصله صحيحاً[2].

قيل: وكذلك لا بأس بمشقوق الاذن ومثقوبه؛ للنصوص الدالة على الاجتزاء بها، مثل ما في مرسل أبي بصير وغيره[3].

لكنها في الأضاحي، والتعدّي عنها إلى الهدي الواجب مشكل. فعموم عدم الاجتزاء بالناقص يقتضي عدم الاجتزاء بها. اللهم إلّا أن يدّعى انصرافها عنها، أو لا أقل من التشكيك، فيرجع إلى الشك في مانعية ذلك عن الصحة، والأصل البراءة عنها.

وقيل أيضاً بالاجتزاء بما لا قرن له خلقة ولا اذن أو لا ذنب كذلك؛ للأصل والاطلاقات.

أقول: ذلك كذلك فيما لا قرن له؛ لعدم كونه ناقصاً. وفي غيره ـ خصوصاً الأخير ـ اشكال؛ لعموم عدم الاجتزاء بالناقص، عرضياً كان النقص أم خلقياً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ١١٩ باب ٢١ من أبواب الذبح حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ١٢٠ باب ٢٢ من أبواب الذبح حديث ١ـ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ١٢١ باب ٢٣ من أبواب الذبح.

ويعتبر أيضاً أن يكون (غير مهزول) لخبر منصور في الهدي، وفي ذيله «وإن اشتراه وهو يعلم انه مهزول لم يجز عنه»[١]، وهو المشهور بين الأصحاب أيضاً.

وعن المصنف وجماعة تحديد الهزال (بحيث لا يكون على كليتيها شحم)، وسندهم فيه خبر الفضل، المشتمل ذيله على قوله: «إن كان على كليتيها شيء من الشحم فقد أجزأت»[٢]، ولضعفه واضماره طرحه بعضهم، وأخذ بما يسمّى عرفاً كذلك.

ويمكن أن يكون التحديد المزبور أول مرتبة يسمّى بها مهزولاً عرفاً، ولا أقل من الشك في صدق المفهوم، لا في مصداقه. فالمرجع في الزائد عنه البراءة. نعم مع التشكيك في الأنقص منه أيضاً يؤخذ بالأنقص للأصل المزبور، كما لا يخفى.

* * *

(ويستحب أن تكون سمينة) بلا خلاف، ويساعده فحوى ما دل على الاناث من الابل والبقر، والفحولة من الغنم، إذ بمثله يستفاد اعتبار المرغوبية فيها، فكلما ازدادت فيها جهة المرغوبية لسمن أو غيره كان أفضل على ما قيل.

وأن تكون مما (قد عرّف بها[٣] اناثاً من الابل والبقر، وذكراناً من الضأن والمعز) وفي النص: «أفضل البدن ذوات الأرحام من الابل والبقر، وقد تجزئ الذكورة من البدن، والضحايا من الغنم الفحولة»[٤]. وهذا وإن

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ١١٠ باب ١٦ من أبواب الذبح حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ١١٠ باب ١٦ من أبواب الذبح حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ١١٢ باب ١٧ من أبواب الذبح حديث ١-٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ٩٩ باب ٩ من أبواب الذبح حديث ١.

احتمل كونه لبيان صفات الأضحية، ولكن فحواه كافٍ في المقام جزماً.

وقد يظهر عن بعض الأجلة عدم الاجتزاء بالذكورة من ثور أو جمل، وهو محجوج بالأصل والاطلاقات، مع عدم مساعدة دليل على خلافها، بل في النص: «الذكور والاناث من الابل والبقر تجزئ»[١].

(والدعاء عند الذبح)؛ لنص معاوية وصفوان[٢].

(وأن يأكل ثلثه، ويهدي ثلثه، ويطعم القانع والمعتر) بثلثه الأخير صدقة؛ لما في النص من قوله: «كل ثلثاً، واهد ثلثاً، وتصدّق بثلث»[٣] ويحتمل حمل العبارة على اعطاء ثلث الهدية للقانع والمعتر. وحينئذٍ فثلثه الأخير للمسكين، على ما يستفاد من مجموع الآيتين، من قوله تعالى: (فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر)[٤]، وقوله أيضاً (فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير)[٥]، وفي النص أيضاً بهذا المضمون[٦]، فراجع.

* * *

(ولو فقد الهدي) بأقسامه (ووجد ثمنه خلّفه عند من يشتريه ويذبح طول ذي الحجة)، وفي الشرائع جعل انتقال فرضه الى الصوم أشبه[٧]، والمشهور على الأول.

ويدل على قول المشهور ما في الحسن كالصحيح في متمتع يجد الثمن

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٠٠ باب ٩ من أبواب الذبح حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٣٧ باب ٣٧ من أبواب الذبح.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٤٦ باب ٤٠ من أبواب الذبح حديث ١٨.

(٤) الحج:٣٦.

(٥) الحج:٢٨.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:١٤٢ باب ٤٠ من أبواب الذبح.

(٧) شرائع الاسلام ١:٢٦١.

ولا يجد الغنم. قال: «يخلّف الثمن عند بعض أهل مكة، ويأمر من يشتري له ويذبح عنه، فإذا مضى ذو الحجة أخّر ذلك إلى قابل ذي الحجة»[١].

وفي قباله ما دل على أنّ من وجد ثمن هديه يوم النفر «يصوم؛ لأنّ أيام الذبح قد مضت»[٢].

وفي آخر: فيمن وجد هدياً يوم خرج من منى، قال: «أجزأه صيامه»[٣].

ويمكن أن يقال: الظاهر من الثاني اجزاء الصيام لا تعيينه، كما انّ الأمر به في الأول لدفع توهم الحظر، بظن التمكن من الذبح الواجب، فأفاد بأنه مضى زمان وجوبه، فلا ينافي ذلك مع بقاء زمان اجزائه، مع الاجتزاء بالصوم أيضاً.

وحينئذٍ فمقتضى الجمع بين النصوص هو الذي أفاد به أبوعلي من التخيير بين الذبح والصيام، ما دام بقاء ذي الحجة، وهو واجد للثمن.

نعم (ولو فقده) أي الثمن أيضاً طول ذي الحجة، فيدخل في عموم «مَن لم يجد فصيام...» (صام) حينذاك (ثلاثة أيام متواليات) في الحج، يعني في سفره قبل رجوعه إلى أهله، مع كونه في شهره الذي هو في المقام ذو الحجة.

كل ذلك لما في خبر رفاعة[٤] حيث تمسك بالآية الشريفة (فصيام ثلاثة أيام في الحج)[٥] يقول في ذي حجة، وذلك بضميمة نص آخر مشتمل على أنه «لا يصوم الثلاثة متفرقة»[٦]، فهو دليل وجوب التوالي.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٥٣ باب ٤٤ من أبواب الذبح حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٥٣ باب ٤٤ من أبواب الذبح حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٥٤ باب ٤٥ من أبواب الذبح حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١٥٥ باب ٤٦ من أبواب الذبح حديث ١.

(٥) البقرة:١٩٦..

(٦) وسائل الشيعة ١٠:١٥٨ باب ٤٦ من أبواب الذبح حديث ١٧.

واطلاق شرح الحج بذي الحجة في النص المزبور، يشمل أي وقت منه قبل أيام الحج وبعدها، وتوهم عدم تقدّم وقت البدل عن المبدل اجتهاد في قبال النص. كيف وفي النص الأمر بالصوم بيوم قبل التروية ويومها ويوم عرفة، حذراً من الوقوع في العيد المحرّم صومه[١]. ومنه يستفاد الأفضلية.

وفي آخر: «إن لم يتيسّر هذه الأيام بصوم يوم النفر المسمّى بالحصبة ويومين بعده»[٢]، فهذه الأيام مترتبات في الفضيلة.

وفي نص آخر: إن لم يقم عليه جماله يصوم يوم النفر وبعده يومين في الطريق، وإن شاء اذا رجع إلى أهله[٣]، بعد تقييده ببقاء ذي حجة.

وأما ما اشتمل على الأمر بالصبر إلى يوم النحر، فمحمول على مراعاة احتمال وجدانه واقعاً، الذي هو الراجح في المراعاة في وقته، وهو أيضاً ـ بظاهر الكلمات ـ محمول على استحباب الاحتياط في هذه الشبهة، كما لا يخفى.

(ويجوز تقديم الثلاثة من أول ذي الحجة)، وعمدة الوجه في ذلك اطلاق النصوص.

ولا يجوز تقديمها على ذي الحجة؛ لما في النص السابق من تحديد شهره بذي الحجة، ومعلوم ـ بمقتضى الآية ـ أن تكون الثلاثة في الحج سفراً وزماناً في ذي الحجة.

ثم انّ مقتضى اطلاق عدم التفريق بين الثلاثة، لزوم التوالي مهما أمكن. فإن لم يتمكن إلّا من يوم قبل العيد ويومين بعده، يفرّق في المورد. ولكن في نصوص الباب الحكم باجزاء يوم التروية ويوم عرفة ويوم آخر بعدها،

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٥٥ باب ٤٦ من أبواب الذبح حديث ١.
(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٥٥ باب ٤٦ من أبواب الذبح حديث ٣.
(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٥٥ باب ٤٦ من أبواب الذبح حديث ٤.

واطلاقه يشمل حال الاختيار، فالأمر يدور بين تقييد هذه بالضرورة أو تخصيص عموم التفريق بهذه الصورة.

ثم على التحقيق فالظاهر من النص الاغتفار بفصل يوم النحر، فيتعدّى من مورد النص إلى صورة صوم يوم واحد قبله ويومين بعده.

وعلى أي حال، لا يبعد ترجيح التخصيص على التقييد بالضرورة، لأنه أمر أجنبي، لا ينتقل الذهن إليه، واختاره في الجواهر أيضاً[١]، فراجع.

(فإن خرج) ذو الحجة (ولم يصمها) أي الثلاثة الأيام (تعيّن الهدي في القابل بمنى) على المشهور، وفي النص: «من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل المحرم فعليه شاة وليس له صوم ويذبح بمنى»[٢]، بمعنى انتظاره إلى العام القابل، كما تومئ إليه نصوص ذبح النائب أيضاً، فلا موجب لتوهم الاطلاق كما هو ظاهر.

نعم في قبالها جملة من النصوص الدالة باطلاقها على أنّ له صيام عشرة أيام في منزله بعد رجوعه[٣]، ولقد تقدّم بعضها، وحملناه على صورة بقاء ذي الحجة بقرينة السابقة، وهنا جموع أُخرى بعيدة جداً، فراجع المطولات.

ثم انّ ظاهر النص المزبور لزوم الكفارة، المنصرفة إلى العامد، فلا كفارة حينئذٍ مع الجهل قصوراً أو النسيان بعموم «أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»، بناءً على شموله للمؤآخذة الأُخروية والدنيوية، ويلحق به النسيان بعدم القول بالفصل.

نعم اطلاق النص السابق يشمل الجاهل المقصر أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

(١) جواهر الكلام ١٩:١٧٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٦١ باب ٤٨ من أبواب الذبح حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٥٥ باب ٤٦ من أبواب الذبح.

بقي في المقام فروع:

منها: إنه لو صام الثلاثة ثم وجد الهدي ولو قبل التلبس بالسبعة، لم يجب عليه الهدي عند المشهور، وفي النص: فمن صام ثلاثة ثم وجد هدياً يوم نفره، قال: «بل يصوم»، وفي ذيله التعليل بأن أيام الذبح قد مضت(١).

وفي قباله نص آخر مشتمل على الأمر بالذبح وأنّ ما صامه نافلة(٢).

وفي الجواهر حمله على الندب لاعراض المشهور عن ظاهره(٣).

أقول: لولا الخوف من اطلاق الكلمات، أمكن حمل النص الأول ـ بظهور تعليله ـ على سقوط الهدي لو وجده بعد مضي زمان وجوبه كما تقدّم، ولا يشمل صورة الوجدان في زمانه. كما انّ المنصرف منه أيضاً صورة عدم احرازه الوجدان من الأول. ولا يبعد صرف اطلاق الكلمات أيضاً إلى هذه الصورة، لا مطلقاً كي يشمل صورة علمه بالوجدان في ذي الحجة من الأول.

وعلى أي حال لا اشكال عندهم في انّ الهدي حينئذٍ أفضل من اتمام الصوم؛ للنص السابق، المحمول على الفضيلة. وعليه ففي الصور التي استشكلنا سقوط الهدي فيها لا يترك الاحتياط.

* * *

ومنها: انه يصوم السبعة الأُخرى في منزله ولو خرج ذو الحجة؛ للاطلاق الدال أيضاً على عدم اعتبار التوالي فيها آية ورواية. فما في بعض النصوص من الأمر بعدم التفريق في السبعة أيضاً محمول على الندب، خصوصاً مع ملاحظة عموم: «كل صوم يفرّق إلّا ثلاثة أيام في كفارة اليمين»(٤).

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٥٣ باب ٤٤ من أبواب الذبح حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٥٣ باب ٤٤ من أبواب الذبح حديث ٢.

(٣) جواهر الكلام ١٩:١٨٤.

(٤) وسائل الشيعة ٧:٢٨٠ باب ١٠ من أبواب بقية الصوم الواجب حديث ١.

فإن أقام بمكة انتظر مقدار وصوله إلى أهله ما لم يزد على شهر، على المشهور، ويدل عليه ما في صحيحة معاوية المشتملة على قوله: «وإن كان له مقام بمكة وأراد أن يصوم السبعة يترك الصيام بقدر مسيره إلى أهله أو شهراً ثم صام»[١]، وبه يقيّد اطلاق الأمر بالصيام بعد أيام التشريق في نص آخر[٢].

ثم إنّ في التعدّي من مكة إلى غيرها لمن صار مصدوداً، فيه كلام واشكال؛ لأنّ في الآية الشريفة الأمر بالسبعة بعد الرجوع إلى الأهل، خرج مورد النص تعبداً وبقي الباقي. وهو أيضاً ظاهر كلمات جل الأصحاب، فما في التحرير من التعدّي الى الطريق[٣] أيضاً منظور فيه.

* * *

ومنها: إنه لو مات من وجب عليه الصوم ولم يصم شيئاً منها، قيل: صام عنه وليه الثلاثة، ولا قضاء في السبعة. وقيل -وهو المشهور-: وجوب تمام الصيام على وليه.

وسند الأخير ما في صحيح معاوية: «من مات ولم يكن له هدي لمتعته، فليصم عنه وليه»[٤]، مضافاً إلى عموم وجوب قضاء ما فات على الولي.

وفي قبالهما حسن الحلبي المصرّح بوجوب قضاء الثلاثة على الولي، وعدم قضاء السبعة عليه[٥].

ومقتضى الجمع حمل الأول على الندب أو تخصيصه بغير السبعة، كما

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٦٠ باب ٤٧ من أبواب الذبح حديث ٤.

(٢) مستدرك الوسائل ١٠:١٢٢ باب ٤٥ من أبواب الذبح حديث ٣.

(٣) تحرير الأحكام ١:١٠٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١٦١ باب ٤٨ من أبواب الذبح حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:١٦١ باب ٤٨ من أبواب الذبح حديث ٢.

صنعه في الرياض[١]، ولكن الاشكال في سنده باعراض المشهور، فالأحوط ما عليه المشهور، والله العالم.

* * *

ومنها: من تعيّن عليه الهدي فمات أُخرج من صلب ماله، بلا اشكال في كلماتهم. وذلك يكشف عن تعلّق وضع به كعين مقدوره. وفي كونه حق الله أو حق الفقراء تأمل، ومن الممكن كونه من قبيل الحج من الواجبات المتعلقة بالمال، بلا تعلّق وضع أو حق الغير به، وكونه حينئذٍ ديناً لا بد أن يكون بنحو من العناية، كما تقدّم في أول الكتاب، فراجع.

ولو لم يف ماله بتمام الهدي صرف في بعضه؛ لقاعدة الميسور، ومع عدم التمكن منه ففي الرجوع إلى الميراث أو وجوب التصدّق به وجهان، مقتضى أصالة عدم تعلّق حق به، وعدم انطباق الدين عليه، الرجوع الى الوارث.

* * *

ومنها: إنه لا يجب بيع ثياب التجمل في الهدي، بل يقتصر على الصوم، مع عدم وجدانه غيره. وربما يلحق بها الخادم والفرس والدار، التي كانت من مستثنيات الدين؛ لما عرفت من أنّ الهدي عندهم من الديون المالية، فيجري فيه حكمها. وربما يشعر به ما في ذيل المرسلة أيضاً من قوله ـ بعد السؤال عن بيع الثياب المزبورة في الدين ـ: «هذا يتزين به المؤمن، يصوم ولا يأخذ من ثيابه شيئاً»[٢] ومناطه سار في الدار وفرس الركوب والخادم أيضاً، وعدم تعرضهم لذلك لعله من باب الايكال إلى الوضوح، بعد اجرائهم حكم الدين عليه.

* * *

---

(١) رياض المسائل ١: ٣٩١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ١٧١ باب ٥٧ من أبواب الذبح حديث ٢.

ومنها: إنه لو ضل الهدي فذبحه غير صاحبه، ففي الشرائع: لم يجز عنه[١]. واطلاقه يشمل ما لو ذبحه الواجد عن صاحبه أيضاً. ولذا شرحه في الجواهر بقوله: ناوياً به صاحبه[٢]، ولعله للأصل وعدم ثبوت النيابة.

ولكن في النص تارة الحكم بالاجزاء مطلقاً قبل التعريف أو بعده، نوى عن صاحبه أو لم ينو.

وفي الجواهر عدم القول بهذا الاطلاق[٣]، ولعله مقيّد من الجهتين بصحيح ابن مسلم، المشتمل على التعريف ثم الذبح عنه فيجزئ عن صاحبه[٤]، ولا بأس به بعد نقل الشهرة على وفقه من حيث دخل قصده عنه في كفايته.

وأما وجوب تعريفه فحكى ذلك أيضاً عن الشيخ[٥]، ووافقه في كشف اللثام[٦]، بل في جملة من النصوص الاكتفاء بمجرد الضياع[٧]، ونسب ذلك أيضاً إلى بعض الأجلة، ولكن المسند منها وارد في الأضحية، وما ورد مطلقاً قابلاً للانطباق على الهدي مرسلة قابلة لأن تكون مأخوذة من هذه المسندات، فلا يصلح الاتكال بمثلها في الهدي الواجب في الذمة، خصوصاً مع ما في نص أبي بصير المشتمل على فرض ظن الهلاك، بأنه يشتري مكانه آخر، واطلاقه مقيّد بصورة عدم علمه بذبح الواجد عن قبله بمنى، بقرينة النصوص الأُخرى كما لا يخفى.

* * *

(١) شرائع الاسلام ١:٢٦٢.

(٢) جواهر الكلام ١٩:٢٠٦.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٢٠٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١٢٧ باب ٢٨ من أبواب الذبح حديث ١.

(٥) المبسوط ١:٣٧٣.

(٦) كشف اللثام ١:٣٦٣.

(٧) وسائل الشيعة ١٠:١٢٧ باب ٢٨ من أبواب الذبح.

ومنها: انه لا يخرج بشيء منها من منى، كما في الشرائع[١]، ولكن في النص وجملة من الكلمات: عدم جواز اخراجه من الحرم، واستثنى في صحيحة ابن مسلم السنام منه[٢].

وفي نص آخر: استثناء السنام والجلد والشيء ينتفع به[٣].

وفي نص معاوية أيضاً: تخصيص النهي بالخروج بشيء من لحمه[٤]. وهو من حيث محل الخروج ساكت، قابل للحمل على منى. ولا يعارضه بقية الصحاح الناهية عن الخروج عن الحرم.

لكن لولا ظهور اطلاق الأول في منى، كان الخروج عنه مشكوك الاندراج تحت النهي، فالأصل يقتضي جوازه. نعم لا بأس بدعوى انصرافه الى منى، لولا دعوى معهودية الحرم، بقرينة بقية النصوص.

وحينئذٍ فالمتيقن منها حرمة خروجه عن الحرم، وإن كان الاحتياط ـ بعدم اخراج اللحم عن منى ـ لا يخلو عن قوة.

وأما السنام والجلد فالظاهر جواز خروجها عن الحرم، فضلاً عن منى، بل كل شيء ينتفع به منه غير لحمه، المنصوص في صحيح معاوية.

نعم في بعض النصوص: الترخيص في اخراج لحم الأضاحي من منى، وهو غير دال على محل الفرض، لاحتمال تخصصه بالاضحية المندوبة. مع انه على فرض التعميم لا يعارض ما دل على عدم الخروج من الحرم، بل يصلح حينئذٍ شارحاً لنص معاوية السابقة، بحمله على الخروج من الحرم، أو بحمله على الكراهة، ولكن في تماميته على وجه يشمل المقام مشكل، والله العالم.

* * *

---

(١) شرائع الاسلام ١:٢٦٤.

(٢و٤) وسائل الشيعة ١٠:١٥٠ باب ٤٢ من أبواب الذبح حديث ١و٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٥٠ باب ٤٢ من أبواب الذبح حديث ٥.

هذا كله في هدي التمتع، (وأما هدي القران فيجب ذبحه أو نحره بمنى إن قرنه بالحج، وبمكة إن قرنه بالعمرة).

وفي النص: «لا ذبح إلّا بمنى»[١].

وفي آخر: في من سأل عمن ساق في العمرة بدنة، أين ينحرها؟ قال: «بمكة»[٢]. واطلاقه يقتضي أي مكان منها.

وعن القواعد: تعيين فناء الكعبة[٣].

وفي النافع: انه أفضل[٤].

وفي النص: تعيين الحزورة منها[٥]، ولا بأس به بعد حملها -بقرينة الاطلاق السابق- على الفضيلة.

نعم على التقييد لا بد من تعيين الحزورة لا مطلق فناء الكعبة؛ لعدم الظفر بنص به بخصوصه، غير انه مشهور في كلمات الأصحاب، ولعله لمعهوديته من فعل الأئمة، بضميمة الأمر بأخذ المناسك عنهم، وإلّا فلا يصلح هذا المقدار من الاشتهار سنداً، وإن كان يكفي في المستحبات، بناءً على الجمع بحمل الأوامر المزبورة -بقرينة اطلاق مكة في النص السابق- على الفضل، كما لا يخفى.

* * *

(ويجوز ركوب الهدي وشرب لبنه ما لم يضر به وبولده)؛ لعدم خروجه بالقران أو غيره عن ملكه، وإن تعيّن في الذبح بمنى، بمعنى قصور

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٩٣ باب ٤ من أبواب الذبح حديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٩٢ باب ٤ من أبواب الذبح حديث ٣.

(٣) قواعد الأحكام ١:٨٩.

(٤) المختصر النافع: ٩١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٩٣ باب ٤ من أبواب الذبح حديث ٤.

سلطنته عن العين إلّا في تصرف مخصوص، وذلك لا يقتضي تعلّق حق الغير به. ولازمه جواز سائر الانتفاعات به ما لم يضر به؛ لأنّ اضراره حينئذٍ خارج عن حيطة سلطنته بخروج عينه عنها.

ومن هاهنا نقول: إنّ ولدها الملحق بها في التعيين للهدي أيضاً مثله لا يجوز الاضرار به أيضاً، فلا يجوز شرب لبنه المضر به أو بولده ذلك. وأما ما لا يكون ملحقاً به، في كونه أيضاً هدياً، فلا بأس بالاضرار به؛ لأنه ملكه وهو مسلّط عليه.

وعلى ما ذكرنا أيضاً نصوص خاصة واردة في الباب وفيها التصريح بنفي البأس عن ركوبه «غير مجهد ولا متعب»[١].

وفي آخر: «ما لم يضر بولدها»[٢]،واطلاقها يشمل المضمون أيضاً.

وعن جماعة: التفصيل بين المضمون وغيره، بعدم جواز الركوب أو شُرب لبنه في المضمون، وإن ركب أو شرب كان ضامناً لمستحق أصله.

وفي المنتهى: دعوى الاجماع على التفصيل المزبور[٣]، ولذا أجاد في الجواهر حيث أفاد بأنه إن تمّ الاجماع فهو، وإلّا فهو اجتهاد في قبال اطلاق النص وفتاوى كثير؛ لعدم منافاة الضمان مع اباحة مثل هذه الانتفاعات[٤].

ثم إنّ في بعض النصوص السابقة: «إن نتجت بدنتك فأحلبها ما لم يضر بولدها، ثم انحرهما جميعاً»[٥].

ونظيره صحيح آخر[٦]، وظاهرهما صورة نتاجه بعدما تعيّنت للهدي

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٣٣ باب ٣٤ من أبواب الذبح حديث ٣.
(٢) وسائل الشيعة ١٠ : ١٣٣ باب ٣٤ من أبواب الذبح حديث ٦.
(٣) منتهى المطلب ١:٧٤٤.
(٤) جواهر الكلام ١٩:٢٠٩.
(٥) وسائل الشيعة ١٠:١٣٣ باب ٣٤ من أبواب الذبح حديث ٦.
(٦) وسائل الشيعة ١٠:١٣٣ باب ٣٤ من أبواب الذبح حديث ١.

بالقران، فلا يشمل قبله، فيبقى على ملكه.

ولا يعتبر -في تعيين الولد للهدي تبعاً لأُمه- قصد المالك هديه؛ للاطلاق. وفي إلحاق الصوف وغيره من سائر نماءاته بالولد اشكال، فيبقى تحت أصالة الملكية. نعم في المضمونة اشكال؛ لتعلق حق الغير بنمائه، المحسوب من توابع عينه عرفاً مع عدم دليل على اباحتها في غير اللبن والركوب، ولا وجه للتعدّي عنها إلى غيرها، بعدما كان على خلاف القاعدة، كما لا يخفى.

(وإذا هلك هدي القران لم يلزمه بدله إلّا أن يكون مضموناً)؛ للأصل، بعد عدم خروجه عن ملكه، ولاشتغال ذمته بكلي يكون ذلك فرده، غاية الأمر كان سياقه باشعاره وعقد التلبية به أخرجه عن تحت سلطانه في التصرفات غير ذبحه بمنى؛ لعدم مساعدة دليل وجوب ذبحه تعييناً إلّا ذلك، فلا مقتضى للضمان.

كما انه لا يضمن أيضاً بلا تفريط، وإن تعلّق النذر بتعيين شخصه للهدي، بلا تعلقه بالكلي في الذمة أصلاً، إذ مجرد ذلك لا يوجب ضمانه، بعد عدم المقتضي له من يد أو اتلاف، وفاقاً للرياض[1] وغيره.

نعم لو تعلّق نذره بذمته، وجب امتثال ما وجب في ذمته بفرد آخر، مثل كفارته. وهو المراد من الهدي المضمون في كلماتهم، كما في مضمر أبي بصير تفسيره به، وذلك أيضاً غير الضمان المصطلح.

وإلى ما ذكرنا أيضاً أشار في النص -بعد السؤال عن الهدي يقلّد أو يشعر ثم يعطب- فقال: «إن كان تطوعاً فليس عليه غيره، وإن كان جزاءً أو نذراً فعليه بدله»[2].

---

(١) رياض المسائل ١:٣٩٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٢٣ باب ٢٥ من أبواب الذبح حديث ١.

وظاهر نذره باطلاقه وإن توهم شموله للمتعلّق بالمعيّن الموجود، إلّا أنّ اقترانه بالجزاء لا يصلح للقرينية على الحمل على الكلّي في ذمته، فلا تكون الرواية خلاف القاعدة.

نعم اطلاق الرواية في تطوعه من حيث التفريط وعدمه يقتضي نفي الضمان أيضاً، وهو خلاف ما في نص آخر من قوله: «إن اشتريت أضحيتك وقمطتها وصارت في رحلك فقد بلغ الهدي محله»[(١)]، بناءً على ظهور تقميطها في عدم تفريطه.

فمفهومه يقتضي الضمان، فيقيّد به الاطلاق المذكور، وذيله ربما يكون قرينة على حمل الاضحية في صدره على الهدي المسوق، وإلّا فيمكن التعدّي عنه في طرف المفهوم بالفحوى. وهو أيضاً ظاهر المحقق في شرائعه[(٢)]، وامضاء الجواهر اياه[(٣)]. وربما يستفاد من جعله إياه في سلك المسلمات قيام الاجماع عليه، بل ويظهر ذلك من كشف اللثام[(٤)].

أقول: إن تم ذلك اجماعاً فهو، وإلّا فللنظر في ضمان التطوع مجال، إذ مجرد قصور سلطة المالك عن العين وتعيينه للذبح بمنى لا يقتضي تعلّق حق غيره به، كي يجيء فيه الضمان المصطلح.

وأما النصوص، فمفهوم القيد المزبور فيها مع ضعفها لا يصلح لتقييد الاطلاق، ولعله لذلك حكى الاشكال في ضمان هدي المسوق تطوعاً من المحقق الثاني، معللاً بعدم تعيينه بالسياق للصدقة، فلم يجب عليه ضمانه[(٥)].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٢٩ باب ٣٠ من أبواب الذبح حديث ٤.

(٢) شرائع الاسلام ١:٢٦٢.

(٣) جواهر الكلام ١٩:٢٠٥.

(٤) كشف اللثام ١:٣٧٠.

(٥) جامع المقاصد ٣:٢٥٠.

وفي الجواهر: إمكان كون مجرد وجوب ذبحه منشأ ضمانه[١].

وفيه: انه يحتاج إلى الدليل، إذ غاية ما ورد في النص ثبوت الفداء في المضمون، المفسر بالجزاء والنذر.

وفي نص آخر: التفصيل بين التطوع والواجب، وانّ في الواجب قيمته[٢]. ويمكن حمل الواجب فيه على المضمون، بقرينة قوله: «وإن لم يكن مضموناً فلا شيء عليه».

نعم من النصوص المزبورة يستفاد الضمان في المنذورة نتيجة أم فعلاً، وهكذا الكفارة. فلا اشكال حينئذٍ في ضمانها، فيما لو تعلّق بالذمة، وإلّا ففيما تعلّق النذر بالمعيّن قد تقدّم الاشكال فيه، بل وظاهرهم عدم ضمانه.

نعم لا اشكال في الضمان في هدي المتمتع؛ لكونه من الواجب في الذمة، فبتلفه ـ ولو بلا تفريط ـ يتعيّن البدل، مقدمة لامتثال الكلي في ذمته. وفي النص المرسل عن أحمد بن محمد بن عيسى تقييد عدم ضمانه باستيثاقه في رحله، وفيه: «إن أوثقها في رحله فضاعت فقد أجزأت عنه»[٣]، ولكنها لضعفها وعدم جابر لها لا يصلح لأن يخالف لها القاعدة.

* * *

(ولا يتعيّن الصدقة) في هدي السياق (إلّا بالنذر)، فبدونه يستحب أكله، وان يهدي بثلثه، وان يتصدّق بثلثه؛ لما في نص شعيب العقرقوفي من قوله: «كل ثلثاً، وتصدّق بثلث، واهد ثلثاً»[٤].

ويمكن حمل الأمر بالأكل في المقام ـ كما في هدي التمتع ـ على دفع توهم

---

(١) جواهر الكلام ١٩:٢٠٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٢٩ باب ٣٠ من أبواب الذبح حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٢٩ باب ٣٠ من أبواب الذبح حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١٤٦ باب ٤٠ من أبواب الذبح حديث ١٨.

لزوم الصدقة بتمامه، فلا يستفاد منه الوجوب. نعم لا بأس باستفادة رجحانه في المقامين، ولو بقرينة فهم الأصحاب وتسلمهم عليه. فاحتمال بعضهم لوجوب الأكل والاطعام بمثل هذه الأوامر منظور فيه، بل القائل بالوجوب المزبور لا بد أن يلتزم بوجوب التثليث المزبور؛ لتعلق الأمر كذلك كما لا يخفى.

ثم إنه على القول بوجوب الأكل، ففي تعلّق النذر بتصدقه أجمع اشكال؛ لعدم مشروعيته. والمفروض انّ النذر أيضاً كالشرط لا يكون شرعاً. فالتزامهم بصحة النذر المزبور منافٍ لوجوب الأكل منه. نعم لا ينافي رجحانه؛ لامكان رجحان ضده أيضاً.

(ولا يعطى الجزار الجلود من الهدي الواجب) بنذر أو كفارة أو غيرهما مما يجب في الذمة، وفي الجواهر: استثناء هدي التمتع عن هذا الحكم(١). وفي النص: «لا يعطي الجزارين من جلود الهدي»(٢). واطلاقه يشمل الواجب في التمتع أيضاً.

نعم النهي عن أكله مختص بغير الهدي المزبور، إذ في النص: «كل هدي من نقصان الحج فلا تأكل منه، وكل هدي من تمام الحج فكل»(٣)، ومعلوم انّ الواجب في التمتع من تمامه، ولقد تقدّم أيضاً استحباب أكل ثلثه.

وفي آخر: النهي عن أكل المضمون، مع تفسير المضمون بما كان لنذر أو كفارة(٤).

وحينئذٍ فاستثناء الجواهر لهدي التمتع تمام بالنسبة إلى أكله(٥). وأما

---

(١)و(٥) جواهر الكلام ١٩: ٢٣١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ١٥١ باب ٤٣ من أبواب الذبح.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ١٤٣ باب ٤٠ من أبواب الذبح حديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ١٤٥ باب ٤٠ من أبواب الذبح حديث ١٦.

بالنسبة إلى اعطاء الجزارين فلم أر تخصيص أحد غيره. ومن المحتمل حمل تخصيصه على التخصيص بلحاظ مجموع ما في متن الشرائع من الأحكام، التي منها أكله وأخذه لنفسه[١]، وهو بعيد.

وبالجملة فمع اطلاق النص السابق تكون عهدة التقييد المزبور عليه.

ثم إنّ في بعض النصوص المشتملة على شرح المضمون في ذيله، بعد النهي عن الأكل، قال: «إنما هو للمساكين»[٢]. ولازمه عدم جواز أخذ جلده وشيء منه لنفسه أيضاً.

ولكن في قباله ما دلّ على جواز الانتفاع بجلد الأضحية، وإن تصدق فهو أفضل[٣].

وفي آخر: يعطى الأضحية من تسلخها بجلدها؟ قال: «لا بأس»[٤]. ثم تمسك بالآية الشريفة: (فكلوا منها وأطعموا...)[٥].

ومقتضى الجمع الحمل على الكراهة في المقامين. وتوهم احتمال التخصيص بالاضحية المندوبة، فلا يشمل الواجب بنذر، مدفوع بأنه هو مقتضى اطلاقها، من دون احتياج إلى التشبث بظهور الآية للهدي الواجب؛ لامكان حمله على الواجب بالتمتع، الذي لا اشكال في جواز أكله، وحينئذٍ لا قصور في الأخذ باطلاق الرخصة، ورفع اليد عن ظهور النواهي بالحمل على الكراهة، كما صنعه بعض الأجلة. وهو أولى من التقييد في الثانية، وابقاء ظهور النواهي بحالها، كما نسب ذلك الى المشهور.

---

(١) شرائع الاسلام ١:٢٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٤٥ باب ٤٠ من أبواب الذبح حديث ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٥٢ باب ٤٣ من أبواب الذبح حديث ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١٥٢ باب ٤٣ من أبواب الذبح حديث ٨.

(٥) الحج:٣٦.

نعم لو قيل بتساوي الجمعين في نظر العرف، فيرجع إلى الأصل المقتضي لجواز الأكل والانتفاع به.

نعم بالنسبة إلى تمليك الجزارين كان الأصل عدم جوازه، ولعل ذلك أيضاً مستند من فصل في المقام.

نعم الذي يسهّل الخطب في المقام ضعف سند الأخير بنفسه، لا من جهة اعراض المشهور، كي يدفع باحتمال كونه من باب الجمع بالتقييد، كما عرفت، والله العالم.

* * *

(وأما الاضحية فمستحبة يوم النحر، وثلاثة بعده بمنى، ويومان بعده في غيرها). وفي النص: عن الأضحى كم هو بمنى؟ فقال: «أربعة أيام»[١].

وفي غيره قال: «ثلاثة أيام»[٢].

والنصوص على أصل تشريعها متواترة، وفي كثير منها التعبير بالوجوب، حتى توهم الاسكافي وجوبها.

ولكن في كثير من نصوص أُخرى بيان حكمتها على نحو يناسب استحبابه، بل في نص آخر: «إنما كتب على النحر ولم يكتب عليكم»[٣]، وبذلك ذهب أصحابنا إلى الاستحباب، حتى كررت دعاوى الاجماعات عليه في كلماتهم.

(ويجزئ هدي التمتع عنها)؛ لما في الصحيح: «يجزئ الهدي عن

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٩٥ باب ٦ من أبواب الذبح حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٩٥ باب ٦ من أبواب الذبح حديث ٢.

(٣) كنز العمال ٣:١٧.

الأضحية»[١]، وفي انصراف الاطلاق إلى الهدي الواجب بالتمتع نظر، فيشمل غيره أيضاً.

(ولو فقدها تصدّق بثمنها)، ومع اختلاف قيمتها جمعها وتصدّق بثلثها، كما في النص المنسوب إلى عبدالله بن عمر المشتمل على التثليث في فرض اختلاف القيم[٢]، المعلوم حكم غيره بالفحوى.

(ويكره التضحية بما يربيه) كما في النص المنسوب الى محمد بن الفضل، وفي ذيله: «لا تربين شيئاً من هذا ثم تذبحه»[٣].

(واعطاء الجزار شيئاً من الجلود)؛ للنواهي السابقة المطلقة المحمولة على الكراهة بقرينة المرسلة المنسوبة الى الصدوق[٤]، ولكن قد تقدم منهم تضعيف المرسلة فكيف يجمع بينهما في المقام، فراجع الجواهر في المقامين، ولقد تقدّم منا الكلام في المسألة السابقة، من احتمال تخصيص النواهي بغير الأضحية المندوبة، بل من الممكن دعوى انصرافها عنها، وحينئذٍ ففي ثبوت الكراهة الشرعية نظر، نعم لا بأس بتركه رجاءً.

وأيضاً يكره أن يخرج به من منى؛ لما في النص[٥]، وفي بعض النصوص استثناء سنامها فراجع[٦].

ثم إنّ في المقام بعض اشكالات واهية تعرّض لها في الجواهر بجوابها[٧]،

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢:٢٩٧ حديث ١٤٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٧٢ باب ٥٨ من أبواب الذبح حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٧٥ باب ٦١ من أبواب الذبح حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١٥١ باب ٤٣ من أبواب الذبح.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:١٥٠ باب ٤٢ من أبواب الذبح حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:١٥٠ باب ٤٢ من أبواب الذبح حديث ٤.

(٧) جواهر الكلام ١٩:٢٣٠.

وهي بالاعراض عنها أجدر في مثل هذا المختصر.

(الثالث: الحلق، ويجب يوم النحر بعد الذبح الحلق أو التقصير) على المشهور؛ للأمر به بقوله: «مَن لبّد شعره أو عقصه فليس عليه أن يقصّر وعليه الحلق، ومَن لم يلبّد تخيّر إن شاء قصّر وإن شاء حلق، والحلق أفضل»[١]، إذ الظاهر من الفقرة السابقة وجوب الحلق عليه تعييناً؛ لانتفاء عدله الواجب تخييراً بظهور قوله: «إن شاء إلى آخره»، إذ حصر تخييره بين الأمرين ظاهر في منع تركهما، كما انّ مقتضى ما تقدّم من لزوم الترتيب بين المناسك الثلا ثة كون حلقه بعد ذبحه.

وأما تخصيص ظرفه بيوم النحر، فهو فرع اختصاص يوم الذبح به، وإلّا فعلى ما ذكرنا من التوسعة في وقت الذبح إلى اليوم الثالث من أيام التشريق، فليكن وقت الحلق أيضاً موسعاً؛ لأنه بعده.

وبما ذكرنا من النص ظهر وجه قول المصنف: (والحلق أفضل، ويتأكد للصرورة والملبّد)، وقيل بوجوبه فيهما، ومال إليه في الرياض[٢].

لكنّ الانصاف منع مقاومة الأمر بالحلق للملبّد والصرورة مع اطلاق التخيير المستفاد من الآية، ورواية ابن الفضل، وصحيح الحلبي، بل في الصرورة لفظ لا ينبغي في تقصيره، لولا دعوى أصرحية التعبير بالوجوب في الملبّد عن الاطلاقات المزبورة، خصوصاً الآية القابلة للحمل على بيان تشريعهما ولو في كل مورد، والاحتياط في الملبّد لا ينبغي تركه، والله العالم.

(ويتعيّن في المرأة التقصير)، للنبوي: «ليس على النساء حلق، وإنما على النساء التقصير»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٨٨ باب ٧ من أبواب الحلق والتقصير حديث ١٥.

(٢) رياض المسائل ١:٤٠١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٨٩ باب ٨ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٣.

وفي خبر علي بن حمزة: «وتقصّر المرأة ويحلق الرجل، وإن شاء قصّر إن كان قد حج قبل ذلك»[١].

(ولو رحل) الحاج من منى (قبل الحلق أو التقصير رجع وفعل أحدهما)؛ للنص الصحيح الآمر بالرجوع المزبور للناسي[٢].

وفي آخر في الجاهل[٣]، ويشمل الحكم العامد بالفحوى.

وما في بعض النصوص في من نسي: «يحلق رأسه في الطريق»[٤]، وفي آخر: زار البيت ولم يحلق رأسه، قال: «يحلق بمكة ويحمل شعره إلى منى، وليس عليه شيء»[٥]، مطروحان بمخالفتهما لفتوى الأصحاب، أو محمولان على صورة التعذر من العود. واطلاق الأمر وسكوته من ارسال الشعر قرينة حمل الأمر في الثاني على الاستحباب.

وفي بعض نصوص أُخرى: انهم «كانوا يستحبون ذلك»[٦]، أي دفن الشعر بمنى.

ومما ذكرنا ـ خصوصاً بعد نفي الخلاف فيه ـ ظهر وجه قول المصنف: (فإن تعذّر حلق أو قصّر أين كان) ـ كما في رواية مسمع ـ[٧] وجوباً، (وبعث شعره إلى منى ليدفن بها استحباباً، ومن ليس على رأسه شعر يمر الموسى عليه) عند جمع، وظاهره الاجزاء عن التقصير.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ١٨٨ باب ٨ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٢.
(٢) وسائل الشيعة ١٠: ١٨٢ باب ٥ من أبواب الحلق والتقصير حديث ١.
(٣) وسائل الشيعة ١٠: ١٨٣ باب ٥ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٤.
(٤) وسائل الشيعة ١٠: ١٨٢ باب ٥ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٢.
(٥) وسائل الشيعة ١٠: ١٨٥ باب ٦ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٧.
(٦) وسائل الشيعة ١٠: ١٨٤ باب ٦ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٥.
(٧) وسائل الشيعة ١٠: ١٨٢ باب ٥ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٢.

ومستنده ما في خبر زرارة الوارد في رجل أقرع، فأمر أن يلبي عنه، ويمر الموسى على رأسه، فإنّ ذلك يجزئ عنه[١].

ولكن لم يعمل به الأكثر، فإن كان عمل البقية به كافياً في جبره فهو، وإلّا فمقتضى القاعدة ـ بعد عدم التمكن من الحلق ـ تعيين التقصير وعدم الاكتفاء بامرار الموسى عليه، كما هو.

ولا يترك الاحتياط في أمثال المقام؛ لأنه من قبيل التعيين والتخيير. وأحوط منه الجمع بينهما في الصرورة بملاحظة احتمال التعيين في حقه أيضاً؛ لأنه ميسور الحلق المحتمل التعيين في حقه.

نعم لو لم يكن له شعر يقصّره تعيّن عليه الأمر المزبور؛ لاحتمال بدليته من مجموع النصوص الواردة في الباب، وعدم حصول الاحلال له إلّا به، فالأصل يقتضي تعيينه عليه، كما لا يخفى.

* * *

(ولا يزور البيت قبل التقصير) أو الحلق؛ لما في صحيح ابن مسلم قال: «إن كان زار البيت وهو عالم أنّ ذلك لا ينبغي، فإن عليه دم شاة»[٢].

وفي آخر، قال: «لا ينبغي إلّا أن يكون ناسياً»[٣].

وفي ثالث ـ بعد السؤال عن تقديم ما لا ينبغي تقديمه وتأخير ما لا ينبغي تأخيره ـ قال: «لا حرج»[٤].

والانصاف ظهور (لا ينبغي) ـ في النص الأخير الواقع في كلام السائل ـ

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ١٩١ باب ١١ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ١٨٠ باب ٢ من أبواب، الحلق والتقصير حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ١٨١ باب ٢ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ١٨١ باب ٢ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٢.

في الحرمة، إذ هو الّذي دعاه إلى السؤال عما يترتّب على فعله المشروع بخياله، فأجابه الامام بأنه لا حرج، أي لا شيء مترتّباً على فعله، لا أنّه لا حرج في نفس العمل السابق؛ لأنّ المفروض انه عالم بأنّه لا ينبغي، لا أنه لا يعلم حكم الواقعة، فتمام سؤاله إنّما هو عمّا يترتّب على عمله.

ومثل هذه قرينة على انه من الأول فهم الحرمة، وانّ مراده من (لا ينبغي) هو ذلك، كيف ولو فهم من الأول كراهته لم يكن فعله بنظره في معرض ترتب شيء عليه غالباً كي يصير بصدد السؤال عنه، فنفس هذا السؤال شاهد فهمه الحرمة، والامام عليه السلام أيضاً قرّره على فهمه، وذلك هو الوجه أيضاً في مصير الأصحاب الى الحرمة.

وربما يصير مثل ذلك شاهد حمل (لا ينبغي) في كلام الامام أيضاً على الحرمة، خصوصاً فيما اشتمل على «أنّ عليه دم شاة»، إذ مثل هذه من الشواهد النوعية على الحرمة، فلا مجال لرفع اليد عن ظهور وجوب الكفارة، بحمله على الاستحباب، بقرينة التعبير بـ (لا ينبغي) المجمل، وإن كان مقتضى الانصاف أنّ مثل هذا اللفظ. وإن لم يكن له ظهور في الكراهة المصطلحة، على وجه يقاوم ظهور «عليه دم شاة» في الوجوب، لكن مما يصلح للقرينية المانعة عن انعقاد الظهور في «عليه دم» فيما نحن فيه، الذي هو من صغريات اتصال الكلام بما يصلح للقرينية، فعلى التحقيق ـ من رجوع الأُصول اللفظية، من أصالة الحقيقة وغيرها إلى أصالة الظهور ـ يخرج الكلام بالاتصال بالمجمل المزبور من موضوع الحجية.

نعم لو كانت الأُصول المزبورة معتبرة تعبداً إلى أن تقوم قرينة على خلافها، كان لما أُفيد من تقديم ظهور «عليه دم» مجال؛ لعدم ظهور (لا ينبغي) في الكراهة، وعلى فرضه لا يكون بمثابة يقاوم «عليه دم» ولذا يقدّم ظهور «عليه دم» عليه لو كانا في كلامين جزماً، فلولا استظهار في

الرواية الأُولى، لم يكن مجال للتشبث بالبقية؛ لحرمة التقديم.

وبهذه البيانات ظهر نحو محاكمة بين الجواهر[١] والرياض[٢]، المصرين في طرفي المنع والاثبات، في استفادة المدعى من الأخبار المزبورة.

ثم إنّ الظاهر من ثبوت الدم على الفعل المزبور، كونه حراماً تكليفياً، إما لنفسه، أو من جهة مقدميته لفساد العمل، بمرتبة لا يمكن تداركه معها.

وعلى أي تقدير لا يقتضي ذلك عدم اعادة الطواف بنفسه، لولا ظهور الاقتصار بالدم في نفس شيء آخر عليه، حتى الاعادة؛ لامكان بقاء مرتبة أُخرى قابلة للتحصيل باعادة الطواف، فاطلاق الأمر به بعد التقصير يقتضي وجوبه، لولا التشكيك في ظهورها في هذه الخصوصية.

نعم في قبال الظهور المزبور ما في نص آخر من التصريح بالاعادة، حيث قال: «لا بأس يقصّر ويطوف»[٣].

فحينئذٍ يدور الأمر بين الأخذ بالأول ورفع اليد عن ظهور الأمر في الأخير بالاعادة على الاستحباب، أو الأخذ بالأخير ورفع اليد عن الاطلاق في الأول. ومع التكافؤ يرجع إلى اطلاق الأمر بالطواف بعد التقصير، ومع التشكيك في ظهورهما في الترتيب المزبور، يرجع إلى الشك في شرطية الطواف لمثل هذا الشخص، ومقتضى الأصل البراءة.

وفي الرياض: يرجع إلى أصالة الاشتغال[٤]، وهو إنما يصح لو كان الشك في مسقطية المأتي به عن المأمور به، وهو فرع اطلاق الأمر بالطواف عقيب التقصير لكل أحد، إلّا من ثبت في حقه المسقط.

---

(١) جواهر الكلام ١٩: ٢٣٩.

(٢) رياض المسائل ١: ٤٠٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ١٨٢ باب ٤ من أبواب الحلق والتقصير حديث ١.

(٤) رياض المسائل ١: ٤٠٢.

ومع هذا الاطلاق لا تنتهي النوبة إلى الأصل؛ لأنه كاف في اثبات عدم المسقط، حيث إنه من المخصصات اللبية، القابلة احرازها بالظهور، فانتهاء النوبة إلى الأُصول فرع عدم وجود مثل هذا الاطلاق أيضاً، وبعده فتنتهي النوبة إلى الشك في أصل الشرطية بالنسبة إلى من قدّم طوافه كما لا يخفى.

ثم إنّ لهذه الرواية جهة معارضة أُخرى للنص السابق، من حيث اشتماله على نفي البأس في فعله السابق، فإنّ ذلك ينافي ثبوت الجريمة الملازمة للحرمة غالباً، فالأمر يدور أيضاً بين حمل «عليه دم» على الاستحباب، أو تقييد نفي البأس من حيث قابلية المحل لتداركه بالطواف جديداً، أو حمله على صورة النسيان.

والانصاف تقديم الجمع الأول، إلّا أن يقال: إنّ الالتزام بعدم الجريمة ووجوب الاعادة قول ثالث، لم يلتزم به أحد، فينتهي الأمر حينئذٍ إلى العلم الاجمالي بمخالفة الظاهر في (لا بأس)، أو مخالفته في الأمر بالطواف.

ومع التساقط يرجع إلى الشك في وجوب أحد الأمرين، فمقتضى الاحتياط الجمع بينهما، كما انه لو بنينا على التكافؤ بين الجمعين، كان دليل وجوب الطواف كافياً في اثبات الجريمة التي هي لازمه بالفرض، والله العالم.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر الوجه في وجوب الاعادة للناسي إذا قدّم طوافه، جمعاً بين اطلاق نص ابن يقطين الحاكمة بنفي البأس واعادة الطواف، وبين اطلاق صحيح جميل الساكت عن الاعادة. ولا يبعد في المقام تقديم نص ابن يقطين على السكوت المزبور، كما لا يخفى.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر وجه ما أفاده المصنف أيضاً بقوله: (فإن طاف قبله عمداً كفّر بشاة، ولا شيء على الناسي ويعيد طوافه) بناءً على ارجاعه إلى الصورتين. ويحتمل ارجاعه إلى الأخير، وانّ بناءه مثل

الصيمري[١] - على عدم اعادة العامد، بل نسب ذلك الى ظاهرهم، ولقد عرفت وجه الجمع فراجع.

وكيف كان (فإذا حلق) المتمتع، (أو قصّر أحل مما عدا الطيب والنساء)؛ للنصوص المستفيضة التي منها صحيحة معاوية بن عمار: «إذا ذبح وحلق أحل من كل شيء أحرم منه إلّا النساء والطيب، فإذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلّا النساء، فاذا طاف طواف النساء فقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه إلّا الصيد»[٢].

واطلاقه من حيث حج التمتع وغيره مقيّد بصريح النص الآخر: عن الحاج يوم النحر ما يحل له؟ قال: «كل شيء إلّا النساء»، وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر؟ قال: «كل شيء إلّا النساء والطيب»[٣].

كما انّ بمثل هذا النص، بل وخبر جميل أيضاً، يقيد اطلاق ما في نص آخر: عن المتمتع إذا حلق رأسه ما يحل له؟ قال: «كل شيء إلّا النساء»[٤].

كما انّ تصديقه لعبد الرحمان، في أمره باستعمال الطيب قبل طوافه[٥]، محمول على المفرد بحجه. وكذلك اطلاق البقية من تلك الجهة، فلا تصلح اطلاقاتها للمعارضة مع رواية محمد بن حمران، المشتملة على التفصيل بين الحاج والمتمتع[٦].

---

(١) شرح الشرائع (مخطوط).

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٩٢ باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٩٥ باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير حديث ١١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:١٩٤ باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٨.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:١٩٦ باب ١٤ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٣.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:١٩٥ باب ١٤ من أبواب الحلق والتقصير حديث ١.

ثم انّ عموم كل شيء إلّا النساء والطيب في جملة من النصوص، يقتضي الحل من الصيد أيضاً. ولكن في الصحيحة الأُولى استثناء الصيد، فالأمر يدور بين الأخذ بعموم البقية وتخصيص الصيد فيه بالحرمي لا الاحرامي، أو الأخذ باطلاق الصيد في الصحيحة، وتخصيص كل شيء به، والأول أولىٰ.

وعليه أيضاً بناء الأصحاب، نعم يحرم الصيد الحرمي على المحل أيضاً، فلا ينافي ذلك حصول الاحلال بطواف النساء عن كل شيء حتى الصيد، ويثمر في مضاعفة الفداء، وفي أكله لصيد غير الحرم.

ثم انّ في جملة من النصوص: حصول الاحلال بالرمي، مثل ما عن قرب الاسناد وفقه الرضا عليه السلام[١] وهما مقيدان بما تقدّم، مع عدم تمامية خبرية الثاني، ولا سند الأول، بعد ضعفه واعراض المشهور عن ظاهره، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ من صحيحة معاوية السابقة، بل وبقية النصوص، ظهر وجه ما أفاده المصنف من قوله: (فإذا طاف طواف الزيارة حل له الطيب)، وظاهره كفاية الطواف المزبور في حلّه، بلا احتياج إلى صلاته، فضلاً عن السعي، وهو الذي صار إليه في كشف اللثام، ونسبه الى اطلاق النصوص والفتاوى[٢].

ولعله المراد من النصوص، ما كان بلسان «لا يحل الطيب حتى يطوف» كما ورد بهذا المضمون في خبر منصور[٣]، ونظيره ما في خبر المفضل، المشتمل

---

(١) قرب الاسناد:٥٩، الفقه المنسوب للامام الرضا(ع):٢١٨.

(٢) كشف اللثام ١:٣٧٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:١٩٨ باب ١٨ من أبواب الحلق والتقصير حديث ١.

ذيله على قوله «ثم تزور البيت، فإذا أنت فعلت ذلك فقد أحللت»[١] وإلّا فما ورد بلسان النهي عن مس الطيب قبل الطواف، لا يفي باثبات محللية الطواف بنفسه، فالعمدة إن سند هذا المدعى ما ذكرنا من اللسان.

وعليه فربما يعارضه ما في صحيحة معاوية السابقة، من ترتيب الحلية على السعي، الملازم لدخل الصلاة في احلالهما أيضاً، بل في صحيحة أُخرى منه مثله.

وكذا ما في خبر آخر لمنصور، عند السؤال عن الطيب، قال: «لا، حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة»[٢].

وبمثلها يمكن تقييد خبر منصور السابق وغيره، بصور استتباعه بالصلاة والسعي، وهو أولى من حمل المقيدات على الفضيلة، ومع الدوران يرجع إلى استصحاب الحرمة إلى زمان اليقين الناقض.

ثم انّ ذلك كله في المتمتع، وإلّا ففي غيره لا يحتاج إلى الطواف في حل الطيب؛ لما في خبر حمران المتقدم وبقية المطلقات الآمرة بأن بالحلق يحل من كل شيء إلّا النساء.

ولو قدّم المتمتع طواف الزيارة على الوقوف، ففي كونه محللاً عن الطيب أيضاً وجه؛ لاطلاق الخبر الأول، لولا دعوى انصرافه الى الطواف المعهود المتعارف المؤخر عن الوقوفين، مضافاً إلى صلاحية تقييده بما في صحيحة معاوية من قوله: «إذا زار البيت ـ بعد قوله اذا حلق ـ أحل من كل شيء إلّا الطيب والنساء».

كما انّ ظاهره أيضاً تأخير طواف النساء عن طواف الزيارة، بعين هذا

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:١٩٩ باب ١٨ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:١٩٣ باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير حديث ٢.

الوجه. ولا أقل من الاجمال، فيرجع إلى اطلاق محللية الحلق عن كل شيء، خرج عنه المتمتع غير الصادر عنه الطواف الصحيح، وبقي الباقي تحته، ولازمه عدم حصول التحليل من الطيب أيضاً إلّا بالحلق.

وتوهم انّ ذلك ينافي بنائهم على لزوم تجديد التلبية عقيب الطواف السابق على الوقوف، لجملة من النصوص الواردة بأنه يجدد التلبية عقيب كل طواف لئلا يحل، ومثل ذلك كاشف عن محللية الطواف، ولو في الجملة حتى لو وقع قبل الوقوف.

مدفوع بأنّ النصوص المزبورة، غالبها في الطواف المندوب، الوارد في غير المتمتع، ومثل ذلك لا يكون محللاً جزماً، خصوصاً في المفرد الذي ظهر من جملة من نصوص الباب بأنّ الحلق محلل لكل شيء إلّا النساء، التي لا تحللها إلّا طوافهن. حيث إنّ الظاهر منه عدم محللية الطواف للزيارة عن شيء، فلا محيص عن حمل التعليل بالاحلال، على الاحلال الصوري لا الحقيقي.

وبهذه المناسبة أيضاً حملنا الأمر بالتجديد على ضرب من الندب، فراجع المسألة في أوائل الكتاب.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر أيضاً حكم المفرد والقارن أيضاً، من أنهما بحلقهما أو تقصيرهما يتحللان من كل شيء إلّا النساء؛ للنصوص السابقة، خصوصاً المشتملة على التفصيل بين المتمتع وغيره.

* * *

(وتحل النساء) لجميعهم مفردين أو متمتعين (بطوافهن)؛ لما في صحيح معاوية وغيره من المستفيضة. والظاهر الاحتياج إلى الصلاة أيضاً بلا سعي، كما في صحيحة معاوية، حيث إنه بعد الأمر بالصلاة خلف المقام عقيب الطواف، قال: «ثم أحللت من كل شيء وفرغت من حجك»[1].

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٥ باب ٤ من أبواب زيارة البيت حديث ١.

ثم انّ هذا الطواف مشترك بين الرجال والنساء؛ لما في الصحيح: «فإذا طافت طوافاً آخر حل لها فراش زوجها»[١].

وفي آخر: اثبات طواف النساء على الخصيان والمرأة الكبيرة[٢].

وفي ثالث: «وذلك على النساء والرجال واجب»[٣].

وتوهم عدم دلالة النصوص الأخيرة على المحللية، مدفوع بأنّ المعهود من طواف النساء في كل مورد، هو جهة محلليته للفراش، ولذا سمّي بطواف النساء، لمحلليته لهن بما هو فراش للرجال، الجاري في النساء أيضاً.

وبمثل هذه المعهودية أمكن دعوى عدم انصراف محللية مخصوصة حاصلة بعد المناسك، بل مهما شرع مثل هذا الطواف بهذا العنوان كان ملازماً مع المحللية، فلو شرع فرضاً تقديمه على الوقوفين أو على غيره من المناسك بجهة من الجهات، تلزمه المحللية عن النساء لمحض هذه المعهودية الموجبة لصدق هذه التسمية، وبذلك يمتاز عن طواف الزيارة في محلليته للطيب، فإنه ليس في المحللية بهذه المرتبة من المعهودة.

وبهذه الجهة كان لتخصيص محلليتها بخصوص المتأخر عن مناسك منى كمال مجال، ولا أقل من التشكيك في اطلاقاته فيرجع الى الاستصحاب.

وهذا بخلاف المقام، ولئن شئت فافرض أنه لو كان مثل هذا الطواف أيضاً مسمّى بطواف الطيب، ربما يستفاد من مثله نحو معهودية لمحلليته له بنحو يفهم العرف منه توأميته مع المحللية في كل مورد شرع فيه، وحينئذٍ لا يبقى مجال لمقايسة الجواهر هذا المقام بالباب السابق، ليلتزم فيه بانصراف محلليته

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٤٩٧ باب ٨٤ من أبواب الطواف حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٤٨٩ باب ٢ من أبواب الطواف حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٣٨٩ باب ٢ من أبواب الطواف.

أيضاً بالطواف الحاصل عقيب المناسك [١].

ثم إنه على فرض تسليم هذا الانصراف لا يبقى مجال لمحللية الحلق للنساء، إذ جميع النصوص المتكفلة لمحللية الحلق مصرحة بأنه محلّل لغير النساء، وليس في البين ما يدل على محلليته مطلقاً، كي يؤخذ به في غير ما خرج، كما صنعنا في طرف الطيب.

والفارق وجود مثل هذا الاطلاق هناك دون المقام، فمن أين نثبت محللية الحلق للنساء، بل المرتكز في الأذهان انحصار تحليلهن بالطواف المذكور، فلو انحصر ذلك أيضاً بالطواف الخاص لبقي بالنسبة إلى من قدّم طواف النساء لعذر مسوغ بلا محلل له للنساء، وهو كما ترى، والله العالم.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا انّ مواطن التحلل للمتمتع في حجه ثلاثة، أحدها: الحلق.

والثاني: طواف الزيارة.

والثالث: طواف النساء.

وفي حج الافراد والقران مواطنه اثنان، الحلق ويحل من كل شيء إلّا النساء، وطواف النساء المحلل لهن، والله العالم.

**(الفصل الخامس: في بقية المناسك)**

(فإذا تحلل بمنى مضى ليومه أو غده) إلى مكة ليطوف بالبيت (إن كان متمتعاً).

وظاهره عدم جواز تأخيره عنهما كما في الشرائع: حيث أفاد بأنه إن أخّره -يعني عن الغد- أثم [٢]، وفاقاً لجمع من الأعاظم؛ لما في صحيحة معاوية من

---

(١) جواهر الكلام ١٩:٢٣٦.

(٢) شرائع الاسلام ١:٢٦٥.

النهي عن التأخير عن الغد[١].

ولكن في قباله صحيح ابن سنان المشتمل على نفي البأس عن التأخير إلى يوم النفر[٢].

وفي آخر: «الى اليوم الثالث»[٣].

وفي ثالث: «إلى أن تذهب أيام التشريق»[٤].

ومقتضى اطلاق الأخير جواز التأخير بعد ذهاب أيام التشريق إلى آخر ذي الحجة، الذي هو شهر الحج؛ لقوله (الحج أشهر معلومات)[٥]، ومن المعلوم انّ الأمر فيها دائر بين الحمل على مراتب الفضيلة، المستلزم لجواز التأخير بلا اثم إلى آخر ذي الحجة، أو تقييد بعض المطلقات بالمفرد، وحمل ما ورد في خصوص المتمتع بلفظ «يكره» على الحرمة، بقرينة التوسعة في المفرد في ذيله، والأول أولىٰ، وفاقاً للجواهر[٦] وخلافاً للرياض[٧] وعلىٰ فرض الدوران بين الجمعين فمقتضىٰ الأصل جواز تأخيره وعدم شرطية زمان خاص.

وعلى أي حال لا وجه لمصير بعضهم إلى عدم جواز التأخير عن أيام التشريق، إذ نص جواز التأخير حجة عليه. وعلى القولين حكي من غير واحد الاجزاء لو أخّر طول ذي الحجة، وإن أثم بالتأخير عن غد، وذلك مبني على حمل النص الأخير على نفي البأس في اجزائه لا في تأخيره.

ولكن لا يخفى انه مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر بقرينة ذيله، مناف لصريح قوله عليه السلام: «أنا ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق». إذ

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٠ باب ١ من أبواب زيارة البيت حديث ١.

(٢)و(٣)وسائل الشيعة١٠:٢٠٢ باب ١ من أبواب زيارة البيت حديث ٩و١٠.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٠١ باب ١ من أبواب زيارة البيت حديث ٢.

(٥) البقرة:١٩٧.

(٦) جواهر الكلام ١٩:٢٦٥.

(٧) رياض المسائل ١:٤٠٤.

ظاهره فعله كذلك اختياراً، كما لا يخفى.

* * *

(ويجوز) التأخير (للقارن والمفرد طول ذي الحجة، فيذهب) إلى مكة (لطواف الحج) للأمر بالتوسعة في حق القارن والمفرد في النص، مضافاً الى اطلاق «حتى تذهب أيام التشريق» في حقهما جزماً، واطلاق قوله في نصّ ابن سنان: «إنما يستحب التعجيل مخافة الأحداث والمعاريض»[١] يقتضي رجحان التعجيل بهما أيضاً. وفي الشرائع: كراهة تأخيرهما[٢]، وفيه نظر.

هذا كله في طواف الزيارة، وأما طواف النساء فزمانه طول ذي الحجة، فيجوز التأخير فيه أيضاً اجماعاً؛ للاطلاقات. نعم لا يجوز تأخير أفعال الحج عن ذي الحجة؛ لأنه آخر شهوره و (الحج أشهر معلومات)[٣] فلا بد من وقوع مناسكه فيها.

(و) بعد طوافه (يصلّي ركعتيه) كما تقدّم شرحه، (ثم يسعى للحج) بين الصفا والمروة كما تقدّم، (ثم يطوف للنساء، كل ذلك سبعاً) كما عرفت مفصلاً، (ثم يصلّي ركعتيه) كما تقدّم.

وإليه أيضاً أشار المصنف بقوله: (وصفة ذلك كما قلنا في أفعال العمرة)، حيث تعرّض المصنف للطواف والسعي في أفعال العمرة، على خلاف ترتيب الشرائع[٤] والقواعد[٥] والنافع[٦] وغيرها، وقد تقدّم.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٠١ باب ١ من أبواب زيارة البيت حديث ٢.

(٢) شرائع الاسلام ١:٢٦٥.

(٣) البقرة:١٩٧.

(٤) شرائع الاسلام ١:٢٦٥.

(٥) قواعد الأحكام ١:٩٠.

(٦) المختصر النافع:٩٢.

(وطواف النساء واجب على كل حاج) ومعتمر مفرد دون المتمتع.

(فإذا فرغ من هذه المناسك رجع إلى منى وبات بها ليلة الحادي عشر والثاني عشر من ذي الحجة واجباً) وفي كونه من مناسك الحج ومتمماته اشكال، حكي الأول عن الحلّي[١]، ولكنه مناف لما دل على أنّ بطواف النساء يتم الحج.

نعم ينافي ذلك قوله: «الحج عرفة ورمي الجمار»، بل منه يستفاد كون هذه الرميات أيضاً من المناسك، لكن في اقتضاء ذلك كون الوقوف المزبور منها تأمل وإن لم يخل عن وجه. وعلى أي حال، ظاهرهم كون هذا الوقوف أيضاً واجباً، بل وعبادياً يعتبر فيه النية كسائر المناسك، خصوصاً لو بنينا على أصالة التعبدية.

ويدل على أصل وجوبه الأمر بالتبييت في الليلتين المذكورتين في جملة من النصوص، ففي صحيحة معاوية: «لا تبت ليالي التشريق إلّا بمنى، فإن بت في غيرها فعليك دم، وإن خرجت أول الليل فلا ينتصف لك الليل إلّا وأنت بمنى، إلّا أن يكون شغلك بنسكك أو قد خرجت من مكة، وإن خرجت نصف الليل فلا يضرك أن تصبح بغيرها»[٢].

وفي آخر ـ فيمن اشتغل بالزيارة والدعاء في البيت الى أن طلع الفجر ـ: «ليس عليه شيء كان في طاعة الله»[٣].

وفي ثالث: «أذن لعباس بالبقاء لسقاية الحاج»[٤]، وظاهر قوله: «إن بت في غيرها فعليك دم»، ثبوت الدم في كل بيتوتة، لأنه من قبيل الطبيعة

---

(١) السرائر: ١٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢٠٧ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٢٠٨ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ١٢٠ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢١.

السارية في كل فرد، لا انّ المراد ثبوته على المجموع.

ويؤيد الأول ما في نص جعفر بن ناجية في من بات ليالي منى بمكة: «عليه ثلاث من الغنم»[١] بناءً على دخول الثالثة، غاية الأمر بشرائطها الآتية، بل في نص أبي ابراهيم: ثبوت الشاة لنومه في الطريق في ليلته[٢].

وفي قبال هذه النصوص ما في صحيح العيص: عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى، قال: «ليس عليه شيء»[٣]، ونظيره صحيح سعيد[٤].

وفي جملة أُخرى من النصوص: نفي شيء عليه لو خرج من مكة ونام في الطريق، ففي صحيح هشام بن الحكم: «إذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم أصبح قبل أن يأتي منى فلا شيء عليه»[٥].

ونظيره صحيحة محمّد بن إسماعيل[٦].

وفي ثالث: «لا بأس عليه، ويستغفر الله ولا يعود»[٧].

ولا يخفى أنّ مقتضى الجمع بين النصوص المزبورة حمل ثبوت الدم في الأول على الاستحباب، ولكن اعراض المشهور عنها يوهنها وإن قوّى القول بالاستحباب المزبور في الرياض[٨] إن لم ينعقد الاجماع على خلافه.

وأيضاً ففي ذيل صحيحة معاوية: استثناء المشتغل بالعبادة عن وجوب المبيت المزبور، وهكذا في نص آخر تقدّم، وعليه أيضاً بناء الأصحاب، كما

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢١٠ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٨ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٧ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٨ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٩ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١٧.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٩ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١٥.

(٧) وسائل الشيعة ١٠:٢١٠ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢٢.

(٨) رياض المسائل ١:٤٢١.

انّ فيه أيضاً عدم الاضرار بالخروج نصف الليل، المحمول على ما بعده، بقرينة الفقرة السابقة.

بل وفي خبر عبد الغفار: «فإن خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء»[١]، واطلاقه يقتضي جواز الدخول بمكة ولو قبل الفجر، بل في نص جعفر: التصريح بالاصباح بغير منى اذا خرج بعد النصف[٢]، وفي نص آخر لعلي بن جعفر أيضاً مثله[٣].

نعم في بعض الصحاح: «إذا زار البيت بالنهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح إلّا وهو بمنى، وإن زار بعد نصف الليل أو السحر فلا بأس أن ينفجر الصبح وهو بمكة» [٤] واطلاق صدره يقتضي لغير من اشتغل بالعبادة أن يصبح بمنى، ولكن يمكن رفع اليد عنه بالحمل على الفضل بالأخبار السابقة، كما انّ صريح ذيله دال على جواز الاصباح بمكة.

وبمثله ترفع اليد عما ورد من النهي عن الاصباح بمكة في خبر عبد الغفار، بل فيه: «لا يصلح حتى يتصدق»، وظهوره في الحرمة ممنوع.

وعليه فلا وجه لما في الشرائع من نسبته إلى القول بأنه لا بد من أن لا يدخل مكة إلّا بعد طلوع الفجر. وظاهر نسبته يشعر بضعفه عنده، بل في الجواهر: لم نعرف له مأخذاً[٥].

**أقول: يكفي في المأخذ ما في خبر عبد الغفار وإن استشكلنا فيه بجهتين، فراجع.**

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٩ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢١٠ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢١٠ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٠٦ باب ١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٤.

(٥) جواهر الكلام ١٩:٢٥٠.

وأيضاً الظاهر من صحيحة معاوية انه مهما ورد في أول الليل فلا بد أن يبقى إلى نصف الليل في منى، ونظيره في خبر ابن ناجية، فلا يستفاد منهما كفاية أي نصف منه أولاً أو آخراً. نعم ظاهرهما عدم لزوم استيعاب تمام النصف الأول، وأما الاجتزاء بالنصف الثاني فلا يستفاد منهما، بل ولا اطلاق في شيء من النصوص من هذه الجهة. فمع الدوران في النصفين يتعيّن الأول بنحو ما وصف؛ لكون المقام من قبيل التعيين والتخيير، لتردد المقيد بين المتباينين، لا الأقل والأكثر كي يرجع إلى البراءة.

نعم ظاهر قوله: «ما أحب أن ينشق الفجر إلّا وهو بمنى» استحباب بقائه فيه إلى الفجر. وما في بعض النصوص السابقة من الأمر بالاستغفار، فمحمول على الكراهة في الاصباح بغيرها. ويمكن أن يكون ذلك من جهة فوت الاصباح بمنى، فلا يستفاد الكراهة في غيرها أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ ذلك كله حكم المختار، وأما المضطر وذوي الأعذار فالظاهر عدم الاشكال في جواز مبيتهم في غير منى. ولعله لعموم الحرج، وفحوى الرخصة للسقاء، بل والرعاة على ما حكي النص به عن العامة. والتمسك بالفحوى المزبور يقتضي نفي الفداء في غيرهم أيضاً؛ لظهور نص الرخصة فيه.

وأما على التمسك بنفي الحرج ففي اقتضائه نفي الكفارة اشكال، لولا دعوى انصراف دليله -بمقتضى مناسبة الحكم مع موضوعه المغروس في الأذهان- إلى غير القاصر والمضطر. وبذلك ربما يشكك في ثبوتها في الناسي والجاهل أيضاً، خصوصاً مع عموم «أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» الشامل لمثل هذا الجبران جزماً، فيتعدّى منه الى الناسي. فما في الجواهر من وجوبها عليهما، بل وعلى المضطر في غير مورد النص[1] منظور فيه، خصوصاً مع التعدّي عن

(١) جواهر الكلام ١٩: ٢٦٧.

النص بالفحوى كما اعترف به.

* * *

(ويرمي في اليومين الجمار الثلاث) بلا اشكال فيه فتوى ونصاً، والنصوص به مستفيضة، ويكفي له ما في النص من «أنّ الحج عرفة ورمي الجمار»، وفي الوسائل عقد باباً لوجوب العود على من نسي رمي الجمار[١]، وباباً لأصل وجوبه[٢]، وذكر النص المذكور فيها فراجع، بل ويستفاد وجوبها في كل يوم من صحيحة معاوية: «ارم في كل يوم عند الزوال»[٣]، وحمل القيد على الاستحباب بقرينة منفصلة لا ينافي استفادة الوجوب لأصل الرمي كل يوم.

وليكن (كل جمرة في كل يوم بسبع حصيات) بلا اشكال؛ لمعهودية ذلك، واستفادته من فحوى قوله ـ بعد الأمر بالرمي في كل يوم ـ: «وقل كما قلت حين رميت جمرة العقبة»[٤]، إذ يستفاد منه أنّ حاله مثله.

(يبدأ بالجمرة الأُولى، ويرميها عن يسارها مكبراً داعياً، ثم الثانية كذلك، ثم الثالثة). كل ذلك لصحيح معاوية المتقدّمة.

(ولو نكس أعاد على ما يحصل معه الترتيب)، سواء كان عمداً أو غيره؛ لاطلاق الأمر بالاعادة في صحيحة معاوية بقوله: «يعيدها على الوسطى وجمرة العقبة».

ولا اشكال عندهم في انه يحصل الترتيب في المقام بأربع رميات لا أقل، لما في صحيح معاوية صريحاً بيان كيفية تحصيل الترتيب على الوجه المزبور.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٨١ باب ١٥ من أبواب رمي جمرة العقبة.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٦٧ باب ١ من أبواب رمي جمرة العقبة.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٧٨ باب ١٢ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٧٨ باب ١٢ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

وفي شمول الاطلاق حال الجهل والنسيان وجه، ودعوى الانصراف موهونة، وتوهم النهي عن الرمي في اللاحقة قبل اكمال السابقة، فلا يتقرب به مع العمد، مدفوع بأن اطلاق المقام حاكم على دليل ترتب التمام على التمام، ومع ذلك لا يترك الاحتياط باعادة التمام عند العمد.

وعلى أي حال ففي نصوص الباب: «يرمي الجمرة الأُولى بثلاث، والثانية بسبع»[١] في من رمى الأُولى بأربع، والثانية بثلاث، والثالثة بسبع. وظاهره -بقرينة التقابل مع الأُولى- اعادة الثانية بتمام السبع لا باتمامه، وإلّا فكان يقول مثل الأُولى والثانية باربع، فلا يبقى معه مجال هذا الاحتمال كما نسب إلى جمع من الأعاظم.

* * *

(ووقت الرمي ما بين طلوع الشمس إلى غروبها) على المشهور، وفي النص المعمول به التحديد بما بين طلوع الشمس إلى غروبها[٢]. وما في نص آخر من التحديد بالزوال[٣] محمول على الفضل، وفي الفقه الرضوي: «كلما قرب الزوال كان أفضل»[٤]، وبه أفتى جملة منهم، بناءً منهم على حجية الرضوي، وفيه ما فيه. ولا بأس به رجاء.

(ولا يجوز الرمي ليلاً إلّا للمعذور كالخائف والرعاة والمرضى والعبيد)؛ للنصوص المستفيضة المشتملة بعضها على الخائف، والمملوك الذي لا يملك أمره شيئاً، والحاطب، والمدين والمريض، وفي ذيله: «فإن قدر أن يرمي، وإلّا فارم عنه وهو حاضر»، كل ذلك في نص أبي بصير[٥]. وبعد

(١) وسائل الشيعة ١٠:٧٨ باب ١٣ من أبواب رمي جمرة العقبة.
(٢) وسائل الشيعة ١٠:٧٨ باب ١٣ من أبواب رمى جمرة العقبة حديث ٢.
(٣) وسائل الشيعة ١٠:٧٨ باب ١٣ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.
(٤) الفقه المنسوب للامام الرضا(ع):٢٢٥.
(٥) وسائل الشيعة ١٠:٨١ باب ١٤ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ٧.

تنزيل اطلاق فقراتها على فرض حرجية رميهم في النهار، أو عدم قدرته كما فهمه الأصحاب أيضاً، والله العالم.

* * *

(فإذا أقام اليوم الثالث) بليلته (رماها أيضاً)؛ لعموم «ارم في كل يوم» في صحيحة معاوية السابقة، المنصرفة الى ما ذكرنا، بل في بعض النصوص المحكية في التذكرة عن طريق الخاصة في النفر الأخير: «فلا عليك أي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال أو بعده»[١]. وظاهره لا بدية الرمي فيه كما لا يخفى، وفي الجواهر أيضاً نفي الخلاف فيه ظاهر[٢].

(وإلّا) يعني وإن لم يقم اليوم الثالث سقط عنه الرمي، وفي التذكرة اجماعاً، وهو كذلك بعد جواز تفويت مقدمته. وفيه مثل ما في المتن: (دفن حصاه بمنى) استحباباً ولم يذكر له مستنداً، بل في قرب الاسناد: يتركها في منى[٣]. وهو لا يقتضي دفنها.

(ولو بات الليلتين بغير منى وجب عليه عن كل ليلة شاة، إلّا أن يبيت بمكة مشتغلاً بالعبادة، ويجوز أن يخرج بعد نصف الليل) على ما تقدّم.

* * *

(ويجوز النفر الأول لمن اتقى الصيد إذا لم تغرب الشمس في الثاني عشر) الذي هو يوم النفر الأول (بمنى) بشرط اتقاء النساء أيضاً، كما في جملة من النصوص المشتملة بعضها على الاتقاء من الصيد[٤]، وبعضها من

(١) تذكرة الفقهاء ١:٣٩٢.

(٢) جواهر الكلام ٢٠:١٦.

(٣) قرب الاسناد:٩٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٥ باب ١١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢.

النساء[١]، وفي جملة من النصوص اطلاق الاتقاء[٢] الموهم للاتقاء عن جميع المحرمات.

وخصّه بعضهم بما فيه كفارة، ولعله للانصراف بحكم الغلبة في محرمات الاحرام.

والانصاف انّ الأخبار المخصوصة بالصيد والنساء قابلة لشرح المطلقات، نعم في بعض النصوص: «لمن اتقى الكبائر»[٣]، ولكنه تفسير للآية بمعنى آخر من التعجيل غير المرتبط بالتعجيل في النفر.

وفي بعض آخر: «لمن اتقى الصيد لا ينفر إلّا النفر الثاني»[٤]، وهو موافق للعامة، فجهته موهونة لا يصلح للاتكال.

* * *

ثم إنه إذا غربت الشمس في الثاني عشر بمنى لم يجز النفر؛ لما في صحيحة ابن عمار: «اذا جاء الليل بعد النفر الأول فبت بمنى فليس لك أن تخرج حتى تصبح»[٥] وفي خبر أبي بصير مثله[٦].

وظاهرهما عدم جواز الخروج في الليلة الثالثة بعد النصف أيضاً، بخلاف الاولتين.

ولو نفر من محله قبل الغروب وفاجأه قبل الخروج من حدود منى، فلوجوب التبييت أيضاً وجه؛ لاطلاق «إذا جاء الليل فبت».

نعم في خبر أبي بصير: «وإن هو لم ينفر حتى يكون غروبها» ربما يوهم

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٥ باب ١١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٦ باب ١١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٧ باب ١١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٦ باب ١١ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٦.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٤ باب ١٠ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٤ باب ١٠ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٤.

شمول اطلاقه للمقام؛ لصدق النفر قبل الغروب.

لكن يمكن حمل النفر فيه -بقرينة اطلاق الأول- على النفر من منى كلها، لا عن خصوص محله، ولا أقل من الاجمال، فالاستصحاب التعليقي في المقام يقتضي وجوب تبييته، وهو حاكم على استصحاب جواز النفر تخييراً، كما هو الشأن في كل أصل تعليقي، بالنسبة الى الأصل التخييري في مورده.

* * *

(و) قد ظهر مما ذكرنا أنّه إنّما (يجوز النفر الأول لمن اتقى الصيد والنساء، اذا لم تغرب الشمس في الثاني عشر بمنى ولا يجوز لغيره)، كما عرفت، (فإن نفر كان عليه شاة) كما تقدّم.

(والنافر في) النفر (الأول) سواء في اليوم الأول أم الثاني لا (يخرج) إلّا (بعد الزوال، وفي) النفر (الثاني) الذي هو النفر يوم الثالث عشر، وهو آخر أيام التشريق (يجوز) النفر بعد رميه، ولو كان (قبله) أي قبل الزوال على المشهور في الجميع؛ لنص ابن عمار: «اذا اردت أن تنفر في يومين فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس، وإن تأخرت إلى آخر أيام التشريق وهو النفر الأخير فلا شيء عليك أي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال أو بعده»[1].

ومع هذا النص المعمول به لدى الأصحاب، لا مجال لتوهم جواز النفر في كل واحد من الأيام بعد الرمي أي ساعة، بزعم أنه لا يجب في الثلاثة إلّا المبيت ليلاً، وأما توقف النهار فمن المستحبات؛ لأنه اجتهاد في قبال النص الصحيح المعمول به.

* * *

(ولو نسي رمي يوم قضاه في الغد مقدماً) على رمي الغد، على

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٢ باب ٩ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١.

المشهور؛ لما في النص قال: «يرمي اذا أصبح مرتين: احداهما بكرة وهي للأمس، والأُخرى عند زوال الشمس»[١].

وفي نص آخر: «يرمي إذا أصبح مرة لما فاته، والأُخرى ليومه»[٢].

واشتمال النصين على القيد، المحمول على الاستحباب، بقرينة منفصلة، غير مضر بحجية ظهوره في أصل وجوب القضاء، ووجوب الترتيب بنحو أفاد في المتن. فما في الرياض من الاشكال في أمثال المقام، في دلالة الأمر على الوجوب، مع فرض استحباب القيد[٣]، منظور فيه، إذ ما أُفيد إنما يصح لو فرض صيرورة القرائن المنفصلة موجبة لانقلاب ظهور الكلام، عما استقر عليه، وإلّا فمع بقاء الظهور لا ضير في التفكيك في مرحلة الحجية.

ثم انّ اطلاق النصوص المزبورة يشمل تركه عمداً أيضاً، ويلحق به حال جهله، كما لا يخفى.

* * *

(ولو نسي جمرة وجهل عينها رمى الثلاث)؛ للعلم الاجمالي المنجز للتكليف.

(ولو نسي الرمي حتى دخل مكة رجع ورمى) ما دامت أيام التشريق باقية، بلا اشكال؛ للأمر به مع بقاء وقته. وعلى قول آخر يرجع ولو بعد أيام التشريق. ولكنه ضعيف وإن توهمه بعض؛ للاطلاقات، مثل قوله: «يرجع فيفصل بين كل رميتين بساعة»، قلت: فاته ذلك وخرج، قال: «ليس عليه شيء»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٨١ باب ١٥ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٨١ باب ١٥ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

(٣) رياض المسائل ١:٤٢٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢١٣ باب ٣ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢.

وفي آخر: «فلترجع فلترم الجمار كما كانت ترمى»[١].

وفي ثالث كذلك، وفي ذيله: أو جهل حتى فاته وخرج، قال: «ليس عليه أن يعيده»[٢].

لكن يمكن التشكيك في مثل هذه الاطلاقات، بملاحظة احتمال كون المراد من فوته في الذيل هو فوت دركه في وقته، لا الفوت مطلقاً، وإلّا فلا معنى لتوهم الاعادة، كما انّ قوله «فلترم كما كانت» اشارة إلى خصوصية حفظ الوقت، ومن المعلوم انّ الاطلاق إذا اقترن بمثل هذه القيود الصالحة للقرينية، خرج عن ظهور اطلاقه، فلا يبقى مجال للتشبث به لاثبات اطلاق الحكم لمن خرج وقته.

وتوهم جريان الاستصحاب صحيح لولا ظهور دليل التوقيت في انتفاء المقيد، فيحتاج القضاء حينئذٍ الىٰ أمر جديد.

هذا كله مضافاً إلى نص عمر بن يزيد، المشتمل على قوله: «من أغفل رمي الجمار أو بعضها حتى تمضي أيام التشريق فعليه أن يرميها من قابل، فإن لم يحج رمى عنه وليه، فإن لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمى عنه، وانه لا يكون رمي الجمار إلّا في أيام التشريق»[٣].

وضعف الرواية منجبر بالعمل كما في الجواهر[٤]، ومع هذا الانجبار لا بد من الأخذ بظاهره، من وجوب القضاء بنفسه، وإلّا فيقضي عنه وليه، وإلّا فيستعين بمسلم آخر في القضاء عنه.

وحمل هذه المراحل على الاستحباب بزعم ضعف الخبر، منظور فيه. مع

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢١٢ باب ٣ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢١٣ باب ٣ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢١٣ باب ٣ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٤.

(٤) جواهر الكلام ٢٠:٢٧.

انه على فرض الضعف لا وجه للاستحباب أيضاً شرعاً، غاية الأمر عدم الترك رجاء باحتمال المحبوبية.

* * *

ثم انّ ظاهر النص ترتب الاستنابة على عدم حجه، لا على عدم تمكنه منه، فله الاستنابة مع التمكن من العود، وهو أيضاً ظاهر الشرائع[١]، خلافاً للمصنف حيث قال: (فإن تعذر مضى ورمى في القابل أو استناب مستحباً)، ولعل نظره إلى اطلاق نفي الشيء عليه، ولكنه مقيد بالرمي في القابل، أو الاستنابة بالنص المعمول به لدى المشهور.

* * *

(ويستحب الاقامة بمنى أيام التشريق)؛ لما في خبر العيص[٢].

وفي آخر: «المقام بمنى أفضل»[٣].

وفي نص آخر: «لا بأس أن يأتي الرجل مكة فيطوف بها في أيام منى ولا يبيت بها»[٤]، ونظيره صحيح آخر[٥]، إذ لا تنافي بين رجحان الضدين مع أفضلية أحدهما من الآخر. نعم ذلك نقض على من التزم بأنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، وذلك أيضاً لولا تصحيح الترتيب على هذا القول بتقريب حققناه في محله.

* * *

(فإذا فرغ من هذه المناسك تم حجه) على وجه، وإلّا فتمام الحج

---

(١) شرائع الاسلام ١: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢٠٦ باب ١ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٢١١ باب ٢ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ٢١١ باب ٢ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٠: ٢١١ باب ٢ من أبواب رمي جمرة العقبة حديث ٢.

ـبمقتضى بعض النصوص ـ بطواف النساء، الذي هو آخر المحللات، وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم.

وعلى أي حال فمقتضى محللية طواف النساء بعد الحلق والطواف للزيارة عن كل شيء وقوع هذه المناسك حال احلاله، بلا محللية مثل هذه، على فرض دخولها في الحج لشيء، فضلاً عن خروجها عنه ومن توابعه. وما في بعض النصوص من كون رمي الجمار محللاً للنساء، محمول ـبقرينة النصوص السابقةـ على الاستحباب، أو كراهة النساء قبلها.

(واستحب له العود إلى مكة لطواف الوداع) بلا اشكال فتوى ونصاً مستفيضاً، ففي الصحيح: «فودع البيت وطف اسبوعاً...»[١] الخ.

* * *

(و) يستحب أيضاً (دخول الكعبة)، ففي صحيحة ابن عمار: رأيت العبد الصالح دخل الكعبة... الخ[٢].

وفي آخر: «الدخول فيها دخول في رحمة الله»[٣].

وفي ثالث: «يدخل فيه والله راض عنه»[٤]، إلى غير ذلك من النصوص.

(خصوصاً للصرورة)، وفي النص ـبعد السؤال عن دخول الكعبةـ قال عليه السلام: «أما الصرورة فيدخله، وأما من حج فلا»[٥]، وذيله محمول على نفي تأكد الرجحان؛ للاطلاقات السابقة.

(وتستحب الصلاة في زواياها، وبين الاسطوانتين)؛ لنص ابن

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٣١ باب ١٨ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٣٧٠ باب ٣٤ من أبواب مقدمات الطواف.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٢٣٠ باب ١٦ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٣٧٠ باب ٣٤ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠: ٣٧١ باب ٣٥ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٣.

عمار، (وعلى الرخامة الحمراء)؛ لقوله: «فصل بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء ـ الى قوله ـ: وتصل في زواياه»[١].

ثم إنّ هذا الحكم ثابت للنساء أيضاً؛ لقوله: اتغتسل النساء اذا اتين البيت؟ قال: «نعم»[٢].

نعم ليس فضله بمقدار الرجال؛ لما في بعض النصوص من وضعه عنهن.

(ويستحب أيضاً دخول مسجد الحصبة والصلاة فيه والاستلقاء على قفاه)، وفي رواية ابن عمار: «اذا نفرت وانتهيت إلى الحصبة فشئت أن تنزل قليلاً، فإنّ أبا عبدالله قال: كان أبي ينزلها ثم يرتحل فيدخل مكة من غير أن ينام فيها»[٣]، ونظيره نص ابن مريم[٤].

وليس فيهما ذكر الصلاة ولا الاستلقاء، نعم في الفقه الرضوي: الاستلقاء[٥]، وفي الدروس: روي أنّ النبي صلّى فيه[٦]. والأمر فيه سهل، مع الاتيان بهما رجاء خصوصاً الصلاة فيها التي هو نحو احترام له بمناط تشريعها عند الدخول في كل مسجد احتراماً له.

(وكذلك بمسجد الخيف) الواقع في منى، وفي التذكرة: يستحب أن يصلّي فيه[٧]، وفي النص: «الصلاة ست ركعات»[٨]، بلا تعرض لخصوصية

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣٧٢ باب ٣٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٣٧٧ باب ٣٩ من أبواب مقدمات الطواف حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٩ باب ١٥ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٩ باب ١٥ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٣.

(٥) الفقه المنسوب للامام الرضا (ع):٢٣١.

(٦) الدروس:١٣٩.

(٧) تذكرة الفقهاء ١:٣٩٤.

(٨) وسائل الشيعة ١٠:٢٢٩ باب ١٥ من أبواب العود الى منىٰ.

الاستلقاء، ولا بأس بالاتيان به رجاء.

(ويخرج من المسجد من باب الحناطين)؛ للتأسي بأبي جعفر عليه السلام[١].

(ويسجد عند باب المسجد)، وفي الجواهر: قبل خروجه من المسجد، كما في صحيحتي معاوية وابراهيم بن أبي محمود[٢]، وذلك كافٍ لاثبات رجحانه.

(ويشتري بدرهم تمراً ويتصدق به وينصرف)؛ لما في صحيح ابن عمار[٣]، وفي بعض النصوص: «فتكون كفارة لما لعله دخل في حجه»[٤].

وفي ثالث: «قبضة قبضة في تصدقه»[٥].

* * *

(ويكره أن يجاور بمكة)، وفي النص: «لا ينبغي للرجل أن يقيم بمكة سنة»، قلت: كيف يصنع؟ قال: «يتحول عنها»[٦].

وفي بعض النصوص: «إنّ المقام بمكة يقسي القلوب»[٧].

وفي آخر: التعليل بأنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله خرج منها[٨].

وفي قبالها جملة من النصوص الأُخرى، المشتملة بعضها على أنّ المقام بمكة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٢ باب ١٨ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢٣١ باب ١٨ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١و٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٤ باب ٢٠ من أبواب العود الى منىٰ حديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٤ باب ٢٠ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٥ باب ٢٠ من أبواب العود الى منىٰ حديث ٣.

(٦) وسائل الشيعة ٩:٢٤٢ باب ١٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٥.

(٧) وسائل الشيعة ٩:٢٤٣ باب ١٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٩.

(٨) وسائل الشيعة ٩:٢٤٢ باب ١٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٨.

أفضل من الخروج[١].

وفي آخر: «إنّ قراءة القرآن فيها كذا والصلاة فيها كذا»[٢].

ويمكن الجمع بينهما بأنّ نفس المجاورة والمقام بنفسه مكروه، لكن مقدمة لهذه الأعمال مستحب وأفضل، ولا ينافي ذلك خروج رسول الله صلّى الله عليه وآله، لاحتمال شغل أهم في خارجها.

* * *

(وتستحب) المجاورة (بالمدينة)، بل حكي عن الدروس الاجماع عليه[٣]، وفي النص: «المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون»[٤].

وفي آخر: «لا يصبر على لأواء المَدينة وشدتها أحد من أُمتي إلّا كنت له شفيعاً يوم القيامة أو شهيداً»[٥].

* * *

(والحائض تودّع من باب المسجد) من خارجه؛ لما في النص: «إذا أرادت الحائض أن تودّع البيت فلتقف على أدنى باب من أبواب المسجد فلتودع»[٦]، ولأنّ ذلك هو الميسور منها، فلا يسقط بالمعسور.

* * *

(ثم) يستحب أن (يأتي) الحاج (المدينة لزيارة النبي صلّى الله عليه وآله استحباباً مؤكداً، وزيارة فاطمة عليها السلام من الروضة، وزيارة

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣٤١ باب ١٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٣٨٢ باب ٤٥ من أبواب مقدمات الطواف حديث ١و٢.

(٣) الدروس: ١٥٠.

(٤) سنن البيهقي ٥:١٢١.

(٥) مستدرك الوسائل ١٠:٢٠٧ باب ١٢ من أبواب المزار حديث ١٨.

(٦) وسائل الشيعة ١٠:٢٦٣ باب ٤ من أبواب المزار.

الأئمة عليهم السلام بالبقيع، وزيارة الشهداء) خصوصاً قبر حمزة (بأُحد).

وفي النص: «من زارني بعد موتي كمن هاجر إليّ في حياتي»[١].

وفي بعض النصوص: «إنّ في تركه جفاء»[٢]، إلى غير ذلك من النصوص البالغة حد التواتر معنوياً أو اجمالياً.

وورد في زيارة فاطمة عليها السلام بعد اثبات وجوب الجنة بالسلام عليها وعلى علي، قال: قلت في حياتك وحياته؟ قالت: «نعم، وبعد موتنا»[٣]، بل هو من ضروريات المذهب.

ولأئمة البقيع، قيل: ما لمن زار واحداً منكم؟ قال: «كمن زار رسول الله صلّى الله عليه وآله»[٤].

وفي نص آخر: «من تمام الوفاء بالعهد زيارة قبورهم»، وفي ذيله: «كانوا شفعاء لهم»[٥].

مضافاً إلى النصوص الخاصة الواردة في زيارة الامام المجتبى عليه السلام، وعلي ابن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وهم أئمة البقيع، فراجع الجواهر[٦].

* * *

(ويستحب الاعتكاف ثلاثة أيام بها)، أي بالمدينة في مسجدها وإن كان مسافراً، وفضل الاعتكاف فيه غنى عن البيان، خصوصاً مع قيام النصوص على فضيلة الصوم ثلاثة أيام بالمدينة، فيتأكد رجحانه إذا صامها في الاعتكاف بها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٦٣ باب ٤ من أبواب المزار حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢٥٥ باب ٢ من أبواب المزار حديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢٨٧ باب ١٨ من أبواب المزار حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٥٦ باب ١٥ من أبواب المزار حديث ١٥.

(٥) وسائل الشيعة ١٠:٢٥٣ باب ٢ من أبواب المزار حديث ٥.

(٦) جواهر الكلام ٢٠:٧٩.

## (الباب التاسع)

## (في العمرة)

(وهي فريضة مثل الحج بشرائطه وأسبابه)، بلا اشكال فيه في الجملة فتوى ونصاً، وفي النص: «إنّ العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج»، مستدلاً بقول الله عزوجل: (وأتموا الحج والعمرة)[1].

وفي آخر: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع»[2].

وفي ثالث: «انكم أُمرتم بالحج والعمرة فلا تبالوا بأيهما بدأتم»[3].

وظاهرها خصوصاً الأخير منها: كون العمرة مثل الحج واجباً مستقلاً على المستطيع وإن لم يستطع على الحج، كما انّ في طرف الحج أيضاً كذلك، وانّ وجوبهما ثابت على من استطاع منهما.

كما انّ اطلاقها أيضاً لا يفرق بين النائي وغيره، ومجرد اختلاف فرضهما في حج التمتع والافراد، لا ينافي اشتراكهما في وجوب العمرة.

وحينئذٍ فربما يلزم من ذلك وجوب المبادرة من المستطيع النائي قبل أشهر الحج للعمرة، بناءً على المشهور القائلين بالفورية، بل لو مات قبل مجيء أشهر

---

(١) البقرة:١٩٢، وسائل الشيعة ١٠:٢٣٥ باب ١ من أبواب العمرة حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٦ باب ١ من أبواب العمرة حديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٦ باب ١ من أبواب العمرة حديث ٦.

الحج وجب استئجار نائب عنه في العمرة، بل ربما تجب على النائب في الحج النائي تعجيل السفر لتحصيل العمرة لنفسه قبل الحج للمنوب عنه.

والالتزام بمثل هذه الأُمور مشكل جداً، ولذا إلتجأ في الجواهر إلى دعوى السيرة على عدم وجوب العمرة المفردة على النائي[1]، وإنما تجب خصوص المتمتع بها، على خلاف مقتضى الاطلاقات.

نعم في كل مورد وجبت العمرة المفردة لا اشكال في سقوطها بالمتمتع بها؛ لصحيح عمار. ولا يخفى انّ لسانه لا يقتضي إلّا كون المتمتع بها بعد وجودها مسقطة، وأما اقتضاؤه جواز تركها في وقتها وانتظار زمان المتمتع من أشهر الحج فلا.

وحينئذٍ فلو بنينا على عدم فورية العمرة مثل الحج، فلا شبهة في جواز التأخير إلى أن يأتي بالمسقط، وأما لو بنينا على ملازمة وجوبها للفورية، فمن الأدلة المزبورة لا يستفاد جواز التأخير، بل غاية ما ثبت انه لو أثم وأخّر إلى أن أتى بالعمرة المتمتع بها، يسقط وجوب المفردة.

وعليه فلا معنى لما قيل: من انّ من مجموع النصوص يستفاد انّ الفريضة المجعولة بالأصالة في حق كل أحد هي العمرة المفردة، غاية الأمر مستقر هذا الوجوب في حق حاضري مسجد الحرام دون غيرهم، بل رخّص في حقهم تبديلها إلى العمرة المتمتع بها واسقاطها بها.

وذلك لأنّ ما أُفيد إنما يتم على فرض الالتزام بعدم فورية العمرة على فرض وجوبها، وإلّا فلا معنى لهذا الترخيص لو وجبت قبل أشهر الحج، لأنّ لازم الفورية لزوم الاقدام، مع انّ ذلك المقدار أيضاً لا يقتضي سقوط العمرة من النائب باستطاعته في سنة نيابته قبل أشهر الحج، مع انه أيضاً من الأُمور

---

(١) جواهر الكلام ٢٠:٤٤١.

التي لا يمكن الالتزام بها.

وحينئذٍ فلا يتم مثل هذه الجهات إلّا بدعوى السيرة على عدم الوجوب، بمعنى عدم وجدان غير المتمتع بها للمصلحة الملزمة في حق النائي، لا بمعنى عدم استقرار وجوبها، مع قيام الرخصة على بدلها من المتمتع بها في حقه، غير المنافي لكونها واجدة للمصلحة الملزمة الموجبة لها تعييناً مع عدم التمكن من البدل.

وربما يترتب على ما ذكرنا عدم وجوب قبول النائي بذل العمرة فقط، على وجه لا يسقط عن الحج، بخلافه على مسلك الجواهر، حيث يلوح من كلامه قيام السيرة على عدم استقرار وجوبها، بل ونسب ذلك إلى كلمات الأصحاب، والحال انه لا أظن التزامهم بفرع النائب والبذل الذي أشرنا اليه، فتدبّر.

* * *

(وأفعالها: النية) حسب ما تقدّم في نية الحج، بجميع خصوصياتها، الجارية في المقام.

(و) من الأفعال (الاحرام) بجميع الخصوصيات السابقة، (و) كذلك تقدّم شرح (الطواف) الذي هو أيضاً من أفعالها (وركعتاه، و) هكذا (السعي) المعتبر فيها. كما انه تقدّم أيضاً انه يعتبر في الحج (و) العمرة المفردة (طواف النساء وركعتاه، والتقصير أو الحلق. وليس في) العمرة (المتمتع بها طواف النساء) ولا الحلق.

* * *

(وتجوز) العمرة (المفردة في جميع أيام السنة، وأفضلها رجب)، لما في صحيح ابن عمار: «المعتمر يعتمر في أي شهور السنة شاء، وأفضل العمرة رجب»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٤٠ باب ٣ من أبواب العمرة حديث ١٣.

وفي بعض النصوص: «أفضلها عمرة رمضان»[١].

واحتمال دخل خصوصية لذلك مشترك في المقامين، كما انّ احتمال أفضليتها عن الصوم منافٍ للسؤال عن أفضل الأفراد من بين العمرات. فلا محيص عن الجمع بينهما برفع اليد عن اطلاق كل بالنسبة إلى طرفه، فيستفاد التخيير بينهما، وكونهما أفضل من العمرة في سائر الشهور، ولكن ذلك لولا طرح الأخير بمخالفة المشهور، الموهن له في المستحبات جزماً، كما لا يخفى.

(والقارن والمفرد في الحج يأتي بها بعد الحج) ولكن قد عرفت في الرواية السابقة التصريح بأن «لا تبالوا بأيهما بدأتم»، ولقد تقدّم سابقاً أيضاً الاشكال في لزوم التأخير، فراجع.

وتقدّم أيضاً انّ العمرة المتمتع بها تجزئ عنها، بل عرفت عدم وجوب العمرة المفردة على النائي، وبذلك دفعنا شبهة الوجوب على النائب المستطيع منها في غير أشهر الحج، أو فيها بما لا يزاحم عمله النيابي.

* * *

(ولو اعتمر في أشهر الحج جاز أن ينقلها إلى التمتع) في فرض مشروعيته له بلا اشكال، قيل: لعدم ما يقتضي خلافه بعد فرض عدم اختلاف في حقيقة العمرتين قصدياً ولا قصور في التقرب بشخص أمره المتوجه اليه، غاية الأمر كان ذلك من باب قصد الامتثال بفعل ثم بدا له ضم فعل آخر اليه.

نعم لو قلنا بدخول العمرة المتمتع بها في حقيقة الحج على وجه، بحيث لا بد أن يقصد فيها امتثال أمر حجه، كان العدول المزبور على خلاف القاعدة. ولكن أنى لهم باثباته، بل دخول العمرة في الحج بمعنى ارتباط عمل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٤١ باب ٤ من أبواب العمرة.

مستقلٌ في وجوده بعمل آخر، كارتباط الأصابع بالتشبيك على ما مثّله الإمام. وذلك غير معنى دخول الركعات في الصلاة، بحيث لا يجدي فيها غير قصد الأمر بالكل.

كما انّ اشتمال المفردة على طواف النساء غير مضر في صيرورتها عمرة تمتع، لو كان عدوله إليها قبله، فإنه حينئذٍ يقتصر بالتقصير بلا طواف النساء، بل لو بدا له بعده أيضاً كشف ذلك عن لغويته. نعم لو تحلّل بالحلق لا بد من حين عدوله أن يقصّر، لكشف قصده عن كون احرامه إحرام العمرة المتمتع بها، الذي لا يتحلل منه إلّا بالتقصير.

أقول: ذلك كذلك لولا كونه خلاف مقتضى اطلاقاتهم في العدول عما أتى به إلى التمتع، بلا احتياج إلى شيء آخر. فمثل هذا المعنى حينئذٍ يحتاج الى دليل خاص على خلاف القاعدة، بل لو قلنا باختلاف مراتب الاحرام، حيث اختلاف محللاته الناشئة عن قصد كون احرامه للمتمتع بها أو للعمرة المفردة، فلا شبهة في أنّ العدول المزبور موجب لقلب ما وقع من الاحرام عن القصد المخصوص، من مرتبة إلى مرتبة أُخرى، وهو خلاف قاعدة أُخرى، فلا محيص لاثبات المشروعية للعدول المزبور من نص مخصوص.

وعليه فنقول: إنه تكفي النصوص المستفيضة المشتملة بعضها على قوله ـ بعد اتيان عمرته مفردة بتمامها ـ: «وإن أقام إلى الحج كانت عمرته متعة وليس له متعة إلّا في أشهر الحج»[1].

وفي آخر: «من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله متى شاء، إلّا أن يدركه خروج الناس يوم التروية»[2]. وظاهره وإن كان ايجاب خروجه

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٤٨ باب ٧ من أبواب العمرة حديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢٤٨ باب ٧ من أبواب العمرة حديث ٩.

معهم، إلّا انه من باب دفع توهم الحظر. على أنّ في نص آخر: اطلاق نفي البأس عن الخروج إلى أهله حتى يدرك خروج الناس بمنى[١].

فما عن القاضي من مصيره إلى وجوب التمتع إلى الحج[٢]، منظور فيه.

ولا يخفى أنّ اطلاق هذه النصوص يشمل صورة احلاله من عمرته أيضاً بصرف الحلق بلا اعادة تقصير عليه، وهو خلاف اطلاق ما دل على تعيين التقصير في المتمتع بها، بل ولو احتاج في جعلها متعة الى التقصير يلزم قلب احرامه إلى غير ما قصد به اولاً، بل وهو خلاف اطلاق ما دل على عدم احتياج احرام العمرة المفردة إلى قصد التقصير.

وعلى أي حال فالعمل بهذه النصوص يلزم خلاف قاعدة، وبعد ذلك لا وجه لرفع اليد عن اطلاقها الظاهر في التخيير، في صرف جعل ما بيده متعة بلا زيادة شيء ولا تغييره عما وقع.

بل في الاحتياج إلى قصده بما فعل كونه عمرة تمتع أيضاً محل نظر، إذ غاية ما يستفاد من الأمر بالتمتع قصده في تتميم عمله في حجه المتمتع به، كيف وفي النص: «من حج معتمراً في شوال ومن نيته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده، فلا بأس بذلك، وإن هو أقام إلى الحج فهو متمتع»[٣].

وبذلك ترفع اليد عما يتوهم خلافه من قوله في نص آخر: «إنما أُنزلت العمرة المفردة والمتعة، لأنّ المتعة دخلت في الحج ولم تدخل العمرة المفردة»[٤] بحمله على أنّ له الادخال بقصد التتميم بعنوان المتعة؛ وله عدمه بعدم قصده كذلك.

وعلى أي حال تطبيق هذه النصوص على القواعد لا يكاد يتم إلّا بجعل

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٤٧ باب ٧ من أبواب العمرة حديث ٧.

(٢) المهذب ١:٣١٢.

(٣) وسائل الشيعة ٨:١٩٥ باب ١٠ من أبواب أقسام الحج حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٢٤٣ باب ٥ من أبواب العمرة حديث ٥.

امتياز عمرة التمتع عن غيرها بصرف قصد التتميم باتيان الحج وعدمه. وانّ مثل هذا القصد موجب لقلب العمرة من الأول متعة، المستلزم لعدم الاكتفاء بحلقه السابق أيضاً في احلاله، من دون اختلاف في حقيقة احرامه، وإنما الاختلاف في المحلل جاء من قبل قصد التتميم وعدمه، فتكون هذه النصوص على طبق القاعدة.

بل ولازمه تقييد اطلاقها في الأمر بايجاد التمتع باعادة تقصير في الاحلال عن العمرة، لكن لازم ذلك ربما ينتهي إلى كون احرام الانسان وعدمه مانعاً عن قصد اتمام العمل تمتعاً أم لا، كما في صورة بنائه من الأول على الاحلال بالحلق، فإنه على تقدير قصده الا تمام متعة لا يكون محللاً.

وعلى تقدير عدمه كان محللاً، ولا أظن الالتزام به من أحد، فلا محيص عن الالتزام بحصول الاحلال بما فعل. غاية الأمر هو مخيّر بين ابقائه على أفراده فيذهب الى منزله، وبين ارادة اتمامها تمتعاً، فيهل بالحج جديداً. لا أنه في هذه الصورة محرم محتاج إلى التقصير.

ولازمه حينئذٍ كون مقتضى النصوص عدم الاحتياج إلى التقصير في المتمتع بها، ولا ضير في ارتكاب هذا المقدار من خلاف القاعدة بالنص. وذلك أولى من الالتزام بكونه في احرامه وعدمه فعلاً تابعاً لكيفية قصده فيما بعد، والله العالم.

* * *

ثم إنه لا اشكال في عدم صلاحية العدول في العمرة إلى التمتع إلّا في ما وقع في أشهر الحج، وإلّا فالواقع في غيرها لا يصلح لذلك. وفي بعض النصوص التصريح بذلك، حيث قال: «فإن اعتمر في رمضان أو قبله فأقام إلى الحج فليس بمتمتع»[1].

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٧ باب ٢ من أبواب العمرة.

وفي النص السابق أيضاً: «وليس له متعة إلّا في أشهر الحج»[١]، وعليه أيضاً بناء الأصحاب.

* * *

(وتجوز في كل شهر، وأقله في كل عشرة)، لخبر علي بن حمزة: عن رجل يدخل مكة في السنة المرة والمرتين والأربعة، كيف يصنع؟ قال: «إذا دخل فليدخل ملبياً، وإذا خرج فليخرج محلاً»، قال: «ولكل شهر عمرة»، فقلت: يكون أقل؟ قال: «لكل عشرة أيام»[٢].

وما في بعض النصوص من التحديد بالسنة[٣]، محمول على المتمتع بها، وإلّا فهو مطروح باعراض الأصحاب.

(ولا حد لها عند السيد المرتضى رحمه الله)[٤] قيل: للاطلاقات، مثل قوله: «العمرة الحج الأصغر»[٥].

وفي النبوي: «العمرة إلى العمرة كفارة الذنوب»[٦].

وفيه انّ اطلاقاتها لما لم تكن مسوقة لبيان تلك الجهة، فأصالة عدم المشروعية مع الفصل بأقل من الشهر محكم، لو لم نقل بأنّ المقام من باب الشك في شرطية الفصل المزبور في صحة العمل، بعد اطلاق مشروعيته.

وفي مثله يكفي لرفع الشرطية مثل حديث الرفع، ولكن ذلك فرع اطلاق في الهيئة الدالة على اطلاق المشروعية، وبعد فرض التشكيك في اطلاقها لا يبقى مجال للأصل المزبور، بل أصالة عدم المشروعية محكمة، كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٧ باب ٢ من أبواب العمرة.
(٢) وسائل الشيعة ١٠:٢٤٤ باب ٦ من أبواب العمرة حديث ٣.
(٣) وسائل الشيعة ١٠:٢٤٥ باب ٦ من أبواب العمرة حديث ٦.
(٤) الناصريات (الجوامع الفقهية): ٢٠٨.
(٥) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٦ باب ١ من أبواب العمرة حديث ٤.
(٦) وسائل الشيعة ١٠:٢٣٦ باب ١ من أبواب العمرة.

## (الباب العاشر)

## (في المحصور والمصدود)

وهما لغة بمعنى واحد، ولكن في النص ورد التصريح بالفرق بينهما، ففي نص ابن عمار: المحصور غير المصدود، فإن المحصور هو المريض، والمصدود هو الذي ردّه المشركون، كما ردوا رسول الله ليس من مرض.

والمصدود يحل له النساء، والمحصور لا يحل له النساء، وبينهما فرق من جهات أُخرى أيضاً تأتي في تضاعيف البحث.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله: (المصدود: هو الممنوع بالعدو)، قبال ما سيأتي منه بأنّ المحصور هو الممنوع بالمرض.

وعلى أي حال (فإن تلبس) المصدود (بالاحرام نحر هديه وأحل من كل شيء أحرم منه) على المشهور، وعليه جملة من النصوص، المشتملة على فعل رسول الله صلّى الله عليه وآله حين صدّ بالحديبية من أنه صلّى الله عليه وآله نحر وأحل[1].

وخبر زرارة: «المصدود يذبح حيث يشاء، فيرجع صاحبه ويأتي النساء»[2]. ويؤيدهما المرسل المنجبر بالعمل: «المحصور والمضطر يذبحان

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣٠٩ باب ٦ من ابواب الاحصار والصد حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٣٠٤ باب ١ من أبواب الأحصار والصدّ حديث ٥.

بدنتيهما في المكان الذي يضطران فيه»[١]. بناءً على ارادة المصدود من المحصور، بقرينة ما سيأتي من عدم حل المحصور إلّا ببلوغ الهدي محلّه، فليس له الذبح في مكان الاضطرار.

وبالجملة يكفي لجواز التعجيل في الذبح المزبور ظهور فعل النبي صلّى الله عليه وآله في تعجيل النحر، فلا مجال لانتظار زمان ضيق الوقت عن الحج، كيف وظاهر حكاية الإمام فعله كونه في مقام بيان الحكم بمثله. ولازمه استظهار كون ما فعله النبي هو تمام الموضوع للحكم، ومقتضاه الأخذ باطلاق كلامه في نقل فعله، وانّ تمام المناط هو هذا العمل، الذي عبارة عن ذبحه حين الاضطرار والصد.

وبمثل هذا البيان ترفع اليد عن احتمال دخل قيد زائد فيه، فليس المقام من باب التمسك بفعلهم كي يقال: إنّ أفعالهم صالحة للوقوع على وجوه، فلا اطلاق فيها، بل في الحقيقة إنما يتمسك بقوله في مقام تمسكه بصرف فعله في ظرف وجود أمر خاص. فإنّ الظاهر من كلامه هذا، كون ما حكي من العنوان المخصوص تمام الموضوع في ترتب فعله، فيستفاد منه اطلاقه في الموضوعية للحكم، فتبقى القيود المحتملة زائدة، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ مورد النصوص وإن كانت صورة الصد عن تمام الأفعال حجاً أو عمرة، إلّا انه بتنقيح المناط يتعدّى إلى صورة الصد عن بعضها أيضاً. وبعد ذلك فيلحظ انّ الفعل المصدود عنه إن كان مما تشرع فيه النيابة، فلا يسقط الفعل المزبور، بل يجب عليه حينئذٍ أن يستنيب وينتظر إلى حصول العمل نيابة، ثم يتحلل باحلال حجه من الحلق أو التقصير، ويأتي ببقية المناسك

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣٠٩ باب٦ من أبواب الاحصار والصد حديث ٣.

بنفسه إن تمكن.

وإلّا فبنائبه، وليس له حينئذٍ التحلل الصدّي؛ وذلك لأنّ دليل النيابة في مورد إنما يشرع بسعة دائرة الموضوع، الموجب لعدم صدق ضده من العمل المزبور ولو تنزيلاً، فكان لدليل النيابة حينئذٍ نحو حكومة على دليل الصد، بحيث يكون ناظراً إلى نفي موضوعه تنزيلاً، بلحاظ نفي حكمه. فيجب على مثل هذا الشخص اتمام حجه ولو بنائبه، ثم يتحلل باحلال حجه من الحلق أو التقصير بلا انتهاء النوبة حينئذٍ إلى احلاله الصدّي؛ لعدم كونه مصدوداً ولو تنزيلاً.

نعم لو لم يتمكن من الاستنابة المزبورة، أو لم يكن العمل المصدود عنه مما شرعت فيه النيابة، يصدق على مثل هذا الشخص بأنه مصدود عن بعض العمل، فيجيء فيه الاحلال الصدّي بمناطه، ومع انتهاء النوبة إليه فيؤخذ باطلاق دليل الصد ويتحلل بما اشتمل عليه دليله.

ولذا نقول: الاحتياج في التحلل بالذبح أو النحر الى نية التحلل به اشكال، والاطلاق يدفعه.

كما انّ مقتضى الاطلاقات السابقة عدم الاحتياج إلى التقصير، ولكن في بعض النصوص: «انّ رسول الله قصّر ونحر وأحلّ»[1]. وحكى في الجواهر رواية أُخرى أنّه صلّى الله عليه وآله حلق يوم الحديبية[2].

وعلى فرض ثبوتهما يصلحان للتقييد، كما انه يجمع بينهما أيضاً برفع اليد عن تعيين كل منهما، فيحملان على التخيير. ولكن ضعفهما مع عدم جبرهما بعمل الأصحاب يخرجهما عن صلاحيتهما لتقييد المطلقات، ولذا أطلق

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣٠٩ باب ٦ من أبواب الاحصار والصد حديث ١.

(٢) جواهر الكلام ٢٠:١١٩.

المصنف أيضاً في حصول التحلل بالنحر.

وفي تكملة استاذنا أيضاً امضاؤه، كما أمضاه أيضاً سيد الأعلام في حاشيته على الكتاب. وبمثل المطلقات المزبورة أيضاً ترفع اليد عن استصحاب بقاء احرامه كما هو ظاهر.

(وإنما يتحقق الصد) عن العمرة (بالمنع عن مكة، أو المنع عن الموقفين) في الصد عن الحج. أما الصد الحاصل بالمنع عن مكة، فلا شبهة في تحقق موجب الاحلال عنه بالذبح المزبور؛ للاطلاقات السابقة. ومن المعلوم انّ الصد عن مكة فرع انسداد جميع الطرق إليها أو عدم وفاء نفقته بالطريق الآخر، إما لطوله، أو لاستلزامه عوارض أُخرى.

وذلك أيضاً لولا تمكنه من الاستقراض بلا حرج عليه، وإلّا فيشكل شمول الاطلاقات لمثله، فاستصحاب بقاء احرامه، يقتضي عدم احلاله إلّا بمحللات العمرة ولو مفردة. نعم لو كان قرضه أو مشيه من طريق آخر حرجياً، زائداً عما يقتضيه طبع التكليف، فيسقط عنه ويكون مثل هذا الشخص بحكم مصدود الطرق عليه.

بل لو فرض وفاء نفقته، ولكن الطريق بعيد عليه، بنحو لا يحسبه العرف ذا طريق إليها، فهو مصدود أيضاً.

بل لو جزم بفوت الحج معه، يجب عليه أن يتحلل بمحللات العمرة، ولو في احرام حجه، فضلاً عن المقام. كما هو الشأن في كل من أحرم متمتعاً وعلم في الاثناء بفوت الموقفين عليه اختيارياً واضطرارياً، فإنه ينقلب حجه إلى عمرة مفردة، فيتحلل بمحللاتها. ولا يجوز في حق هذا الشخص أيضاً التحلل الصدّي؛ لأنّ أدلة الصد إنما تقتضي التحلل بالذبح في مورد علم أنّ فوت العمرة أو الحج مستند إلى صده، لا إلى طول الطريق.

وقد اطبقت كلمتهم في المقام أيضاً بعدم جريان أحكام الصد على مثله،

كما لا يخفى.

* * *

ثم الظاهر من الصد عن الشيء هو المنع عن ايجاد العمل في وقته، ولازمه عدم صدق الصد الموجب للتحلل المخصوص في العمرة، إلّا مع صدق فوته في وقته. وهذا المعنى في العمرة المتمتع بها، إنما يتحقق في صورة اقتضاء صده فوت عمرته ولو بفوت أحد الوقوفين اختياراً.

كما انه في احرام العمرة المفردة لا يصدق الفوت إلّا بعدم تمكنه في تمام الشهر أو في العشرة الأُولى، بناءً على الفصل بينهما بعشرة. وأما لو بنينا على عدم اعتبار الفصل بينهما، بل كانت العمرة متصلة، ففي صدق الفوت من قبل هذا الصد اشكال، إذ ذاك حينئذٍ مبني على فرض بعيد، من بقائه على الحبس طول عمره.

وإلّا فمع العلم بانكشاف العذر، لا يكون فوت العمرة من قبل صده، بل الطبيعة المطلوبة ممكن الوصول إليها. فالالتزام باجراء أحكام الصد على مثله فرع الالتزام باطلاق دليل الصد، حتى لمن علم بانكشاف عدوه. وهو أيضاً كما ترى غير ملتزم به في كلماتهم، بل هو خلاف المنساق من اطلاقات أدلة الصد.

هذا، ولكن نقول: إنّ ما أُفيد إنما يتم لو كان التكليف ـ في العمرة المفردة علاوة على السراية إلى الخصوصيات من الحصص ـ متعلقاً بنفس الجامع، إذ حينئذٍ لا يكاد يصدق فوت الطبيعة إلّا بفوت تمام أفرادها طول العمر، ولو فرض كون الأمر المتعلّق بالعمرة المفردة من باب الأمر بالطبيعة السارية، على وجه تكون جميع الحصص بخصوصياتها تحت الأمر، بلا تعلق أمر آخر بصرف الطبيعة، فلا شبهة حينئذٍ أنّ ما أحرم له من الفرد المخصوص يفوت بصدق فوت ما أمر به من عمرته، فيصدق الصد بالنسبة إليه، فيشمله حينئذٍ اطلاق دليله.

ولعله إلى ذلك نظر في الجواهر بقوله: بل ظاهر النص والفتوى تحقق الصد وإن كان يمكن فيما بعد ذلك الاتيان بالمصدود عنه، مع بقائه على احرامه[١]. لا إلى شمول اطلاق دليل الصد، حتى لمن كشف عنه العدو في زمان يمكنه الاتمام، كي ينافي ذلك لما اختاره في الحج، بعد الجزم بوحدة لسان الدليل في المقامين.

نعم حكي عن جامع المقاصد: وجوب بقائه على احرامه بعد التلبس ببعض اعمال العمرة[٢]. ولعل نظره إلى أنّ بقية الأفعال محسوبة من شخص هذه العمرة، فلا يصدق عليه الفوت. بخلاف ما لو صد عن الدخول الى المسجد، فإنه يتحلل ولو علم بانكشاف الصد بعد يوم، كما هو ظاهر اطلاقه.

وفيه: انّ احتساب بقية الأفعال لهذا الشخص غير منافٍ لصدق فوت العمرة المشروعة في هذا الزمان، فيشمله اطلاق دليل الصد، كما في الجواهر[٣].

نعم لا بأس بالالتزام في المقام أيضاً كما في غيره، بأنه مع وجود الطريق الأبعد المستتبع اختياره فوت فرد منها في زمانه، لا يجري فيه أحكام الصد، كما هو الشأن لو فرض مثل هذا الطريق في حجه أو عمرته، مع العلم بفوتهما بسلوكه، لما عرفت من انصراف أدلة الصد إلى صورة كون الفوت مستنداً إلى انسداد الطريق بصده، لا إلى بعد الطريق مع انفتاحه.

* * *

ثم إنّ ذلك كله في صورة احرامه بالعمرة وصده عن دخول مكة، وأما لو

---

(١) جواهر الكلام ٢٠:١١٥.

(٢) جامع المقاصد ٣:٢٨٤.

(٣) جواهر الكلام ٢٠:١١٥.

أحرم بالحج وصد عن الوقوفين، فلا اشكال اجمالاً في جريان حكم الاحلال بالصد في حقه، وليس له -بمقتضى اطلاق النصوص والكلمات- الاحلال بمحللات العمرة المفردة قبل أن يفوت حجه بصبره، مع فرض تمكنه من الوصول إلى مكة، فضلاً عمن لم يتمكن منه.

وربما يشهد لما ذكرنا اطلاق كلماتهم في انه لو صابر المصدود إلى زمان فوت الحج لم يجز له التحلل بالهدي، بل يتحلل بعمرة مفردة. إذ معلوم أنّ هذا الكلام في مورد يتمكن من الوصول إلى مكة. غاية الأمر ليس له العمرة قبل فوت الحج، وفي هذا الموضوع حكم بأنه ليس عليه الصبر من الأول أيضاً فيتحلل باحلاله الصدّي.

وفي مقام آخر أيضاً التزموا بأنّ الصد عن الحج يتحقق بفوت الوقوفين، وكذا يتحقق بالمنع عن دخول مكة، فإنه أيضاً كالصريح في عدم احتياج الاحلال بصده الموجب لفوت الموقفين إلى صده عن مكة، فهما تحقق بصده فوت الموقفين، يصدق عليه الصد عن حجه، فيترتب عليه أحكامه.

* * *

نعم في المقام كلام آخر، وهو انه بعدما كان للحج مراتب درك الاختياريين منه، أو درك اختياري أحدهما واضطراري الآخر، أو بلا دركه الاضطراري المزبور أيضاً، أو درك الاضطراريين منه، أو درك أحدهما، على ما حكي عن أبي علي، خلافاً للمشهور، فهل الصد الموجب للاحلال المعهود هو المنع عن الحج بجميع مراتبه، أو المنع عن المرتبة الكاملة؟ وجهان لا ثالث في البين بمقتضى الصناعة.

فعلى الأول فيلزمه عدم انتهاء النوبة إلى الاحلال الصدّي، إلّا في صورة العلم باقتضاء صده فوت جميع المراتب. ولازمه عدم وصول النوبة إلى الاحلال الصدّي إلّا في ظرف فوت الاضطراريين منهما أيضاً على مذهب

أبي علي، أو أحدهما على مذهب الجواهر، أو الاختياريين على مذهب من لم يكتف بدرك الاضطراريين في صحة الحج.

وعلى الثاني يلزم كفاية فوت أحد الاختياريين، فضلاً عن كليهما، في فوت الحج المنتهي بصده عنه إلى احلاله. وفي الشرائع[١] وكذا القواعد[٢] التزم بكفاية فوت الموقفين في الحكم بالاحلال بالصد عن حجه.

ولكن لا يخفى ما فيه: من انه إن كان المدار في الصد على فوت الحج ولو بمرتبة كماله، فلا يحتاج إلى فوتهما، بل فوت أحدهما كاف فيه. وإن كان المدار على فوت الحج بجميع مراتبه، فما أُفيد إنما يصح على مذهب أبي علي، بعد اطلاق شمول الموقفين لاضطراريهما أيضاً. ولكنه خلاف مختاره، بل مختاره كفاية درك اضطراريهما معاً، ففوته حينئذٍ بفوت أحدهما، لا بفوتهما أجمع.

وفي التذكرة: التصريح بكفاية فوت أحدهما[٣]، وهو محمول على الاختياري جزماً؛ لعدم التزامه بمذهب أبي علي جزماً. كيف وفي تبصرته دعوى الاجماع على عدم كفاية فوت أحد الاضطراريين. وحينئذٍ لازمه جعل المدار في المقام على فوت الحج ولو بمرتبته الكاملة.

وفي الجواهر قال ـ بعدما حكيناه عن الشرائع ـ: بل يتحقق أيضاً بالمنع عما يفوت الحج بفواته، كما عرفت الحكم فيه في الأقسام الثمانية[٤]. وظاهره كون المدار على فوت الحج بجميع مراتبه، وهو بظاهره خلاف مذهب العلّامة في التذكرة[٥].

---

(١) شرائع الاسلام ١:٢٨١.

(٢) قواعد الأحكام ١:٩٢.

(٣) تذكرة الفقهاء ١:٣٩٥.

(٤) شرائع الاسلام ١:٢٨١.

(٥) تذكرة الفقهاء ١:٣٩٥.

والذي يقتضيه التحقيق في أمثال المقام أن يقال: إنّ المسألة في أمثال الباب مبتنية على الأخذ إما باطلاق المنع عن الحج، أو باطلاق الحج الممنوع.

فعلىٰ الأول يصدق على فوت الحج ولو بمرتبة كما له الواجب، فيجتزئ حينئذٍ ثبوت أحد الاختياريين.

وعلى الثاني لا يصدق إلّا بانعدام الحج بجميع مراتبه، المستتبع لفوت اضطراريه أيضاً.

وحيث اتضح ذلك نقول: في مقام الدوران إن كان اطلاق الصد محكماً، ولازمه الاكتفاء بفوت أحد الاختياريين من الوقوفين، وهو مذهب العلّامة في التذكرة[١].

* * *

ثم إنه لو صد بعد الوقوفين عن الرجوع، ففي الجواهر: استناب الرمي والذبح ثم حلق وتحلل وأتم باقي الأفعال[٢].

أقول: ذلك كذلك لو لم يكن لخصوص منى دخل في محللية الحلق أو التقصير، وإلّا فمع فرض صده عنها وعدم تشريع نيابة فيها لا وجه للاكتفاء بالحلق في خارج منى في التحليل عن احرام حجه، بل لا محيص عن التنزل إلى احلاله الصدّي، بناءً على مختاره في كفاية الصد عن بعض أفعال الحج في جريان أحكامه. كما هو الشأن عنده لو لم يتمكن من الاستنابة في رميه وذبحه.

وبعد ذلك لا تنتهي النوبة الى اتمام بقية الأفعال، إذ هي مترتبة على حلقه في منى، فمع عدم التمكن فلا بد أن يتحلل بالهدي المحلل له عن كل

---

(١) تذكرة الفقهاء ١:٣٩٥.

(٢) جواهر الكلام ٢٠:١٢٨.

شيء حتى الطيب والنساء، فلا تنتهي النوبة إلى الطوافين، كي يتم بهما حجه، بل يبقى حجه حينئذٍ ناقصاً يأتي به في القابل لو كان واجباً.

وحينئذٍ إن تم في البين اجماع على كفاية الحلق خارج منى لم يستنب لرميه أو ذبحه فهو، وإلّا فللنظر فيما أفاد في المقام مجال واسع، ولقد أشرنا سابقاً بحسب الكبريات الكلية إلى تشخيص موارد الصد عن غيره.

نعم ما أُفيد إنما يتم لو كان ممنوعاً عن خصوص الرمي والذبح فيها، لا عن الحلق بمنى أيضاً.

كما إنه لو كان مصدوداً بعد الاتيان بمناسك منى عن النزول إلى مكة كان له الاستنابة أيضاً في طوافه وسعيه، بل وطواف النساء. ولا مجال حينئذٍ لاحلاله الصدّي؛ لما عرفت من تحكيم دليل النيابة على دليل الصد، للتوسعة في بدنه.

وإن لم يتمكن من الاستنابة المزبورة أيضاً فينتهي الأمر إلى احلاله الصدّي؛ لصدق الصد عن بعض الأفعال، المتعدّي إليه بتنقيح المناط، كما تقدّم.

وحينئذٍ فما عن المصنف، بل وعن الشرائع، من جعل الصد عن مكة فقط، في عدل الصد عن الوقوفين[1]، إنما يصح لو كان الغرض من الصد عن مكة في احرام المعتمر، وإلّا فلا خصوصية له في ذلك، بل يلحق به الصد عن العود إلى منى، لاتيان مناسكها من الرمي والذبح والحلق، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ مقتضى كون الصد عن كل شيء بفوت الشيء في موطنه، عدم شمول دليله لصورة العلم بانكشاف العدو قبل فوت العمل، بل ومع الشك

---

(١) شرائع الاسلام ١: ٢٨١.

أيضاً يدور صدقه مدار الواقع، فمع فرض انكشافه واقعاً لا يكاد يصدق الصد في الواقع. نعم في مرتبة الظاهر يحكم ببقاء الصد إلى زمان الفوت، فلو أحل حينئذٍ لا يقع في محله.

نعم لو كان للعلم به موضوعية في الحكم بعدم الاحلال، كان لاحلاله مع الشك، بل ومع الظن بانكشافه مجال، لكن أنى لنا باثباته.

كما انه لو كان الموضوع هو الصد عن دخول مكة أو عن الموقفين ولو في غير وقت حجه، كان لما أُفيد مجال.

وإلى ذلك أيضاً نظر في الجواهر، حيث التزم بخروج صورة العلم بكشف العدو قبل العمل بالاجماع، وإلّا فلا قصور للاطلاقات[1].

لكن يمكن دعوى الجزم على خلافه، إذ تمام النظر في اطلاقات الباب إلى صده المانع عن عمرته وحجه، لا الصد المانع فعلاً عن دخول مكة.

ولو علم انكشاف العدو وقت العمل، فخروج صورة الانكشاف عند المجمعين باعترافه ليس بمقيد خارجي، وإنما هو من جهة عدم صدق الصد عن عمله المنصرف إليه الاطلاق. وبعد ذلك كيف يشمل مثل هذا العنوان صورة الشك في تحقق نفسه، فلا محيص حينئذٍ عن كون المرجع هي الأُصول العملية، كما لا يخفى.

نعم مع العلم ببقاء الصد إلى وقت العمل، لا يجب تأخير احلاله إلى حين فوته، بل مقتضى الاطلاقات جواز احلاله الصدّي ولو قبل مجيء وقت العمل، كل ذلك بمقتضى قواعد الباب ظاهر واضح.

* * *

ثم إنه بعد تحقق الصد (و) إن كان يتحلل بما ذكر لكنه (لا يسقط)

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ١٣٣.

عنه (الواجب) من حجة أو عمرة، بل لا بد أن يأتي بها من قابل، أو في شهر آخر لو كانت عمرة مفردة، أو في عشرة أُخرى، أو يأتي بفرد آخر منها باحرام جديد.

نعم لا يجب عليه التحلل بمجرد عروض الصد، خصوصاً في العمرة، كيف والأمر لمحض دفع توهم الحظر، وله البقاء على احرامه إلى أن يفوت وقت عمرته المتمتع بها أو حجه. وبعد ذلك لا محيص -مع التمكن- عن اتمام عمرته مفردة، ولو بانكشاف إمكان التحلل بعمرته، وليس له بعد ذلك التحلل الصدّي؛ لأنّ احرامه الموجود فعلاً مما يمكن أن يترتب عليه عمله من العمرة المفردة. وهذا غير الفرع السابق، الصادق عليه صد المحرم من عمرته كما هو ظاهر.

(و) لو كان احرامه عن حج مندوب أو عمرة مندوبة، فبعد احلاله بالصد (يسقط المندوب)، بمعنى عدم وجوب اعادته بعد الاحلال. وأما لو لم يحل إلى أن فات وقته وتمكن من اتمامه عمرة مفردة، وجب عليه الاحلال بعمرته، وليس له حينئذٍ أيضاً الاحلال الصدّي كما أشرنا إلى وجهه آنفاً.

* * *

(ولا يصح التحلل إلّا بالهدي، و) قد عرفت منا عدم الاحتياج إلى (نية التحلل)، خلافاً للمصنف في كتابه هذا وغيره من سائر كتبه.

(ويجزئ هدي السياق عنه) على ما نسب إلى المشهور؛ لخبر رفاعة قال: قلت: رجل ساق الهدي ثم أُحصر، قال: «يبعث بهديه»، قال: يستمتع من قابل؟ قال: «لا، لكن يدخل في مثل ما خرج»[1]، هذا بضميمة عدم القول بالفصل في ذلك بين المصدود والمحصور.

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٣٠٨ باب ٤ من أبواب الاحصار والصد حديث ٢.

وفي قباله قاعدة عدم تداخل الأسباب، والفقه الرضوي[١]، وفي الثاني ما ترى، والأول قابل للتخصيص بالنص المزبور المعمول به لدى المشهور.

* * *

(والمعتمر المصدود كالحاج المصدود) في جميع الأحكام، غير انه لا تجدي في حقه الاستنابة في طوافه أو سعيه لو صد بعد دخول مكة أو قبله. ولذا لا تنتهي النوبة إلى اتمام عمله ولو نيابة، فيجري في حقه الاحلال الصدّي، بخلاف باب الحج حيث ذكرنا انه لو صد عن الطواف أو السعي يبعث بنائبه ويتم العمل ولا يتحلل بالاحلال الصدّي.

وعمدة الفارق قابلية الطواف في الحج للاستنابة بخلاف طواف العمرة، فلو صد عنه فيها فإنه يتحلل باحلاله الصدي أيضاً، كما لا يخفى على من راجع الكلمات والكلية السابقة التي ذكرناها لبيان ميزان جريان حكم الصد وعدمه، والله العالم.

* * *

بقي في المقام مطلب آخر، وهو انّ في كلمات جماعة عدم وجود بدل لهدي التحلل، وادعى عليه الاجماع في الغنية[٢]، علاوة على الاستصحاب. وقيل بوجود البدل من الصوم، لبعض نصوص واردة في المحصور، ففي حسن عمار في المحصور: «إن لم يجد ثمن الهدي صام»[٣]، ونظيره غيره[٤].

وقد منع صاحب الجواهر تسرية الحكم من المحصور إلى المصدود أولاً، واعراض الأصحاب عنها حتى في المحصور، فضلاً عن التعدّي منها الى

---

(١) الفقه المنسوب للامام الرضا(ع): ٢٢٩.

(٢) الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٢١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٣١٠ باب ٧ من أبواب الاحصار والصد حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٣١٠ باب ٧ من أبواب الاحصار والصد حديث ٣.

المصدود. ثم قال في ذيل كلامه: ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط، خصوصاً في المحصور[١].

أقول: إن كان الغرض من الاحتياط ايجاد البدل باحتمال وجوبه في صرف ارتكابه للمحرمات، ففيه انه مع احتمال عدم كونه محللاً، كيف يكتفي باحتمال محلليته. وإن كان الغرض احتمال ايجابه حتى مع بقائه على الاجتناب إلى زمان اليقين بوجود المحلل، ففيه ـ مع فرض البناء المزبور ـ انه لا مجال لاحتمال وجوب البدل، إذ على فرض بدليته واقعاً لا يجب عليه الاحلال، بل الأمر باحلاله حينئذٍ من باب دفع توهم الحظر، فما وجه احتياطه في المقام.

* * *

ثم انّ مقتضى الاطلاقات كون الحكم المزبور دائراً مدار عنوان الصد بالعدو، فمهما تحقق ذلك يترتب عليه الحكم بجواز الاحلال، سواء تمكن من رفعه بقتال مع ظن السلامة، أو باعطاء مال، أو لم يتمكن.

وفي الشرائع: وجوب بذل المال إن لم يكن مجحفاً[٢].

وفيه انّ دفع المال بعد ما كان مقدمة لرفع الصد، لا يجب من حيث البقاء على احرامه. نعم لو استقر عليه وجوب الحج، مع الالتزام بفوريته، لا يبعد الوجوب، ما لم ينته إلى الحرج، لأنّ الضرر المالي غير صالح لرفع التكليف؛ لعدم جبره بعملهم، كما انه لو أمكن دفعهم بقتال بلا حرج، لا يبعد الالتزام بوجوبه مقدمة لواجبه الفوري.

ولكن فورية الوجوب في غاية الاشكال، فلا يبقى في البين إلّا لزوم دفعه

---

(١) جواهر الكلام ٢٠:١٤٢.

(٢) شرائع الاسلام ١:٢٨٢.

من قبل احرامه، ولقد عرفت انه ينوط بصدق الصد، وبعده يجوز احلاله الصدّي بلا احتياج إلى رفعه بمقدمة من المقدمات.

* * *

هذا كله حكم المصدود، (و) أما (المحصور) و (هو الممنوع بالمرض) كما عرفت (فيبعث هديه إن لم يكن قد ساق)، كما هو المشهور، خلافاً للاسكافي، فخيّر بين الذبح في مكانه وبين الارسال إلى محله. ولسلار حيث فصّل بين حجة التطوع وحجة الاسلام، من الذبح في مكانه في الأول دون الثاني[١].

وعمدة نظر المشهور إلى جملة من النصوص المشتملة على ارسال الهدي، خصوصاً ما في صحيح ابن عمار المشتمل على قوله: «يواعد أصحابه ميعاداً، فإن كان في حج فمحل الهدي يوم النحر، وإذا كان يوم النحر فليقصر ـ إلى قوله ـ وإن كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول أصحابه مكة»[٢].

وفي جملة من نصوص أُخرى: «اذا حصر بعث بهديه»[٣].

وفي قبال هذه النصوص قضية حصر الحسين عليه السلام حيث دعا علي عليه السلام ببدنة فنحرها وحلق رأسه وارجعه الى المدينة[٤].

وفي نص آخر: في محصور لم يسق الهدي، قال: «ينسك ويرجع»[٥].

وفي ثالث: حكاية إحلال الحسين في السقيا مع كونه سائقاً[٦].

---

(١) المراسم: ١١٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٣٠٥ باب ٢ من أبواب الاحصار والصد حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٣٠٦ باب ٣ من أبواب الاحصار والصد.

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٣٠٥ باب ٢ من أبواب الاحصار وانصد حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٣٠٧ باب ٣ من أبواب الاحصار والصد حديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٣٠٩ باب ٦ من أبواب الاحصار والصد حديث ٢.

والمشهور طرحوا الطائفة الأخيرة وأخذوا بالطائفة الأُولى، ولعل الاسكافي جمع بينهما بالحمل على التخيير، كما انّ سلاراً يمكن مصيره إلى الجمع بين الطائفتين، بشهادة المرسلة المحكية عن المفيد، المشتملة على التفصيل بين حجة الاسلام والتطوع[1]، وانّ احلال الحسين عليه السلام محمول على تطوعه في الحج، بقرينة المرسلة. فتبقى بقية المطلقات على حجيتها في وجوب البعث في حجة الاسلام.

وهذا الجمع أقوى الجموع لو تم سند المرسلة، وإلّا فمقتضى الجمع بين الطائفتين في نفسهما هو التخيير، لو تم سند الأخيرة. ولكن مع وهنها بمخالفة المشهور يتعين الأخذ بالأُولى، كما لا يخفى.

* * *

ثم انّ مقتضى الاطلاق في المقام كباب الصد، عدم احتياج الاحلال ـ بعد بلوغ الهدي وذبحه ـ إلى النية. هذا كله أيضاً إذا لم يكن سائقاً، (وإلّا اقتصر على هدي السياق)؛ لما في صريح النص من قوله: «القارن يحصر وقد قال واشترط»[2] الى آخره. واشتماله على شرط الاحلال غير ضائر، بعد الجزم بعدم الفصل بينهما من تلك الجهة، مضافاً إلى الاطلاقات السابقة، كما لا يخفى على من لاحظ اطلاق كلمات الأصحاب أيضاً.

(فإذا بلغ) الهدي (محله وهو منى إن كان حاجاً، ومكة إن كان معتمراً، قصّر وأحل). ولقد صرّح بالمحل المزبور في موثق ذرعة[3]. وعليه أيضاً تحمل بقية المطلقات، لمعهوديته عند سياق الهدي، كما هو الشأن للقارن

---

(١) المقنعة: ٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٣٠٧ باب ٣ من أبواب الاحصار والصد حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٣٠٦ باب ٢ من أبواب الاحصار والصد حديث ٢.

أيضا، كما انّ زمانه في الحج يوم النحر كما تقدّم في نص ابن عمار.

ولا وقت له في العمرة؛ لـلاطـلاقات، خصوصاً مع عدم تعـرض نص ابن عمار له في قبـال الحج، المعيّن نحـره في يوم العيد. ويمكن الالتزام بجواز التأخير إلى آخر أيام التشريق، بناءً علىٰ ما عرفت من جواز التأخير.

وفي الجواهر: يمكن ارادة ذلك من يوم النحر[١]، وهو بعيد.

وعليـه فيحتـاج اجراء حكـم الهدي في كليـة الحج. إلى منـاط يجري في سياقه للاحلال، فإن تم اجماع على وحدة الزمانين فهو، وإلّا فللنظر فيه مجال.

لولا دعوى انصراف بلوغ الهدي محله في الآية والكلمات، ومعهودية زمان الـذبح، الذي يـكون في بعـث الهـدي اشارة إليـه، إلى زمان كان مـتعارفاً في الاجتزاء بذبح هديه، وهو ليس أيام التشريق، والله العالم.

* * *

ثم انّ في حكـم ارسال الهدي بنفسـه، إرسال قـيمته عنـد عدمه، ليشتري بها الهدي فـيذبح في محلـه. ويدل عليه ما في ذيل نص زرارة الآتـية من قوله: «أرأيت إن ردوا عليه دراهمه ولم يـذبحـوا عنه»[٢]. وحيث انه لا اطـلاق فـيه على وجـه يزاحم اطلاق ارسال نفس الهـدي، فالمتيقن منـه صورة عدم تمكنه من نفسه، كما لا يخفى.

وأيضـاً نـقول: إنه لا اشكال في احـتيـاج الاحلال في المقام، علاوة على الارسـال المـزبور، الى التـقصير. وفي جملـة من النصـوص: الـتصريح به، وفي الكلمات أيضاً ظهور اطباقهم فيه، وبه يمتاز المحصور عن المصدود.

* * *

---

(١) جواهر الكلام ٢٠:١٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٣٠٤ باب ١ من أبواب الاحصار والصد حديث ٥.

وحينئذٍ نقول: إنه بعد العلم ببلوغ الهدي محله (و) ذبحه (أحل) من كل شيء (إلّا من النساء)، وذلك أيضاً من أحد المميزات بين المصدود والمحصور، حيث إنّ في المصدود بمجرد الذبح في مكانه يحل عن كل شيء حتى النساء دون المحصور.

وفي بعض النصوص ـ مثل نص ابن عمار ـ التصريح به في مقام بيان الفارق بين المصدود والمحصور.

وفي قضية الحسين عليه السلام أيضاً التصريح بأنّ الحسين عليه السلام لما كان محصوراً لم تحل له النساء، بخلاف النبي صلّى الله عليه وآله يوم الحديبية، فإنه كان مصدوداً. وعدم العمل ببعض فقراته ـ كما أشرنا ـ غير ضائر بهذه الفقرة المعمول بها.

(حتى يحج في القابل إن كان واجباً، أو يطاف طواف النساء عنه إن كان ندباً) على المشهور بين الأصحاب. لكن أقول: بعد اقتضاء الاطلاقات الاحتياج في احلال النساء له إلى طواف نفسه، إن تم قابلية المحل للاستنابة، إما مطلقاً أو في زمان عجزه، فليكن الحكم في المقامين كذلك؛ لحكومة دليل الاستنابة على الاطلاقات، وإلّا فلا يثمر دليل الاستنابة في التحكيم، لعدم كونها مشرعة، فلا محيص عن طواف نفسه في المقامين.

وحينئذٍ فالتفصيل المزبور فرع دعوى القابلية في الحج الندبي، ولو مع التمكن، دون الوجوبي ولو مع عجزه عنه بنفسه.

واتمام ذلك فرع قيام اجماع في البين، فان تم فهو، وإلّا فمقتضى الأصل عدم مشروعية النيابة عند التمكن في هذه السنة، ومشروعيتها مع عدمه كذلك لمعهوديته في غير باب المحصور جزماً، الجاري في المقام، بارتكاز أذهان المتشرعة، المحتاج في نفي ذلك في مقام الى الردع عنه بدليل متيقن.

وحيث لم يكن في البين رادع، فبحكم الارتكاز يجري التفصيل المزبور في

المقام أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

**فرع:** لو بان أنّ هديه لم يذبح بعد تحلله بخيال ذبحه، ففي الشرائع: لم يبطل تحلله[١]. والأصل فيه ما في صحيح ابن عمّار: «فإن ردوا الدراهم عليه ولم يجدوا هدياً ينحرونه وقد أحل، لم يكن عليه شيء»[٢].

وفي نصٍّ آخر: «والمحصور يبعث بهديه فيعدهم يوماً، فإذا بلغ الهدي أحل هذا في مكانه»، قلت: أرأيت إن ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد أحل فاتى النساء؟ قال: «فليعد وليس عليه شيء، وليمسك الآن عن النساء إذا بعث»[٣] إذ الظاهر من قوله: أحل فأتى النساء، «وليس عليه شيء» هو الاحلال الحقيقي.

ومثل هذا النص كاف لاثبات الاجتزاء بمقتضى اعتقاده البلوغ لا باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء. اذ المقام من صغريات الاحلال باعتقاده ولا يقول أحد في مثله بالاجزاء بمقتضى القاعدة، فالاجزاء بمثل هذا الاحلال الاعتقادي لا بد أن يكون بنص مخصوص، واستفادته من النص السابق، فرع حمل الاحلال في كلام السائل أو الامام على الاحلال الحقيقي، لا على الاعتقادي، بتقصيره بخيال بلوغ الهدي، الذي هو المدار أيضاً في احلاله واقعاً.

ويؤيد ذلك أمره بالامساك عن النساء حتى يبعث هدياً آخر، وربما يتأخر عن زمان انكشاف الواقع بكثير، فلولا ثبوت الاحلال الحقيقي، لما كان معنى لتأخير الامساك عن زمان انكشافه.

---

(١) شرائع الاسلام ١:٢٨٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٣٠٥ باب ٢ من أبواب الاحصار والصد حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩:٣٠٥ باب ٢ من أبواب الاحصار والصد حديث ٥.

أقول: الظاهر انّ تخصيص الأمر بالامساك عن النساء، من باب كونه غالباً محل ابتلائه فعلاً من المحرمات، وإلّا فالظاهر عدم خصوصية فيه، كما يشهد به اطلاق الامساك في نص ابن عمار من قوله: «ولكن يبعث من قابل ويمسك أيضاً»، إذ الظاهر منه رجوعه إلى امساكه السابق قبل احلاله.

وعليه نقول: إنّ الامساك المأمور به ليس من الأحكام التعبدية الثابتة على المحل، لبعد انصراف الذهن منه إليه، بل المغروس في الأذهان كون ذلك بمناط عود احرامه، الموضوع لهذه المحرمات، وهذا الاحرام إن كان احراماً جديداً فيحتاج الى نية جديدة، والنص آبٍ عن اثبات هذه الجهة، بل الظاهر منه ترتب الاحرام على نفس البعث، فلا يناسب ذلك إلّا كونه باقتضاء احرامه السابق.

وعليه فلا محيص عن التصرف في ظهور النص، في كون وقت احرامه وقت بعثه، بحمله على عزمه على بعثه، لا بعثه خارجاً.

وربما يؤيده قوله: «فليمسك الآن عن النساء»، إذ الظاهر منه آن عزمه على الاعادة، وهو آن انكشاف الواقع لديه، وبه يشرح ما في قوله في الرواية الأُخرى: «ولكن يبعث في القابل ويمسك أيضاً»، بالحمل على تعلق الأمر بالامساك من حين الرد للثمن، لا حين البعث.

ولازمه حمل قوله: «أحل» على احلاله باعتقاده، لا احلاله واقعاً. وانّ نفي الشيء عنه أيضاً محمول على نفي الاثم، بارتكابه المحرم من الاثم والكفارة، لا نفي الشيء في احلاله حقيقة.

ولعمري انّ هذا التوجيه في الرواية أولى من الالتزام بالامساك تعبداً؛ للحمل حقيقة، أو جعل الأمر بامساكه كناية عن الأمر باحرامه جديداً بنية جديدة، من غير ميقاته وفي منزله، إذ كل واحد منهما من البعد بمكان لا يصلح الالتزام به من أحد، بل هو خلاف المغروس في نوع الاذهان.

ولئن أبيت عما ذكرنا من الاستظهار، ولا أقل من تصادم الاحتمالات في النص، فيترتب عليه حكم الاجمال من تلك الجهة في النص، فيرجع الى استصحاب بقاء احرامه واقعاً، إلى أن يبلغ الهدي محله، وعدم وجود ما يصلح لاقتضاء مثل هذا الأمر الاعتقادي للاجزاء، كما لا يخفى.

* * *

ثم انّ ظاهر قوله: «أحل في الميعاد» الاحلال بأسبابه، زائداً عن بلوغ الهدي.

وحينئذٍ لا يقتضي ذلك عدم الاحتياج إلى التقصير أو الحلق، فلا يقتضي أيضاً عدم الاحتياج إلى طواف النساء ولو بنائبه.

وحينئذٍ فلا مجال لاستفادة الاحلال من النساء بمجرد بلوغ الهدي، كيف ولازمه كفاية البلوغ أيضاً من الاحلال عن سائر الامور أيضاً بلا حلق أو تقصير.

وعليه فلا يصلح أمر «حلل» في الرواية من هذه الجهة لحمله على احرام العمرة المتمتع بها غير المحتاجة إلى طواف النساء، كيف وهو محتاج إلى التقصير قطعاً، فكما انه يستفاد احتياج لزوم تقصيره من فرض احلاله بسببه، كذلك يستفاد من أمر احلاله في حجه أيضاً بسببه الذي منه طواف النساء، فما في الجواهر من الاشكال والتوجيه[1] في غير محله، فراجع وتأمل.

* * *

ثم انّ الظاهر من نصوص شرطية بلوغ الهدي محله في المحصور، كون وقت احلاله وقت ميعاد بلوغ هديه، لا وقت ارساله. ولا اشكال في هذا المقدار بمقتضى النصوص، وإنما الاشكال في انّ البلوغ الواقعي في وقت الميعاد دخيل

---

(١) جواهر الكلام ٢٠:١٤٦.

في التحلل واقعاً، أم تمام المدخلية هو مضي وقت الميعاد باعتقاده، وقد كان ذلك في المسألة السابقة محل اشكال، في استفادته من النصوص.

وفي الجواهر جعل عنوان الكلام والبحث الجهة الأُولى، ثم تممها بما يناسب الجهة الثانية[١]، فراجع كلماته لعلك ترى عدم خلوه عن الخلط بين الجهتين، كما لا يخفى.

* * *

(و) لو بعث هديه (وزال الحصر) قبل التحلل (إلتحق) بأصحابه، (فإن أدرك أحد الموقفين صح حجه، وإلّا فلا)، بل يتحلل بعمرة مفردة. بلا اشكال في الصورة الأُولى؛ للأمر باتمام حجه مع التمكن المفروض حصوله، وعدم شمول دليل الاحلال والصبر الى القابل لمثل هذه الصورة جزماً، علاوة على النص الوارد بالمضي في حجه إن وجد في نفسه خفة بعد بعث هديه. وفي ذيله: «وإن قدم مكة وقد نحر هديه فإن عليه الحج»[٢].

نعم قد يستشكل في الفرض الثاني في صورة عدم زوال حصره إلى أن يفوت وقت الحج بفوت موقفيه ولو اضطراراً، على المختار من كفاية احلاله الحصري، المتقوم ببلوغ الهدي محله، بضم تقصيره أو غيره، أو يحتاج الى الاحلال بعمرة جديدة مفردة.

ومبنى المسألة هو اطلاق دليل الاحلال الحصري لمثل المورد وعدمه، فعلى الأول فلا يحتاج إلى العمرة الجديدة، بل يتحلل في ميعاد بلوغ الهدي بضمائمه. وعلى الثاني يحتاج إلى عمرة جديدة، كما هو الشأن في كل من فاته الحج، حيث يتحلل بعمرة مفردة اجماعاً ونصاً.

---

(١) جواهر الكلام ٢٠:١٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩:٣٠٦ باب ٣ من أبواب الاحصار والصد حديث ١.

وفي الجواهر دعوى عدم اطلاق في نصوص الباب، على وجه يشمل المقام[١].

أقول: غرضه من انصراف اطلاق الباب إن كان انصرافه إلى كون بلوغ الهدي حين حصره، وهنا بعده، ففيه انّ طول مدة الميعاد ربما يبعد مثل هذا الانصراف، إذ في غالب الأمراض تحصل الافاقة قبل الميعاد، فلا وجه لصرف الاطلاقات إلى الموارد النادرة، أو صرفها عن الموارد الكثيرة.

وبعد تمامية الاطلاق من تلك الجهة لا يبقى في البين إلّا دعوى صرفها إلى صورة الشك في الفوت حين الميعاد، ومن المعلوم أنّ ذلك يوجب خروج العلم بالدرك عن تحت الاطلاقات، لا خروج صورة العلم بالفوت، بل مثل هذه الصورة حينئذٍ داخلة في الاطلاقات بالفحوى، فلا وجه حينئذٍ لدعوى صرفها عن مثل المقام، كما لا يخفى.

وعليه فلا قصور في شمول اطلاق احلاله الحصري لمثل المقام، بلا احتياج إلى الاحلال بعمرة جديدة.

نعم لو علم بعد فوت الحج حين الميعاد، يشكل احلاله؛ لما عرفت من امكان دعوى انصراف الاطلاقات عن مثل ذلك. نعم قد يستشكل في بعض مراتب الفوت في انصراف الاطلاق عنه، مثل فوت اختياري الوقوفين، فضلاً عن فوت أحدهما. ولولا شمول اطلاق الأمر بالمضي في النص بمحض الافاقة لصورة التمكن من اتيان الحج صحيحاً، ولو بتحصيل اضطراريهما أو أحدهما، على مذهب أبي علي، كان لاطلاق دليل الحصر مجال.

بل يمكن التشكيك فيه أيضاً؛ لأنّ اجمال مراتب الانصراف، حيث كان من قبيل القرائن الحافة، كانت موجبة لاجماله الموجب للرجوع الى استصحاب

---

(١) جواهر الكلام ٢٠:١٥٦.

عدم احلاله إلّا بعمرة مفردة.

وذلك أيضاً بعد دعوى أنّ الأمر بالاحلال الحصري كالصّدي لمحض الرخصة، لدفع توهم الحظر لا العزيمة، كي يوجب التشكيك حينئذٍ في محللية العمرة أيضاً، كما لا يخفى.

هذا، ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر الاشكال في اطلاق كلام المصنف أيضاً في طرفي عقدي المسألة، والله العالم.

* * *

بقي في المقام فرع هو خاتمة كتاب الحج، وهو أنّ مقتضى جملة من النصوص وجوب اتيان القارن المحل بالاحصار بمثل ما أحل منه من انحاء حجه، بل في بعضها: هل يتمتع في قابل؟ قال: «لا، ولكن يدخل في مثل ما خرج منه»(١)، وظاهر الأمر كونه بنحو العزيمة.

وتوهم طرح النصوص والتمسك بأصالة التخيير الثابت من الأول، منظور فيه. نعم في شمول الاطلاق لصورة تعيين غيره، الذي عدل إلى القران للضرورة اشكال؛ للشك في اندراج مثل هذه الصورة تحت الاطلاق. وظاهر قوله: «ولكن يدخل في مثل ما خرج منه» كون اللازم حفظ المماثلة بين الخارج والداخل فيه. وحينئذٍ لا يضره اختصاص مورده بالقارن، فيتعدّى إلى غيره أيضاً، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ مقتضى اطلاق النصوص عدم الفرق بين كون الداخل فيه أولاً واجباً أم ندباً. وتوهم سوقها في مورد لا بد من اعادته، فيختص بالواجب، منظور فيه، بل غاية ما فيها هو السؤال عن اعادتها تمتعاً، لا عن اعادتها الواجبة.

---

(١) وسائل الشيعة ٩:٣٠٧ باب ٤ من أبواب الاحصار والصد.

وحينئذٍ فلا وجه لتخصيص النصوص بالحج الواجب، كما يظهر من الشرائع؛ لقوله: وإن كان ندباً حج بما شاء من أنواعه[١].

وفي الجواهر أيضاً: إنّ مجرد الندبية لا يقتضي نفي وجوب المماثلة، على فرض ارادة القضاء[٢].

وحينئذٍ فما أُفيد في الشرائع لا يخلو عن اشكال، كما لا يخفى.

والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

تم كتاب الحج في السابع من ربيع المولود سنة ألف وثلاثمائة وواحدة وأربعين سنة ١٣٤١ من الهجرة، على يد الأقل ضياء الدين بن محمد العراقي عفي عنهما، وأسأل الله التوفيق لاتمام بقية الكتب، حامداً راجياً ومصلياً.

---

(١) شرائع الاسلام ١:٢٨٢.

(٢) جواهر الكلام ٢٠:١٦٢.

# كتاب الجهاد

# (كتاب الجهاد)

وهو من الجهد -بالفتح- بمعنى المشقة، وبالضم بمعنى الوسع والطاقة، وأطلق بالعناية على بذل النفس والمال وتهيئة سائر المقدمات لاعلاء كلمة الحق والاسلام، واقامة شعائر الدين والايمان، وهو باب من أبواب الجنة، وأفضل الأشياء بعد الفرائض. وقد عقد في الوسائل باباً لوجوب الجهاد على الكفاية، وفيه قول رسول الله صلّى الله عليه وآله: «الخير كله في السيف، وتحت ظل السيف، ولا يقيم الناس إلّا السيف»[1].

وعقد أيضاً باباً لوجوب الجهاد على الرجل دون المرأة، وفيه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «كتب الله الجهاد على الرجال والنساء، فجهاد الرجل بذل ماله ونفسه حتى يقتل في سبيل الله، وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته»[2].

وباباً لكفر منكريه وفيه: «من جحدها، أو جحد واحداً منها، أو شيئاً من سيرها، أو أحكامها فقد كفر بما أنزل الله على محمد صلّى الله عليه وآله»[3].

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٥ باب ١ من أبواب جهاد العدو.

(٢) وسائل الشيعة ١١:١٤ باب ٤ من أبواب جهاد العدو.

(٣) وسائل الشيعة ١١:١٥ باب ٥ من أبواب جهاد العدو.

ثم إنّ الجهاد تارة بالهجوم على العدو ابتداءً لاعلاء كلمة الاسلام، واخرى بالدفاع عن حوزة المسلمين في الجهة المذكورة، ومن ثم سمّي الثاني دفاعاً.

وأما دفع من يريد قتل نفس محترمة، أو أخذ مال محترم، أو سبي حريم فهو دفاع، لكن لا يسمّى جهاداً اصطلاحاً، وسيأتي حكمه إن شاء الله في كتاب الحدود.

فموضوع البحث في المقام هو الجهاد بالمعنى السابق، وقد عرفت أنه على قسمين:

أما القسم الأول ـ الذي هو عبارة عن مقاتلة العدو ابتداءً ـ فهو المقصود من قوله تعالى: (كتب عليكم القتال)[1] الظاهر من اطلاقه، المستلزم لوجوب الهجوم عليهم بدواً.

(وفيه فصول).

(الفصل الأول: في من يجب عليه، وهو) بلا اشكال (فرض على الكفاية) مع عدم الاحتياج إلى أزيد من جهاد طائفة منهم غير المنافي لوجوبه على الجميع، في مقام احتياجهم إلى الاستمداد منهم، ولا لوجوبه على شخص خاص إذا أمره الوالي ولو لمصلحة الوقت.

ويدل عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «والجهاد فرض على جميع المسلمين؛ لقول الله عزوجل: (كتب عليكم القتال)، فإن قامت بالجهاد طائفة من المسلمين وسع سائرهم التخلف عنه ما لم يحتج الذين يلون الجهاد إلى المدد، فإن احتاجوا لزم الجميع أن يمدوا حتى يكتفوا، قال الله عزّوجل (وما كان المؤمنون لينفروا كافة)[2]، وإن دهم أمر يحتاج فيه إلى جماعتهم

---

(١) البقرة:٢١٦.

(٢) البقرة:١٢٢.

نفروا كلهم، قال الله تعالى (انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله)[(١)]»[(٢)].

ويدل على الكفاية أيضاً ما ورد بتفضيل المجاهدين على القاعدين درجة[(٣)]، ومثل هذه النصوص تشرح ما يوهم وجوبه على الأعيان، بحمله على اقتضاء الوجوب المنافي لعدمه فعلاً على البقية، عند قيام من به الكفاية، حسب مراتب قوة المشركين وضعفهم.

بل ربما يستفاد من مثل هذا البيان أصل مشروعيته لكل أحد، حتى مع وجود من به الكفاية وقيامهم به، كما هو ظاهر السعة في التخلف عما أُمروا، إذ غايته الاقتضاء مع بقاء العموم في صدره على لزومه، فيبقى ظهوره ـ خصوصاً مع ملاحظة بقية العمومات ـ في عموم المشروعية بحالها، كما لا يخفى.

* * *

وعن بعض الأعاظم دعوى الاجماع على وجوبه في كل سنة مرة، وقد يستدل له بعموم تعليق الوجوب على انسلاخ أشهر الحرم، بتقريب انّ عموم التعليق يقتضي تجدد الوجوب بتجدد الانسلاخ، كما أنّ طبيعة المعلق تقتضي الاجزاء بصرف وجوده المنطبق على وجود واحد.

وفيه: إنّ الأمر بالقتال ـ منوطاً بالانسلاخ ـ إنما هو لدفع توهم الحظر، لا للايجاب كي يستفاد منه تكرر الوجوب بالانسلاخ، والعمدة فيه الاجماع المزبور.

نعم لا اشكال في حرمة الجهاد بهذا المعنى في الأشهر الحرم، وهي: رجب

---

(١) التوبة:٤١.

(٢) مستدرك الوسائل ٢:٢٤٣ باب ١ من أبواب جهاد العدو حديث ٢٣.

(٣) النساء:٩٥.

وذو القعدة، وذو الحجة، ومحرم؛ للآية الشريفة[١].

كما إنه يحرم في الحرم أيضاً؛ لأنّ من دخله كان آمناً. ولقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم)[٢] وزعم بعض العامة نسخ الآيتين بعموم (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)[٣].

وفي الشرائع أيضاً الاعتراف به في المكان[٤]، خلافاً للعلّامة في التذكرة[٥] والمنتهى[٦].

والأقوى ما عن العلّامة؛ لأنّ المقام من باب دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، والتخصيص أولى من النسخ؛ لأنّ النسخ نحو تصرّف في الجهة، والتخصيص نحو تصرّف في الدلالة. وبناء الأصحاب تبعاً للعرف على تقديم التصرف الدلالي على الجهة، ولذا يقدّم عندهم الجمع العرفي على الحمل على التقية.

ولعل عمدة النكتة في ذلك هو أنّ في الحمل على التقية طرح للسند تماماً، بخلاف التخصيص؛ لأنه يبقى السند في الدلالة على العموم بحاله بالنسبة إلى ما بقي تحته، فعموم التعذر بالعمل بالسند فيهما يقتضي الأخذ بهما في الزائد عن مقدار المعارضة، كما لا يخفى.

* * *

---

(١) التوبة:٥.

(٢) البقرة:١٩١.

(٣) التوبة:٥.

(٤) شرائع الاسلام ١:٣٣٣.

(٥) التذكرة ١:٤١٠.

(٦) المنتهى ٢:٩٠٠.

ثم إنّ حرمة القتال في الأشهر الحرم أو في الحرم، إنما هو في من يرى لأشهر الحرم والحرم حرمة، وإلّا فصريح العلّامة جواز قتالهم؛ لقوله تعالى: (والحرمات قصاص، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه)[١] ولخبر العلاء بن الفضيل[٢]، مؤيداً بما ورد في سبب نزول الآية الشريفة، بعد عدم الفصل بين الأشهر الحرم والحرم في ذلك[٣]، كما لا يخفى على مَن لاحظ الكلمات.

هذا كله في الجهاد بالمعنى الأخص، لانصراف الدليل إليه، وإلّا ففي الدفاع مهما هجموا يجب دفعهم، لاطلاق دليله. علاوة على أهمية حفظ بيضة الاسلام والمسلمين عن احترام أمثال هذه الأزمنة والأمكنة، كما لا يخفى.

* * *

هذا، وكيف كان فيجب الجهاد كفاية (بشروط تسعة):

أحدها: (البلوغ)، وثانيها: (العقل)؛ لعموم رفع القلم عنهما، علاوة على دعوى الاجماع عليه وجعله في سلك المسلمات.

(و) ثالثها: (الحرية)، وعن المنتهى دعوى الاجماع عليه[٤]، وفي التذكرة: روي انّ النبي كان يبايع الحر على الاسلام والجهاد، ويبايع العبد على الاسلام دون الجهاد[٥].

ولعله بضم الانجبار بالعمل يكفي في الحجية، وإلّا فما قيل من أنه لا يملك شيئاً، فيدخل في ما لا يجدون شيئاً للانفاق أو لا يقدرون على شيء، إنما يصرف الجهاد عنه في ظرف عدم اذن المالك، وعدم بذل لما ينفقه منه أو من

---

(١) البقرة: ١٩٤.

(٢) وسائل الشيعة ١١:٥٢ باب ٢٢ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٣) جواهر الكلام ٢١:٣٢.

(٤) منتهىٰ المطلب ٢:٨٩٩.

(٥) تذكرة الفقهاء ١:٤٠٥.

غيره. وهذا المقدار لا يقتضي اشتراط الحرية أو مانعية المملوكية، كما لا يخفى.

ولعله لذلك حكي عن الاسكافي عدم الشرطية المزبورة، وعمدة سنده العمومات، علاوة على المرسلة المشتملة على بيعة علي عليه السلام مع العبد في الجهاد أيضاً، وضعفه ـ مع مخالفة المشهور ـ يوهنه ويخرجه عن الحجية.

نعم العمومات في غاية المتانة لو لم نقل بتخصيصها بالمرسلة السابقة المنجبرة بالاجماعات المحكية، وحينئذٍ لا يجب الجهاد على المملوك بجميع أقسامه عدا المبعض في نوبته عند مهاياته؛ للعمومات، بعد انصراف المرسلة ومعاقد الاجماعات عن مثله.

(و) رابعها: (الذكورة) بلا اشكال أيضاً نصاً وفتوى، وفي النص: «كتب الجهاد على الرجال والنساء»[1]، وفسر فيه جهاد النساء بالصبر على أذى زوجها، قبال تفسير جهاد الرجال ببذل النفس والمال.

وأما الخنثى المشكل فعلى الطبيعة الثالثة يكون مشمولاً للعمومات، وإلّا فيكون من باب الشبهة المصداقية للعام المخصص، فلا يكون العام حجة فيه، كما حققناه في محله.

وحينئذٍ فقد يتوهم جريان الأصل فيه النافي لوجوبه عليه، كما صرّح به في الجواهر[2] والتذكرة[3].

ولكن يشكل ذلك بأنّ وجوب الجهاد عليه طرف العلم الاجمالي للتكاليف المتوجهة على النساء، فيجب الاحتياط بالجمع بين الوظيفتين.

ونظير هذا الاشكال يرد على ما في النجاة، من عدم وجوب قضاء فوائت

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٤ باب ٤ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٧.

(٣) تذكرة الفقهاء ١: ٤٠٥.

أبيه؛ لعدم ذكوريته الموجبة لكونه الأولى به، ولو من حيث استحقاق حبوته؛ لأنّ هذا الوجوب طرف العلم بالتكاليف المتوجهة إليه لو كانت امرأة. وحمل كلماتهم في هذه المقامات على صورة عدم ابتلائها بتكاليف النساء، في غاية البعد، إذ لا أقل من حرمة كشف بدنها على الرجال غير المنفك عنه غالباً. وهكذا التلبس بلباسهم وغيرهما.

ومن هذا الباب أيضاً وجوب غسله احتياطاً عند دخول ذكر في فرجه المحتمل، وأصالة عدم الجنابة غير جارية مع عليّة العلم الاجمالي، ولو لم يكن معارضاً مع أصل آخر.

نعم على اقتضاء العلم الاجمالي للموافقة القطعية، أمكن معارضته مع البراءة عن تكاليف الرجال، كما هو الشأن في أصالة عدم الولاية له في المسألة السابقة، فيتساقطان، فيرجع إلى البراءة الشرعية عن الحكم، في مجرى الأصل الموضوعي، لانتهاء النوبة إلى الأصل المحكوم، بعد سقوط الحاكم بالمعارضة. ولكن المبنى في غاية الضعف، كما لا يخفى.

هذا وقد يتوهم بناءً على العليّة أيضاً، بأنه مع سبق مثل هذه التكاليف المشروطة بالعلم الاجمالي بتكاليف أُخرى، كان العلم الاجمالي بين التدريجيين منجزاً للطرف الآخر من الأول، وبعد ذلك لا يبقى مجال لمنجزية العلم الحاصل من المشروط بعد العلم بحصول شرطه والطرف الآخر المنجز بالعلم السابق، فيجري في مثله حكم الانحلال، فتجري البراءة عن التكليف الجديد.

ويدفع التوهم بأنّ ذلك كذلك في صورة سبق أحد العلمين على الآخر رتبة، كالعلم الحاصل بين الملاقي وطرفه، بالنسبة إلى العلم بين ملاقيه وطرفه، وأما لو كان أحد العلمين أسبق زماناً لا يكون العلم السابق منجزاً للحكم في زمان لاحقه، بل العلم في كل زمان منجز له في زمانه، فمع بقاء العلم الى

حين حدوث العلم الجديد يحصل علم بجميع التكاليف مرة واحدة، وفي مثله منجز لجميع أطرافه.

وتوهم أنّ في التدريجين كان العلم السابق بحدوثه منجزاً للاحق من التكليف، بشهادة عدم بقائه في زمانه، مدفوع بأنّ مدار بقاء التنجيز على بقاء العلم بالتكليف، من غير ناحية سقوطه بعصيانه أو اطاعته، وبهذا المعنى كان العلم الأول باقياً على حاله.

والشاهد على ذلك انه لو لم يبق العلم المزبور بهذا المقدار، لما كان العلم السابق بحدوثه مؤثراً في تنجز المحتمل اللاحق كما لا يخفى. فإن تم تسلّمهم في هذه المقامات، وكشف ذلك عن جعل بدل من قبل الشارع، فهو، ولا بأس بجريان البراءة حينئذٍ في غيره، وإلّا فللنظر فيه مجال، لمنجزية العلم الاجمالي حينئذٍ على أي حال، كما هو ظاهر.

* * *

(و) خامسها: (أن لا يكون هماً) عاجزاً عن الجهاد، وفي الآية الشريفة: (ليس على الضعفاء ولا على المرضىٰ ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج)[1] والمورد داخل في الضعفاء، مضافاً إلى عموم نفي الحرج في حقه، لولا دعوى انصراف العموم إلى الحرج الزائد عن مورد التكليف في كل موضوع، لا بلحاظ نوع المكلفين، فلولا الآية الناصة بنفي الحرج في مورد الضعيف والمريض لما كان يجدي في نفيه عنهما عموم نفي الحرج.

نعم لو لم يكن ضعيفاً مع كبر سنه لم يكن قصور في شمول العمومات لمثله، كما انّ مقتضى نفي الحرج عن الضعيف أيضاً نفي لزومه لا نفي أصل مشروعيته، ولا في جهاد مثل عمار ومسلم بن عوسجة الواجب على الكبار

---

(١) التوبة: ٩١.

لولا عمومات وجوبه لكل أحد، عدا ما استثني من الضعاف والمرضى وغيرهم.

* * *

(و) سادسها: أن (لا) يكون (مقعداً)؛ لدخوله في المريض المنصوص عليه في الآية الشريفة.

(و) سابعها: أن (لا) يكون (أعمى)؛ لعدم قدرته على الجهاد بما له من اللوازم، علاوة عن شمول فحوى الضعيف والمريض له جزماً.

(و) ثامنها: أن (لا) يكون (مريضاً)؛ للآية السابقة، وعموم نفي الحرج على أحد التقريبين. وقد أشرنا في الشيخ الكبير أنّ مثل هذا الحكم مرفوع عنه وعن المريض ما دام (يعجز) كل واحد منهما (عنه)، وإلّا فلا قصور في العمومات لشمولها لهما.

(و) تاسعها: (دعاء الامام أو من نصبه) في هذه الجهة بالخصوص، أو بنحو العموم الشامل له، كما في النص من تصديق الامام نوم بشير الدهان، حيث رأى في المنام انه بدون اذنه مثل أكل الميتة والدم ولحم الخنزير[1].

ومنه يستكشف كونه حراماً ذاتياً لا تشريعياً، ولا منوطاً بقصد المشروعية، لولا دعوى انصرافه إلى الجهاد بقصد المشروعية، فإنه يقتصر في حرمة العمل بهذه الصورة. وذلك أيضاً لولا حرمة جعل النفس في معرض التهلكة بعموم الآية عند عدم المشروعية.

وبه يمتاز المقام عن سائر العبادات، بعد صرف النهي في الجميع إلى العمل بعنوان المشروعية، لا ذاته مطلقاً، ولا بعنوان صرف التشريع غير الساري إلى العمل الخارجي، لكونه من محرمات الجنان لا الجناح.

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٢ باب ١٢ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

ثم إنّ في المقام نصوصاً مستفيضة، مشتركة في الدلالة على دخل الاذن في مشروعية الجهاد، ومن جملتها ما دل على نفي الجهاد في زمانه بقوله: «ولا أعلم في هذا الزمان جهاداً غير الحج والعمرة»[١].

ونظيره ما في نص آخر عن علي بن الحسين عليه السلام حيث أجاب السائل عن وجه تركه للجهاد، مع دلالة الآية الشريفة على فضله، بقوله: «تمم الآية»، فقال السائل: (العابدون السائحون)[٢] إلى آخره. فقال: «الجهاد مع هؤلاء أفضل من الحج»[٣].

والظاهر انّ غرضه انه مع وجودهم موجب لبسط يده، المنشأ لاطاعة رأيه، لا أنّ هذه الصفات معتبرة في من شرع في حقه الجهاد، كيف واطلاق كلماتهم كالصريح في عدم اعتبار أزيد من الصفات السابقة ذكرها.

وعلى هذا المعنى أيضاً يحمل قوله في الرواية السابقة: «لا أعلم في هذا الزمان»، بملاحظة عدم بسط يدهم فيه. وذلك أيضاً من جهة دخله في اطاعة أمره.

فالشرط في الحقيقة ـ بقرينة الخبر السابق المشتمل على النوم المزبور ـ هو اذنه ورأيه المطاع، وانه لا رأي لمن لا يطاع. لا انّ في المقام شرطين، أحدهما عنوان بسط اليد، والآخر اذنه بما هو مبسوط اليد، فني الحقيقة عنوان بسط اليد دخيل في شرطية اذنه.

بل ولان دقق النظر يرى انّ حقيقة الاذن والأمر إنما يصدر من الآمر، في ظرف يصلح لاحداث الداعي عن قبله، فمع عدم اطاعتهم لأمره لا معنى لصدور الأمر.

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٣٣ باب ١٢ من أبواب جهاد العدو حديث ٤.

(٢) التوبة:١١٢.

(٣) وسائل الشيعة ١١:٣٢ باب ١٢ من أبواب جهاد العدو حديث ٣.

ومجرد دعوته لآحاد العارفين بحقه، لا يصلح أمر الجهاد المنوط بقيام جم غفير، معلوم في العادة عدم اتفاقه في زمانهم، مع كمال سلطة أهل الجور والباطل. فشأن آحاد الشيعة في زمانهم هي التقية في ذلك، وعدم تجاهرهم في امتثال أوامر أئمتهم، ومع هذا الحال كيف يصلح صدور الاذن منهم في الجهاد وعدمه، فصح دعوى أنّ شرطية اذنهم في مشروعية الجهاد بمقتضى النص السابق، اقتضى نفي الجهاد في زمانهم الموجب لمقهوريتهم لسلاطين عصرهم، لعدم صلاحية الوقت لصيرورتهم في أمر الجهاد مصدر الأمر والاذن نفياً واثباتاً.

وبهذا البيان أمكن التشكيك في كون مثل هذا الاذن دخيلاً في وجوب الجهاد، وربما يثمر ذلك عند الشك في صدوره عنهم، أو وجوب الاستئذان على المجاهدين منهم، مع الشك بأنّ لهم الأمر، أو الشك في صدور الاذن من أُولي الأمر منهم، لأنه على كونه شرطاً للوجوب لا يجب الاقدام على تحصيل شرط وجوبه، فلا يجب عليهم الاستئذان حتى مع العلم بصدور الاذن منهم، بخلافه لو كان شرطاً للواجب، فإنه مع احتمال صدور الاذن عنهم، مع العلم بكونهم أُولي الأمر أو العكس، يجب عليه الاقدام في تحصيله؛ لاحتمال قدرته، التي هي من الشرائط العقلية.

نعم لو لم يحصل الاذن خرج العمل حينئذٍ عن حيطة قدرته، فلا يجب عليه حينئذٍ تحصيله.

وحيث كان الأمر كذلك أمكن أن يقال: إنّ المسألة من صغريات المسائل المعروفة، من أنه لو كان لنا اطلاق في دليل مستقل، حاك عن تعلّق الوجوب ـ بقول مطلق ـ بشيء على الاطلاق، وورد القيد في دليل آخر، فقد يشك في رجوعه إلى هيئة الدليل الآخر المقيّد بحكمه، أو إلى مادته. ولقد حققنا في ذلك المقام بأنّ المادة على أي حال لا يبقى على اطلاقها، فينتهي

الأمر حينئذٍ إلى الشك في تقييد الهيئة، فأصالة الاطلاق فيه بلا معارض فيحكم به، ولازمه استفادة كونه شرط الواجب لا الوجوب.

وربما يؤيده بناء المجاهدين من الصدر الأول على الاستئذان من واليهم، خصوصاً في أصحاب سيد الشهداء عليه السلام. وربما يكون مثل هذا الديدن شاهد عدم بنائهم على خلوص أنفسهم قبل صدور الاذن من واليهم، من باب الاتفاق على تكليف الجهاد، بحيث لا يجب عليهم الاستئذان حتى مع علمهم بأنه يأذن، بل ينتظر إلى أن يحصل منهم الأمر من باب الاتفاق.

وهذا المعنى أيضاً لا ينافي مع نفي الامام الجهاد في زمانه؛ لعدم صلاحية الزمان لكونهم أُولي الأمر، وانّ اطاعة أمرهم تبعاً لأوامر أهل الجور لا تصيرهم أُولي الأمر. ولا يقاس هذا الزمان بزمان الأمير، حيث أمر الحسين عليه السلام في مضيه إلى الجهاد مع جيش عمر، إذ في ذاك الزمان كان الأمير عليه السلام طرف الشورىٰ على وجه كان رأيه مطاعاً بلا تبعية رأيه لرأيهم محضاً، وأين هذا الزمان مع زمان ابتلاء بقية الأئمة بالأمويين أو العباسيين، فانهم كانوا مقهورين ظاهراً تحت سيطرتهم وسلطانهم، فلا يصدق على مثلهم أنّ لهم رأياً في قبال رأي سلاطين الجور، إذ لا رأي لمن لا يطاع، وبهذه الجهة لا جهاد في زمانهم.

* * *

(و) بهذا البيان ظهر أيضاً وجه كلام المصنف: (لا يجوز الجهاد) بالمعنى المتقدّم (مع الجائر) بلا اشكال فيه في الجملة فتوى ونصاً. ففي نص عبد الله بن سنان بعد السؤال عن الذين يقتلون في الثغور، قال: «الويل لهم، يتعجلون قتلة في الدنيا وقتلة في الآخرة»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢١ باب ٦ من أبواب جهاد العدو حديث ٤.

بل ربما يظهر من بعض النصوص: حرمة قتالهم ولو دفاعاً إذا كان بأمرهم، نعم لا بأس بقتالهم بقصد الدفع عن نفسه أو عن غيره من المسلمين، وفي ذيله: «فإن خاف على بيضة الاسلام والمسلمين يقاتل لنفسه لا للسلطان»[١].

وبمثل هذه النصوص والفتاوى ربما يحمل دعاء السجاد ـ في نصرة جيش المسلمين، المعلوم كونه في زمان عدم كونهم اُولي الأمر، وبلا اذن منهم ـ على مبغوضية انكسارهم المستتبع لطروء وهن في هيمنة المسلمين. ومثل هذا المعنى غير مناف لمبغوضية أصل جهادهم، وكونه بمنزلة أكل الميتة والدم، كما هو مضمون النص السابق.

* * *

ثم انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر وجه كلام المصنف: (إلّا أن يدهم المسلمين عدو يخشى عليهم) من حيث دينهم أو أراضيهم وأموالهم أو أنفسهم، سبياً أو قتلاً أو غير ذلك، كما سيأتي وجهه، (فيدفعه) حينئذٍ (ولا يقصد) بقتاله ودفعه لهم (معونة الجائر)، وذلك هو المراد بقوله عليه السلام: «يقاتل لنفسه لا للسلطان».

ولا يعتبر في ذلك القسم من القتال الشروط السابقة المعتبرة في الجهاد بالمعنى الأول، من هجوم المسلمين عليهم بدواً؛ لاطلاق النص المزبور وترك استفصاله عليه السلام عن وجدانه للشرائط السابقة وعدمه، مضافاً إلى أنه صريح في عدم شرطية اذن الامام فيه، وانّ الظاهر كون السائل في مقام استعلام حكم الواقعة، لا في مقام الاستئذان منه في هذا الدفاع.

وبعد ذلك نقول: إنّ لازمه عدم اعتبار سائر الشروط أيضاً؛ لعدم الفصل

---

(١) وسائل الشيعة ١١:١٩ باب ٦ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

بينهما.

هذا كله مع امكان دعوى شمول مطلقات المقاتلة مع المشركين لمثل هذا الدفاع أيضاً، وإنما خرج بأدلة المقيدات، المقاتلة البدوية لفاقد القيود، وبقي الباقي تحتها.

* * *

نعم لا بأس بدعوى شرطية البلوغ والعقل في المقام أيضاً لحديث رفع القلم، إلّا أن يكون الدفاع عن المسلمين يحتاج إليهم أيضاً في جهة من الجهات، فيجب على الولي تمكينهم عليه مقدمة لحظ المسلمين، للجزم بأنّ أهمية حفظهم كانت بمثابة توجب مطلوبية الاقدام حتى من الصبي والمجنون. غاية الأمر مثل هذه المصلحة الملزمة لا تكون موجبة لتوجه التكليف إلى الصبي ومثله، ولا مانع لتوجهه إلى وليه، كما هو الشأن في الأغراض المتعلقة بأموالهم وأنفسهم في حقوق الناس، فإنّ المكلف بحفظها هو الولي.

وبالجملة نقول: كل مورد تعلّقت بعمل الصبيان والمجانين مصلحة ملزمة لا يفي بها إلّا عملهم ـ كمثل هذه المصلحة ـ وإن لم يمكن توجه التكليف إليهم؛ لعموم رفع القلم عنهم في جميع التكاليف، إلّا أنه لا مانع في اقتضاء مثل هذه المصلحة توجيه التكليف نحو وليهم، نظراً إلى انّ الاهتمام بالمصلحة المزبورة مقتضية لتوجه الطلب نحو ايجاده بقول مطلق، ما لم يمنع منه مانع، وحيث إنّ لايجاده انحاء من الاعتبار من ايجاده مباشرة أو تسبيباً، وكان لأحدهما مانع، كانت المصلحة مؤثرة في ايجاب ايجاده تسبيباً.

وحيث انّ الأولى به وليه الاجباري يتوجه التكليف بدواً إليه، ومع عدمه يتوجه الى الحاكم، لأنّ في الحسبيات كان الحاكم أولى بهم من غيره، ومع عدم الحاكم يتوجه التكليف المزبور إلى العدول، لأوليتهم عن غيرهم. كما هو الشأن في جميع الحسبيات.

ومع عدم العدل يتوجه التكليف إلى بقية المسلمين، فلهم بل عليهم تمكين الصبيان أو المجانين على المقاتلة، أو سائر الجهات اللازمة في قبال البقية.

ولعل إلى هذا المعنى ينظر كلماتهم في عدم اعتبار الشروط المذكورة، في الجهاد بالمعنى الأعم. إذ ظاهر اطلاق عدم الشرطية يشمل البلوغ والجنون أيضاً.

وحينئذٍ فمعنى عدم الشرطية فيهما، عدم سقوط التكليف عن أوليائهم، لا بمعنى كونهم مكلفين. كيف والصبي غير متعلّق به التكليف وكذا المجنون اجماعاً، من دون فرق بين نحو تكليف دون تكليف، كما لا يخفى.

نعم في الجهاد بالمعنى الأخص ليس الاهتمام به بمثابة تقتضي محبوبية ايجاد العمل بأي نحو ولو تسبيباً، ولذا لا مقتضى لوجوب التسبيب على الولي، بل حديث رفع القلم حينئذٍ يرفع اِلتكليف عنهما مباشرة، فلا يبقى عمل الصبي والمجنون تحت أمر مطلقاً، لا تسبيباً ولا مباشرة كسائر تكاليفهما، كما لا يخفى.

* * *

نعم قد يشكل في جريان شرطية السلامة عن المرض، المنتهي إلى عدم قدرته على الدفاع أيضاً، فإنه لا يعقل نفي شرطيته، بل واطلاق نفي الحرج عن المريض والضعيف وغير القادر على النفقة أيضاً يشمل المقام، كما يشمل اطلاق كتب الجهاد على الرجال، بناءً على شموله للدفاع أيضاً.

وكذا دليل الحرية حيث إنّ الجهاد عندهم عبارة عن مطلق المقاتلة لتشييد أركان الدين وحفظ جهات نوع المسلمين، أعم من أن يكون بمهاجمتهم على المشركين بدواً، أم لدفع هجوم غيرهم عليهم. فلا اختصاص لمفهوم الجهاد عندهم بالمعنى الأول.

ويشهد له تقسيمهم الجهاد من الأول إلى القسمين، وحينئذٍ فلا قصور

لشمول مثل هذه الاطلاقات لمقامنا.

اللهم إلّا أن يدعى انصرافها إلى الجهاد بالمعنى الأول، ولعل وجه الانصراف: انّ الدفاع عن المسلمين ـ مع قيام من به الكفاية ـ لا يجب على غيرهم، ويسقط عنهم ولو كانوا واجدين للشرائط، فضلاً عن فاقديها؛ للجزم بانّ مصلحة الدفع قائمة باقدام جماعة وافية بها، بلا اقتضاء فيها للزوم الدفع على الزائد منهم، ولو مع وجدان الشرائط، فضلاً عن فقدانها.

وأما مع عدم قيام مَن به الكفاية، بل كان الدفاع بمثابة تحتاج إلى العبيد والنساء والصبيان والمجانين وغيرهم، فالاهتمام بمصلحة حفظ المسلمين ديناً ونفساً، بل مالاً وأراضياً، بنحو ينتهي إلى ذل المسلمين، يقتضي قيام جميعهم، بلا صلاحية شمول الأدلة النافية عن الأصناف لمثل هؤلاء.

نعم لا بأس بشمولها للجهاد بمعنى هجومهم على المشركين بدواً؛ لعدم احراز الاهتمام فيه بهذه المثابة، بحيث يكشف عن وجوب قيام فاقدي الشرائط عند عدم كفاية غيرهم.

بل غاية الأمر يسقط الجهاد حينئذٍ عن الجميع؛ لعدم وجود من به الكفاية من واجدي الشرائط، بلا قرينة خارجية حينئذٍ مقتضية لرفع اليد عن النصوص النافية في حق المذكورين. فأدلة الشرائط النافية للجهاد عن الأصناف المزبورة باقية على حالها بالنسبة إلى الجهاد بالمعنى الأول، بخلافه على المعنى الثاني، كما لا يخفى.

نعم في المرض والاقعاد والعمى الموجبة لخروج الدفاع عن تحت قدرته رأساً وبجميع جهاته، يسقط عنه التكليف حينئذٍ عقلاً، ولكن ليس ذلك باسقاط شرعي كاشف عن عدم المصلحة، كي لا يجب عليه تحصيل مقدمات رفع هذه الموانع، حتى مع القدرة على رفعها، بل إنما هو باسقاط عقلي كاشف عن مجرد سقوط التكليف عنه، مع علمه بوفاء عمله بالغرض. ولازمه

وجوب تحصيل مقدمات قدرته على الجهاد، بل ومع الشك فيه أيضاً يجب عليه الاحتياط، كما هو الشأن في جميع الشرائط العقلية، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ ذلك كله حال الشرائط المعتبرة في الجهاد بالمعنى الأول، وأما الأحكام المترتبة عليه، مثل أحكام الشهيد، وقسمة الغنيمة، وحرمة الفرار، ففي ترتبها عليه بالمعنى الثاني أيضاً، مبني على ترتب الأحكام المزبورة على مطلق المقاتلة في حماية الدين وتشييد أمر المسلمين، وإلّا فيشكل أمر جريانها في الجهاد بالمعنى الثاني.

وفي الجواهر: احتمال التفصيل بين فرض كون الدفاع مع الامام العادل أو من نصبه، وعدمه، فعلى الأول فهو جهاد يترتب عليه أحكامه، وعلى الثاني لا يكون جهاداً فلا تترتب عليه الأحكام المزبورة.

أقول: يمكن أن يقال أولاً، إنّ أحكام عنوان الشهيد تترتب على من قتل بين الصفين أو في حماية الدين، فلا بد من ملاحظة انّ مثل هذا العنوان شامل للدفاع باطلاقه أم ليس له اطلاق من حيث حضور الامام أو عدمه، أو من حيث شموله للقتال الدفاعي في قبال هجومهم على المشركين بدواً.

وليس مبني مثل هذا الحكم شرح مفهوم لفظ الجهاد، كي يتشبث بشمول عنوانه لمثل المقام وعدمه، كما انّ قسمة الغنيمة وحرمة الفرار أيضاً ليس المأخوذ في موضوعهما مثل هذا العنوان، بل غاية ما يتبادر من الأول ما يغنمه المقاتلون في مورد حماية الدين، وغاية ما أُخذ في موضوع الثاني ـ كما في الآية الشريفة ـ ملاقاتهم للكفار زحفاً.

ففي شموله للمقام وعدمه لا بد من تنقيح أنّ اطلاقه هل يشمل مطلق المقاتلة في حماية الدين، ولو في زمن الغيبة دفاعاً وبلا حضور امام، أو يختص بصورة حضور الامام، أو يختص علاوة على حضوره بصورة القتال البدوي؟

فليس مبني هذه الجهة أيضاً شرح عنوان الجهاد من حيث الصدق على مورد دون مورد.

وعلى أي حال لا مجال للتفصيل المزبور من حيث صدق عنوان الجهاد وعدمه، بل عمدة الوجه ملاحظة اطلاق المقاتلة في سبيل الله وما في معناه، المأخوذ في موضوع الشهيد وموضوع قسمة الغنيمة وحرمة الفرار. فإن كان له اطلاق على وجه يشمل مثل هذه الجهات فيؤخذ به، وإلّا فيقتصر في ترتب مثل هذه الأحكام ـ الواردة على خلاف القاعدة ـ على موردها.

وعليه فلا يبعد منع اطلاق هذه العناوين الواردة في شرح الشهيد أو قسمة الغنيمة وحرمة الفرار من حيث هذه الجهات، بل غاية ما يستفاد منها كونها في مقام بيان أنّ للمقاتلة المزبورة مثلاً دخلاً في الحكم، وانه منوط بتحقق عنوان المقاتلة في سبيل الله، أو في حفظ نوع المسلمين، لا بكل مقاتلة وأما كونه تمام الموضوع فليس مثلها في مقام البيان، فلا موجب حينئذٍ لتسرية الأحكام المزبورة إلى غير الجهاد بالمعنى المعهود.

وحينئذٍ ففي شمولها لصورة الدفاع المزبور، ولو مع حضور الامام اشكال.

* * *

ثمّ إن موضوع البحث في المقام من حيث وجوب الدفاع وترتب سائر الأحكام أيضاً هو الدفاع في حماية الدين وحفظ نوع المسلمين، ولو مالاً وأراضياً، كما هو مقتضى اطلاق النص السابق، فلا يصغى إلى ما في الجواهر من منع وجوبه عند كون غرضهم مجرد التسلط على الأراضي، بلا نظر منهم إلى تغيير دينهم أو حكم من أحكامهم[1]. إذ ذلك خلاف اطلاق النص السابق، الشامل لصورة كون استيلائهم على أراضي المسلمين موجباً لذلهم

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٥.

وهتك صولتهم جزماً.

* * *

وأما الدفاع عن هجوم العدو على أشخاص مخصوصين، لا من حيث كونهم مسلمين، بل لخصوصية أُخرى، نفساً أو عرضاً أو مالاً، فهو يقيناً مورد انصراف الأحكام المزبورة عنها والشرائط المسطورة، غير وجوب الدفاع عنهم، بل ربما لا يعتبر في وجوب مثل هذا الدفاع كون العدو كافراً، بل يشمل المسلم أيضاً. ومثل هذا المعنى أيضاً منصرف عنه عنوان الجهاد، فلا يبقى مجال توهم جريان الشرائط والأحكام المزبورة في مثله، وسيأتي تفصيل ذلك في كتاب الحدود إن شاء الله.

* * *

(والعاجز) عن المقاتلة (يجب أن يستنيب مع القدرة) والاحتياج إليه؛ لعدم الكفاية، مع فرض عدم تمكن غيره من النفقة، نظراً إلى أنّ وجوب الجهاد لما كان كفائياً، ففي الفرض المزبور يجب على القادر على الانفاق ـ مع عجزه عن القتال ـ بذلها لغيره. فالواجب عليه حينئذٍ تعييناً بذل المال.

نعم مع قدرته لا يجب عليه تعييناً البذل المزبور، لكن في وجوبه عليه، ولو تخييراً، وجه. إذ بعد الجزم بتشريع النيابة في باب الجهاد، للجزم بأنّ مصلحته غير مخصوصة بعمل نفسه، بل مما يفي به فعل غيره أيضاً تسبيباً، فالواجب من الأول علاوة علىٰ كونه كفائياً تخييري أيضاً بين الجهاد بنفسه أو بنائبه بماله، إذ هو أيضاً نحو جهاد بالمال، فيشمله عموم يجاهدون بأنفسهم وأموالهم.

نعم لو لم يحتج إلى العاجز، لقيام مَن به الكفاية، فلا وجه لوجوب استنابته، بل لا يجب عليه حتى مع قدرته، بعد فرض القيام المزبور.

كما انه لو تمكن النائب بنفسه يجب عليه مستقلاً، مثل ما يجب على هذا العاجز. فمع الاحتياج إليه يجب عليه بلا نيابته عن غيره. وذلك أيضاً على نحو التخيير بين الجهاد بنفسه أو بنائبه ولو كان قادراً في صورة لا يحتاج إليهما، كما انّ على الأخير أيضاً كذلك. وربما ينتهي الأمر أيضاً إلى وجوب بذل واحد منهما بنحو الكفاية، لغير قادر على النفقة.

ولا فرق في هذه الجهات بين الجهاد بالمعنى الأخص أو الأعم، كما هو ظاهر. وحينئذٍ ظهر ما في اطلاق كلام المصنف، من وجوب استنابة العاجز. ولقد أجاد العلّامة الاستاذ في تكملته، في مصيره إلى عدم وجوب الاستنابة إلّا مع الاحتياج، بناءً على ارادته من الوجوب في طرف المستثنى أعم من التخييري والتعييني[1]، كما لا يخفى.

* * *

(و) من التأمل فيما ذكرنا ظهر وجه انه (تجوز) الاستنابة أيضاً (لغير العاجز)؛ لما عرفت من كون الوجوب في المقام ـ علاوة على كفائيته ـ تخييرياً بين المباشرة والتسبيب كما لا يخفى.

* * *

بقي في المقام فروع:

**أحدها:** انه لو تجدد العجز في أثناء الحرب وبعد تلاقي الصفين، فإن كان ذلك بمثابة يخرج عن حيز القدرة على الجهاد بجميع شؤونه، ولو عن خدمة المقاتلين، فلا اشكال في سقوط التكليف، لقبح التكليف بما لا يطاق عقلاً. وكذا لو بلغ حد الحرج الخارج عن مقدار ما يقتضيه طبع التكليف بالجهاد، لحكومة عموم نفي الحرج على أدلة التكاليف، من دون فرق في ذلك أيضاً بين

---

(١) لا يوجد لدينا كتابه.

الجهاد والدفاع عن بيضة الاسلام أو عن نوع المسلمين.

وإن لم يبلغ هذا الحد، فمع عدم مَن به الكفاية، فلا اشكال في وجوب الثبات في الدفاع؛ لعدم دخل الشرائط الزائدة عن القدرة فيه. ومع وجوده وقيامه به، فلا يجب عليه الثبات ولو كان صحيحاً، بلا تحديد شيء عليه، بناءً على ما عرفت من عدم جريان دليل حرمة الفرار بعد التلاقي، ووجوب الثبات في باب الدفاع.

نعم لو كان جهاداً بالمعنى الأخص، ربما وقعت المعارضة بين عموم دليل الشرطية وعموم وجوب الثبات عند التلاقي، بالعموم من وجه، فيتساقطان، فيرجع إلى البراءة.

هذا ولكن مقتضى الانصاف أن يقال بمنع عموم لدليل الثبات، على وجه يشمل هذه الصورة، إذ هو ناظر إلى مَن يجب عليه الجهاد ولو كفاية، فيحرم عليه الفرار عند التلاقي، فكأن مثل هذا الدليل سيق لبيان قلب الوجوب الكفائي قبل التلاقي إلى الوجوب العيني بالتلاقي.

وحينئذٍ فدليل الشرطية باطلاقه وارد على دليل حرمة الفرار، لا معارض له، كي يلاحظ بينهما النسبة كما لا يخفى.

هذا، ومن هذا البيان ظهر حكم جميع صور المسألة مع تشتت كلماتهم فيها، كما لا يخفى على من راجعها.

وربما يظهر لك النظر في كثير من كلمات الأعلام في المقام، والله العالم.

* * *

ثانيها: انّ من عليه دين فتارة يكون مؤجلاً، وأُخرى يكون معجلاً. وعلى الأخير فتارة هو معسر، وأُخرى هو موسر. وعلى التقادير فتارة يكون في الجهاد بالمعنى الأخص، وأُخرى في الدفاع. وعلى التقديرين فتارة مع قيام مَن به الكفاية، واخرى مع عدمه.

وعلى الأخير فلا شبهة في أهمية حفظ بيضة الاسلام أو نوع المسلمين، ولو مالاً وأراضياً، على وجه ينتهي الأمر إلى ذلهم عن وفاء الدين، فلا يكاد يتعلق به التكليف بأداء الدين، ولو كان الدائن مطالباً لدينه المعجل فضلاً عن صورة عدم مطالبته، أو عدم تعجيل دينه.

وأما لو كان مع قيام من به الكفاية، فلا شبهة في تقديم الدين المعجل مع المطالبة دون غيره؛ لعدم ثبوت تكليف على قيامه بالدفاع، فضلاً عن أهميته عن الدين.

نعم وجب القيام قبل قيام الغير به، لكن لا يزاحم ذلك مع التكليف بأداء الدين المعجل، فيجب القيام بأداء دينه كي يتعيّن على الغير قيامه بالدفاع، كما لا يخفى.

وأما في فروض الجهاد بالمعنى الأخص، ففي تقديم التكليف بالجهاد حتى مع عدم مَن به الكفاية، على الدين المطالب المعجل اشكال؛ لعدم احراز الاهتمام به على وجه يزاحم حقوق الناس، كما هو الشأن في غالب موارد مزاحمة حقوق الله مع حقوق الناس. فإنّ بناء الأصحاب على تقديم حقوق الناس على حقوق الله، ولازمه حينئذٍ توقيف الجهاد إلى أن يتمكن بوجه عنه.

وأما مع عدم تعجيل الدين أو عدم مطالبة الدائن، فلا شبهة في وجوبه عليه، لفرض الاحتياج إليه؛ للعمومات.

ومثل هذا التفصيل جارٍ في صورة وجود من به الكفاية وعدم قيام غيره بعد، وإلّا فمع قيام الغير أيضاً لا يجب عليه الجهاد رأساً، كما هو ظاهر.

هذا كله بمقتضى القواعد، وأما مقتضى النصوص الخاصة، فقد ورد في الباب تارة بلسان: إنّ المقاتلة في سبيل الله تكفّر الخطايا إلّا الدين[1].

---

(١) سنن البيهقي ٩: ٢٥.

وأُخرى بأنّ النبي صلّى الله عليه وآله قال في حق من استشهد في الجهاد وعليه دين كثير: «لا زالت الملائكة تظلّه بأجنحتها»(١).

ويمكن تنزيل الأول على صورة تقصيره في أداء الدين، بقرينة جعله في زمرة الخطايا، بخلاف الأخير، ولو لعدم مطالبة الدائن. وليس فيه اطلاق يشمل مطالبته قبل الجهاد، فلا دلالة فيهما على خلاف ما ذكرنا، من مقتضى القواعد، كما لا يخفى.

* * *

**ثالثها:** لا اشكال في وجوب الدفاع مع عدم قيام من به الكفاية، حتى مع منع والديه على وجه يتأذيان بمخالفته إياهما، لأهمية حفظ بيضة الاسلام ونوع المسلمين من حرمة أذى الوالدين.

كما انه يحرم قتاله مع وجود من به الكفاية بنهي الوالدين على الوجه المزبور.

نعم لو لم يتأذ الوالدان من مخالفته، فلا دليل على وجوب اطاعتهما.

ولقد أجاد في الجواهر حيث منع من اطلاق وجوب اطاعتهما، نعم يحرم عليه ايذاؤهما ولو بمخالفة أمرهما؛ لعموم (لا تقل لهما اف)(٢) وحينئذٍ فلا بأس بمقتضى القاعدة اقدامه على الدفاع حتى مع نهي والديه وقيام من به الكفاية ما لم يتأذيا من مخالفته.

وأما الجهاد بالمعنى الأخص فمع قيام من به الكفاية، فالظاهر جريان التفصيل السابق، بين صورة تأذيهما وعدمه، فيحرم على الأول دون الثاني.

وأما مع عدم قيام من به الكفاية للثاني وفرض تأذي الوالدين، ففي تقديم

---

(١) بحار الأنوار ١٨: ٣١.

(٢) الاسراء: ٢٣.

حرمة التأذي أو وجوب الجهاد اشكال.

وتوهم عدم اطلاق لدليل حرمة التأذي، على وجه يشمل ترك واجباته، كما لو تأذى الأبوان عن صومه الواجب وصلاته، إذ لم يقل أحد بمزاحمته لهما. ولازمه الحكم بمفاد دليل وجوب الجهاد، وخروج المورد عن موضوع حرمة التأذي. ولئن شئت قلت: بأنّ تأذي الوالدين إنما يحرم المورد القابل لأن يترك، وهذه القابلية لا بد أن تحرز من الخارج، ولا يصلح هذا الدليل لاحرازها، بل بعموم دليل وجوب الجهاد يحرز عدمها.

مدفوع أولاً بأن مقتضى هذا التقريب بعينه جار في طرف وجوب الجهاد، فكما أنّ اطلاق دليله يحرز قابلية المحل، ولو من جهة كونه من اللوازم العقلية القابلة لاحرازها بالعموم، كذلك في عموم دليل حرمة التأذي أيضاً مثل هذا النظر والاطلاق، فلا جرم لا يكون نسبة ذليل حرمة التأذي بالاضافة إلى أدلة سائر الواجبات نسبة المورود إلى الوارد، بل هو من قبيل نسبة التزاحم.

وحينئذٍ فمجرد احراز أهمية أمثال الصوم والصلاة من الخارج، لا يقتضي احراز الأهمية لكل واجب، حتى يشمل الجهاد.

وحينئذٍ فلا محيص مع الشك في الأهمية إلّا عن الرجوع إلى الأُصول العملية، والأصل في مثل المقام يقتضي التخيير بينهما.

وحينئذٍ فإن تم اجماع على أهمية الجهاد في فرض تعيينه عليه فهو، وإلّا فللنظر في تقديم الجهاد اشكال. خصوصاً مع احتمال كون عدم تأذي الوالدين من حقوقهما على الأولاد، لا من الأحكام، فإن بناء الأصحاب حينئذٍ على تقديم حقوق الناس على حقوقه تعالى.

هذا كله أيضاً بمقتضى القواعد، وأما مقتضى النصوص ففي كثير منها ترجيح مراعاة جانب الوالدين على الجهاد. بل في نص أبي سعيد: اعتبار اذنهما

في الجهاد، حيث أمر النبي صلّى الله عليه وآله برجوعه الى اليمن فيستأذن للجهاد[١].

وفي الجواهر: انّ النص عامي[٢] ولم يكن مجبوراً بعملهم، كيف وظاهر كلماتهم اعتبار منعهما في نفي الوجوب لا دخل اذنهما في جوازه. بل ويمكن حمل اطلاق كلماتهم في دخل المنع أيضاً على الغالب، من كون مخالفتهما موجبة لتأذيهما، لا على دخله مطلقاً.

وحينئذٍ لم يبق في البين إلّا بقية النصوص، الظاهرة في صورة تأذيهما بجهاده بقرينة بكائهما، كما في بعض النصوص[٣]، أو كراهتهما[٤] الملازمة لتأذيهما غالباً من مخالفته كما في نص آخر[٥].

وحينئذٍ فربما توهم مثل هذه الروايات أهمية مفسدة حرمة التأذي عن مصلحة وجوب الجهاد، فتقدّم.

لكن يمكن أن يدعى أنّ مصب هذه الروايات صورة وجود مَن به الكفاية، بشهادة عدم توقف النبي صلّى الله عليه وآله عن الجهاد بتركه، وفي مثل هذه الصورة قد أشرنا الى أنّ القواعد أيضاً تقتضي تقديم مراعاتهما على الجهاد.

إنما الكلام والاشكال في صورة عدم قيام مَن به الكفاية، ففي هذه الصورة لا يكاد يمكن التشبث بالنصوص المزبورة لاثبات ترجيح حرمة التأذي، لخروج مثله عن مصب النصوص. فلا محيص عن التشبث بدليل آخر، فإن تم

---

(١) مستدرك الوسائل ١١:٢٣ باب ٢ من أبواب الجهاد حديث ٣.

(٢) جواهر الكلام ٢١:٢٣.

(٣) سنن البيهقي ٩:٢٦.

(٤) وسائل الشيعة ١١:١٢ باب ٢ من أبواب جهاد العدو.

(٥) انظر وسائل الشيعة ١٥:٢٠٤-٢٢٠ باب ٩٢ و٩٣ و١٠٤ و١٠٦ من أبواب أحكام الأولاد.

اجماع على أهمية الجهاد، كما هو ظاهر كلماتهم من تقديم منع الوالدين إلّا مع تعيين الجهاد عليه، المحمول على صورة عدم قيام من به الكفاية، بل في الجواهر التصريح بالاجماع على تقديم الجهاد، فهو، وإلّا فللنظر في ترجيح أي واحد اشكال، فالمرجع البراءة عن الطرفين، فيتخيّر في الأخذ بأي طرف كما لا يخفى.

ثم إن في جريان حرمة التأذي في الأب الكافر اشكال، لإمكان دعوى انصراف الآية عن مثله، لولا الأوامر الواردة بمصاحبتهما بالمعروف في الدنيا، فإنه يؤكد الاطلاق. ولازمه إلحاق الكافر بالمسلم من تلك الجهة، لولا شهادة جهاد أبي بكر وأبي حذيفة مع النبي، مع كفر أبويهما، على عدم منع تأذيهما عن جواز الجهاد.

وذلك أيضاً لولا احتمال عدم تأذيهما منه، فلا دلالة فيهما أيضاً على اطلاق تقديم الجهاد على عقوق الأب الكافر، مع أنّ مقتضى اطلاق أمر النبي صلّى الله عليه وآله بمراعاة جانب الوالدين بلا استفسار عن حالهما، عدم الفرق في ذلك بين المسلم والكافر. لولا دعوى غلبة اسلامهم، فتنزل المطلقات المزبورة على الغالب.

وكذا لو كان الأب مملوكاً فإنه لا ينافي وجوب مراعاة جانبه، فلا قصور في شمول الآية لمثله، فيلحق المملوك من تلك الجهة أيضاً بالحر.

* * *

رابعها: لو بذل للمعسر ما يحتاج إليه، فمع قيام من به الكفاية في الجهاد لا يجب عليه القبول، إذ حاله حينئذٍ حال الموسر الساقط عنه الجهاد بقيام مَن به الكفاية. ومع عدمه فيجب عليه تعييناً، في صورة يعلم بعدم قدرة الباذل بنفسه على الجهاد، وأما مع قدرته فيجب عليهما حينئذٍ بنحو الكفاية، فباقدام أيهما يسقط عن الآخر.

وفي هذه الصورة يدور الوجوب مدار بقائه على البذل، فمهما رجع عن البذل سقط، ولو في صورة تقابل العسكرين، لما عرفت من أنّ دليل حرمة الفرار أيضاً قاصر الشمول لفاقد الشرط.

ومع الشك يستصحب عدم رجوعه، ولو كان بذله تدريجياً ففي جريان الاستصحاب المذكور اشكال، نظير الاشكال في استصحاب جريان الدم بنحو التدريج في باب الحيض.

وعمدة وجه التشكيك التشكيك في اعتبار العرف الأُمور المتدرجة المنفصلة بمنزلة الواحد المستمر، وذلك أيضاً في صورة استمرار مقتضاها، وإلّا فمع انفصال المقتضيات لا اشكال في عدم اعتبارهم الوحدة المستمرة في أمثال ذلك، فلا مجال لجريان الاستصحاب جزماً، كما لا يخفى.

نعم في كفاية الوثوق بكلام الباذل وجه، لولا دعوى أنه بمنزلة خبر الواحد لا يعبأ به في الموضوعات.

هذا، ولكن يمكن في المقام دعوى القبول، لأنّ الغالب في موارد البذل عدم طريق لاحراز بقائه على بذله إلّا الوثوق بكلامه، كما هو الشأن في بذل الزاد والراحلة في الحج أيضاً، فقضية عدم تنزيل اطلاقات وجوب الحج أو الجهاد بالبذل على الموارد النادرة، لزوم الا تكال والوثوق بكلامه، فيستفاد حينئذٍ حجية هذا الوثوق من فحوى الاطلاقات، كما هو ظاهر.

اللهم إلّا أن يدعى أنّ غالب موارد البذل دفعي، وفي مثله يجري استصحاب عدم رجوعه، بلا احتياج إلى حجية الوثوق به. وعليه فلا دليل في التدريجيات ـ لولا الاستصحاب ـ على حجية الوثوق بكلام الباذل.

فالعمدة حينئذٍ هو الاستصحاب، فمع التشكيك المزبور فيه، أشكل أمر الوجوب بمثل هذا البذل التدريجي.

وأشكل منه وجوب القبول في هبته، بناءً على كون الوجدان في الجهاد

بالمعنى الأخص ـ كالحج ـ من الشرائط الشرعية، كما هو الظاهر أيضاً من الآية الشريفة المشار إليها سابقاً.

نعم في الدفاع حيث إنه من الشرائط العقلية، يجب عليه القبول عند عدم قيام من به الكفاية، بل وفيها يجب على المبذول له الاقدام بمحض احتمال البقاء، لكونه من صغريات الشك في القدرة، الحاكم فيها العقل بالاحتياط، كما لا يخفى.

* * *

**وخامسها:** انه يجب ـ على من يضعف في بلد الكفر عن اظهار شعائر الاسلام، من الأذان والصلاة والصيام وغيرها ـ الهجرة إلى بلاد الاسلام، مع تمكنه من المهاجرة، بلا خلاف. وفي الجواهر: لمعلومية أمر النبي صلّى الله عليه وآله بها[1]، وفي الآية الشريفة أيضاً في قوله: (ألم تكن أرض الله واسعة)[2] دلالة عليه.

نعم من لم يتمكن من المهاجرة لا حرج عليه؛ لعموم نفي الحرج، كما انّ من يتمكن من اقامة الشعائر فيه خارج عن مورد الآية الشريفة، لظهورها في كونه مستضعفاً عن اظهار دينه.

ومعقد كلماتهم مختص ببلاد الكفر؛ لعدم التمكن من اظهار أصل الأذان والصلاة والصيام. وأما من كان في بلاد العامة، ولا يتمكن من اظهار تشيعه، فهو خارج عن مصب الكلمات.

نعم لا يبعد شمول عموم الآية من قوله «ظالمي أنفسهم» في تفويت

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٤.

(٢) النساء: ٩٩.

أحكامهم ومصالحهم الواقعية لمثله، لولا دعوى كون التقية ديناً ثانوياً لهم، على وجه يصلح لجبر المصالح الفائتة، فلا يكون بهذه الجهة ظالماً.

وتوهم انّ ذلك كذلك لو لم نقل بلزوم عدم المندوحة في التقية، وإلّا فمع التمكن من الهجرة لا تقية عليه؛ لعدم صدق الاضطرار المبيح للمحذور.

مدفوع بأنّ عموم الاضطرار وإن لم يشمل المقام، إلّا انّ من الموارد المنصوصة المأمور باجراء التقية فيها، يمكن أن يستفاد انّ في ظرف الابتلاء بمورد التقية لا يلزم عليه تغيير موضوع الابتلاء. فالعمدة في المقام حينئذٍ التعدّي عن الموارد المنصوصة إلى غيرها، مضافاً إلى امكان استفادته من فحاوى الاطلاقات الواردة غالباً في فرض التمكن من المندوحة في ظرف الابتلاء، ويستفاد حينئذٍ توسعة في باب التقية، موجبة لامتيازها عن سائر الأعذار، كما لا يخفى.

ولعل هذه الجهة هي منشأ صرف أنظار المشهور في مثل هذا الحكم إلى خصوص مَن كان من المسلمين في بلاد الكفر، دون من كان من الشيعة في بلاد العامة.

وحينئذٍ فما عن الشهيد من اجرائه فيهم أيضاً[1]، وفاقاً للكركي[2]، منظور فيه. ولقد أجاد في الجواهر في ردهما، بكونه خلاف السيرة في زمن الغيبة[3]، مؤيداً بجملة من النصوص الواردة في الحث على معاشرتهم، بتشييع جنائزهم. وان كان في استفادة جواز تفويت التكليف من مثلها نظر، كيف واطلاقها يقتضي جواز جعل نفسه اختياراً مورد الابتلاء بهم، ولا أظن التزامه

(١) اللّمعة الدمشقية:٨٦.

(٢) جامع المقاصد ٣:٣٧٤.

(٣) جواهر الكلام ٢١:٣٧.

من غالبهم، كيف وفي النص أيضاً الأمر بصلاته في بيته، ثم يظهر الصلاة معهم صورة. فالعمدة في وجه الاستفادة هو الذي أشرنا إليه.

ثم إنّ الأمر بالمهاجرة باقٍ ما دام أهل البلد كافرين، وعدم تمكنه من اقامة الشعائر فيه، وإن كان بعد فتح المسلمين له.

وما في النبوي من قوله: «لا هجرة بعد الفتح»[١] محمول على فتح مكة؛ لصيرورتها من بلاد المسلمين بفتحها، مع امكان تنزيله على ما هو الغالب من تمكن المسلمين بعد فتحها من اقامة شعائرهم، وإلّا فاطلاق الآية الشريفة السابقة شاملة له، كما لا يخفى، والله العالم.

* * *

(و) سادسها: إنه (يستحب المرابطة ثلاثة أيام إلى أربعين)، أما الاستحباب فهو المشهور، بل في الجواهر: لا أجد خلافاً بينهم إلّا عن التنقيح، حيث ذهب إلى وجوبها على المسلمين كفاية من غير شرط ظهور الامام[٢]. ووجّهه في الجواهر بصورة لزوم الضرر على المسلمين بدونها[٣]، ولكنه خلاف اطلاق كلامه.

وعلى أي حال فعمدة وجه الاستحباب استفادة الرجحان من جملة نصوص، تارة بلسان «رباط ليلة خير من صيام شهر»[٤].

وأُخرى بأنّ من العين التي لا تمسها النار عين باتت تحرس في سبيل الله[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٧٧ باب ٣٦ من أبواب جهاد العدو حديث ٧.

(٢) جواهر الكلام ٢١:٣٨، التنقيح الرائع ١:٥٧١.

(٣) جواهر الكلام ٢١:٣٨.

(٤) جواهر الكلام ٢١:٤٠ نقلاً عن كنز العمال ٢:٢٥٣.

(٥) جواهر الكلام ٢١:٤٠ نقلاً عن كنز العمال ٢:٢٥٧.

وثالثة بأنّ كل ميت يختم على عمله إلّا المرابط[١].

ومثل هذه النصوص لا يستفاد منها سوى مجرد رجحان المرابطة، وأما وجوبها فلا، كما هو الشأن في مفاد الآية؛ لعدم اشتمالها على أزيد من مدح الذين جاهدوا ورابطوا.

نعم في نص يونس: الأمر بالمرابطة والنهي عن المقاتلة[٢]، ولعل ذلك مدرك التنقيح في مصيره إلى وجوبه[٣]. ولكن يمكن حمل هذا الأمر أيضاً على دفع توهم الحظر بتوهم كونها كالقتال مع الجائرين، الممنوع شرعاً، كما توهمه بعض أصحابه، وعليه فيكفي في نفي الوجوب الأصل.

ثم إنه لا تعارض دلالة السابقة على الرجحان مع مافي بعض النصوص من النهي عن المرابطة تارة، ومن ثبوت الويل للمقتولين في الثغور اُخرى؛ لامكان تقييدها بصورة قصد الاعانة للجائرين، كما هو المرئي منها.

ثم إنّ في اقتران الأمر بالمرابطة بالنهي عن القتال، يستفاد انّ الرباط غير القتال، بل غايته كون الغرض منه كونه عيناً للمسلمين، وسبباً لإعلامهم بحال المشركين كي لا يهجموا عليهم غفلة منهم، ومثل هذا المعنى أمر مستحسن حتى في زمن الغيبة، ولا يختص بزمان الحضور. واطلاق النصوص المزبورة ربما يكون شاهداً على ذلك، خصوصاً مثل قوله: «رباط ليلة خير من صيام شهر»[٤]، وتوهم عدم سوقه لهذه الجهات، منظور فيه.

وظاهره أيضاً عدم اختصاص الرجحان في طرف الأقل بالثلاثة الأيام،

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٤٠ نقلاً عن تيسير الوصول ١: ٢٢٣.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢١ باب ٧ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٣) التنقيح الرائع ١: ٥٧١.

(٤) جواهر الكلام ٢١: ٤٠ نقلاً عن كنز العمال ٢: ٢٥٣.

وما في النصوص من قوله: «الرباط ثلاثة والكثرة أربعون يوماً»[١] محمول على مراتب الفضيلة، كما هو الشأن في المستحبات.

وما في ذيل الرواية بمضمون قوله: (فإن زادت كانت جهاداً) بمعنى انّ ثوابه ثواب المجاهدين، لا انّ حد الرباط أربعون ليس إلّا، بحيث لو تجاوز عنه لا ثواب له، بل بازدياده يتأكد ثوابه، إلى أن يبلغ حد ثواب المجاهدين.

(وتجب المرابطة بالنذر وشبهه)؛ لعموم دليله بعد رجحانه ذاتاً، والوجه فيه ظاهر.

(الفصل الثاني: فيمن يجب جهادهم) بالمعنى الأخص.

(وهم: ثلاثة أصناف: الأول: اليهود والنصارى والمجوس) المعبّر عنهم بأهل الكتاب.

(وهؤلاء يقاتلون إلى أن يسلموا أو يلتزموا بشرائط الذمة)، بلا خلاف فيه فتوى ونصاً.

وفي الجواهر: وقد روت العامة والخاصة أنّ النبي كان يوصي أُمراء السرايا بالدعاء -يعني دعاء أهل الذمة- إلى الاسلام قبل القتال، فإن أبوا فإلى الجزية، فإن أبوا قوتلوا[٢].

وفي النص الواصل من طريق الخاصة: «فأما السيوف الثلاثة الشاهرة: فسيف على مشركي العرب، قال الله عزوجل: (فاقتُلوا المشركين حيث وجدتموهم)[٣]، فهؤلاء لا يقبل منهم إلّا القتل أو الدخول في الاسلام.

والسيف الثاني على أهل الذمة، قال الله تعالى: (قاتلوا الذين لا يؤمنون

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٩ باب ٦ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٢٢٨.

(٣) التوبة: ٥.

بالله ولا باليوم الآخر)[١]، فهؤلاء لا يقبل منهم إلّا الجزية أو القتل.

«والسيف الثالث على مشركي العجم، يعني الترك والخزرج والديلم والخزر -إلى قوله- وهؤلاء لا يقبل منهم إلّا القتل أو الدخول في الاسلام»[٢].

وأمثال هذه النصوص دلّت على اختصاص أهل الذمة بالبقاء على دينهم مع قبول شرائط الذمة والالتزام بها.

وأما تعيين أهل الذمة فيستفاد من روايات أُخرى مشتملة تارة على قوله: «ما من مولود يولد إلّا على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، وإنما أعطى رسول الله صلّى الله عليه وآله الذمة وقبل الجزية عن رؤوس أُولئك بأعيانهم على أن لا يهودوا أولادهم..»[٣].

وفي نص آخر قول النبي صلّى الله عليه وآله: «أني لست آخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب -إلى أن قال- إنّ المجوس كان لهم نبي فقتلوه وكتاب أحرقوه»[٤].

وفي نص ثالث: «المجوس يؤخذ منهم الجزية؛ لأنّ النبي صلّى الله عليه وآله قال: سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»[٥]، وفي نص آخر مثله أيضاً[٦].

وهذه النصوص بمجموعها تدل على اختصاص أهل الكتاب عن بقية المشركين بقبول الجزية منهم على خلاف غيرهم من المشركين، عرباً وعجماً، فإنه لا يقبل منهم إلّا الاسلام.

---

(١) التوبة: ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١٦ باب ٥ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٩٦ باب ٤٨ من أبواب الحيض حديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٩٦ باب ٤٩ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١١: ٩٧ باب ٤٩ من أبواب جهاد العدو حديث ٥.

(٦) وسائل الشيعة ١١: ٩٨ باب ٤٩ من أبواب جهاد العدو حديث ٩.

وأيضاً يستفاد منها: انّ المجوس ملحقون بأهل الكتاب ومحكومون بسنتهم في قبول شرائط الذمة منهم، فما عن العماني من إلحاقهم بالمشركين فلا يقبل منهم إلّا الاسلام، منظور فيه. بل في الجواهر هو مسبوق بالاجماع وملحوق به[١]، والنصوص السابقة أيضاً ناطقة بخلافه.

* * *

(وهي) أي ـ شرائط الذمة ـ أُمور ستة عند المصنف:

منها: (قبول الجزية)، ويدل عليه النص بأنّ إبائهم عن قبولها يحل دمائهم[٢].

(و) منها: (أن لا يؤذوا المسلمين) علىٰ ما يظهر عن بعضهم، ولكن في كونه من مقومات عقد الذمة، علىٰ وجه ينقض عقده بمخالفتهم ولو لم يشترط في متن العقد تأمل، وسيأتي توضيحه في ذيل بيان الشرائط التي اعتبرها المصنف إن شاء الله تعالىٰ. (و) منها: (أن لا يتظاهروا بالمحرّمات، كشرب الخمر)، ونكاح المحارم. ويدل عليه ما في النص المشتمل ذيله على انهم إن فعلوا ذلك برئت ذمة الله منهم[٣].

وظاهر اطلاقه يشمل ما لو لم يشترط ذلك في متن العقد، وانّ نفس فعلها منافٍ للذمة، فمقتضاه كونه من اللوازم الشرعية لعقد الذمة بلا احتياج إلى اشتراطها في متن العقد، بل لو اشترط خلافها كان باطلاً، لأنه شرط خلاف مقتضى العقد، كما هو الشأن في الجزية.

(و) منها: (أن لا يحدثوا كنيسة ولا يضربوا ناقوساً)، وفي الغنية:

---

(١) جواهر الكلام ٢١:٢٢٨.

(٢) التوبة:٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ١١:٩٥ باب ٤٨ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

دعوى الاجماع عليه، وانه ينقض بها العهد وإن لم يشترط في متن العقد بحيث لازمه كون ذلك أيضاً من لوازم الحقيقة في عقد الذمة ولو شرعاً[١].

وفي الجواهر: لولا تمامية الاجماع أشكل أمره، خصوصاً مع كونهم مقررين على أحكامهم[٢].

وعن الأكثر: انّ انتقاض العهد بمثله فرع التصريح به في متن عقد الذمة، وإلّا فلا ينتقض. ولازمه عدم جعلهم ذلك من لوازم الحقيقة، فيدخل في سائر الأُمور الخارجة عن قوام عقد الذمة، ومع هذا الخلاف يوهن اجماع الغنية.

(و) منها: (أن يجري عليهم أحكام المسلمين) الراجعة إلى جهة اسلامهم كالتزامهم بأداء الحقوق وترك المنكرات الاسلامية، وأما لزوم مطلق التزاماتهم، ولو بمثل استخدامهم مجاناً أو بعوض، فالظاهر عدم كونه من لوازم عقد الذمة، كي لا يحتاج نقضه بخلفهم إلى الاشتراط في متن العقد، إذ عمدة الدليل عليه آية الصاغرين[٣]، إذ الصغار ـ كما في التذكرة[٤] ـ عبارة عن الالتزام بأحكام الاسلام لا بمطلق التزامات المسلمين، ولو لم يكن الملزم به من أحكام الاسلام، كالاستخدام المزبور.

نعم ليس للآية الشريفة اطلاق لوجوب التزامهم بأحكام الاسلام، ولو لم يكن في البين الزام من المسلمين، إذ موردها اعطاء الجزية المسبوق بالزامهم، ولذلك فسّر في الجواهر هذا الشرط بوجوب قبولهم لما يحكم به المسلمون من رد حق وغيره.

وربما اختلفت عباراتهم في شرحه، ويستفاد من مجموعها: كونه عبارة عن

(١) الغنية (الجوامع الفقهية):٥٢٢.
(٢) جواهر الكلام ٢١:٢٧١.
(٣) التوبة:٢٩.
(٤) تذكرة الفقهاء ١:٤٣٩.

ذلهم البالغ بمرتبة يصلح أن يكون داعياً لقبولهم الاسلام.

وحينئذٍ فكل ما له دخل في ذلهم لا بد أن يعامل معهم، وأعظمها كونهم ملزمين بأحكامنا والزاماتنا في المرافعات وغيرها.

وربما يدخل في ذلك عدم علو بنائهم وأمثالها، لولا دعوى أنّ المتيقن من مراتب الذل المأخوذ في قوام عقد الذمة ـ كما هو ظاهر الآية ـ التزامهم بالزاماتنا، والزائد منه مشكوك ، فلا يكون فيها نقض لعقدها، لولا اشتراطها في متن العقد، كما لا يخفى.

وكيف كان فمثل هذه الأُمور ـ عدا بناء الكنيسة وايذاء المسلمين ـ هي من لوازم عقد الذمة على وجه لا يحتاج في اعتبارها إلى الاشتراط.

نعم عن الرياض أيضاً: التشكيك في اعتبار عدم تظاهرهم بالمحرمات لولا اشتراطه في متن العقد[1]، نظراً إلى تشكيكه في اطلاق النص السابق، وهو مع ملاحظة صدره في محله، لإمكان حمله على صورة الاشتراط في متن العقد، كما يومئ إليه الصدر.

لكن في الجواهر تقوية اطلاقه[2]، وهو المشهور، ولولا اجماع في البين كان تشكيك الرياض انصافاً في محله.

وحينئذٍ فالمتيقن من مقومات عقد الذمة قبول الجزية، وقبولهم لأحكام المسلمين بالتزامهم، بما هو من شؤون أحكام الاسلام، وأما الزائد عنها فلم يكن من مقومات عقد الجزية، بحيث يستلزم خلفها ـ ولو بلا اشتراط ـ نقض العهد.

وحينئذٍ فمثل احداث الكنيسة، وعدم ضرب الناقوس، وعدم اطالة البناء وغيرهما ـ مما عدا الجزية والصغار ـ لم يدل دليل على القوامية، عدا اجماع

---

(١) رياض المسائل ١:٤٨٣.

(٢) جواهر الكلام ٢١:٢٧٢.

الغنية، فإن تم فهو وإلّا فللنظر فيه مجال، فمقتضى أصالة الوفاء بالعقد، العاري عن مثل هذه القيود، يقتضي عدم نقضه بمخالفتها، مع فرض عدم اشتراطها في متن العقد.

كما انّ قضية عدم سب النبي صلّى الله عليه وآله وغيره من أئمة الدين والمذهب أيضاً لا دليل على كونه من مقومات عقد الذمة إلّا دعوى اجماع الغنية، وإلّا فمجرد وجوب قتلهم بمثل سب الأنبياء والأئمة أو الملائكة، على ما سيأتي في كتاب الحدود، لا يقتضي كونه من مقومات عقد الذمة، كي يثمر ترتيب سائر الآثار الخارجة عن الذمة، من استباحة ماله وولده وسبي ذراريه واستحلال نسائه. كما انه لو نالوهم بما دون السب، فإنه لا يوجب القتل، بل غاية الأمر يعزرون بما يراه الحاكم، وذلك أيضاً غير منافٍ لبقاء عقد الذمة من سائر الجهات.

ومنه أيضاً ايذاهم للمسلمين، والتعرض لنسائهم وأطفالهم وأمثالها، فإنه أيضاً لا دليل على مقوميتها لعقد الذمة.

نعم لا بأس بأخذها شرطاً في العقد، فمع عدم الاشتراط لا موجب لخلف العهد بارتكاب ذلك، غاية الأمر يجري عليهم ما ثبت له في الشرع من العقوبات حداً أو قتلاً أو تعزيراً.

وأما ترتيب الآثار الناقضة لعقد الذمة، واجراء أحكام الحربي عليهم فلا وجه له، بعد صدق الوفاء بالعقد العاري عنها.

نعم لو دخلوا في الحرب مع المسلمين فهو خلاف مقتضى عقد الذمة، كما هو ظاهر. ولذا لم يجعلوا مثل هذه الجهة من شرائطها قبال سائر الشرائط، لأنه ليس أمراً خارجاً عن حقيقة عقد الذمة عرفاً، كي يحتاج إلى التنبيه عليه، كما هو الشأن في المقومات الشرعية، كما لا يخفى.

* * *

ثم لا يخفى أنّ مثل هذا العقد مهما صدر من أهله، فإنه يجب على الطرفين الوفاء به، ومع الشك في اشتراط زائد عن مقوماته، فأصالة الاطلاق يلحقه بغير المشروط. فلا يكون مخالفته نقض عقد الذمة، وإن كان ربما يترتب عليه سائر الجهات من الحد والتعزير، الوارد في شرعنا على ارتكابه، لولا تعزيرهم على مذهبهم، الموجب لسقوط أمثال هذه العقوبات عنهم كما ربما تؤمئ إليه آية الصغار، إذ الظاهر من قوله (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون ديق الحق من الذين أُوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)[1] انهم باعطاء الجزية صاغرون يبقون على حالهم وتدينهم بغير دين الحق.

وذلك أيضاً هو المنشأ لاستقرار السيرة على تقريرهم على مذهبهم، وانه الأصل لهم إلّا ما خرج بالدليل، بانكارهم لشيء أو اثبات عقوبة خاصة في حقهم، نظير القتل في سب رؤساء المذهب والتعزير فيما دونه وغير ذلك.

* * *

ثم انّ شأن هذا العقد أن يصدر عمن له عقد الذمة لقطر أو ناحية، وهو ـ كما سيأتي ـ ليس إلّا رئيس الجيش والذي أمر الحرب بيده اثباتاً ورفعاً في زمان مشروعية الجهاد وبسط يد الامام. وأما في غيره ففي كون الأمر في زمن الغيبة بيد الفقيه أو ذي الشوكة من المسلمين كلام سيجيء شرحه في مسألة الذمام وتعيين عاقده.

وتوهم انّ نتيجة عقد الذمة رفع اليد عن الجهاد، فكيف يتصور في زمن لا يشرع فيه الجهاد،مدفوع بعدم اختصاص نتيجته بذلك، بل عمدة النتيجة خروجهم بذلك عن الحربية وصيرورتهم محقوني الدم والمال، وهذا المعنى يعم

---

(١) التوبة:٢٩.

زمن الغيبة، فلا بد من تعيين عاقده فيه.

وعلى أي حال لا يكاد يصدر ذلك من آحاد المسلمين حتى للآحاد؛ لعدم اطلاق يقتضي نفوذ عقده مطلقاً، إذ ما ورد من العمومات في وجوب الوفاء بالعقود إنما يتم في عقد صادر عمن له سلطان على ذلك لا مطلقاً، مع انّ مثل هذا العقد في زمن الحضور مختص بمن له زمان أمر الحرب، وهو الرئيس، وبعد الجزم ببقاء أصل مشروعية العقد في زمان الغيبة يشك في بقاء اختصاص هذا الشأن بالرئيس فيستصحب، وتتمة الكلام يجيء في بحث الذمام.

* * *

(فإن التزموا بهذا) يعني بما ذكر من شرائط الذمة، على اشكال في بعضها اذا لم يشترط في متن العقد، وكذا بغيرها مما اشترط في عقد الذمة (كف عنهم) القتال، كما هو مضمون نفس العقد، فيصيرون بذلك في أمان ما داموا على عهدهم، وعدم نقضهم إياه بمخالفتهم، ولو لما اشترط فيه، فضلاً عما به قوام العقد.

* * *

(ولا حد للجزية بل بحسب ما يراه الامام) بلا اشكال على المشهور، لما في النص ـ بعد السؤال عن حد الجزية ـ: «ذلك إلى الامام، يأخذ من كل انسان منهم ما شاء، على قدر ما يطيق»، الى أن قال: «فإنّ الله عزوجل قال: (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)»[1].

وحينئذٍ فما في بعض النصوص من التحديد في طرف الأقل بالدينار[2]، وفي آخر: تحديدها في كل صنف وطبقة بحد[3]، بل وعلى اختلاف

(١) وسائل الشيعة ١١:١١٣ باب ٦٨ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١١:١١٥ باب ٦٨ من أبواب جهاد العدو حديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١١:١١٦ باب ٦٨ من أبواب جهاد العدو حديث ٨.

الأراضي، من حيث الزراعة وتحديدها بمقدار مخصوص، محمول على ما رأوه مصلحة في ذلك الحين، وإلّا فليس فيها شيء موظف، على وجه لا ينبغي أن يتجاوز عنه في طرفيه الأقل والأكثر، كما هو صريح النص السابق.

* * *

(ولا تؤخذ) الجزية (عن الصبيان والمجانين والبله والنساء) بلا اشكال ظاهراً نصاً وفتوى، وفي النص التصريح برفع الجزية عمن يحرم قتله من النساء والولدان[١]. وفي آخر: «جرت السنة أن لا تؤخذ الجزية من المعتوه ولا من المغلوب على عقله»[٢]. ولعل المراد من المعتوه ـ كما في الجواهر[٣] ـ الأبله الضعيف العقل، المعبّر عنه بالأحمق الذي كان أدون من السفيه الشرعي.

* * *

ثم إنّ المستفاد من النص السابق: كون وضع الجزية دائراً مدار جواز قتلهم وعدمه، ولازمه وضع الجزية عن المقعد والأعمى والشيخ الفاني والصغار من الولدان، وفي ذيله: «فمن ذلك رفعت عنهم الجزية»، ولازمه اشتراط وضعه عنهم بعدم دخولهم في الحرب، وإلّا فيجوز قتلهم فتوضع عليهم الجزية أيضاً.

وإلى هذا التفصيل ذهب بعضهم كما في الجواهر[٤]، وحكي عن الاسكافي أيضاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٤٧ باب ١٨ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١١:١٠٠ باب ٥١ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٣) جواهر الكلام ٢١:٢٣٧.

(٤) جواهر الكلام ٢١:٢٣٦.

لكن في الجواهر[١] أيضاً قوله: إلّا أنه لا جابر للرواية بعمومها، فالأقوى عدم السقوط للعموم من قوله: «يأخذ من كل انسان منهم ما شاء». فإنه ظاهر في عموم مَن عليه الجزية إلّا ما خرج بالنص الصحيح المعمول به، وحيث لا جابر للعموم السابق، فيقتصر على مورد اليقين، كما أفاده المصنف أيضاً من الأصناف الثلاثة، لكن الانصاف أنّ المسألة لا تخلو من اشكال؛ لقوة سند التفصيل.

وأما المملوك فالظاهر عدم ثبوتها عليه؛ لأنه لا يقدر على مثل هذا العقد، الذي مفاده جعل شيء في عهدته، وكون مفاده اشتغال ذمة مولاه أيضاً على خلاف القاعدة، إذ ضرب الجزية على كل انسان يجعل المال في ذمته لا في ذمة غيره، والعبد غير قادر عليه.

ولا يقاس المقام بسائر الديون كالغرامات المالية والجنائية؛ لأنّ ثبوتها في ذمة العبد لم يكن منوطاً بأسباب اختيارية، بحيث كان لقدرته دخل فيها، ولذا لا تمضي معاملاته الذمية إلّا باذن مولاه.

نعم لا بأس بمقتضى القاعدة ضرب الجزية عليهم باذن الموالي، فيشتغل به ذمتهم ولا يلزم الموالي في أدائه، كما انّ في عقد الذمة مع المولى كان للامام جعل الجزية على رأس العبد كغيره، الراجع إلى جعل ما في ذمتهم، إذ هذا المعنى هو المنكر بعموم «لا يقدر»، لولا اذن مولاه فإنّ القاعدة تقتضي صحته، لولا الفتوى المشتملة على نفي الجزية على العبد، مؤيدة بما دل على ملازمة ضرب الجزية مع جواز القتل. وسيأتي أنّ العبد لا يجوز قتله إلّا مع دخوله في الحرب.

وفي قبال النبوي نص الباقر عليه السلام بثبوته على العبد، ولا يؤدي عنه

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٢٣٧.

مولاه[١]. ولا مجال للجمع بينهما بحمل الأخير على اذن المولى المناسب لالزامه بأدائه، وحمل الأول على عدم اذنه؛ لأنه لا شاهد على مثله بعد اطلاقهما، والمناسبة المذكورة أيضاً لا تقتضي الظهور كما لا يخفى.

لكن الذي يسهّل الخطب اشتهار الفتوى على طبق النبوي، الحاكم بالسقوط، وإليه أيضاً ذهب في الجواهر[٢]. فإن تم ذلك جبراً له ووهناً للنص الباقري، فهو، وإلّا فللتأمل فيه مجال، في عدم الثبوت في ذمة العبد، حتى مع اذن المولى، مع عدم التصريح به في متن عقد الذمة.

نعم مع التصريح به في العقد فقد يتوهم اقتضاء عموم الوفاء ثبوته عليهم.

وفيه إنّ المقام من قبيل الشك في قابلية المحل لورود العقد عليه، وعموم الوفاء به لا يثبت القابلية. وذلك أيضاً لولا كون المسألة من صغريات الصلح المشكوك كونه محلّلاً للحرام أو محرّماً للحلال. وأصالة عدم المخالفة بنحو سلب الاتصاف تدخله في عموم وجوب الوفاء بالعقد، كما لا يخفى.

* * *

وكيف كان فتؤخذ الجزية من غير هؤلاء، رهباناً كانوا أو فقراء مع تمكنهم ولو بقرض أو بيع شيء، ولو من مستثنيات الدين، المناسب للامتنان غير الجاري في المقام؛ لعدم مناسبة مع صغارهم، ومع عدم التمكن يبقى ديناً في عهدتهم إلى أن يتمكنوا.

وفي اجبارهم على الكسب حينئذٍ ولو باستخدامهم وجه، لولا دعوى الاجماع على خلافه.

* * *

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٩٧ باب ٤٩ من أبواب جهاد العدو حديث ٦.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٩٦.

ولـو ضربت عليهم جزيـة واشـترطوها على النساء في أصـل ثـبوتها فيبطل؛ لعدم مشروعيـة العقد المزبـور، ولو اشترطوا عليهنّ الأداء لديونهم، بحيث يكون أصـل ثبوت الجزيـة على الـرجال، وعلى النساء أداء ديـون رجـالهم، ففي كونه صـلحاً محلّلاً للـحـرام اشكال؛ لأنّ الثابت عـدم وضـع الجزية عليهن، لا عدم جعلهن ملتزمات في أداء ديون الغير.

ولعل ظواهـر الكـلـمات أيضاً منصـرفة عن هـذه الصورة، وإن كان كلام صاحب الجواهر يـوهم شمول عدم المشروعية للصورة الثانية أيضاً، وفيه تأمل؛ لعدم مساعدة دليل عليه، لولا قيام اجماع في البين، وفيه أيضاً بعد شبهة صرف الكلمات الى الصورة الاولى اشكال.

* * *

ولو حاصر المسلـمون حصناً وقتـلوا رجالهم، وطلـبت النساء وضع الجـزية عليهـن وكـونهـن في أمـان مـن السبي، فـفيـه قـولان، أقـواهمـا: الـعـدم؛ لـعدم المشروعيـة، لولا دعوى انّ نـفيهـا عنهن امتـناني غير شامـل لمثل المقـام، الذي تكون المنة في حقهن ضربها عليهن، ولعله إليه نظر القائل بالجواز.

وهل يجوز ايـقاع صورة الصـلـح معهـن مقدمـة لـفتح الحصـن، ثم يسبين؟ نسب ذلك إلى قائل مجهول، ومشعر بضعفه. ولعله من جهة شمول دليل شبهة الامكان لهن حينئذٍ، فيجب ردهن إلى مأمنهن، وليس لهم سبيهن حينئذٍ، بل عن الكركي جواز عقد الأمان لهن بلا ضرب جزية؛ لعموم الوفاء بالعقد[(١)].

ودعوى انحصار أمر أهـل الكتـاب بـالقتل وسبي النساء وتـملك الأموال، إلّا مع التـزامهم بالـذمة، وحيـث لا ذمة على النساء؛ لـعدم وضع الجزية التي هي من مقوماتها عليهن، فلا أمان لهن.

---

(١) جامع المقاصد ٣:٤٤٣.

مدفوعة بأنّ غاية نفي الذمة لهن كونهن بحكم الحربي، وسيأتي عقد الأمان معهم، على وجه يبقون في أرض المسلمين مأمونين. نعم من دخل بشبهة أمان لا بد أن يرد إلى مأمنه، وليس له البقاء بعد رفع الشبهة، كما سيأتي تفصيله.

ولو كان ذلك بعد عقد الجزية والذمة فلازم نقضهم للعهد عدم جريان الاستصحاب في أمان نسائهم أيضاً؛ لأنه يتبع بقائهم على العهد، والمفروض نقضهم، الموجب لحصرهم في الحصن. فما عن المحقق في الشرائع من استصحاب أمانهن، ولو بلا جزية[١]، منظور فيه.

* * *

ولو اعتق العبد الذمي أُجبر على الخروج من دار الاسلام إلّا بقبول الجزية وشرائط الذمة بلا اشكال. ولا يقتل فعلاً؛ لأنه دخل بشبهة الأمان مع سيده، فيجري عليه حكمه. وهكذا في الزامهم على ضرب الجزية على كل مَن بلغ من صبيانهم؛ لعموم صحة وضع عقد الجزية واجراء حكم الذمة على كل بالغ.

وفي كون حكمهم حكم العبد حتى في كونه تحت شبهة الأمان في دخوله في دار المسلمين اشكال، وفي الشرائع الزامه بالجزية فإن امتنع كان حربياً[٢]. وظاهره جواز قتله، وذلك لإمكان منع صدق الشبهة عليه حين البلوغ.

وكونه في أمان حين عدم التكليف غير مشمول لدليل شبهة الامان، وبذلك يفترق المقام عن العبد المعتق. لكن في الجواهر أظهر التسلم بكونه في شبهة أمان أبيه، فيرد الى مأمنه[٣]. فإن تم اجماعاً فهو، وإلّا ففيه نظر.

* * *

---

(١) شرائع الاسلام ١:٣١٥.

(٢) شرائع الاسلام ١:٣١٥.

(٣) جواهر الكلام ٢١:٢٣٨.

وفي حكم الصبي البالغ المجنون الذي أفاق من جنونه.

وفي الادواري دورة افاقته، خصوصاً مع كونها أكثر من دورة جنونه، كلام آخر، من كونه بحكم المطبق مطلقاً، أو بحكم المفيق مطلقاً، أو فيه تفصيل بين صورة بلوغ افاقته إلى السنة وعدمه، وجوه، بل هنا تفصيلات أُخر، كما لا يخفى على من راجع الجواهر.

والذي يقتضيه التحقيق -بعد عموم اجراء حكم الذمي على الجميع- انه لا بد من ملاحظة دليل المخصص، وهو عنوان المغلوب عليه، فإن انصرف الى المطبق فيدخل في عموم المستثنى منه، وإلّا فينصرف إلى المغلوب عليه وقت عقد الذمة، فيصير المدار عليه لا على افاقته في السنة.

اللهم إلّا أن ينصرف دليل وضع الجزية المحدودة بالسنة، إلى صورة بقائه على الشرط في تمامها، بل لو فرض تحديد زمان الجزية بأقل منها، بناءً على عدم اعتبار السنة فيها، كما يظهر من كلماتهم، فيعتبر بقاؤه على الشرط في هذه المدة، للانصراف المزبور، ولعله لا يخلو عن قوة، والله العالم.

* * *

(ويجوز وضعها) يعني الجزية (على رؤوسهم وأراضيهم) بأجمعها على اشكال فيه، أو بانفراد كل منهما عن الآخر بلا اشكال. وعمدة وجه الاشكال في الأول -بعد عموم الوفاء بالعقد على أي نحو وقع- ما في النص: «وليس للامام أكثر من الجزية، إن شاء وضع على رؤوسهم وليس على أموالهم شيء، وإن شاء وضع على أموالهم وليس على رؤوسهم شيء»[1].

وفي آخر: «فإن أخذ من رؤوسهم فلا سبيل له على أراضيهم، وإن أخذ من أراضيهم فلا سبيل على رؤوسهم»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ١١:١١٤ باب ٦٨ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١:١١٤ باب ٦٨ من أبواب جهاد العدو حديث ٣.

لكن لا يخفى أنّ ظاهرهما أنه بعد شرط كل منهما منفرداً في عقد الذمة، ليس له التعدّي إلى غيره، لا أنه ليس له جعل مجموعهما في العقد، أو جعل الجزية عليهما بعد شرطها في الذمة بنحو الاجمال.

وحينئذٍ فعموم ليس فيه شيء موظف، وان كيفية جعله وضربه بعد العقد بنحو الاجمال، أو في متن العقد، بنظر الامام، يبقى على حاله.

* * *

(ولو أسلموا سقطت الجزية) سواء كان اسلامهم قبل الحول أم بعده قبل الأداء، بلا اشكال في الأول في الجملة. وعلى المشهور في الثاني.

وعمدة ما وجهوا له هو عموم قاعدة الجب، وعموم (أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)[١]، وعموم «ليس على المسلم جزية»[٢]، وفي آخر: «لا ينبغي للمسلم أن يؤدي الخراج»[٣] يعني الجزية، وبأنّ الغرض من ضرب الجزية الرغبة إلى الاسلام، ومع دخولهم فيه لا مقتضى لها.

وفيه: إنّ غاية ما يستفاد من قاعدة الجب رفع الآثار غير الامتنانية، من الالزامات والعقوبات المرتبة على حدوث أسبابها حال الكفر، لا ما يترتب على بقائه إلى حال الاسلام. وذلك هو عمدة الفارق بين ديونه وقضاء عباداته أو سائر عقوباته. ومثل هذا المعنى يجري في المقام أيضاً، بعد كونه بمقتضى عقد الذمة ديناً عليهم.

وكون الداعي على العقد ترغيبهم الى الاسلام لا ينافي بقاء دينهم الحاصل بالعقد بازاء حقن دمهم وأمانهم، ولو في مقدار من الزمان. ومجرد كون دينهم

---

(١) الأنفال: ٣٨.

(٢) مستدرك الوسائل ١١: ١٣٤ باب ٦١ من أبواب جهاد العدو حديث ٣٤.

(٣) سنن البيهقي ٩: ١٩٣.

هذا من تبعات كفرهم، لا ينافي البقاء بعد فرض كونه عوض حقن الدم ما دام كفرهم، الحاصل ولو في آن.

وتوهم انّ قاعدة الجب لا يشمل ما كان حدوثه من تبعات الكفر، ولو كان الأمر مترتباً على بقائه، وبذلك يفرق بين الدين في المقام وسائر الديون.

مدفوع أولاً: بأنّ لازمه سقوط دين ثمن الخمر والخنزير أيضاً لو أسلما معاً، بل وسقوط الزيادة في ذمته من المعاملات الربوية؛ لأنّ مثل هذه الديون من تبعات كفرهم، ولا أظن التزامه من أحد.

وثانياً: انّ عاقده الجب إنما هي من جهة المنة الثابتة للمسلمين، ومجرد وجود الدين بلا سلطة ولا وجوب أداء لا يكون خلافهم منة عليهم. وإنما المنة في رفع ما ينتهي إلى التكليف. وحينئذٍ فظاهر القاعدة رفع الزام أو عقوبة دنيوية مترتبة على حدوث السبب حال الكفر، بل ينظر إلى التكاليف الثابتة لبقاء موضوعه حال الاسلام. وبهذه الملاحظة تبقى ديونه أجمع، من دون فرق بين ما كان حدوثه باقتضاء كفره أم لا.

* * *

هذا كله الكلام في قاعدة الجب، وأما ما دل على عدم الجزية على المسلمين، ففيه انّ غاية ما يستفاد من عدم الجزية على المسلم، عدم ضربها جديداً عليهم لا عدم أداء ما ضرب عليهم حال الكفر.

وتوهم انّ مثل هذا الدين يلازم ـ بمقتضى الآية ـ صغارهم، وهذا المعنى ساقط عن المسلم جزماً، فيلازم سقوطه سقوط الدين أيضاً، إذ لا اعتبار لوجوده في ظرف يكون دينهم مسلوب السلطة من جميع الجهات، كما هو الشأن في ملكية الأعيان.

مدفوع بأنّ لازم ذلك سقوطها بموتهم أيضاً، وعدم الأخذ من تركتهم، وليس كذلك جزماً.

وحلّه: أنّ اختصاص كيفية الأداء بحال الكفر لا يوجب تخصيص أصل أدائه، والآية في مقام بيان كيفية الأداء حال الكفر، لا في مقام بيان تخصيص الأداء.

والأولى أن يقال: إنّ باب ضرب الجزية ليس من قبيل المصالحات المعاوضية، بجعل المال في ذمتهم قبال حقن الدم كما توهم. بل مرجع عقدها إلى الاغماض عن دمائهم ونسائهم وعن بقية أموالهم، والقرار على مقدار معيّن في ذممهم أو على أعيان أموالهم، نظير إغماض ذي الحق عن تمام حقه ببعض منه في عين أو في الذمة، بلا اعتبار معاوضة فيه أبداً.

ومثل هذا المعنى إنما يستقر عليهم ما داموا كفاراً، فباسلامهم يسقط مالهم عن الفيئية للمسلمين، فلا يبقى لهم حق عليهم، كي يصلح أن تكون ماليته في عهدتهم. فمفاد عقد الصلح من الأول ليس إلّا تحديد مقدار استحقاقهم الثابت خارجاً في دين أو عين معين، ولا يكون مقيّداً لأصل الاستحقاق، كي يكون في زمرة بقية الديون الصالحة للبقاء إلى حين الاسلام. بل أصل استحقاقهم بملك المال ثابت بكفرهم، وإنما مفاد العقد تعيين محل أخذه من عين أو دين.

ومن المعلوم أنّ هذا الاستحقاق بعدما كان منوطاً ببقاء كفرهم، فمصالحتهم المزبورة تتبع هذا الاستحقاق. فبانتفاء أصله يفوت مفاد عقد المصالحة، الذي هو تبعه. وهذا هو عمدة النكتة في سقوط الجزية باسلامهم، لا ما تقدّم، كي يشكل أمره بما ذكر.

ولا شبهة في انّ لازم ما ذكرنا سقوط جميع الجزية بمجرد الاسلام قبل مضي السنة أو بعدها، فما في بعض الكلمات من الفرق في الاسلام قبل السنة وبعده منظور فيه.

* * *

(ولو مات الذمي بعد الحول) المضروب عليهم مثلاً، فلا اشكال في

استقرار الحق بتمامه في الذمة، (وأُخذت من تركته)، إذ ليس الموت كالاسلام محدداً لدائرة الاستحقاق بأصله.

وهكذا الأمر لو مات قبل تمام السنة بعد دخوله؛ لأنه بمقتضى الشرط يستحق تمام ما في ذمته، لا خصوص الحصة المقسطة على ما مضى، كما يظهر من العلّامة(١).

نعم لو مات قبل دخول السنة المضروبة، وذلك بأن يكون مفاد العقد الواقع في صفر مثلاً كون الجزية عليه من أول الربيع، فمات قبل الدخول في الربيع. فتارة يكون الغرض من التحديد المزبور تحديد وقت أدائه في ظرف السنة أو في آخرها، مع كون الغرض من الصلح تعيين الاستحقاق منه من حين العقد في عين أو دين، بحيث يكون ظرف مطالبته في السنة المعينة. وأُخرى يكون الغرض من التحديد الاغماض قبل دخول الشهر عن أصل استحقاقه رأساً، وحصر الاستحقاق عليه من حين دخول الشهر بدين أو عين.

فعلى الأول لا يسقط الحق عن ذمة الميت بالاضافة إلى تركته، بل حاله كما لو مات في أثناء السنة، فينتقل في تركته ما شرط عليه بتمامه، بعد فرض أنّ الموت لا يسقطه. بل حتى لو قلنا بالمعاوضة أيضاً، كما هو مسلك صاحب الجواهر(٢).

ولازمه في الفرض المزبور استحقاق تمام ما شرط عليه ولو مات قبل السنة؛ لأنّ المفروض انه عاوض حقن دمه من حين العقد ما دام كافراً قل أو كثر بمقدار كذا.

ولا ينافي ذلك عدم استحقاق المطالبة عنه قبل دخول الشهر، وسلطة

---

(١) تذكرة الفقهاء ١:٤٤٧.

(٢) جواهر الكلام ٢١:٢٦٠.

الذمي على امتناعه عن أزيد مما شرط عليه؛ لأنّ الموت أوجب انتقال حقه الثابت في ذمته من الآن، عوض حقن دمه في تركته. كما هو الشأن في ما لو مات في أثناء السنة، مع فرض تعيين وقت الأداء في آخرها.

وأما على الفرض الأخير، لو مات قبل الدخول في الشهر، لا يكون شيء مستحقاً على الميت، إذ المفروض أنّ نتيجة الصلح هو الاغماض عما يستحق عليه قبل الشهر رأساً. وإنما عين الاستحقاق عليه من حين دخول الشهر، فقبل الشهر الذي هو زمان حياته لا يستحق عليه شيء، وبعد موته لا يبقى ظرف أصل الاستحقاق عليه، كي يبقى ظرف للمصالحة والتعيين في دين أو عين.

ولعل كلمات الأصحاب ـ في فرض موته قبل دخوله في السنة، حيث حكموا بعدم استحقاق الامام عليه السلام في تركته شيئاً ـ منزّلة على هذه الصورة، بل ويتعيّن هذا المعنى في فرض تعيين وقت الأداء بآخر السنة مثلاً، إذ لا معنى لتحديد بدئه حينئذٍ إلّا لبيان تعيين ظرف أصل الاستحقاق الملازم لعفوه عما قبله رأساً. ولكن لا يتعين الفرض بخصوص هذه، بل قد تتعين السنة لتعيين الأقساط في أدائه، في أولها وآخرها ووسطها مثلاً، أو من أولها الى آخرها بنحو التدريج.

وحينئذٍ ليس في التحديد المذكور دلالة على الاغماض والعفو عن قبل دخول السنة رأساً، بل لمجيء الفرض الأول حينئذٍ كمال مجال. وفي مثله لا وجه لسقوط الحق الثابت في ذمته بالموت بمحض تعيين وقت أدائه، كما هو الشأن في موته في أثناء السنة مع التعيين لوقت أدائه في آخر السنة كما لا يخفى. هذا وعليك بالتدبر، لعلك ترى انصراف كلماتهم عن هذه الصورة، وإلّا فلا بد من ملاحظة بلوغه حد الاجماع، وإلّا فيتمشى على وفق القاعدة.

ثم في فرض عدم الاستحقاق في تركته بموته، لو استسلف الامام منه شيئاً، ولو بتراضيهما، لا بد أن يرده، لولا كون وارثه خارجاً عن الذمة، فيملك المال

منه مستقلاً، كما لا يخفى.

* * *

ثم إنّ ذلك كله لو مات أو أسلم قبل أداء ما عليه، ولو أسلم بعد الأداء فلم يكن مجال لمطالبته من الامام. وعمدة النكتة فيه هو انه بعد مصالحة استحقاق تملكه بمال معيّن، فنتيجة الصلح المزبور قطع سلطنته عن أخذ بقية أمواله أو قتله مثلاً، وقصر سلطنته في تملكه عنه بما في ذمته أو بعين خاص في يده. وقبل الأخذ يكون للامام عليه السلام اعتبار تملك أن يتملك، وهذا المقدار يكفي في اعتبار الكلي في ذمة الذمي، ولا يحتاج إلى المملوكية الفعلية، فلو أسلم حينئذٍ قبل الأخذ يسقط أصل الاستحقاق المزبور فيرتفع طرف المصالحة أيضاً كما أشرنا.

وأما لو أخذ وتملك فخرج المال عن ملكية الذمي، ودخل في ملك المسلمين، فلا يقتضي الاسلام رفع ملكيتهم عن المال؛ لأنه خلاف الامتنان في حق المسلم.

نعم بناءً على مسلك المعاوضة، وكون الامام مالكاً لما في ذمة الذمي، لتعيين أدائه في عين مخصوصة، فلا فرق حينئذٍ بين فرض أدائه قبل الاسلام أو بعده. فإنّ قاعدة الجب كما ترفع ملكية المسلمين عما في ذمتهم، ترفع ملكيتهم عن العين المأخوذة بعنوان تشخيص الدين أيضاً.

وإلى ذلك نظر الجواهر في مصيره في نهاية الأمر إلى لزوم الاسترداد[1]، لكن التحقيق خلافه، من جهة بطلان مسلكه على ما لا يخفى على المراجع.

* * *

ثم إنّ قاعدة الذمة لما كانت بالعقد على ما هو فيء للمسلمين، أما في الذمة

---

(١) جواهر الكلام ٢١:٩٧.

أو على عين مخصوصة، فنقول: إنّ ذلك في زمان بسط يد الامام، لما كان في قبال كفهم عن جهادهم، الموجب كون مالهم فيئاً للمجاهدين، ومن الغنائم المختصة بهم، فاعتبار مثل هذا التعيين يقتضي كون ما في ذمتهم أيضاً لهم، ومخصوصاً بهم. ولعل ذلك هو الوجه في تسلّمهم كون مصرف الجزية في زمان بسط اليد مصرف الغنيمة وهم المجاهدون.

وأما في زمان الغيبة، فإن صدر مثل هذا العقد من الجائر عفواً عن جهادهم، فالحكم حكم عقد الامام، بعد ثبوت تقرير فعلهم.

وأما إن صدر عن الفقيه أو ذي شوكة من المسلمين، ممن ليس له وظيفة الجهاد، بل كانت وظيفته ابقاء امانهم بعد بلوغ صغارهم، فلا محيص عن أن يكون صرفه بنظر مَن له الرئاسة على عفوهم، والمصالحة معهم.

ولا يبعد أن يكون مصرفه أيضاً مصرف بقية أموالهم لو امتنعوا عن الجزية؛ لأنّ المفروض أنّ مفاد عقده هو تعيين استحقاقهم لبقية الأموال، على فرض الجزية في مقدار مخصوص في ذمتهم أو في عين خاصة. فلا يوجب مثل هذا العقد تغيير مصرفه عن مصرف بقية أموالهم، ولا اختصاص لها في هذه الصورة بالمجاهدين بمعنى المدافعين كما قيل، ولا تعيين مصرف الخراج في الأراضي الخراجية الراجعة إلى نوع المسلمين. وإن كان في ضربه عليهم في كل سنة شبيهاً لضرب الخراج على أراضيهم، خصوصاً إذا كان ذلك على أراضيهم لا على نفوسهم، ولكن مجرد المشابهة الصورية لا توجب اتحاد المصرف.

وحينئذٍ فما في الكلمات من تعيين أمثال هذه المصارف، إن كان لقيام اجماع أو قرينة أُخرى كاشفة عن حكم المعصوم فهو، وإلّا فللنظر فيه مجال.

ولا يختص هذا الاشكال بما ذكرنا في شرح عقد الذمة، بل جارٍ على مشرب المعاوضة على حقن الدم وغيره، كما هو مسلك الجواهر أيضاً؛ لأنّ اتلاف الحربي بغير عنوان الجهاد غير مختص بشخص دون شخص، كفيئية

أموالهم للمسلمين، فلازم حصة المعاوضة المزبورة في زمان الغيبة، هو دخول العوض في ملك من هو مسلّط على ذلك لولاه، وهو نوع المسلمين، فكل من أقدم على أخذه يتملك بأخذه منهم، بلا اختصاصه بطائفة دون طائفة.

نعم في زمن مشروعية الجهاد لو صولح، كان المصالح له خصوص المجاهدين، كما يظهر مما تقدّم وجهه.

* * *

ثم إنّ الظاهر من كلماتهم انّ للامام عقد الجزية بأي نحو يراه مصلحة، من حيث تعيين الجزية عليهم سنة أو سنوات، منقطعة على عدد معين أو غيرها. كما انّ في تحديد الجزية عليهم كان الأمر بيده، فإن رأى المصلحة في كيفية الضرب أو كميته على الدوام، فليس للامام اللاحق تغييره مع بقاء كبارهم من الطبقة الأُولى إلى زمان الامام الثاني.

وأما مع عدم بقاء الكبار والموجودين حال العقد، بحيث لم يبق من الطبقة الثانية إلّا صغارهم الموجودون مع الطبقة السابقة، الخارجين عن موضوع العقد مع الكبار، وإن كانوا في أمان بتبع أمان كبارهم، فلا شبهة في أنّ حكم الامام اللاحق بدوام مضمون العقد مع الكبار لا يقتضي عدم اختلاف نظره مع الامام السابق في العقد الجديد مع الصغار في الكيفية.

نعم لو كان الامام السابق رأى المصلحة في كيفية العقود الواردة على جميع الطبقات متدرجاً بنحو واحد، فليس للامام اللاحق تغييره في العقد الجديد على الصغار، كما هو واضح.

كما إنه لو لم يتعلّق نظر الامام في عقده مع الكبار الموجودين في زمانه دوام هذا العقد عليهم حتى بعد موته، كان للامام اللاحق تغيير كيفية العقد معهم جديداً على الطبقة الأُولى من الكبار، فضلاً عن العقود الجديدة الواردة على صغارهم.

ومن هذا البيان ظهر ما في اطلاق كلام المحقق من قوله: إذا مات الامام وضرب لما قدره من الجزية أمداً معيّناً أو اشترط الدوام، وجب على الامام القائم بعده امضاء ذلك [١].

وربما يوهم هذا الكلام باطلاقه ـ مثل كلام الجواهر، في مقام اجراء أصالة الاطلاق في عقد الامام في زمان بالنسبة الى الشروط المشكوك اعتبارها في متن عقد الجزية، مع كونها خارجة عن قوامها ـ أنّ العقد على الطبقة السابقة جارٍ على جميع الطبقات.

وربما تؤيده السيرة على اجراء أحكام الذمي، من حقن دمه وماله، بمحض اقدامه على الجزية وقبول الشرائط، بلا احتياج في زمان متأخر إلى عقد جديد، ولو فرض كونه مخالفاً مع العقد السابق على الطبقة السابقة أحياناً.

ولكن مثل هذا المعنى لا يناسب اطباق كلمتهم على احتياج الصغار في كل طبقة بعد بلوغهم الى عقد جديد، وعليه فلا بد أن توجه السيرة المزبورة بأنّ نفس بنائهم على أخذ الجزية منهم، بعد بلوغهم ورضاهم ببقائهم على الشرائط السابقة، نحو عقد جديد ولو معاطاة.

كما انّ السكوت أحياناً عن عرض الاسلام عليهم، ربما يكون بملاحظة اشتهار دعوة الاسلام بينهم، وإلّا فمع غفلتهم عنها فلا بد أن ينبهوا عليه قبل أخذ الجزية.

كما انّ كلام المحقق أيضاً قابل لأن يوجه بالنسبة إلى خصوص الكبار الموجودين في الطبقة السابقة، لا مطلقاً.

وأما كلام الجواهر فلا بد أن يحمل على صورة احراز موافقة العقود اللاحقة للسابقة، كما هو مقتضى السيرة في الاكتفاء في الطبقات اللاحقة بالتزامهم بما

---

(١) شرائع الاسلام ١: ٣٣٣.

التزم به سابقوهم، وإلّا فلا مجال لتوهم نفوذ العقد الجاري على الطبقة السابقة على الطبقة اللاحقة؛ لأنه خلاف صريح فتاواهم.

وحينئذٍ فلا يكون عقد الامام مركز أصالة الاطلاق عند الشك في ذكر شرط من الشروط، بل مع احتمال مخالفة العقد السابق اللاحق في بعض الشروط، يلاحظ أصالة الاطلاق بالنسبة الى العقود اللاحقة لا السابقة.

* * *

(ويجوز أخذها) أي الجزية (من ثمن المحرمات) بلا اشكال، وفي صحيح ابن مسلم: عدّ صدقات أهل الذمة، وما يؤخذ من جزيتهم من ثمن خمورهم وخنازيرهم وميتتهم، قال: «عليهم الجزية في أموالهم، تؤخذ من ثمن لحم الخنزير أو خمر، فكل ما أخذوا منهم من ذلك فوزر ذلك عليهم، وثمنه للمسلمين حلال، يأخذونه في جزيتهم»[(١)].

وظاهر النص: انّ جواز الأخذ أيضاً غير مختص بالجزية، بل ربما يجري هذا الحكم بالنسبة إلى ما يؤخذ منهم بأي عنوان، حتى بدل زكاة أو خمس ربح، لو لم نقل بتقريرهم على عدم اعطائهم الخمس، بكون أموالهم المخمسة أيضاً بحكم مالهم، كما هو مقتضى السيرة على المغاملة معهم معاملات أملاكهم، حتى فيما يتعلّق بها الخمس، خصوصاً في أرباح مكاسبهم.

نعم في زكاتهم كان مقتضى اطلاق كلماتهم بل صريح جملة منها عدم سقوطها عنهم. ولذا قيل بسقوط القربة في مثله؛ لعدم صلاحية الكافر للتقرب. وذلك أيضاً لولا اطلاق جواز معاملة الحربي في أمواله حتى في ماله الزكوي، بلا تعرض لوجوب أداء حق الفقير مما بيده من المال، مع سبق تعلق الزكاة به.

---

(١) وسائل الشيعة ١١:١١٧ باب ٧٠ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

وتوسم عدم تملك الحربي من الأول منظور فيه، اللهم إلّا أن يستفاد من الفيئية كون أملاكهم بحكم عدم الملك لأحد بالاضافة الى المسلمين، فلازمه عدم وجوب الزكاة على المأخوذ منهم وإن وجبت عليهم بمقتضى كونهم بحكم المسلمين وضعاً وتكليفاً، ولكن في استفادة مثل هذا التنزيل من دليل الفيئية نظر. وعلى فرضه فغايته اختصاصه بالحربي، فلا يجري في أهل الذمة الذين هم محترمون في أموالهم وأنفسهم.

وحينئذٍ فلولا السيرة المزبورة في الخمس لكان التفكيك بين الخمس والزكاة في غاية الاشكال، لولا اقتضاء قاعدة التقرير فيما يتدينون به، بعد التزامهم بالجزية، كما هو مفاد الآية الشريفة، على ما أسلفنا الحكم بكون المال بحكم ملكهم تماماً إلّا ما خرج. والثابت بمقتضى الكلمات لزوم أخذ الزكاة منهم، وبه ترفع اليد عن تقريرهم، فيبقى الباقي مثل الخمس وغيره على حاله، فتدبّر.

* * *

ثم انه قد تقدّم البحث (و) الكلام في انّ (مستحقها)، يعني مستحق الجزية في زمان بسط يد الامام الذي كان زمان أمر الجهاد نفياً أو اثباتاً بيده، هم (المجاهدون)، لما عرفت وجهه مفصلاً.

نعم في زمان الغيبة يشكل ثبوته لهم بمعنى المدافعين بخصوصهم وإن كان ذلك أيضاً ظاهر كلمات جملة منهم، بل يمكن حمل كلام المصنف عليه أيضاً، لولا دعوى انصرافه إلى الجهاد بالمعنى الأخص. وقد عرفت انّ التخصيص بالمجاهدين أو بالصرف في مصرف الخراج في زمن الغيبة، الذي لا يشرع فيه الجهاد بالمعنى الأخص، فرع تمامية الاجماع المدعى في كلماتهم، وإلّا فللنظر فيه مجال، والله العالم.

* * *

(وليس لهم) يعني لأهل الذمة (استئناف بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام)، بل ولا صومعة ولا بيوت نيران.

والأصل فيه ما عن الدعائم عن علي عليه السلام: «انّ رسول الله صلّى الله عليه وآله نهى عن احداث الكنائس في دار الاسلام»[١].

وفي النبوي: «لا تبنى الكنيسة في الاسلام»[٢].

ويؤيده ما عن ابن عباس الذي قيل بأنّ من عادته الرواية عن النبي صلّى الله عليه وآله: «أيما مصر مصّره العرب فليس لأحد من أهل الذمة أن يبني فيه بيعة، وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين أن يقر لهم»[٣].

وفي آخر: «أيما مصر مصّرته العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه بيعة، ولا يضربوا ناقوساً، ولا يشربوا فيه خمراً، ولا يتخذوا فيه خنزيراً»[٤].

ولا يخفى انّ ظاهر اطلاقها منعهم من ذلك وعدم اقرارهم على مذهبهم وإن لم يشترط ذلك في عقد الجزية، وهو ظاهر جملة من الكلمات أيضاً. لكن في الجواهر تقييد الحكم المذكور بصورة الاشتراط عليهم[٥]. ولا أرى له وجهاً مع اطلاق النصوص وفتاوى جملة من الأعلام.

وظاهر ذيل رواية ابن عباس السابقة وجوب ابقائهم على مذهبهم في الأبنية المزبورة، فيما كان قبل الفتح، وقبل صيرورة البلد بلد المسلمين وبيدهم. بل عن عمر بن عبد العزيز انه كتب الى عماله: أن لا يهدموا بيعة ولا كنيسة ولا بيت نيران[٦]، وهو المشهور أيضاً.

---

(١) دعائم الاسلام ١:٣٨١.

(٢) جواهر الكلام ٢١:٢٨٤ نقلاً عن نصب الراية ٣:٤٥٤.

(٣) جواهر الكلام ٢١:٢٨١ نقلاً عن كتاب الأموال لأبي القاسم بن سلام:٩٧.

(٤) جواهر الكلام ٢١:٢٨١ نقلاً عن كتاب الخراج لأبي يوسف بن ابراهيم:١٤٩.

(٥) جواهر الكلام ٢١:٢٨١.

(٦) جواهر الكلام ٢١:٢٨٢.

ومع ذلك فقد استشكل فيه بعدم حجية قول ابن عباس، ولا فعل عمر. ولما كانت خبرية قول ابن عباس عن النبي صلّى الله عليه وآله ظنية، فلا تثمر الشهرة في جبرها، كعدم جابريتها للفقه المنسوب إلى الرضا عليه السلام، للشك في خبريته.

وحينئذٍ فلا مجال لاستفادة الحكم الشرعي الواقعي من مثل هذه الروايات، غاية ما في البين قيام السيرة على عدم هدم كنائسهم القديمة، ولعله مستند إلى امضاء الجائر واقراره معهم الممضاة في شرعنا، وذلك غير الحكم الشرعي الحقيقي، كما لا يخفى.

لكن مقتضى الانصاف أن يقال: إنّ عموم دليل التقرير يقتضي اثباتها على حالها، غاية الأمر قام النص على ردعهم عن الأحداث، ولا يشمل الابقاء جزماً، فيبقىٰ تحت دليل التقرير، كما لا يخفى.

* * *

(و) هل (يجوز تجديدها) مع كون أصل بنائها قبل الاسلام؟ وجهان مبنيان على انه احداث مشمول للنواهي، أو ابقاء خارج عنها، فيبقى تحت عموم تقريرهم على مذهبهم.

وفي الجواهر تقوية الأول[1]، لكن الانصاف اختلاف أنحاء التجديد، فتارة يكون تجديداً في أصل البنيان، خصوصاً مع تغيير وضع الأول، فلا يبعد فيه صدق الإحداث، خصوصاً مع ما في النص من النهي عن بناء الكنيسة، بلا لفظ احداث فيه، المعلوم صدقه في هذه الصورة جزماً.

وتارة يكون تجديداً في بعض جدرانه أو سقوفه أو شيء آخر منه، فلا شبهة في عدم صدق الإحداث حينئذٍ، بل وبناء الكنيسة أيضاً منصرف عن مثله،

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٢٨٣.

فلا يكون مثله مشمول النواهي، فيبقى على عموم دليل تقريرهم، ولا أقل من استصحاب بقاء حكمهم في شرعهم، السابق على شرعنا، فيكون المقام من صغريات استصحاب الشرائع السابقة، فتدبّر.

ولو فتحت الأرض صلحاً، على أن تكون الأرض لهم ويؤدون الخراج أو الجزية، فالظاهر عدم صدق كونها حينئذٍ من أراضي المسلمين وبلادهم، فلا تشملها النواهي عن بناء الكنائس وغيرها، فلا وجه لمنعهم عما يقتضيه تدينهم.

نعم لو شرط عدمها في متن عقد الصلح، فلنا المنع عنها؛ لعدم سلطتهم عليه، فللمسلمين حق منعهم حينئذٍ، كما هو ظاهر.

وأما الأرض التي صولح عليها على أن الأرض للمسلمين، ففي جواز اشتراطهم احداث الكنيسة فيها اشكال؛ لكونه شرطاً أو صلحاً على خلاف السنة.

وفي الجواهر: انّ للامام مثل هذا الشرط إذا رأى مصلحة فيه[1]، وفيه انّ شأن الامام ليس تغيير الأحكام ولا يجوز صلح هو محلل للحرام، إلّا أن تكون المصلحة الملحوظة بمثابة تكشف عن تخصيص دليل الحرمة، كي لا يقع الصلح المزبور محللاً للحرام. ومع عدم كشف هذا التخصيص لا بد أن يستكشف تخصيص دليل بطلان الصلح المحلل للحرام، فيستكشف منه صلاحية الصلح المزبور للمانعية عن مقتضى الحرمة في تأثيرها.

واحراز هذا المعنى لا يكون إلّا بعد وقوعه من المعصوم، وإلّا فقبل صدوره منهم فمقتضى العمومات المزبورة استحالة صدوره منهم؛ لأنهم لا ينطقون عن الهوى فليس لنا حينئذٍ نسبة جواز ذلك إليهم إلّا بالنحو المزبور، كما لا يخفى.

---

(١) جواهر الكلام ٢١:٢٨٣.

(ولا يجوز أن يعلو الذمي ببنائه على بناء المسلمين)، وعمدة الوجه فيه الاجماعات المتكررة في كلماتهم، وإلّا فقوله: «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه» محمول على العلو شرفاً ومعنى، لا العلو في المحسوسات الخارجية. ولعل فهم الأصحاب منه في مورد البحث قرينة معهودية أمثال هذا المعنى منه، وإلّا فهو بظاهر اطلاقه منظور فيه، كما لا يخفى.

ثم إنّ مقتضى الخبر المزبور عدم مساواة بنيانهم أيضاً، بل وعدم الفرق بين الحدوث والبقاء لما ابتاعه من مسلم، مع انّ الظاهر من جم غفير جواز ابقاء الأخير على حاله. كما انّ مختار المحقق أيضاً جواز مساواته، وربما يكون في أمثال هذه الفتاوى نحو ايهام بعدم استفادتهم الحكم السابق من الخبر المزبور، بل العمدة فيه الاجماع غير الجاري في المقامين.

ومن هنا ظهر وجه ما أفاده المصنف بقوله: (ويقر ما ابتاعه من مسلم على حاله).

ثم انّ اطلاق معاقد الاجماعات في المقام أيضاً عدم اختصاص الحكم المزبور بصورة شرطه في متن عقد الذمة، وإن كانا يفترقان في نقض العقد المزبور بفعلهما وعدمه.

* * *

(ولا يجوز) أيضاً (أن يدخل) الذمي فضلاً عن غيره من سائر فرق الكفّار (المساجد)؛ لظهور تفريع عدم دخول المسجد الحرام في الآية على نجاسة المشرك، الجاري في غيرهم من أهل الذمة، فضلاً عن شموله لهم، لقولهم بانّ عزير أو المسيح ابن الله. بضميمة عدم الفصل بين المسجد الحرام وغيره، خصوصاً مسجد النبي صلّى الله عليه وآله، بل اطلاقه يشمل صورة عدم تعدّي نجاستهم أيضاً كالكلب والخنزير، خصوصاً مع صدق الهتك به، الجاري حرمة مثله حتى في العذرة اليابسة أحياناً، كما تقدّم في أحكام

المسجد، وما روي عن العامة من ادخال النبي صلّى الله عليه وآله بعض الكفار غير ثابت.

ولا فرق في حرمة الدخول بين رضاء المسلمين لذلك وعدمه؛ للاطلاق، كما انّ هذا الاطلاق أيضاً يمنع عن اجتيازهم وأخذ شيء منه أو وضعه فيه، فضلاً عن لبثه.

وكذا لا يجوز لهم الدخول في الحرم؛ لما في خبر الدعائم: «لا يدخل أهل الذمة الحرم، ولا دار الهجرة، ويخرجون منها»[١].

وتنقيح المناط يقتضي إلحاق حرم النبي صلّى الله عليه وآله وبقية الأئمة، بل والمشاهد المعظّمة، وحرم الزهراء سلام الله عليها. بل ولو مات فيه لم يدفن فيه، بمناط عدم دفنهم في مقابر المسلمين أيضاً، بل لو دفن ينبش قبره؛ لعدم احترام له. بل لا وجه لحرمة نبش قبرهم مطلقاً؛ لعدم احترام لجنائزهم، ودليل حرمة النبش قاصر الشمول عن المورد.

بل المشهور عدم جواز استيطانهم في الحجاز؛ لقول النبي صلّى الله عليه وآله: «اخرجوا اليهود من الحجاز»[٢]، بضم عدم الفصل بينهم وبين غيرهم. وفي بعض النصوص: اخراجهم من جزيرة العرب[٣]، وفسر ذلك بالحجاز؛ لأنّ السيرة على خلاف عمومه؛ لعدم اخراجهم من اليمن، مع انه منها.

ومقتضى الأمر بالاخراج حرمة مطلق مكثهم، بل ومجرد دخولهم، لولا انصرافه إلى اخراج متوطنيهم، فلا يستفاد حرمة مطلق المكث.

ثم انّ في المقام فروعاً أُخر، سنتعرض لها في ذيل البحث عن عقد المهادنة.

---

(١) دعائم الاسلام ١:٣٨١.

(٢) وسائل الشيعة ١١:١٠١ باب ٥٢ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١١:١٠١ باب ٥٢ من أبواب جهاد العدو.

هذا كله في أهل الذمة، وهم القسم الأول من أصناف الكفّار.

و (الثاني) منهم (من عدا هؤلاء من الكفار)، و (يجب جهادهم ولا يقبل منهم إلّا الاسلام) بلا اشكال؛ لعموم: (فاقتُلوا المشركين حيث وجدتموهم)[١]، وقوله: (واذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب)[٢]، بل ومقتضى الآية الشريفة: عمومه لمن تهود أو تنصر من الكفار بعد نسخ شريعتهما بالاسلام، لظهور دليل المخصص ـ المخرج لأهل الذمة ـ بمن كان قبل شرع الاسلام، بل وعليه نقل ـ ظاهراً ـ الاجماع عن التذكرة[٣] والمنتهى[٤].

وكلام الأمير عليه السلام في بني تغلب، من عدم قبول الجزية منهم، إنما هو لنقض عهدهم، فلا ينافي كونهم أهل الذمة بتنصرهم قبل البيعة. ففعل عمر من ضرب الجزية عليهم باسم الخراج غير مسموع.

بل الظاهر من فعل علي عليه السلام أنّ تنصر أولادهم بعد خروج آبائهم عن شرائط الذمة لا يوجب اجراء عقد الذمة عليهم جديداً؛ لأنهم بتبع آبائهم خرجوا عن الامان، فصاروا بحكم الحربي، من جواز سبيهم، بما هم من ذراري آبائهم، ما داموا صغاراً، وإلّا فيجري عليهم حكم القتل.

وما تقدّم في السابق من عرض الاسلام على الصغار جديداً ثم عقد الجزية معهم كذلك، إنما هو في فرض كون الصغار في أمان آبائهم لا مثل المقام، كما لا يخفى.

ثم انّ حصر الأمر في حق غير أهل الكتاب بالقتل أو قبول الاسلام، إنما هو إضافي بالنسبة إلى قبول الجزية منهم بشرائطها، وإلّا فسيأتي انّ للامام

---

(١) التوبة: ٥.

(٢) محمد (ص): ٤.

(٣) التذكرة ١: ٤١٤.

(٤) المنتهى ٢: ٩١٣.

ونائبه بل وسلطان الجور عقد أمان لهم، المعبّر عنه بعقد الذمام، بل ولآحاد المسلمين أيضاً مثل هذا العقد لآحادهم إلى عشرة أو أزيد، كما انّ للامام أو رئيس المسلمين الذي بيده زمام أمر الجهاد أيضاً ايقاع الهدنة معهم إلى سنة أو أقل، على ما سيأتي الكلام فيهما.

فالغرض من الحصر المزبور عدم قبول التزامهم بالجزية وشرائط الذمة، بعد تخصيص أهل الكتاب باليهود والنصارى، بضم المجوس إليهم لنصوص خاصة تقدّمت.

* * *

(ويبدأ بقتال الأقرب والأشد خطراً) بلا اشكال في الأخير؛ لأنه مقتضى السياسة ووجوب دفع الخطر والضرر مهما أمكن عقلاً. وكذا الأول بظهور (قاتلوا الذين يلونكم)[1] بناءً على اطلاقه حتى المقاتلة البدوية، الملازمة لبدء المقاتلة، فيستفاد منه حينئذٍ وجوب الابتداء بالأقرب فالأقرب، كما هو ظاهر جمع.

وعن بعضهم: جعله أولى، تشكيكاً في دلالة الآية على وجوب البدئة، وغايته وجوب قتال الأقرب لا وجوب البدء بهم.

وذلك مع عدم تمامية الاطلاق على الوجه المزبور في غاية المتانة، بل ويجب على رئيس الجيش التربص، مع كثرة العدو وقلة المسلمين، حتى تحصل الكثرة القابلة للمقاومة معهم، بل ولا بد أيضاً أن يلاحظ رئيس الجيش اطراف بلاد المسلمين، ويستحكمها عن هجوم العدو بما يراه صلاحاً، من حفر الخنادق وغيرها.

* * *

---

(١) التوبة:١٢٣.

وكيف كان لا يبدأون بالقتال قبل دعوتهم إلى الاسلام، (وإنما يحاربون بعد الدعاء من الامام أو من نصبه)، أو من أقروه في عمله من سلاطين الجور (إلى الاسلام)؛ لما في خبر مسمع من قول النبي: «ياعلي لا تقاتلنّ أحداً حتى تدعوه إلى الاسلام»[١].

ولو بدر أحد من المسلمين الى حربي فقتله قبل الدعوة أثم ولكن يكن ضامناً؛ لعدم حرمة دمه ولو قبل الدعوة، بخلاف الذمي بعد التزامه بشرائط الذمة.

وظاهر المصنف وجمع آخر كون الدعوة شأن رئيس الجيش، وهو الظاهر من وصيته صلّى الله عليه وآله لعلي عليه السلام. ولا أقل من احتمال كونه شأن الرئيس، فلا يثبت مثل هذا الشأن لغيره.

اللهم إلّا أن يدعى انّ عمومات المقاتلة تقتضي الجواز حتى قبل الدعوة، خرج منه صورة عدم الدعوة من أحد، وبقي الباقي. والنصوص أيضاً لا تدل على أزيد من لزوم تنبيههم إلى الاسلام، ولا مفهوم في خطابه لعلي، فتبقى عمومات المقاتلة بعد دعوة واحد من المسلمين بحاله. وحينئذٍ فلولا الاجماع على تخصيص هذه الوظيفة بشخص خاص، لكان للنظر فيه مجال.

وتسقط الدعوة مع علمهم بها بقتال سابق أو غيره؛ للجزم بأنّ الغرض من الدعوة تنبيههم إليها كي يرغبون في الاسلام، ومع علمهم به لا فائدة فيه. نعم مع احتمال حصول الرغبة بالتأكيد، ربما يجيء مناط وجوبها، لولا احتمال اختصاص المصلحة الملزمة بأول مرتبة التنبيه، فلا اطلاق لدليل الوجوب. نعم لا بأس بدعوى أولويته، بشهادة دعوة علي عليه السلام عمرو بن عبد ود، ولا فرق في الدعوة المزبورة بين أهل الكتاب وغيرهم اجماعاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠ باب ١٠ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(فإن امتنعوا) عن الاسلام (حل قتالهم)؛ للعموم السابق من الأمر بقتال المشركين، الجاري في غيرهم من فرق الكفّار، علاوة على اطلاق ضرب رقاب الكفّار.

* * *

(وتجوز المهادنة) بلا عوض وبعوض، للمسلمين وعليهم (مع) اقتضاء (المصلحة) ذلك، إما لقلة المسلمين وضعفهم، أو جهة أُخرى.

ويدل عليه فعل النبي صلّى الله عليه وآله المعلوم من السير والتواريخ، وفي الآية الشريفة: (فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم)(١)، (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها)(٢).

وما عن ابن عباس من نسخ آية السلم غير مسموع ومع الدوران بين نسخها بآية (واقتلوهم حيث وجدتموهم)(٣)، أو تخصيصها بزمان المهادنة، كان التخصيص مقدّماً، كما هو الديدن في الصنعة المألوفة.

ولا اشكال في جوازها إلى أربعة أشهر حتى مع قوة المسلمين، وفي الآية الشريفة: (فسيحوا في الأرض أربعة أشهر)(٤)، وهو أيضاً فعل النبي صلّى الله عليه وآله في تبوك، على اشكال فيه أشار إليه في الجواهر(٥).

ولا يجوز عند المشهور هذه المهادنة أزيد من السنة، واستدل له بالآية الدالة على وجوب الجهاد في كل سنة، وهو ينافي المهادنة في تمامها. ولا يخفى انّ لازم هذا الاستدلال عدم جواز المهادنة بمقدار السنة وأزيد، فلا يناسب ما

(١) التوبة: ٤.
(٢) الأنفال: ٦١.
(٣) النساء: ٨٩.
(٤) التوبة: ٢.
(٥) جواهر الكلام ٢١: ٢٩٥.

في كلام المحقق[١] وغيره من التحديد بأزيد من السنة.

اللهم إلّا أن يحمل كلامهم على ما في المبسوط بقوله: ولا تجوز المهادنة في سنة وأزيد[٢]. وعلى فرض صحة هذا الحمل لا يخفى ما في هذا الاستدلال، إذ غاية مفاد الآية هو وجوب القتال في السنة بحسب المصلحة الأولية، وذلك لا ينافي جواز تركه لعقد الهدنة معهم لمصلحة أقوى، خصوصاً لتروّيهم في أمر الاسلام لعلهم يسلموا بلا حرب، فتزيد بهم شوكة المسلمين.

وحينئذٍ لا مجال لتوهم المعارضة بين دليل القتال بعد انقضاء الأشهر الحرم، كما هو مفاد آية (فإذا انسلخ)[٣] التي هي الدليل على وجوبه في كل سنة. وعليه فلولا قيام اجماع في البين كان مقتضى القاعدة صحة عقد الهدنة بأي نحو يراه رئيس الجيش مصلحة للمسلمين، نعم مع عدم قيام مصلحة ظاهرة في ذلك لا مجال لصحتها؛ لعموم قوله: (ولا تهنوا وتدعوا الى السلم وأنتم الأعلون)[٤].

وتوهم اطلاق الآية حتى لصورة قيام المصلحة من غير جهة ضعف المسلمين، وبمثله تستكشف أهمية مصلحة الجهاد عن غيره.

مدفوع بأنّ الغرض من الجهاد -بعدما كان دفع المضار مقدمة لازدياد شوكة المسلمين- يستحيل اقوائية ذلك عما يراه رئيس الجيش في الوصول إلى مثل هذه المصلحة بطريق الهدنة، فكان المقام من صغريات اتصال الكلام بخصوصيات ارتكازية، مانعة عن اطلاقه لبعض الصور، فلا يبقى مجال للتمسك بمثل هذه الاطلاقات على فساد عقد الهدنة مع المصلحة الظاهرة،

---

(١) شرائع الاسلام ١:٣٣٣.

(٢) المبسوط ٢:١٦.

(٣) التوبة:٥.

(٤) محمد(ص):٣٥.

الأهم مما هو مرتكز الأذهان من مصالح الجهاد.

فتمسك الجواهر بأمثال هذه العمومات، على بطلان عقد الهدنة مع قوة المسلمين بأزيد من السنة[1]، منظور فيه، خصوصاً مع جريان هذه الوجوه في الأربعة أشهر وما زاد، بل وفي الأقل من أربعة أشهر، مع فرض قوة المسلمين وكونهم هم الأعلون، وهو كما ترى.

وحينئذٍ فالعمدة في المقام تمامية الاجماع المزبور، وإلّا فللنظر فيه مجال.

نعم مع ضعف المسلمين ومدخلية المهادنة في قوتهم، لا اشكال ظاهراً في عدم تحديدها بأربعة أشهر أو سنة، بل ربما تقتضي المصلحة المزبورة المهادنة إلى عشرين سنة أو أزيد.

وما في بعض الكلمات من التحديد بعشر سنوات أيضاً، منظور فيه؛ لأنّ مصالحة النبي صلّى الله عليه وآله مع قريش عشر سنين لا يدل على التحديد، لاحتمال اقتضاء ما يراه من المصلحة هذا المقدار، فالأمر حينئذٍ يدور مدار ملاحظة ازدياد قوة المسلمين بالهدنة في أي مقدار يرىٰ حصولها فيه، بلا تحديد في هذه المقادير.

نعم لو اطلق في الزمان، لا بد أن يشترط خيار النقض للمسلمين، وإلّا فربما تنجر مهادنتهم على الاطلاق إلى مفسدة. وشأن الامام أجل من ذلك، فلا يصدر منه ذلك، لا أنه لو صدر كان باطلاً، كيف وهو لا ينطق عن الهوى، فبالان تستكشف صحة فعله وصلاح عمله.

نعم ربما يثمر ذلك في فعل الجائر أو النائب، على فرض كون زمام الجهاد بيده. كما في الدفاع في زمان الغيبة، على فرض تصور ذلك فيه، ولو بتصور مهادنتهم بأخذ العوض. فإن اطلاق عقدها معهم بعوض مع قوة المسلمين ربما

---

(١) جواهر الكلام ٢١:٢٩٧.

تكون فيها مفسدة، فلا بد أن يكون فعلهم من باب الولاية، بملاحظة المصلحة في حقهم.

كما انه لو بنينا على الجهاد بالمعنى الأخص لهم، لا بد من هذه الملاحظة. وبذلك أيضاً ربما يقطع بعدم تقريرهم فعل الجائر الموجب للفساد على المسلمين، بل فيما لا صلاح فيه ولا فساد يشكل أيضاً ثبوت تقريرهم لاعمالهم، كما لا يثبت ولاية الفقيه أيضاً ولو في الدفاع في هذا المقدار.

نعم الذي يسهّل الخطب في دفاعهم زمن الغيبة، أنّ المطلوب دفعهم بأي وجه من الوجوه، سواء بعقد المهادنة معهم على الاطلاق بلا عوض، أو مع عوض يسير لا يحسب ضرراً على المسلمين، كما لا يخفى.

* * *

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر انّ اشتراط ما لا يجوز فعله للحربي، مثل التظاهر بالمناكير واعادة النساء المسلمات المهاجرات، مع عدم اقتضاء المصلحة في هذا الشرط، أو المفسدة في تركه، لا يجوز قطعاً؛ لأنه شرط على خلاف المشروع، للنهي عن اعادة النساء المهاجرات في الآية الشريفة.

وأما مع المفسدة في ترك الشرط أو المصلحة في فعله، كما لو كان المسلمون على الضعف على وجه يخشى من قتالهم انقراض المسلمين وذهاب شوكة الاسلام، وبروز آثار الذل عليهم، بأزيد مما يقتضيه الشرط، ففي عدم جوازه نظر، بل من المقطوع أهمية حفظ بيضة الاسلام وشوكة المسلمين عن هذه الأُمور.

فاطلاق كلماتهم في بطلان هذه الشروط لا بد أن ينزّل على غير هذه الصورة، اللهم إلّا أن يكون في المقام أيضاً اجماع على ذلك، ولا أظن به، فضلاً عن الجزم بمثله، والله العالم.

* * *

وأيضاً ليس لهم في فرض اطلاق عقد الهدنة اعادة الرجال المهاجرين مع اسلامهم، بعد وجوب مهاجرتهم عن بلاد الكفر، عند عدم تمكنهم من اقامة الشعائر. بل ومع التمكن أيضاً ليس لهم الالزام بالخروج معهم عن دار الاسلام، إذ غاية ما يستفاد من عقد المهادنة صيرورتهم في أمان نفساً ومالاً.

وأما ثبوت حق الزام لهم على المهاجرين، بجلبهم الى بلادهم، فلا. بل لا وجه لمثل هذا الالزام بشأن الكفار، لو أرادوا الاقامة في بلاد المسلمين برضاهم، ولو برجاء ميلهم الى الاسلام.

نعم للمسلمين الزامهم بالخروج عن بلادهم، لعدم اقتضاء عقد الهدنة استحقاقهم للبقاء في بلاد الاسلام، خصوصاً لو خيف منهم الفتنة بين المسلمين. وفي فرض رضاء المسلمين باخراج رجالهم، فليس عليهم إلّا مجرد التخلية بينه وبينهم، وليست مؤنة السفر وراحلته عليهم؛ لعدم الدليل، كما لا يخفى.

ثم في فرض عدم اعادة النسوان يجب عليهم رد ما أنفقوا عليها من مهرها إلى زوجها؛ لما في الآية الشريفة: (وآتوهم ما أنفقوا)[1] بعد تفسيرها بالمهر، فلا يجب عليهم رد غيرها. كما لا يجب رد المهر لو لم يكن مالاً شرعاً كالخمر والخنزير. نعم لا بد أن يكون مردوداً لو كان ذلك من ثمنها، كل ذلك مما لا اشكال فيه، بالتسلم في كلماتهم.

ثم انّ المال المردود إليهم، يكون من بيت مال المسلمين المعد لمصالحهم، وذلك منها.

ولا اشكال في وجوب رد المهر لو كانت المطالبة في العدة، وأما بعدها فعن المسالك حكاية سقوط وجوب الرد عن بعض الأصحاب[2].

---

(١) الممتحنة: ١٠.

(٢) مسالك ١: ٣١٤.

وفي الجواهر ما يشعر بتمريضه، ثم قال: وهو كذلك؛ لاطلاق النص والفتوى[١]، ويؤيدهما الاستصحاب أيضاً.

* * *

ثم انّ المتولي لعقد الهدنة مثل عقد الذمة، من كان زمام أمر الجهاد بيده، وليس سوى رئيس الجيش، الذي ليس في الجهاد بالمعنى الأخص إلّا الامام أو نائبه، أو من قرر فعله من سلاطين الجور في زمان عدم بسط يده، ولو كان ذلك في زمان الغيبة.

وأما الجهاد ـ ولو بمعنى الدفاع ـ فلا شبهة في وجوبه على ما تقدّم حتى في زمان الغيبة، ولو كان غرض الكفار مجرد الاستيلاء على بلاد المسلمين بلا نظر الى عقائدهم، كما أشرنا إليه سابقاً، من جهة اطلاق قوله: «فإن خاف على بيضة الاسلام والمسلمين قاتل»، فيكون قتاله لنفسه لا للسلطان. وفي فقرته السابقة: «إلّا أن يخاف على ذراري المسلمين، فإن ظاهر الفقرتين: انّ خوف استيلائهم على المسلمين أيضاً مجوز لدفاعهم، ولو لم يكن غرضهم محو آثار الاسلام.

وحينئذٍ فزمام أمر هذا الجهاد في زمن الغيبة، بيد الفقيه المبسوط اليد، وإلّا فبيد ذي الشوكة من المسلمين، الجامع لكلمتهم، المرغوب إليه في مثل هذه الأُمور.

وفي نفوذ عقد المهادنة منه معهم على النحو الذي تصورناه في الدفاع، بدون إذن الفقيه اشكال. لولا الجزم بأنّ المصلحة الملحوظة في هذا العقد لازم المراعاة على جميع المسلمين، بلا اختصاصه ببعضهم دون بعض. فليس المقام مقام تصرف جبري ولائي، كي يستشكل في نفوذ ولاية غير نائب الامام أو

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٠٦.

من قرره على عمله من سلاطين الجور، وعلى فرضه فيجب على الفقيه انفاذه وامضاؤه.

وأما عقد الذمة مع الكتابي فقد لا يتصور في الدفاع؛ لأنه فرع ضعفهم الداعي إلى تقبلهم للذمة، حقناً لدمائهم عن هجوم المسلمين. وفي الدفاع لا يتصور مثل هذه المراحل، بل ومع ضعفهم هم لا يهجمون على المسلمين، وما لم يهجموا لا يصدق على مقاتلتهم الدفاع.

نعم الذي يسهّل الخطب انّ نتيجة عقد الذمة ليست منحصرة بترك القتال، كي يجيء فيه ما ذكر، بل ربما تكون نتيجة خروج أهله عن عنوان المحارب، فيصيرون به محترمي النفس والمال. وهذا المعنى غير مختص بزمان الحضور، بل يجري في زمان الغيبة أيضاً.

وعليه فلا قصور في صحة عقدها في زمن الغيبة، وإنما الكلام في عاقدها، والظاهر انه قائد الذمام في زمن الغيبة، وسيأتي شرحه إن شاء الله، وقد أشرنا إليه سابقاً.

* * *

بقيت في المقام فروع تعرّض لها المحقق رحمه الله في ذيل عقد المهادنة[١]، ونحن أيضاً نتابعه، فنقول:

**منها:** لو انتقل الذمي عن دينه الى دين لا يقر عليه، فلا يقر عليه، بلا اشكال فتوى ونصاً؛ للعمومات، من عدم قبول غير الاسلام من غير أهل الكتاب، فإن أبوا فحكمهم القتل[٢].

وفي الآية: (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه)[٣].

---

(١) شرائع الاسلام ١:٣٣٤.

(٢) مستدرك الوسائل ١٨:١٦٣ باب ١ من أبواب حد المرتد.

(٣) آل عمران:٨٥.

وفي النبوي: «ومن بدّل دينه فاقتلوه»[١].

ولو انتقل إلى ما يقر عليه كنصراني تهوّد أو بالعكس، فعن جماعة: يقبل؛ لشمول دليل أهل الكتاب له.

وفي الشرائع: عدم القبول أشبه[٢]، من جهة انصراف دليل أهل الكتاب إلى من كان كذلك قبل النسخ بالاسلام، وإلّا فبعد النسخ لا يقبل تنصّره الجديد، فيشمله عموم «من بدّل دينه» و (من يبتغ غير الاسلام).

ولا يقاس ذلك بما لو رجع إلى دينه الأول؛ لصدق تهوده بعد الاسلام فلا يقبل منه أيضاً؛ لأنه يقال: إنه بعد شمول نصوص القتل لمثله، فلا أقل من استصحاب حكم عنوانه، بتقريب انّ تهوّده سابقاً كان حافظاً لدمه، والآن كما كان.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ عمومات وجوب قتال الذين كفروا شامل لهم، وقد خرج الباقي على تهوّده قبل البعثة وبقي الباقي تحت الحكم المذكور. وليس دليل القتل منحصراً بنصوص التبديل، كي يشكل شموله للمقام، وحينئذٍ لا وجه لما قرّبه في الجواهر من عدم القتل واقرارهم بعد العود[٣].

* * *

ومنها: إنه لو فعل أهل الذمة ما هو سائغ في دينهم وغير سائغ في دين الاسلام، فلا يتعرّض لهم ما لم يتجاهروا؛ لعموم دليل تقريرهم المفهوم من آية الصغار.

ومع التجاهر، فإن قلنا بأنه من مقومات عقد الذمة ـ كما قيل ـ فينقضون

---

(١) مستدرك الوسائل ١٨:١٦٣ باب ١ من أبواب حد المرتد حديث ٢.

(٢) شرائع الاسلام ١:٣٣٤.

(٣) جواهر الكلام ٢١:٣١٤.

به عقدهم فيصيرون حربيين، وإلّا ـ كما استشكلنا فيه سابقاً ـ فلا يخرجون بذلك عن كونهم ذميين، ففي جواز ردعهم الكاشف عن عدم تقريرهم في هذه الصورة اشكال، ولولا التسالم في الكلمات كان للنظر فيه مجال.

وتوهم استفادة ذلك من كونهم صاغرين، مدفوع، إذ المتيقن منه كونهم مأمورين بأمر المسلمين، لا مردوعين عما أقروا عليه في شرعهم.

نعم الذي يسهّل الخطب أنّ للمسلمين أن يأمروهم بترك التجاهر بها، فيجب عليهم القبول لكونهم صاغرين.

وهذا المقدار لا ينافي تقريرهم على مذهبهم، إذ مرجع عدم تقريرهم اجراء حكم العصاة بدواً عليهم؛ لأنهم مكلّفون بالفروع.

وهذا بخلاف ابقائهم على تقريرهم وعدم اجراء حكم العصاة بدواً عليهم. ومع ذلك لو أُمروا بترك شيء جائز في مذهبهم، اقتراحاً من المسلمين، يجب عليهم الاطاعة، لكونهم صاغرين، فتدبّر.

ولو فعلوا ما هو غير سائغ حتى في دينهم، ففي الشرائع: فالحكم فيه كما في المسلم، وإن شاء الحاكم دفعه إلى أهل نحلته ليقيموا عليه الحد[1].

وفي الجواهر: لولا الاجماع لكان ردّهم إلى نحلتهم مشكلاً، لأنّ مقتضى تكليفهم بالفروع عدم تعطيل الحد الشرعي في حقهم. وقضية تقريرهم على مذهبهم إنما هو مع عدم الاطلاع، وإلّا فلا عموم في الأدلة[2].

أقول: لا قصور في اطلاق أدلة التقرير؛ لشمولها لصورة الاطلاع أيضاً، خصوصاً إذا لم يتجاهروا، ولازمه حينئذٍ تعيين ارجاعهم إلى نحلتهم فيما اختلفوا معنا في أصل الحد أو في كيفيته وكميته. إذ مرجع تقريرهم إلى عدم

---

(١) شرائع الاسلام ١:٣٣٤.

(٢) جواهر الكلام ٢١:٣١٨.

استحقاقهم الزيادة الثابتة في شرعنا، فلا مجال في هذه الصورة لكلام المحقق ولا لكلام الجواهر.

اللهم إلّا أن يوجه كلام المحقق بأنّ المستفاد مما ورد في تخيير الحاكم بين الحكم بين المتخاصمين بمذهبنا والاعراض عنهم للآية ورواية أبي بصير، إنّ شأن من ثبت في حقه منهم شيء من حقوق الناس أو حقوق الله، تخيير الحاكم بين اجراء الحق عليه أو اعراضه وارجاعه الى نحلته، من دون اختصاص ذلك بالخصومات في حقوق الناس. فلا وجه حينئذٍ لتسلم الجواهر ذلك في الخصومات في حقوق الناس دون حقوق الله من الحدود والتعزيرات.

* * *

ومنها: انه مهما حكم على الذمي بالقتل لتبديل دينه، فهل تملك أطفاله ونساؤه، أم يبقون على أمانهم؟ وجهان: من أنّ أمانهم كان بتبع أمان أبيهم ورجالهم، ولذا لو عادوا حربيين تملك نساؤهم وذراريهم، فكذا لو خرجوا عن دينهم صاروا حربيين.

ومن أنّ أمانهم جاء من قبل عقد ذمتهم، وهو ما دام باقياً يبقى أثره، وخروجه بنفسه عن موضوع العقد بتبديل دينه لا يوجب نقض عقده، فالعقد بعد باقٍ على أثره بالنسبة إلى ذراريه.

لولا دعوى انّ عقد الذمة لا يوجب لهم أماناً مستقلاً، وإنما يؤمنهم تبعاً لأمان رجالهم، فمهما خرج الرجل عن الأمان فهم بتبعه أيضاً يخرجون.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ احتمال كون مقتضى العقد تأمينهم مستقلاً ما لم ينقض كافٍ في استصحاب أمانهم، والمسألة انصافاً لا تخلو عن اشكال، والله العالم.

* * *

ومنها: إنّ الذمي إذا خرج عن مقتضى عقد الذمة، ولم يكن في أمان

المسلمين من جهة أُخرى، ولا في شبهة أمان، ولا مورد عقد المهادنة في المدة المعيّنة، كان ماله فيئاً للمسلمين ودمه هدراً، بمعنى عدم ضمان قاتله، وفي جواز قتله بلا اذن الرئيس ولو مثل الفقيه في زمن الغيبة، أم لا بد فيه من الاذن، وجهان.

وفي الجواهر أجرى حكم الأسير عليه، من تخيير الحاكم بين القتل وبين الفداء والاسترقاق[١].

أقول: لا يخفى أولاً انّ في اجرائه في المقام حكم الأسير بتخيير الامام بين القتل والفداء، لعله اشتباه من قلم الناسخ، وإلّا فقد تقدّم منه انّ في الأسير وقت الحرب يتعيّن عليه القتل، وبعده لا قتل عليه فيتخير بين المن والفداء والاسترقاق.

وحينئذٍ فليس في البين دليل على التخيير بينه وبين غيره كي يتعدّى منه إلى المقام، بل اطلاق الأمر بقتال المشركين يقتضي تعيين قتله، كما انّ اطلاقه يقتضي جوازه لكل أحد، ولا يجري عليه حكم الأسير، من كون أنحاء قتله بنظر الامام بمقتضى نصه الآتي، بل أصالة الحل تقتضي جواز تصديه لكل أحد.

وحينئذٍ فإن أُستفيد من تسلّم الجواهر في المقام كون التخيير بين قتله واسترقاقه بيد الامام اجماعياً فهو، وإلّا فللنظر فيه مجال.

وعلى أي حال فاحتمال وجوب ردهم بعد نقضهم العهد إلى مأمنهم، كما عن بعض، أو حرمة ذراريهم ونسائهم بعد ذلك أيضاً، كما عن بعض آخر، منظور فيه، إذ طرف العقد ليس إلّا الرجال وقد نقضوه، وليسوا هم طرف العقد، كي يحتمل بقاؤه بالنسبة إليهم، فلا يبقى مقتض للأمان بالنسبة إليهم

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣١٩.

أصلاً.

* * *

(ويمضي ذمام آحاد المسلمين ـ وإن كان عبداً ـ لآحاد المشركين) بلا اشكال فيه نصاً وفتوى، بعد ندرة قول أبي الصلاح في عدم مضي زمام الآحاد بلا اذن[١]، ولقصور النص الدال تارة على عدم انفراد المؤمن بالصلح إلّا باجتماع ملائهم على ذلك. وأُخرى على نفي التسالم من مؤمن دون مؤمن[٢]، لامكان حملها على الصلح الكلي بين الطائفتين، بلا نظر فيها لذمام الآحاد للآحاد.

وعلى أي حال يكفي للنص قوله: «أيما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم، نظر إلى رجل من المشركين فهو جار»[٣].

وفي النبوي: «المسلمون أُخوة تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم»[٤].

وورد في شرحه: «لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين ـ إلى قوله ـ فاعطاه أدناهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به»[٥].

وفي خبر مسعدة الوارد في اجازة أمان عبد مملوك لأهل حصن، معللاً بأنه من المؤمنين[٦].

وفي المنتهى: امضاء النبي صلّى الله عليه وآله لاجارة أم هاني معللاً

---

(١) الكافي في الفقه:٢٥٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١:٥٠ باب ٢٠ من أبواب جهاد العدو حديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١١:٤٣ باب ١٥ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٩:٥٥ باب ٣١ من أبواب قصاص النفس.

(٥) وسائل الشيعة ١١:٤٩ باب ٢٠ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٦) وسائل الشيعة ١١:٤٩ باب ٢٠ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

بقوله: «إنما يجير على المسلمين أدناهم»[١]، إلى غير ذلك من النصوص.

وصريح الأخيرين امضاء عقد المملوك المسلم ولو لم يكن باذن مولاه، وامضاء عقد المرأة المسلمة، وبذلك ترفع اليد عن عموم: «لا يقدر»، خلافاً للعامة القائلين بعدم نفوذ عقد العبد بدون اذن مولاه؛ للعموم.

نعم في شمول الاطلاقات لذمام أطفال المسلمين المميزين نظر، فضلاً عن غير المميز، إذ الظاهر اشتراط كون العاقد مسلماً حقيقة، والأطفال ليسوا كذلك، وإنما هم بحكم المسلمين في أحكام خاصة[٢]. ففي شمول المطلقات للأطفال نظر بيّن، خصوصاً مع سلب عباراته[٣] في عقوده وايقاعاته. وكذلك المجنون خصوصاً مسلوب الشعور لانصراف النصوص عن مثله، وكذلك السكران وغيره.

كما انّ المكره ـ بحديث رفع القلم ـ مسلوب العقد أثراً ـ وكونه على خلاف الامتنان في حق الغير لا ضير فيه إذا كان ذلك الغير كافراً.

**وأما عبارة البالغين ـ أي عبارة كانت ـ فظهورها ـ ولو بالقرائن المنفصلة فضلاً عن المتصلة ـ حجة، ولعل أمر أمثال هذه العقود أوسع من أمر سائر عقود المعاملات، فيكتفى بالمجازات البعيدة والكنايات الغريبة، بعد فهم المراد هنا بالقرينة.**

* * *

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٩٥.

(٢) لم نعهد اشتراط البلوغ في صحة قبول الاسلام، وانما الثابت في صحة اسلام الطفل مع غض النظر عن التبعية لأشرف الأبوين كونه مميزاً فقط، نعم كان البلوغ شرطاً في أصل التكليف فقط لا في صحة عباداته ومعاملاته أيضاً.

(٣) وهذا أغرب من سابقه؛ إذ شهرة القول بسلب عبارة الطفل المميز من الشهرات التي لا أصل لها، بل الثابت خلافها نصاً وفتوى فراجع.

ثم إنّ ظاهر اجازة علي عليه السلام اجارة العبد لأهل حصن، بل وفي نص آخر: «اجارة أدنى المسلمين لقوم»[١] عدم اختصاص نفوذ اجارة الآحاد للآحاد فقط، بل يمضي على القبيلة أيضاً، لأنه أقل ما يصدق عليه القوم، بل اطلاقه يشمل الأزيد، كما أنّ أهل الحصن والقرية ربما يبلغ عددهم الى مائة فما زاد.

ولكن في الشرائع: إنّ فعل علي عليه السلام قضية في واقعة[٢].

وفيه: انّ تعليله عليه السلام يقتضي التعدّي.

وفي الجواهر تسليمه نفوذ ذمام الآحاد لقرية صغيرة أو قافلة قليلة[٣]، ولعله لكونه المتقين من صدق القوم وأهل الحصن المزبور، فلا يشمل الدليل أزيد من المتيقن مما يستفاد من لفظهما.

نعم للامام أن يذم لأهل الحرب جميعاً، وله أيضاً ذمام قطر أو ناحية، بل في زماننا هذا ربما ينفذ ذمام سلاطين الجور لنوع الحربيين. ولو بعقد الهدنة معهم، في دخولهم في بلاد المسلمين آمنين واتفاقهم مع الأجانب بارسال السفير إليهم، وقبوله منهم، ومراودتهم بين الدولتين، فإنّ ذلك كلّه من شؤون عقد الذمام مع الحربيين.

وربما يكون فعلهم هذا ممضاة في زمن الأئمة، ولذا كان الحربيون في زمانهم بعد هذه المعاهدة آمنين نفساً ومالاً، سواء كانوا من أهل الكتاب الخارجين من شرائط الذمة أو غيرهم. فجرت هذه السيرة إلى زماننا، بل يمكن التعدّي منه إلى مطلق ذي الشوكة من المسلمين، على ما قيل به في عقد الذمة الجاري في زمان الغيبة بالسيرة القطعية.

---

(١) الكافي ٥: ٣١ حديث ٢.

(٢) شرائع الاسلام ١: ٣٣٤.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ٣١٧.

ومنه يتعدّى إلى امضاء معاهدات سلاطين الشيعة، أو هيئة الشورى القائمين باصلاح أمر الأُمة. كل ذلك للجزم بأنّ معاهداتهم هذه ممضاة شرعاً عند الفقهاء الراشدين، طبقاً عن طبق، بلا تشكيك لأحد في مثل هذه المعاهدات ونتائجها.

وربما ينتهي ذلك إلى عمل السالفين، المنتهي إلى زمان الغيبة الصغرى، الواصل يدهم إلى النواب وسفرائهم المخصوصين، العارفين بمذاق إمام عصرنا عجّل الله فرجه. فلا يضر بمثله حينئذٍ عدم ابتلاء الأئمة بفعل مطلق ذي الشوكة من الشيعة أو سلاطينهم.

وعدم معلومية امضائهم لسلاطين الجور إنما هو بما هم ذووا الشوكة من المسلمين، كي يبقى مجال استصحابه، بمثل استصحاب الحكم في الشرائع السابقة الثابتة لعناوينها.

نعم قد يستشكل في صحة أمثال هذه المعاهدات في أمثال زماننا، من جهة كون ذوي الشوكة من المسلمين في منتهى الضعف بالنسبة إلى سائر الملل، بحيث يمكن دعوى انّ معاهدات سلاطينهم مع الملل الخارجة لمحض الاضطرار والاكراه غير الصالحة للنفوذ، كما أشرنا. فمثل هذه المعاهدات لا تصلح لاحترام دمائهم وأموالهم عيناً شرعاً وإن لم نستطع من هتكهم خارجاً.

فيثمر حينئذٍ جواز غيلتهم وسرقة أموالهم خصوصاً مثل أهل الكتاب القاطنين في بلاد المسلمين، الذين هم تحت حماية الملل الخارجة، الذي هو موجب لمقهوريتنا على المعاملة معهم، معاملة المحترمين نفساً ومالاً، لا أنه مستند الى معاهدة من المسلمين معهم، كي يصيروا بذلك مأمونين شرعاً.

لكن الانصاف يقتضي امكان دفعه، بأنّ مجرد إلجاء المسلمين في المماشاة مع الخارجي، لا يوجب عدم جواز امانه؛ لامكان كون المقام من باب

الاكراه على اللازم، فيكون في معاهدتهم تأمينهم في بلاد المسلمين عن طيب نفس منهم وإن كانوا ملجأين في ذلك لخوف المضار الواردة عليهم من جهة أُخرى.

وهذا المقدار غير مضر بصحة معاهداتهم المزبورة، كما هو الشأن في سائر المعاملات الصادرة عن الاضطرار والالجاء، غير المانع عن صحتها. فيترتب على مثل هذه المعاهدات حينئذٍ صيرورتهم في أمان من المسلمين نفساً ومالاً، فيحرم التعدّي عليهم حينئذٍ ولو غيلة، ما دام بقاء المعاهدة حتى بالنسبة إلى من كان تحت حماية الخارجي، إذ مقتضى عقد الذمام معهم صيرورة أمثال هذه الطوائف أيضاً مأمونين من قبلهم، فلا يحتاج في تأمينهم حينئذٍ عقد الأمان معهم في تأمين هذه الطائفة، وإن كانوا من أهل دينهم ونحلتهم، بل لا بد من عقد الذمام معهم مستقلاً.

وعليه فأهل الكتاب القاطنون في زماننا في بلاد المسلمين، وان كانوا خارجين عن شرائط الذمة، ولكن بملاحظة كونهم من رعايا دول أجانب أو تحت حمايتها، مأمونون نفساً ومالاً من قبل معاهدة ذوي الشوكة من المسلمين مع سلطانهم، أو مَن كانوا تحت حماية معاهدة التأمين.

نعم لو انتقضت المعاهدة المزبورة، لا يبقى بعد ذلك لأمثالهم أمان، بل يحتاج أمانهم حينئذٍ إلى ضرب معاهدة جديدة معهم، إما بعقد الذمام أو بعقد الذمة، وإلّا فيكون مالهم فيئاً للمسلمين ودمهم هدراً.

* * *

ثم إنّ ما ذكرناه كله فيما لو كانت الدولة الاسلامية دولة مستقلة، وإن كان ضعفهم بالنسبة إلى سائر الدول وباقي الملل موجباً لتحملهم بعض التحميلات غير المنافية مع استقلالهم.

وأما لو لم تكن دولتهم دولة مستقلة، بل كانوا تحت حماية الأجانب،

فذلك تارة يكون عدم استقلالهم في جهات غير مرتبطة بأمثال هذه المعاهدات، فلا ينافي حينئذٍ استقلالهم في ذلك، فتمضي عليهم المعاهدة الذمامية والذمية.

وتارة يكون عدم استقلالهم من جميع الجهات حتى هذه الجهة، ففي مثل هذه الصورة تارة يكون مرجع استقلالهم إلى كونهم ملزمين من قبلهم على المعاهدة المزبورة أيضاً، فذلك من المصاديق الظاهرة لكون أمثال معاهداتهم هذه صادرة عن اكراه والزام منهم عليها، فلا يكون مثل ذلك نافذاً شرعاً وإن كانوا في الخارج حينئذٍ مقهورين علىٰ التأمين.

لكن لا يجدي ذلك في حرمة أموالهم بأخذها غيلة أو سرقة، بمقدار لا يوجب اضراراً على المسلمين، من جهة أُخرى تكون أهم من ذلك.

واخرى لا يكونون ملزمين بمثل ذلك، بل غاية الأمر التزامهم بلوازمه، بحيث لا يصدق عليه الاكراه على نفس المعاهدة، بل كان من مصاديق الاكراه على اللازم، لتكون حال هذه الصورة حال الدول الضعاف المستقلة ظاهراً، المجبورة على أمثال هذه المعاهدات. ولقد عرفت انّ مقتضى القواعد صحة معاهداتهم حينئذٍ، وترتيب الأثر عليها شرعاً، من احترام أنفسهم وأموالهم، وكذلك كل من يلوذ بهم.

ثم انّ ذلك أيضاً في صورة كونهم دولة، غاية الأمر غير مستقلة وتحت حماية غيرهم من الأجانب.

وأما لو لم يكونوا دولة، بل كانت لهم صورة دولة يشكلها الأجانب، بجعلهم واحداً من المسلمين سلطاناً على البقية، بحيث يكون هو المسؤول عنهم تجاه الأجانب في الشؤون السياسية والتجارية وغيرها؛ فيعاهدون معه بمعاهدات خاصة.

فتارة يكون ذلك أيضاً صورياً محضاً، فلا يثمر في تحقق الذمام

بلا اشكال؛ لعدم تحقق معاهدة من قبل ذي الشوكة من المسلمين، بل هذا المسلم المنصوب يعد من أحد المأمورين لهم ومحسوباً منهم، فكانت معاهداته معهم لمجرد الصورة، بلا اعتناء بمثل هذا العهد، فيصح حينئذٍ سلب المعاهدة الحقيقة بينهم وبين المسلمين، فلا ينتج مثله احتراماً لهم.

وأُخرى لا يكون غرضهم من التشكيل المزبور إلّا جعله حقيقة دولة، غاية الأمر غير مستقلة، ففي مثله يجيء التفصيل السابق حرفاً بحرف، ولعل العراق في زماننا هذا من هذا القبيل.

ولو شك في مورد أنه من أي الأقسام، ووقعت معاهدة بين ذي الشوكة خارجاً، فتارة يكون الشك في كونها معاهدة صورية أو حقيقية، من جهة الجهل بارادة الحقيقة جداً أو لا، فأصالة الحقيقة تجعلها حقيقة.

وأُخرى يكون الشك في كونها معاهدة الرئيس بما هو رئيس المسلمين أو معاهدة مأمور من مأموريهم، وأن صورة المعاهدة من جهة الجهل برئاسته، ولو في هذه الجهة. ففي جريان أصالة الصحة اشكال، للشك في صدق عنوان المعاهدة بين المسلمين بما هم مسلمون مع الكفار، فأصالة الصحة قاصرة عن اثبات الصحة في مثلها.

نعم لو علم بأنّ ذي الشوكة من المسلمين لم يكن من خدامهم، غاية الأمر كان تحت سيطرتهم وحمايتهم، وشك في انّ معاهدته هذه عن الزام منهم بها، أو الزام بلازمه، كانت أصالة الصحة حينئذٍ مجدية، فيحكم بصحة المعاهدة، ويترتب عليها أثرها.

* * *

ثم إنّ وقت عقد الأمان لآحاد المسلمين قبل الأسر لا بعده اجماعاً، نعم للامام عليه السلام والنبي صلّى الله عليه وآله بأمينهم أو اطلاقهم، حتى بعد الأسر بشهادة اجازته صلّى الله عليه وآله لزينب في تأمين زوجها بعد أسره.

وربما يمضي مثل ذلك من سلاطين الجور أيضاً بشهادة امضاء علي عليه السلام فعل عمر في حق الهرمزان.

وربما يستصحب مثل هذا في حق سلاطين الجور في زمان الغيبة، نظير استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

وأما ثبوت مثل هذا الشأن للفقيه، فهو فرع اثبات عموم الخلافة والنيابة، وأشكل منه اثباته لذوي الشوكة من مطلق المسلمين.

وتوهم الملازمة بين هذا التأمين وبين تأمين القطر والناحية الثابتة لهم في زمان الغيبة، حسب ما عرفت من نفوذ معاهداتهم مع الكفار، منظور فيه. فالأصل عدم نفوذه منهم، لولا دعوى انّ مقتضى الاطلاقات نفوذ أمان الآحاد للآحاد، حتى بعد الأسر، خرج عنه من لم يكن رئيساً وذا شوكة، وبقي الباقي.

اللهم إلّا أن يدفع الاطلاق بعدم سوقها من تلك الجهة، فتبقى أصالة الفساد خالية عن المعارض.

* * *

ثم انّ هذا العقد ـ مثل عقد الذمة ـ قابل لوقوعه مطلقاً ومشروطاً، فيصح في ضمنه كل شرط سائغ شرعاً، لا غيره. فلو اشترط ذلك فيه، فمع علم الكافر ببطلان الشرط فلا أمان له؛ لانتفاء القيد بانتفاء شرطه، بعد الجزم بعدم كون الشروط في ضمن أمثال هذه المعاهدات من باب تعدد المطلوب، بخلاف ما اذا لم يعلم به فإنه في شبهة أمان.

* * *

كما انّ حقيقة هذه المعاهدات أيضاً ليست إلّا من باب التسالم الخارجي المنوط بقاؤه ببقائهم على العهد، فمها انتقضوا العهد بالعمل على خلافه، ينقض العهد حقيقة، وليس من باب العهود والتسالمات الانشائية الحاصلة

بالانشاء غير المنقض مضمونها بصرف مخالفة أحد الطرفين، التي كان لكل منهما إلزام طرفه على الحركة على وفقها.

وعليه فلعاقد الأمان أن يشترط على أنفسهم المال أو في أموالهم شيئاً، فتصير شبيهة عقد الجزية.

وحينئذٍ فالفرق بين عقد الذمام وعقد الجزية هو أنّ في عقد الجزية كان قوامه بالمال وكونهم صغاراً، بخلاف عقد الذمام فإنه ليس قوامه ذلك، بل يصح بدونهما.

كما انّ عقد الجزية حق لهم، بحيث لو أقدموا عليه يجب على رئيس الجيش أو ذي الشوكة من المسلمين قبوله، ويقروهم على مذهبهم، ويمكّنوهم من بلاد المسلمين أو بلادهم بخلاف عقد الذمام، فإنه حق للمسلمين وذوي شوكتهم، فيصح لهم تأمينهم مع المصلحة، بل في الآحاد للآحاد ولو اقتراحاً، ما لم يضر ذلك بالاسلام ولا بهيئة المسلمين، فإنه حينئذٍ لا ولاية له عليه جزماً، فهما تحقق صحيحاً كان مساوياً لعقد الذمة في حفظ النفس والمال، بلا يتعرض المسلمين لهم ما لم يهتكوا مقدسات المسلمين؛ لانصراف الأدلة عن مثل هذه الصورة.

كيف وذلك منة من الله على المسلمين بشرافة اسلامهم، فلا يكاد يشمل دليله ما يوجب خلاف المنة عليهم، أو يوجب هتك شرفهم بما هم مسلمون.

* * *

ثم إنه لو أقر مسلم بذمام حربي قبل أسره، قُبل؛ لكونه مدعياً بلا معارض. ولو عارضه غيره في ذلك، فيحتاج سماعه الى بينة في أصل ايقاع العقد، ومع العلم به كانت أصالة الصحة تقتضي تقديم قوله بيمينه.

ولو ادعى الحربي أمان المسلم له، فمع العلم بأصل المعاهدة والشك في وقوعها بعد الأسر أو قبله، قبل قوله؛ لأصالة الصحة.

ولو أنكره المسلم انتقض الأمان فعلاً، وفي كونه حينئذٍ في شبهة أمان وجه؛ لأصالة عدم علمه ببطلان المعاهدة.

وأما مع الجهل بأصل الأمان لا يسمع، بل أصالة عدمه يدخله في الحربي.

نعم مع عدم منكر في البين، ربما يسمع قوله بمناط الدعوى بلا معارض، فتدبّر.

ولو عقد مع الحربي الذمام على أن يتوطن في دار المسلمين، صح واستؤمن على نفسه وماله.

ولو التحق بعد ذلك بدار الحرب للاستيطان انتقض أمانه في نفسه، وفي انتقاض الأمان في ماله نظر، من كونه بتبع نفسه، ومن انّ عقد الأمان كان على النفس والمال كليهما، فانتقاض أثر أحدهما لا يوجب انتقاض الآخر.

ولئن شئت قلت: إنّ استيطانه في دار الحرب لا يكون ناقضاً لأصل العقد، إذ ليس عدمه شرطاً فيه، وإنما هو ناقض لأثره، إذ أثره حقن دمه ما دام متوطناً في دار الاسلام، فإذا التحق بدار الحرب لا يبقى مجال لحقن دمه، لخروجه عن مفاد العقد، فيبقى حينئذٍ أثر العقد بالنسبة إلى ماله باقياً.

نعم لو أخذ ماله وأتى به إلى دار الحرب، يبطل أمان ماله أيضاً.

وحينئذٍ لا يقاس المقام بباب مخالفة الذمي للذمة، الموجبة لنقض الأمان في نفسه وماله؛ لأنّ أمانهما كان تابعاً لبقاء العهد، فإذا انتقض العهد حقيقة فلا موجب لأمانهما أصلاً، وذلك ظاهر، فتدبّر.

وحينئذٍ فلو أسّره المسلمون واسترقوه دخل ماله في ملكهم تبعاً لرقبته.

* * *

(ويرد من دخل) في بلاد المسلمين (لشبهة الأمان إلى مأمنه) بلا اشكال نصاً وفتوى، وفي النص: «لو أنّ قوماً حاصروا مدينة فسألوهم

الأمان فقالوا: لا، فظنوا أنهم قالوا: نعم، فنزلوا إليهم، كانوا آمنين»[١].

وظاهر النص حصول أمانهم بشبهتهم، ولازمه لزوم ايصالهم إلى مأمنهم، وليس لهم البقاء مأمونين بعد رفع الشبهة إلّا بأمان جديد، أو بشبهة أُخرى. وإلّا فللمسلمين إما ايصالهم إلى المأمن أو تأمين جديد، فمع عدم تأمين جديد لا تقتضي الشبهة إلّا المأمونية من قبل دخولهم المستتبع لخروجهم. وإما بقاؤهم اختياراً في بلد المسلمين بعد رفع الشبهة، فلا بد أن يكون بأمان جديد، كيف ولا يقتضي دليل الأمان الحاصل بالشبهة، مثل هذه الصورة المستند فيها بقاؤهم باختيارهم وعمدهم، فلا شبهة كما لا يخفى.

ولو دخل الحربي بدعوى الشبهة، ففي سماع دعواه وجه؛ لأنه لا يعلم إلّا عن قبله، إلّا مع وجود القرائن وظواهر الأحوال التي هي بمنزلة ظاهر اللفظ الحاكي على خلافه، فيحكم حينئذٍ على طبق ظهور حاله؛ لبناء العقلاء على حجية ظواهر الأحوال كظواهر الألفاظ.

* * *

(ولا يجوز الفرار إن كان العدو على الضعف من المسلمين إلّا لمتحرف لقتال أو متحيز إلى فئة)، بلا اشكال في الأول في الجملة نصاً وفتوى، ويكفي من النص الآية الشريفة المشتملة على المستثنى والمستثنى منه[٢]، وفي ذيل نص اسماعيل بن جابر: «إذا كان عدة المشركين أكثر من رجلين لرجل لم يكن فاراً من الزحف، وإن كان العدة رجلين لرجل كان فاراً من الزحف»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٥٠ باب ٢٠ من أبواب جهاد العدو حديث ٤.

(٢) الأنفال: ١٥ـ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٦٤ باب ٢٧ من أبواب جهاد العدو حديث ٣.

ونظيره بعض نصوص أُخر في حرمة الفرار مع الضعف[١]، وفي بعض النصوص أيضاً: «حرّم الله الفرار من الزحف؛ لما فيه من الوهن في الدين»[٢].

وأما المستثنى؛ فلما تقدّم من استفادته من الآية الشريفة، بل ربما ينصرف عنوان الفرار المحرّم عن مثله، كالانصراف عن الفرار غيلة، لوقوع الخصم في أمكنة موجبة لمعلوميتهم، لخصوصية من الجهات الحربية. ونظيره أيضاً الفرار مائلاً ومتحيزاً إلى فئة منقطعة عن غيرها للامداد، فإنّ ذلك كله من الفنون الحربية غير الصادقة على فاعليها الفرار عن القتال، بل هذا نحو قتال باعمال فنونه.

* * *

ثم انّ اطلاق حرمة الفرار من الزحف يشمل صورة الظن بالهلاك ، لأنّ موضوع القتال الواجب وارد مورد شبهة الهلكة المنجبرة بمصالح أُخروية ودنيوية. والعقل في مثله قاصر عن الحكم بوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل، وآية الهلكة أيضاً قاصرة الشمول لغير مورد الجزم بالهلاك ، نعم مع الجزم به وامكان الفرار على وجه لا يترتب عليه نقض آخر، لا بأس بالالتزام بوجوب الفرار للآية، وإلّا فمع صدق الاهانة بالدين وايقاع الذل بالمسلمين، فربما تقتضي التعليلات الواردة في حرمة الفرار من الزحف، أهمية تلك المصالح عن مصلحة حفظ النفس، كما هو ظاهر.

ولو كان المسلمون أقل من النصف فلا يشملهم دليل الحرمة، وفي النص: «إنّ وجوب قتال الواحد مع العشر نسخ تخفيفاً من الله»[٣]. وفي شمول

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٦٥ باب ٢٩ من أبواب جهاد العدو.

(٢) وسائل الشيعة ١١:٦٥ باب ٢٩ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١١:٦٣ باب ٢٧ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

نصوص «رجل برجلين» في الآحاد أيضاً اشكال؛ لأنها واردة لبيان نسبة العسكرين، وربما يكون فيه خصوصية في غلبتهم لتعاضد مجموعهم بالمجموع.

وحينئذٍ ففي التعدّي عنه الى الآحاد نظر، فأصالة البراءة حينئذٍ محكمة، بعد عدم شمول الأمر بالقتال مع الضعف لمثل هذه الصورة. وذلك أيضاً لولا عموم (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)[١] لأمثال المورد، ولو بدعوى انّ في مورد الشك في الغلبة يرجع إلى الشك في القدرة، فيجب احتياطاً.

اللهم إلّا أن يدعي انصرافه الى صورة الجزم بالغلبة والقدرة، فمع احتمال المغلوبية فالأصل البراءة في غير المورد المنصوص فيه بحرمة الفرار.

* * *

(وتجوز المحاربة) مع العدو (بسائر أنواع الحرب) بلا اشكال؛ لاطلاق الأمر بالمقاتلة. علاوة على قوله: (وأعدوا لهم ما استطعتم)[٢]، وقوله: (واقعدوا لهم كل مرصد)[٣]، مضافاً إلى ما ورد من ارسال الماء عليهم، أو القاء النار عليهم أو الرمي بالمنجنيق[٤].

بل واطلاق بعض النصوص المزبورة يشمل قتلهم بحبس الماء عنهم ليموتوا عطاشاً[٥]، خصوصاً مع التعليل في بعضها «بأنهم شر الدواب وأشدهم أذية»[٦].

بل في بعضها: وفيهم الصبيان والنساء والشيخ الكبير والأُسارى من

---

(١) التوبة:٥.

(٢) الأنفال:٦٠.

(٣) التوبة:٥.

(٤) وسائل الشيعة ١١:٤٦ باب ١٦ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١١:٤٦ باب ١٦ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ١١:٤٦ باب ١٦ من أبواب جهاد العدو.

المسلمين والتجار، قال: «يفعل ذلك بهم ولا يمسك عنهم لهؤلاء، ولا دية عليهم للمسلمين ولا كفارة»[١].

وهو أيضاً محمول على صورة توقف الفتح على ذلك، فلا ينافي ما سيأتي من عدم جواز قتل الصبيان والنساء، وغيرهما مع عدم امكان الفتح بذلك.

وبالجملة لا خصوصية في أنحاء الحرب حتى بالآلات الجديدة أو غيرها، (إلّا إلقاء السم في بلادهم)؛ لما في خبر السكوني المنجبر بالعمل: «نهى رسول الله صلّى الله عليه وآله أن يلقى السم في بلاد المشركين»[٢]، واطلاقه يشمل حتى صورة توقف الفتح عليه.

نعم يمكن أن يستفاد منه أن وجه النهي منصرف إلى صورة استلزامه هلاك الصبيان والنساء، وحينئذٍ فربما يشكل شموله لصورة اختصاص الهلاك بمن يستحق القتل.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ قتل الصبيان والنساء جائز بأنحاء القتل عند الضرورة، فخصوصية النهي عن إلقاء السم في بلادهم مع الضرورة، ليست إلّا لخصوصية في السم من بين آلات المقاتلة، وبعد ذلك يمكن التعدّي إلى قتل المستحقين أيضاً، ولعله إلى ذلك نظر الجماعة في اطلاق حكمهم بالتحريم.

* * *

(و) مما ذكرنا ظهر أنه (لو تترسوا بالصغار والنساء أو المسلمين، ولم يمكن الفتح إلّا بقتلهم جاز)؛ لما تقدّم في نص حفص من الأمر بقتلهم وفيهم الصبيان والنساء والشيخ والأُسارى من المسلمين والتجار[٣].

---

(١و٣) وسائل الشيعة ١١:٤٦ باب ١٦ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١:٤٦ باب ١٦ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

واطلاقه ربما يوهم جوازه حتى مع تمكن الفتح بغيره، وفيه منع؛ لأنّ كيفية الواقعة غير معلومة، لو لم نقل بظهورها في صورة الالجاء إليه مقدمة للفتح. والمتيقن منه صورة توقف الفتح عليه، فتبقى -مع عدمه- نواهي قتل الصبيان والنساء بحالها.

ولا فرق فيه بين الجهاد بالمعنى الأخص أو الأعم الشامل للدفاع، وتوهم اختصاص النص المزبور بالأول ممنوع، وعلى فرضه فيتعدّى منه إلى غيره، لالغاء الخصوصية.

ومع الغض عنه فينتهي الأمر إلى التفصيل بين صورة التمكن من الدفاع بدونه وعدمه، وفي الثاني يكون الترجيح لجانب الوجوب؛ لأهمية حفظ بيضة الاسلام والمسلمين، بخلاف الأول فإنّ حرمة قتلهم باقية بلا مزاحم.

وذلك بالنسبة الى التترس بالمسلم، وإلّا فبالنسبة إلى نسائهم وأطفالهم فيمكن دعوى جريان التشكيك السابق، من حيث احتمال اختصاصه بالجهاد بالمعنى الأخص، فيبقى عموم وجوب الدفاع بحاله.

ولكن ذلك أيضاً لولا دعوى فهم ذلك من جعل الوظيفة في الحربي سبي ذراريه ونسائه، فإنه يفهم منه عدم جعل القتل عليهم، بل وفي الجزية قد تقدّم أنّ بناءهم على وضعها عنهم؛ لأنها ملزوم جواز قتلهم، فيكشف ذلك عن تسلم حرمة قتلهم حتى في الدفاع إلّا مع الضرورة.

ثم إنّ في ذيل رواية حفص: نفي الدية عمن جاز قتله عند التترس به، مسلماً كان أو غيره، بل ونفي الكفارة، والأصحاب أخذوا بالفقرة الأُولى فنفوا الدية، وطرحوا الأخيرة ورجعوا فيه إلى عموم كفارة قتل المسلم أو غيره.

وفي كونه من قبيل العمد أو الخطأ كلام آخر، ولا يبعد مع القصد في الرمي مع عدم قصد المسلم بخصوصه مثلاً أن يكون من باب شبه العمد لا العمد المحض ولا الخطأ المحض. ومع قصده بخصوصه ولو للتوصل به إلى

قتل الكفار، يكون من العمد، ومجرد جوازه لا يخرجه عن العنوان، كما انّ عدم حرمته لا ينافي الكفارة كما في الخطأ.

اللهم إلّا أن يدعي أنّ زيادة كفارة العمد تكون من تبعات حرمته، فلا يترتب عليه حينئذٍ إلّا كفارة شبه العمد أو الخطأ، وهو فرع التشكيك في عموم دليل كفارة العمد في المقام، أو قيام اجماع عليه، وإلّا فللنظر فيه مجال، والله العالم.

* * *

(ولا تقتل النساء) ولا الصبيان والمجانين (وإن عاون) أو عاونوا (إلّا مع الضرورة)، بلا خلاف ظاهراً في غير النساء. نعم قيل بحرمة القتل حتى مع الضرورة، وفيه نظر؛ لأهمية الجهاد واعلاء كلمة الحق، وربما يكون الالتزام به موجباً لتعطيل الجهاد. ولقد عرفت سابقاً نص حفص وغيره من الأمر بقتلهم، المحمول على الضرورة. وفي نصوص الباب تعليق ترك قتلهم بمقدار الامكان، الذي هو كناية عن عدم الالجاء على قتلهن، مؤيداً ذلك بسكوت النبي صلّى الله عليه وآله عن قتلهن بعد اعتذار القاتل في يوم الخندق باضطراره في ذلك بمنازعتها في قائم سيفه.

والخنثى المشكل أيضاً بحكم المرأة، ولعله من جهة تغليب جانب الحرمة مع الدوران، ولا وجه له، كما انّ عموم وجوب قتل المشركين حيثما وجدوا، على فرض عدم انصرافه الى الذكور، فلا أقل من سقوطه عن الحجية للشبهة المصداقية.

وحينئذٍ فيكون المورد من أظهر مصاديق الدوران بين المحذورين، بلا ثبوت ترجيح لأحد الجانبين، كما هو ظاهر.

ثم إنّ مقتضى اطلاق النهي عن قتل النساء والصبيان مهما أمكن، حرمة قتلهم ولو كانوا محاربين. لكن المستفاد من بعض النصوص جواز قتلهم مع

محاربتهم، لقتل النبي يوم بني قريظة امرأة ألقت رحى على محمود بن مسلمة[١]، ويتعدّى بالفحوى إلى الصبيان إذا كانوا داخلين في الحرب.

ولا يبعد تخصيص النواهي بمثلها، لولا عدم مساعدة اطلاق كلمات الأصحاب في الجزية، فإنه ربما يوجب الوهن في سند الرواية المزبورة، خصوصاً مع التصريح في بعض النصوص بحرمة قتلهن وإن قاتلن.

وفي التعدّي من الحكم المزبور إلى الدفاع في زمان الغيبة وجه، كما أنه مع الضرورة وتوقف حفظ بيضة الاسلام والمسلمين على قتلهم، لا شبهة في جوازه.

ثم إنّ في بعض النصوص إلحاق الشيخ الفاني بالصبيان من قوله: «واستحيوا شيوخهم وصبيانهم»[٢]، على معنى كف القتال عنهم، وحكي عن التذكرة دعوى الاجماع عليه[٣].

ثم إنّ ذلك أيضاً في صورة عدم كونه ذا رأي، وإلّا فربما يكون وجوده أضر من نفس الجيش، فيجب قتله جزماً، والكلمات أيضاً منصرفة عن هذه الصورة كالنصوص.

وأيضاً مقتضى العموم وجوب قتل الراهب وغيره، وما في نص مسعدة من النهي عن قتل المتبتل في شاهق[٤]، الشامل بالمناط لمثل الراهب، لا حجية فيه، لوهنه بعدم عمل المشهور به، فما عن ابن الجنيد من حرمة قتله، منظور فيه.

نعم لو كان شيخاً فانياً غير ذي رأي، لا يقتل؛ للنصوص السابقة.

---

(١) سنن البيهقي ج ٩ ص ٨٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٤٨ باب ١٨ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٣) تذكرة الفقهاء ٢: ١٦٧.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٤٣ باب ١٥ من أبواب جهاد العدو حديث ٣.

وربما يلحق بالشيخ -من حيث الفحوى- الأعمى، والمقعد، والمريض الذي لا يرجى زوال مرضه، بشرط عدم كونهم صاحبي رأي في الحرب.

وفي بعض النصوص التصريح بإلحاق الأعمى والمقعد بالنساء والصبيان[1]، فراجع.

* * *

ويحرم أيضاً قتل الرسول؛ لأنه مقتضى السياسة، ولقول النبي صلّى الله عليه وآله لرسولي مسيلمة: «لو كنت قاتلاً رسولاً لضربت عنقيكما»[2].

* * *

ولا يجوز التمثيل بهم بقطع الآناف والآذان؛ لما عن رسول الله صلّى الله عليه وآله: «لا تجوز المثلة ولو بالكلب العقور»[3]، واطلاقه يشمل حال قيام الحرب وبعده، قبل القتل وبعده، فعلوا بالمسلمين ذلك أم لا.

* * *

وكذا لا يجوز الغدر بهم، بأن يقتلوا بعد الأمان، وفي النص: «ألا وانّ الغدر والفجور والخيانة في النار»[4]، نعم تجوز الخدعة في الحرب، لفعل علي عليه السلام بعمرو بن عبد ود، وقال عليه السلام: «الحرب خدعة»[5].

* * *

ويحرم الغلول، قيل: وهو سرقة أموالهم بعد الأمان، وإلّا فقبله فهي فيء للمسلمين. ومن المحتمل قيام الاجماع على حرمة مطلق سرقة أموالهم، ولكنه

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٤٣ باب ١٥ من أبواب جهاد العدو.

(٢) مجمع الزوائد ٥:٣١٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٩:٩٦ باب ٦٢ من أبواب القصاص حديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٠:٥٢ باب ٢١ من أبواب جهاد العدو حديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة ١١:١٠٢ باب ٥٣ من أبواب جهاد العدو.

مشكل جداً.

وقيل في تفسيره: السرقة من الغنيمة.

وعلى الاحتمالات فالمتيقن هو الأول والأخير.

* * *

فرع: إذا طلب المشرك المبارزة ولم يشترط عدم الاعانة جاز اعانة المسلم، وإن شرط وقبلوا شرطه فهو بمنزلة أمانه من تلك الجهة، فتحرم اعانة المسلمين لمن بارزه.

وإن فر المسلم وطلبه الحربي، جاز لهم دفعه، لأنه خارج عن شرطه، فالمسلمون حينئذٍ يد على من سواهم. ولو لم يطلبه الحربي لم يجز محاربته؛ لأنه بمقتضى شرطه في أمان حتى يرجع الى مأمنه.

وقيل: يجوز؛ لعدم اقتضاء المبارزة مع الشرط أمانه مطلقاً، وله وجه؛ لأنّ عدم إعانة المبارز غير الأمان من سائر الجهات، فما في الجواهر من كونه أماناً كذلك [1]، منظور فيه.

* * *

(من أسلم في دار الحرب حقن دمه وولده الصغار من السبي، وماله من الأخذ مما ينقل ويحول) بلا اشكال فيه؛ لخبر حفص، قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك، فقال: «اسلامه اسلام لنفسه ولولده الصغار، وهم احرار، وولده ومتاعه ورقيقه له، فأما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين إلّا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك، فأما الدور والأرضون فهي فيء، ولا تكون له؛ لأن الأرض هي أرض جزية لم يجر فيها حكم الاسلام، وليس بمنزلة ما ذكرناه؛

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٨٩.

لأنّ ذلك يمكن احتيازه واخراجه الى دار الاسلام[١].

* * *

ومن هذا النص أيضاً أُستفيد حكم ما أفاده المصنف من قوله: (وأما الأرضون) والعقارات (فمن الغنائم).

(ولو أسلم العبد قبل مولاه وخرج) من دار الحرب (ملك نفسه) بلا اشكال فيه، وفي خبر السكوني: «أيما عبد خرج إلينا قبل مولاه فهو حر، وأيما عبد خرج إلينا بعد مولاه فهو عبد»[٢].

والظاهر انّ المنصرف منه خروجه إلينا مسلماً، أو أسلم بعد خروجه، لا أنّ مجرد خروجه مع بقائه على الكفر يجعله حراً، بل هو حينئذٍ فيء للمسلمين كسائر أموالهم، واطلاق النص يشمل الخروج قبل اسلامه أيضاً.

ولكن يشترط كون اسلامه بعد إسلام سيده، وإلّا فيبقى على ملك المسلم، خرج قبله أم لم يخرج، إذ هذه الصورة مما انصرفت عنها كلمات الأصحاب؛ لأنّ مال المسلم محترم، والنص أيضاً منصرف عن هذه الصورة.

نعم لو صار مسلماً قبل مولاه، وخرج بعد مولاه، فإنه يبقى على ملكه بمقتضى النص المزبور. ولا ينافي ذلك ملكيته للكافر؛ لأنّ الكافر يصلح أن يبقى على تملك المسلم، غاية الأمر أنه يقهر على بيعه، كما هو الشأن في عبد الذمي إذا أسلم، وهذا المقدار من البقاء لا ينافي علو الاسلام، ولا يستلزم سبيل الكافر على المسلم، وسيأتي إن شاء الله شرح ذلك في كتاب البيع.

* * *

(الثالث) من الأصناف الذين يقاتلون: (البغاة)، (وهم كل من

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٨٩ باب ٤٣ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٨٩ باب ٤٤ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

خرج على إمام عادل)، كما هو المنسوب إلى عرف المتشرعة، ولا خلاف ولا اشكال في انه (يجب قتاله مع دعاء الامام أو من نصّبه).

ويدل عليه ما تقدّم في خبر حفص[١] بن غياث: «وأما السيف المكفوف فسيف على أهل البغي والتأويل قال الله عزوجل: (وإن طائفتان... الخ)[٢]». وقد بشّر أمير المؤمنين عليه السلام بقتال أهل البغي من المارقين وأهل الجمل والخوارج أجمع. وعن علي عليه السلام إنه قال: «أُمرت على قتال الناكثين والقاسطين والمارقين، ففعلت ما أُمرت»[٣].

ولا اشكال في فوريته، وكون تأخيره كبيرة، وفي النص: انه أعظم من الجهاد مع الرسول صلّى الله عليه وآله[٤].

كما لا اشكال في انّ وجوبه (على الكفاية)، إلّا مع تعيين الامام فيتعيّن؛ لوجوب اطاعته.

وفي النص: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «إنّ الله قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي كما كتب عليهم الجهاد مع المشركين معي»[٥]، وظاهره كون كتابة الجهاد في الفتنة بعده مثل كتابة الجهاد في عهده بنحو الكفاية.

ومن المماثلة المزبورة يستفاد حرمة الفرار عن الزحف في القتال مع البغاة، كالفرار في القتال مع المشركين.

وفي جواز قتل الوالد، مع الأمر بصحبته في الدنيا معروفاً، نظر. لولا

---

(١) وسائل الشيعة ١١:١٧ باب ٥ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٢) الحجرات:٩.

(٣) دعائم الاسلام ١:٣٨٨.

(٤) التهذيب ٦:١٧٠ حديث ٣٢٦.

(٥) وسائل الشيعة ١١:٦١ باب ٢٦ من أبواب جهاد العدو حديث ١٧.

دعوى أهمية القتال معهم ودفع شرهم عن الامام وحفظ بيضة الاسلام، من مصلحة الرفق بالأب، وأمر وجوب القتال مع سائر الأرحام أوضح.

وقيل فيهما بالكراهة، ولعله من جهة احراز أهمية مفسدة ترك الصحبة أو قطع الرحم عن مصلحة دفع شرهم.

وفيه: إنّ لازمه الحرمة لا الوجوب، لكون المقام من باب التزاحم بين العنوانين، ومع الترجيح يقدّم مصلحة الراجح في تأثيره، لولا دعوى انّ ذلك في الوجودين لا وجود واحد. ففي مثله يكون اقتضاء الرجحان للحرمة فرع بلوغه مرتبة اللزوم، ومع الشك فيرجع إلى البراءة، فلا يستفاد منه إلّا الكراهة.

ولكن ذلك كله مبني على الترجيح المزبور، وفيه نظر، خصوصاً مع اضرارهم بالامام، فإنّ حفظ وجوده أهم من جميع الأُمور.

ثم إنّ حد الجهاد معهم (إلى أن يرجعوا)؛ لأن المقدار الواجب دفعهم عن الامام، نظير وجوب الدفاع في زمان الغيبة.

* * *

(وهم قسمان: من له فئة فيجهز على جريحهم، ويتبع مدبرهم، ويقتل أسيرهم. ومن لا فئة له فلا يجهز على جريحهم، ولا يتبع مدبرهم، ولا يقتل أسيرهم) بلا اشكال في ذلك نصاً وفتوى. وفي نص حفص بن غياث عين هذا التفصيل(١).

وفي خبر تحف العقول(٢) أيضاً بيان وجه افتراق معاملة الأمير في الجمل وصفين، حيث لم يتبع في الأول، وتبع في الأخير، بأنّ لهم في صفين فئة دون الجمل.

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٥٤ باب ٢٤ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٢) تحف العقول: ٤٨٠.

وفي شمول حكم البغاة غير الجماعة مثل الآحاد، نظر؛ لانصراف دليلها إلى الجماعة، نعم بملاحظة كونه شاهراً سيفه على الامام، يجب دفعه ولو بقتله.

وفي وجوب قتله مع التمكن من حفظ الامام عليه السلام بدونه، نظر، ما لم يكن كافراً، ولو لانكاره ضرورياً من ضروريات الدين. ويؤيده وصية الأمير في ابن ملجم وتخييره بين العفو والقصاص، وإلّا فيجب قتله؛ لكونه من البغاة.

بل لو كانت الجماعة الباغية في قبضته، فعن ابن ادريس: انهم ليسوا أهل بغي[١].

وفي الجواهر: توجيهه بأنّ حكم البغاة لم يعلم إلّا من فعل علي عليه السلام ومورده الجماعة المنفردة عنه، والخارجة عن قبضته، فيقتصر على المتيقن[٢].

ويومئ إليه ما في النص أيضاً: «ما دامت أيديكم معنا»[٣]، ولكن في الجواهر تضعيف سنده بالارسال وعدم جابر له[٤].

أقول: ما أُفيد أولاً إنما يصح لو كانت مثل هذه الخصوصيات مما يلتفت إليها العرف، وإلّا فلا محيص عن التعدّي إلى كل من خرج على الامام عليه السلام ولو كان في قبضته.

وفي لزوم كونهم على اعتقاد باطل في أمر الامامة أو غيرها، منظور فيه، بشهادة أهل الجمل وصفين، ولذا لا يقتل هؤلاء ما لم يخرجوا على الامام، كما

---

(١) السرائر:١٥٨.

(٢) جواهر الكلام ٢١:٣٣٢.

(٣) مستدرك الوسائل ١١:٦٥ باب ٢٤ من أبواب جهاد العدو حديث ٩.

(٤) جواهر الكلام ٢١:٣٣٢.

يومئ إليه وصية علي عليه السلام بعدم قتل أحد من أهل النهروان بعد انتهاء الحرب، نعم من كان ناصباً فهو كافر يجب قتله؛ لكونه منكراً لضروري الدين.

* * *

(ولا يحل سبي ذراري الفريقين، ولا نسائهم، ولا أموالهم) بلا اشكال ظاهراً نصاً وفتوى، وفي جملة من النصوص تعريض الأمير بالمقاتلين حين طلبوا الأسير منهم بقوله: «أيكم يأخذ أُم المؤمنين في سهمه»[1].

وفي جملة أُخرى: «إنّ دار الشرك يحل ما فيها، ودار الاسلام لا يحل ما فيها»[2].

وفي جملة ثالثة: إنّ علياً منّ عليهم بعدم أخذ أموالهم وعدم سبيهم مراعاة لشيعتهم المبتلين بدولتهم الآتية الباطلة[3].

بل وفي بعضها: التصريح بأن سيرة القائم عجل الله فرجه غير سيرة علي، لأنه كان يرى شيعته في أيديهم فراعاهم مقدمة لمراعاتهم، بخلاف القائم، فإنه لا مقتضى لمراعاته لهم لانحصار الدولة بالحق[4].

ومن المجموع يستفاد انّ حفظ أموالهم وعدم سبي نسائهم لحكمة التقية، لا لأنهم مستأهلون لذلك، ونرى أنصاف علي عليه السلام في حقهم، ومع ذلك فعلوا بذراريه ما فعلوا، ألا لعنة الله عليهم أجمعين.

ومقتضى عموم قوله: «ودار الاسلام لا يحل ما فيها» عدم الفرق في عدم جواز الأخذ بين ما يجدون من أموالهم بعد الحرب أو حينها، وبين ما حواه

(١) وسائل الشيعة ١١:٥٨ باب ٢٥ من أبواب جهاد العدو حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١١:٥٨ باب ٢٥ من أبواب جهاد العدو حديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١١:٥٧-٥٩ باب ٢٥ من أبواب جهاد العدو.

(٤) وسائل الشيعة ١١:٥٧-٥٩ باب ٢٥ من أبواب جهاد العدو.

العسكر وغيره، وبين تملك المقاتلين وغيرهم. ولكن عن الشيخ في المبسوط: روى أصحابنا أنّ ما يحويه العسكر من الأموال يقسّم[١].

بل في الشرائع ما مضمونه: انّ سيرة علي على الأخذ، وهو الأظهر.

ولكن في جملة نصوص ـ زيادة على المضمون السابق ـ أن علياً نادى أن من وجد ماله فليأخذ.

وجمع في الجواهر بين الطائفتين بأنه عليه السلام أذن لهم بأخذ المال الذي عند العسكر، ثم بعد ذلك جبر ضررهم من بيت المال[٢].

وفيه: إنه منافٍ لنهيهم عن أخذ المال، وأمر البغاة بأخذ عين مالهم من يد العساكر.

وحينئذٍ فإن تم سيرة علي عليه السلام فهو، وإلّا فالأخبار الناهية ترجح بموافقتها مع عمومات حرمة مال المسلم، بعد عموم دليل اسلام مظهر الشهادتين، إلّا منكري ضروري الدين كالغلاة والخوارج، فإنهم شر من الكلاب وأسوأ خلق الله وأظهرهم كفراً، بل وكذلك النصّاب.

* * *

وفي النص عنه صلّى الله عليه وآله: «من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني ولا يرفع إلى السلطان»[٣].

نعم مع الخوف على النفس جاز ترك قتلهم تقية، وفي النص: «لولا إنّا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم، ورجل منكم خير من ألف رجل منهم، لأمرناكم بالقتل لهم»[٤].

---

(١) المبسوط ٢:٩.

(٢) جواهر الكلام ٢١:٣٤٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٨:٤٥٩ باب ٢٥ من أبواب حد القذف حديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١١:٥٩ باب ٢٦ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

وعن الرضا عليه السلام: انه نهى ريان بن الصلت ثلاث مرات عن قتل العباسي الذي كان ينال منه عليه السلام[١].

ويلحق بالامام في ذلك فاطمة الزهراء والملائكة، بل ورؤساء الدين، احتراماً للمذهب. ويكون سابّهم بحكم الكافر الحربي، فماله فيء، وتسبى نساؤه اذا كنّ ناصبيات مثله، وإلّا فمع اسلامهن يفترقن عنه فوراً، بل قيل بعدم قبول توبته في رفع قتله نظير المرتد فطرياً وإن لم يكن منه، مع عدم استحلاله لذلك؛ للاطلاقات.

## (الفصل الثالث: في قسمة الغنائم)

وهو جمع الغنيمة والمراد منها ـ في المقام ـ: خصوص ما يغنم من أموال المشركين أو مَن بحكمهم، من دار الحرب، عند حواء العسكر لها بالقهر والغلبة حين المقاتلة أو بعدها.

وهي تنقسم إلى ثلاثة أنواع: المنقول، والأراضي، والسبايا.

ولا يجوز لأحد ـ غير الامام ـ التصرف في شيء منها قبل القسمة.

والمشهور جواز تناول ما لا بد منه، كعليق الدابة وأكل الطعام، لقوله تعالى: (فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً)[٢].

وفي نص مسعدة: النهي إلّا عما لا بد من أكله[٣].

ويستفاد من فحواه جواز عليق الدابة، الظاهر منه ما كان محتاجاً إليه مطلقاً. وفي اعتبار الاعتياد في الاحتياج نظر؛ لعدم الاحتياج حال كونهم في بلادهم الممكن لهم شراء المأكول.

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦٢ باب ٢٦ من أبواب جهاد العدو حديث ١٢.

(٢) الأنفال: ٧٠.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٤٣ باب ١٥ من أبواب جهاد العدو حديث ٣.

ويلحق به المشروب المحتاج إليه لا مطلقاً، ومنها العقاقير والأدوية.

* * *

ثم انّ ما ينقل إن كان مما يصح تملكه للمسلمين فيبقى عليه، وإلّا فيجوز اتلافه؛ لأنه لا يدخل في الغنيمة المملوكة. نعم مع صلاحية الخمر للتخليل، يشكل اتلافه، لأنه يصلح لأن يصير مالاً، فلهم حق اختصاص به، دون ما ليس كذلك، فيدخل الأول في الغنيمة.

كما انّ الأشياء المباحة في دار الحرب كالطيور والأشجار ونحوها لا يختص بها أحد ويتملكه من حازه من المسلمين، نعم لو كان فيه أثر ملك فهو غنيمة.

ولو وجد شيء في دار الحرب ولم يعلم انه من المسلمين أو من الكفار، ففي دخوله في الغنيمة نظر. وعموم «لا يحل مال امرئ إلّا من حيث أحله الله» يدخله في اللقطة، خصوصاً مع أصالة عدم يد الحربي عليه. فلا يكون غنيمة.

ولا تعارضها أصالة عدم جريان يد محترمة عليه، فيجوز تملكه؛ لأنّ مقتضى عموم «لا تحل» هي حرمة المال إلّا من قبل الحيثيات المحللة، فأصالة عدمها تدخله في المحرم، فالحلية حينئذٍ من آثار كون المال ملك حربي، لا عدم كونه ملك مسلم.

وحينئذٍ فلا محيص عن دعوى حرمة التصرف إلّا مع تحقق شرائط اللقطة، وذلك هو نكتة اجراء الأصحاب ـ مثل المحقق[١]، والعلّامة[٢]، وثاني الشهيدين[٣] ـ حكم اللقطة في المقام، وقد ذكرنا نظير هذا الكلام في

---

(١) شرائع الاسلام ١:٣٢١.

(٢) تذكرة الفقهاء ١:٤٥٦.

(٣) مسالك الافهام ١:١١٨.

الكنوز القديمة، في باب الخمس، فراجع.

* * *

ثم انّ مقتضى اطلاقات ما دل على انّ ما حواه العسكر فهو للمجاهدين -بل وفي بعض النصوص: التعبير بالشركة بينهم، كما في خبر حفص بن غياث[1]- عدم اختصاص أحد بما يتناوله، كي يكون تصرف الامام في حصته، واعطاء ما يتناوله أحد لغيره، من باب الولاية على نقل ماله، بل إنما هو ولي اجباري في تصرّف الافراز، وممضى على الشركاء، قهراً عليهم.

وحينئذٍ فلا يصح للمتناول بيع الغنيمة على غيره؛ لعدم احراز الملكية التامة. نعم له نحو استحقاق في المال بميزان عدد المجاهدين، فلو باع حصته من المال المزبور، مع علمه بمقداره، لا بأس به، ولا ينافي ذلك كون ملكيته في معرض الزوال، بقسمة الامام وافراز حصته من الجميع في مال آخر، إذ هو نقل جديد غير مانع عن البيع الأول، غاية الأمر يصير المشتري حينئذٍ طرف هذه الشركة، فبقسمة الامام ينتقل المال من يد المشتري إلى الغير، وينتقل إليه بمقدار ما اشتراه من حصة المقاتل في هذا المال، فيصير شريكاً فيه لا أنّ القسمة موجبة لانفساخ البيع الأول.

نعم لو قلنا بأنّ الغنيمة -من الأول- ملك للنوع لا الأفراد، وأن نتيجة قسمة الامام تعيين المالك، كما هو الشأن في غنيمة الأراضي، غاية الأمر هناك لا تعيين من قبل الامام، بل له أخذ خراجها وصرفها في مصالح النوع، كان لعدم جواز البيع، ولو بمقدار حصته المعلومة وجه وجيه؛ لعدم مالكية الأشخاص حينئذٍ قبل تطبيق الامام عليه السلام وتقسيمه.

وربما يكون نظر من التزم بعدم صحة البيع مطلقاً، حتى بمقدار الحصة

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٨١ باب ٣٩ من أبواب جهاد العدو حديث ٣.

المعلومة إلى ذلك. ولكن في الشرائع مال إلى الوجه الأول[١]، وقوّاه في الجواهر[٢]. وفي تقويته نظر؛ لمساعدة الاعتبار على انّ اعتبار ملكية الغنيمة للمجاهدين، كاعتبار ملكية الزكاة للأصناف، على القول بالبسط، لا كاعتبار المال للأشخاص بنحو الشركة، وانّ اطلاق الشركة في المقام بلحاظ البسط عليهم، لا بلحاظ مالكية أشخاصهم للأعيان مشاعاً.

لكن الأنصاف انه مجرد احتمال لا يساعده ظواهر الأدلة، فما في الجواهر والشرائع لا يخلو عن قوة، لولا وهنه بندرة القول به، فتأمل.

وربما يترتب على هذه الجهة مسألة انعتاق مَن ينعتق على الغانمين، فتدبّر في وجه طرفي الاحتمال.

هذا كله في المال المنقول، وأما الأراضي فسيأتي الكلام عليها في طي كلام المصنف.

* * *

(جميع ما يغنم من بلاد الشرك يخرج منه ما شرطه الامام) في جهة (كالجعائل) بلا اشكال، لولاية الامام على مثل هذه التصرفات، وكونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ومن جملتها جعل السلب لقاتل أو لقاطع يد أو رجل تشويقاً وتحريضاً على القتال، فله تخصيص السلب بأي عنوان، ومع الانطباق على شخص دون آخر، فيكون استحقاق السلب تابعاً لعنوان جعله، فكون السلب لمن قتل قتيلاً ليس حكماً إلهياً غير قابل للتغيير، كي يدور مدار صدق القاتل على أي شخص، بل إنما يتبع جعل الامام بنحو الجعالة لأحد العناوين. فمع الانطباق على شخص يكون هو المستحق، نعم يختص بمن كان

---

(١) شرائع الاسلام ١: ٣٣٤.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٣١٧.

داخلاً في المقاتلة، فلا يشمل الأجنبي إلّا مع تصريح الامام لمصلحة يراها.

بل وله التصرف في اشتراط كون المقتول ممن شرع قتله ولو للضرورة، وإلّا فلا يشمل قتل المرأة والشيخ الفاني والصبيان مع عدم الضرورة.

ومن هنا ظهر أنه لو لم يشترط الامام كان السلب أيضاً من جملة الغنائم، بلا اختصاص القاتل به، بلا اشكال فتوى ونصاً؛ لعمومات الغنيمة، بعد الجزم بعدم مخصص شرعي، إذ ظاهر قول الرسول صلّى الله عليه وآله: «من قتل قتيلاً فله سلبه» في يوم خيبر، كونه بجعله لا لحكمه تعالى في الواقعة، كما هو الأصل في أمثال هذه البيانات الصادرة منه صلّى الله عليه وآله ويؤيده قرينة فهم النوع من ذلك.

* * *

ثم إنّ المراد من السلب كلما كان مع المقتول في الحرب، من اللباس وآلات الحرب والمركب، ولو لم يكن حال ركوبه عليه. ويشمل الهميان والنقود التي عنده، حال الحرب وغيره، دون ما كان موضوعاً في منزله، من العقار والأسباب، اجماعاً وانصرافاً.

* * *

(و) يقدّم أيضاً على القسمة على المجاهدين (الرضخ) للنساء، والعبيد، والكفار، إن قاتلوا باذن الإمام.

أما النساء فلخبر سماعة المشتمل على قوله: «ولم يسهم لهن من الفيء شيئاً ولكن نفلهن»[1]، بعد طرح ما يوهم خلافه لضعفه.

أما العبد فمع كونه مأذوناً من قبل المولىٰ أو الامام ولاية عنه، فقد حكي نفي الخلاف فيه إلّا ما عن الاسكافي، من كونه ذا سهم. واستدل بما اشتمل

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٨٦ باب ٤١ من أبواب جهاد العدو حديث ٦.

على التسوية بين أهل الاسلام في خبر حفص[١]، وفي نص عامي: «ضرب لهم سهامهم». ولكن هما ضعيفان موهونان بمخالفة المشهور، وفي قبالهما ما في الدعائم: «ليس للعبد من الغنيمة شيء وإن حضر وقاتل»[٢]، المنجبر بالشهرة.

واطلاق النص يشمل المأذون وغيره، ولكن يمكن منع نظره إلى مثل هذه الجهة، بل إنما هو في مقام بيان جعل شيء بدل السهم في ظرف مشروعية قتاله. بل يمكن دعوى انصرافه إليه، فلا يشمل صورة كون سفره وقتاله حراماً؛ لعدم الاذن. وحكى الاجماع في الجواهر أيضاً على عدم كونه ذا سهم، بل عدم وضع رضخ له أيضاً[٣].

ولا فرق بين أنحاء العبودية، فلو تحرر منه شيء قبل انقضاء الحرب أسهم له بنسبة حريته، ويرضخ له بقدر رقيته.

وأما الكافر فإنما يستحق من سهم المؤلفة والرضخ إذا خرج وقاتل باذن الإمام، فلو خرج بغير اذنه لم يسهم له ولا يرضخ له اجماعاً في شقي المسألة، وفي الجواهر أرسله ارسال المسلمات[٤].

ثم انّ ظاهر جماعة تخصيص الرضخ بالمذكورين، وعن الشيخ إلحاق الأعراب بهم؛ لعدم كونهم ذوي سهم في الغنيمة[٥]، وله وجه.

* * *

(و) مما يقدّم على القسمة أيضاً (الأُجرة) المجعولة من قبل الامام

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٨١ باب ٣٩ من أبواب جهاد العدو حديث ٣.

(٢) دعائم الاسلام ١:٣٨٢.

(٣) جواهر الكلام ٢١:١٩١.

(٤) جواهر الكلام ٢١:١٩٣.

(٥) المبسوط ٢:٦٥.

للمستحفظين لبيت المال وغيرهم، لأنه من التصرفات الراجعة إلى مصلحة المسلمين، ولا بد أن تكون منها مؤنة الاستئجار على الغنيمة، لأنها راجعة إلى حفظها.

* * *

وكذا (ما يصطفيه) الامام لنفسه قبل كمال القسمة، ويدل عليه قضية خالد مع علي عليه السلام حين اصطفى جارية لنفسه[١]. وفيه تصريح بولايته وخلافته عن رسول الله صلّى الله عليه وآله بلا فصل، وفي نص آخر: «للامام صفو المال»[٢].

وفي كونه قبل الخمس أو بعده كلام آخر، نظير الجعائل والرضائخ، وتقدّم تفصيل ذلك في الخمس.

ويظهر من المصنف من قوله: (ثم يخمّس الباقي) انّ الخمس بعد الأُمور المزبورة.

(والأربعة الأخماس الباقية إن كانت مما تنقل وتحوّل فللمقاتلة، ومن حضر القتال وإن لم يقاتل خاصة).

ويلحق بالمقاتلين المولود بعد الحيازة وقبل القسمة؛ لما في النص من أنّ المولود في أرض الحرب قسّم له[٣]، وفي آخر: «اسهم له»[٤].

كما انّ المستفاد من خبر حفص: شركة من اتصل بالمقاتلة من المدد، ولو بعد الحيازة وقبل القسمة[٥].

---

(١) دعائم الاسلام ١:٣٨٢.

(٢) وسائل الشيعة ٦:٣٦٥ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١١:٨٧ باب ٤١ من أبواب جهاد العدو حديث ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١١:٨٧ باب ٤١ من أبواب جهاد العدو حديث ٩.

(٥) وسائل الشيعة ١١:٧٧ باب ٣٧ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

واطلاق النص وان كان يشمل ما بعد القسمة أيضاً، كما هو الشأن في نص المولود، إلّا انه يقيّد بما قبل القسمة اجماعاً.

ومن هذا النص يستفاد أيضاً حكم الحاضرين في المعركة للقتال بالفحوى، نعم لا يشمل مطلق الحاضرين لغرض آخر غير القتال، كما هو ظاهر الأصحاب، فلا سهم لهم.

ولو صار أحد المقاتلين أسيراً أو بريداً فحضر قبل القسمة فله سهم وإن لم يكن حاضراً وقت القتال، خلافاً لبعضهم حيث اعتبر عدم تقضي الحرب، واطلاق نص حفص يؤيد الأول، نعم لو حضر بعد القسمة فلا سهم له اجماعاً.

* * *

ثم انّ كيفية القسمة هي ما أشار إليه المصنف من قوله: (للراجل سهم، وللفارس سهمان، ولذي الأفراس ثلاثة) بلغ عدد أفراسه ما بلغ، بلا اشكال فتوى ونصاً، وفي خبر حفص التصريح به، وكذا في غيره[١].

وما في بعض النصوص من «أنّ للفارس ثلاثة أسهم»[٢]، كما ذهب إليه الاسكافي منا، وفاقاً للجمهور، مطرح أو مؤول.

كما انّ من خبر الحسين بن عبدالله عن أبيه عن جده أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا كان مع الرجل أفراس لم يسهم إلّا لفرسين منها»[٣] يستفاد حكم الفقرة الثانية، بل نفي عنه الخلاف.

وأيضاً يستفاد من نص آخر عن حفص: انّ مثل هذا التقسيم جارٍ في

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٧٨ باب ٣٨ من أبواب جهاد العدو.

(٢) وسائل الشيعة ١١:٨٨ باب ٤٢ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١١:٨٨ باب ٤٢ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

راكب السفن إذا كان فرسه معه وإن لم يحتج الى ركوبه[١].

بل ربما يستفاد منه الحكم المزبور في غير السفن، وانّ المدار على حضور فرسه في المقاتلة لمحض القتال وإن لم يحتج إليه.

وقد تقدّم انّ (مَن وُلد بعد الحيازة قبل القسمة أُسهم له، وكذا من يلحقهم للمعونة) قبل القسمة.

* * *

(ولا يفضل أحد على غيره لشرفه أو لشدة بلائه)؛ لما في النص: «اجعلهم كبني رجل واحد، لا يفضل أحد منهم لفضله»[٢].

وتقدم أيضاً وجه ما أفاده المصنف بقوله: (ويقسم ما يغنم في المراكب هذه القسمة) مع حضور فرسه في القتال؛ لقصور النص عن الشمول لغيره، خصوصاً مع ما في ذيل النص: «وهم الذين غنموا دون الفرسان»، وهو بمنزلة التعليل لحكمه بالقسمة المزبورة لراكب السفينة.

* * *

(ولا سهم لغير الخيل) نسب ذلك إلى عامة الفقهاء قديماً وحديثاً، وانه لم ينقل عن النبي صلّى الله عليه وآله سهم لغير الخيل، مع انه كان معه يوم بدر سبعون بعيراً، على المحكي. وهذا المقدار يكفي دليلاً على العدم بلا احتياج إلى أصالة عدم استحقاق غير الخيل من الغنيمة؛ لأنها تعارض بأصالة عدم استحقاق البقية للزائد المشكوك فيه.

اللهم إلّا أن يجري حكم الوارث المشكوك في المقام، وقد تقدّم شطر من الكلام في شرح هذا الأصل في بعض المباحث السابقة في غير هذا الكتاب،

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٧٨ باب ٣٨ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٨١ باب ٣٩ من أبواب جهاد العدو حديث ٣.

فراجع.

* * *

(والاعتبار) في زيادة السهم بكونه فارساً (عند الحيازة لا بدخوله المعركة)، بمعنى بقاء فرسه معه إلى حين الحيازة وإن لم يحتج إلى ركوبه، إذا كان معه معداً له للقتال. وأما لو ذهب فرسه حين القتال وبقي بلا فرس، أو كان معه فرسه لا لجهة القتال، بل لغرض آخر، فلا سهم لفرسه، كما هو ظاهر النص السابق والفتوى.

* * *

(ولا نصيب من الغنيمة للأعراب وإن جاهدوا)، وهو المشهور خلافاً للحلّي في السرائر[١]. والأصل فيه ما في ذيل الصحيح الطويل: «وليس لهم من الغنيمة شيء»[٢]، ونحوه المرسل[٣] المحتمل كونه مضمون النص الأول.

وعلى أي حال فهو مجبور بالعمل، وبذلك تخصص الاطلاقات التي هي مدرك ابن ادريس، بعد عدم اعتنائه بالخبر الواحد بمقتضى أصله.

والمراد من الأعراب: هم الذين أشار اليهم في قوله تعالى: (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً)[٤]، وهم الذين يقولون أسلمنا ولم يؤمنوا حقيقة، وهو كناية عن عدم ايمانهم، وإليه أشار المحقق في شرائعه بأنهم مَن أظهر الاسلام ولم يصفه[٥].

* * *

(١) السرائر:١٥٩.

(٢) وسائل الشيعة ٨٦:١١ باب ٤١ من أبواب جهاد العدو حديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٨٦:١١ باب ٤١ من أبواب جهاد العدو حديث ٥.

(٤) التوبة:٩٧.

(٥) شرائع الاسلام ٣٢٥:١.

(والأُسارى من الاناث والأطفال يملكون بالسبي) ولو كانت الحرب قائمة؛ لاجماع التذكرة[١]، ومرسلة المنتهى من انّ النبي صلّى الله عليه وآله كان يسترقهم إذا سباهم[٢].

وبعد الاستيلاء عليهم بالسبي لا يزول الملك عنهم بالهرب، بل الظاهر كفاية قصد الحيازة كما في المباحات الأصلية، بلا احتياج إلى قصد التملك؛ لعموم دليل الحيازة مثل «من سبق» كما هو ظاهر.

ومن اشتبه بالبالغ امتحن بأمارات البلوغ، ومع فقد الامارة وبقاء الاشتباه يلحق بغير البالغ بالاستصحاب.

(والذكور البالغون إن أُخذوا قبل أن تضع الحرب أوزارها أوجب قتلهم ما لم يسلموا، ويتخيّر الامام بين ضرب أعناقهم وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ويتركهم حتى ينزفوا ويموتوا. وإن أُخذوا بعد انقضاء الحرب لم يجز قتلهم، ويتخيّر الامام بين المن والفداء والاسترقاق) على المشهور في الحكمين، خلافاً للاسكافي في الأول حيث أطلق التخيير بين الثلاثة الأخيرة، ومقتضاه عدم القتل، والمحكي عن القاضي في الأخير من زيادة القتل في أطراف التخيير.

والأقوى ما هو المشهور، والأصل فيه ما حكي في خبر طلحة قال: سمعت أبا عبدالله يقول: «كان أبي يقول: انّ للحرب حكمين، إذا كان الحرب قائمة ولم يثخن أهلها فكل أسير أُخذ في تلك الحال فإن الامام فيه بالخيار، إن شاء ضرب عنقه، وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف من غير حسم، ثم يتركه يتشحط في دمه حتى يموت ـ إلى أن قال ـ والحكم الآخر إذا وضعت الحرب

---

(١) التذكرة ١: ٤١٥.

(٢) المنتهى ٢: ٩٢٨.

أوزارها وأثخن أهلها فكل أسير أُخذ على تلك الحال فكان في أيديهم فالإمام فيه بالخيار، إن شاء منّ عليهم فارسلهم، وإن شاء فاداهم أنفسهم، وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً»[١].

ويمثل هذا النص أيضاً تشرح الآية الشريفة من قوله (فشدوا الوثاق فأما منا بعد وإما فداء)[٢].

ثم إنه لا شبهة فيما أفاده المصنف من أنه بالاسلام يحقن الدم، ولقد قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا: لا اله إلّا الله»[٣].

وفي خبر الزهري: «الأسير إذا أسلم فقد حقن دمه وصار فيئاً»[٤].

وظاهره بقاء حق استرقاقهم، والنص ضعيف، وثبوت مثل هذا الحق على مثل هذا الأسير من الأول مشكل، فلا استصحاب أيضاً، فلا موجب لاسترقاقه بعد أصالة الحرية للمسلم.

ولو أسلم الأسير غير المحكوم عليه بالقتل، فمقتضى الأصل بقاء التخيير بين الثلاثة في حقه. والظاهر تسلّم ذلك عندهم ما عدا المبسوط، حيث قال بسقوط الاسترقاق، استشهاداً بقضية عقيل[٥].

وفيه: إنه لا يدل على تعميم الحكم، فهو قضية في واقعة، مع انّ الفداء أحد طرفي التخيير، فاختياره لذلك لا يدل على سقوط الاسترقاق رأساً.

ولو عجز الأسير عن المشي، ففي الشرائع ـ وفاقاً للجماعة ـ لم يجب قتله؛

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٥٣ باب ٢٣ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٢) محمد(ص):٤.

(٣) سنن البيهقي ٩:١٨٢.

(٤) وسائل الشيعة ١١:٥٣ باب ٢٣ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٥) المبسوط ٢:٢٣.

لأنه لا يدري ما حكم الامام[(١)]. والتعليل في كلامه مأخوذ من خبر الزهري الناهي عن قتله.

وحينئذٍ فلا بد من حمل كلام المحقق أيضاً على نفي الوجوب بمعناه الأعم المناسب مع الحرمة أيضاً.

كما انّ مقتضى التعليل في الرواية بعدم العلم بحكمه عليه السلام صرف النهي إلى أسير شرع أصل القتل فيه، غاية الأمر كان تخيير كيفيته بنظر الامام، وإلّا فلو كان أسيراً بعد انقضاء الحرب على وجه لا يشرع في حق مثله القتل، لا مجال لهذا التعليل، بل وجهه حينئذٍ عدم مشروعية أصل القتل في حقه، وكيف كان من مثل هذا النص، بل ومن أدلة التخيير، يمكن استفادة كون ولاية قتله للامام، وبه يخرج الأسير عن عموم «اقتلوا المشركين».

ثم انّ مقتضى فحوى النص وجوب ايصاله إلى الامام بحمل أو غيره، ومع عدمه فيرسله لسقوط التكليف بما لا يطاق.

ثم إنّ ظاهر قول علي عليه السلام ـ كما في قرب الاسناد ـ «اطعام الأسير والاحسان إليه حق واجب»[(٢)] وجوب اطعام الأسير ولو كان مستحقاً للقتل، وبه أفتى المحقق في شرائعه[(٣)]، وتبعه جماعة أُخرى، وعدم دلالة غيره على الوجوب غير ضائر.

ويجب مواراة الشهيد دون الحربي، ومع الاشتباه يوارى مَن كان صغير الذكر؛ لأمر الرسول صلّى الله عليه وآله في المرسل بذلك[(٤)].

واستبعاد دخل الأُمور الاعتقادية التي به قوام التدينات في كيفية الخلقة

---

(١) شرائع الاسلام ١:٣١٨.

(٢) قرب الاسناد:٤٢.

(٣) شرائع الاسلام ١:٣١٨.

(٤) وسائل الشيعة ١١:١١٢ باب ٦٥ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

وكميته، وانه من الممكن كون أمر الرسول بملاحظة كون المسلمين في ذلك الزمان من طوائف خاصة كانت كيفية خلقتهم ذلك، فجعل ذلك طريقاً إلى كون المقتول من تلك الطائفة، التي اتفق اسلامهم، ربما دعى الى عدم التعدّي عن مورد النص. والتزموا في غيره بالقرعة لأنها لكل أمر مشكل، وذلك لا ينافي مقبولية النص بمضمونه لدى الأعاظم، بل المشهور.

لكن الانصاف عدم الاعتبار بهذا الاستبعاد، مع بناء الأعاظم على التعدّي عن مورده بالغاء الخصوصية كسائر الموارد. وعلى فرضه لا مورد للقرعة في غير الماليات، فالمرجع في أمثال هذه التكاليف هو سائر الأُصول، وفي المورد فيرجع الأمر إلى العلم الاجمالي، ووجوب دفن الجميع مقدمة علمية، بعد عدم ثبوت حرمة دفن الكافر ذاتاً، كما انّ الصلاة على الجميع بقصد الصلاة على المسلمين بينهم لا ضير فيها، ما لم تكن في البين شبهة فساد صلاة بعضهم لبعده عن المصلّى، كما لا يخفى.

وحكم الطفل حكم أبيه في الاسلام والكفر بلا اشكال، وفي النص: «أطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم، وأولاد المشركين يلحقون بآبائهم»[1]. واطلاقه يشمل جهة الكفر والاسلام بالنسبة إلى الأحكام الدنيوية أيضاً زائدة عن الشؤون الأُخروية، وعليه السيرة المستمرة. وفي إلحاقهم بأُمهاتهم المسلمات مع كفر آبائهم اشكال، بل اطلاق النص خلافه، لولا اجراء حكم الالحاق بالأشرف في باب الحرية في المقام بمناط الأشرفية من جهة الاسلام.

ولو كانت أُمه كافرة فلا اشكال في الالحاق بأبيه؛ لشمول الاطلاق له.

ومن هنا ظهر وجه إلحاق الأطفال المسبية بكل واحد من الأبوين المسلمين، فيلحق بالأُم المسلمة حتى مع كفر أبيه. ولقد عرفت أنه خلاف

---

(١) بحار الأنوار ٥: ٢٩٤.

اطلاق الرواية السابقة. ولولا التسلم في كلماتهم كان للنظر فيه مجال، والله العالم.

ثم لا فرق في ذلك بحسب كلماتهم بين كون أبويه مسبيين معه أم لا، ولو كان الأبوان كافرين فمع سبيهما معه أيضاً فلا اشكال في الحاق الطفل بهما، وكذا لو سبي معه أحدهما.

وأما لو كان منفرداً عنهما في السبي، فالمعروف بينهم إلحاقه بالسابي. وقد يتمسك بعموم «كل مولود يولد على الفطرة»، وفي دلالته على المدعى نظر واضح، فالعمدة في البين قيام الاجماع، فإن تم فهو وإلّا فاطلاق التبعية للوالد بمقتضى النص أو الأشرف منهما بمقتضى الكلمات محكم.

والتشبث ببعض الأُصول في المقام لاثبات طهارته، بعد فرض جريان استصحاب التبعية والنجاسة، كلام ظاهري، ولا يستأهل للتعرض له فراجع الجواهر، فقد طوّل في المقام بمثابة لا يناسب هذا المختصر المعد لمهام الأُمور[١]، والله العالم.

* * *

فرع: لو أُسر الزوج البالغ فلا يملك بالأسر؛ لأنّ أمره بيد الامام، سواء كان مستحقاً للقتل أو لا. فلو اتفق استرقاقه لأحد غير الزوجة، ففي الشرائع: انفسخ النكاح[٢]، وفي الجواهر: دعوى نفي الخلاف بل الاجماع[٣]، وإلّا فلا تنافي بين المملوكية والنكاح، كما هو الشأن في حدوث النكاح حال رقيته.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٣٥.

(٢) شرائع الاسلام ١: ٣١٨.

(٣) جواهر الكلام ٢١: ١٤١.

ويدل عليه ما ورد عن النبي صلّى الله عليه وآله انه قال في سبي أوطاس: «لا توطأ حامل حتى تضع حملها، ولا حائل حتى تحيض»(١)، وذلك ملازم مع انفساخ نكاحهما.

ثم إنّ ظاهر النص منصرف إلى صورة حدوث الرقية.

ولو كان الزوجان مملوكين لم ينفسخ نكاحهما بالأسر؛ لعدم حدوث الرقية. ولو قيل بأنّ للمالك الجديد فسخ نكاحهما فله وجه؛ لعموم «لا يقدر».

نعم لو كان المسترق هي الزوجة ولو بتمليكها له فلا تجتمع العلقتان، فينفسخ النكاح حينئذٍ، وسيأتي توضيح المسألة في باب النكاح إن شاء الله.

ومما ذكرنا ظهر انه لو كان الزوج المسبي طفلاً، أو المسبية امرأة فإنهما يسترقان بالسبي فينفسخ النكاح حينئذٍ بنفس سبيهما.

* * *

(وأما الأرضون فما كان حياً حال الفتح فللمسلمين كافة لا يختص بها الغانمون)، بل للمتجددين ـ ولو ولادة ـ حق فيه. وفي النص: السواد ما منزلته؟ قال: «هو للمسلمين لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم، ومَن لم يخلق بعد»(٢).

* * *

(والنظر فيه إلى الامام) الذي هو ولي المسلمين والأولى بهم من أنفسهم، خصوصاً في مثل هذا المقام الذي هو ملك لنوع المسلمين لا لأشخاصهم، نظير ملكية العناوين الكلية في الوقف العام، بل للمقام

---

(١) سنن البيهقي ٩: ١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٧٤ باب ٢١ من أبواب عقد البيع حديث ٤.

خصوصية أُخرى يمتاز بها عن الوقف على العناوين الكلية، بأنّ الملكية في المقام بمرتبة خاصة من الملكية التي لا يباح للنوع إلّا صرف حاصلها وخراجها في مصالح نوعهم لا في أشخاصهم.

(ولا يصح) من جهة ذلك (بيعها، ولا وقفها، ولا هبتها، ولا تملكها على الخصوص). وفي النص: «لا تشترِ من أرض الخراج شيئاً»(١).

وفي آخر: «ومن يبيع ذلك وهي أرض المسلمين»(٢).

وفي ثالث: كره من شراء أرض الخراج، وقال: «إنما أرض الخراج للمسلمين»(٣).

وبالجملة لا اشكال في عدم كون ملكية أرض الخراج للمسلمين بنحو يستحقون نمائها بأشخاصهم، (بل يصرف الامام حاصلها في المصالح) الراجعة إلى نوع المسلمين في زمان بسط يده.

وأما مع عدم بسط اليد وكون الأراضي بيد الجائرين، فيمضي عملهم وصرفهم حاصلها فيما يرونه تقية؛ للجزم بوقوع التقرير في زمان الأئمة، بضم الاستصحاب، بالتقريب الجاري في أحكام الشرائع السابقة، وسيأتي تمام الكلام فيه في باب الخراج والمقاسمة، إن شاء الله.

نعم مع قطع يدهم عن الأراضي المزبورة، لا دليل على لزوم الايصال اليهم، وحينئذٍ ففي كونهم مراجع أو الفقيه في زمان الغيبة، كلام بين الاعلام واشكال، وحيث إنّ الولاية العامة غير ثابتة للفقيه، وعدم احراز كون أمثال هذه الأُمور من شؤون قضاة الجور، والمتيقن من المقبولة اثبات شؤونهم للفقيه

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٧٤ باب ٢١ من أبواب عقد البيع حديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١١٨ باب ٧١ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٢٧٥ باب ٢١ من أبواب عقد البيع حديث ٩.

فلا تكون دليلاً على مرجعيته العامة.

نعم مثل هذا الأمر ليس إلّا من وظائف الرئيس، ومن المحتمل كون المرجع حينئذٍ من يكون متولياً لسد ثغور المسلمين، فلا يبعد لزوم ايصاله إليهم باذن الفقيه، ولا اختصاص بذلك بالجائر، بعد عدم دليل على امضائهم فيما ليس في أيديهم، بل ربما يكون الايصال إلى ذي الشوكة من الشيعة، الحافظ لسد ثغورهم أهم بنظر امام الزمان عجّل الله فرجه. فللفقيه مع عدم بسط يده، الأمر بايصال الخراج المزبور اليهم.

نعم ربما يشكل الأمر في الأراضي التي كانت سابقاً بيد سلاطين الجور، فإن استصحاب لزوم الايصال اليهم، المحصل للبراءة اليقينية محكم، فيتعيّن الايصال المزبور، بلا احتياج إلى اذن الفقيه حينئذٍ أصلاً، والله العالم.

* * *

ثم المقدار المعلوم -بمقتضى اطباق الفتاوى أو النصوص أو التواريخ- انها من المفتوحة عنوة فهو، وإلّا فمع الشك فيه، ففي كفاية الظن بمقتضى الخبر الواحد أو غيره اشكال؛ لعدم اعتبار الخبر الواحد في الموضوعات، وكذا مطلق الظن كما لا يخفى. فمع احتمال كون حجية اليد أمارة على الملكية التامة الشخصية، يحكم بها، لولا كونها طرفاً للعلم الاجمالي في أمكنة يعلم اجمالاً بوجود المفتوح عنوة فيها، فتسقط اليد حينئذٍ عن الاعتبار في جميعها.

اللهم إلّا أن يدعى انّ في حرمة التصرف في بعض الأطراف ولو من جهة عدم اذن من بيده الأرض، ينحل العلم الاجمالي، فلا يبقى لمثل هذا العلم أثر. ولازمه حينئذٍ جواز الأخذ من ذي اليد عيناً أو منفعة، بأصالة صحة تصرفه. ولو قلنا بسقوط اليد عن الاعتبار، ولو لعدم اعتبار العقلاء كاشفية ما هو طرف لمعلوم المخالفة اجمالاً، فضلاً عما لو لم نعمل بذلك. فلو كان وجه سقوط اليد عن اطراف العلم كالأصل لزم طرح تكليف عملي، فإنه حينئذٍ

بعد الانحلال المزبور لا قصور في أمارية اليد على الملكية في طرف الابتلاء بتصرفه المأذون فيه، كما لا يخفى.

* * *

(و) أما (الموات) من الأراضي (وقت الفتح) فهي (للامام لا يتصرّف فيها إلّا باذنه)، وذلك للنصوص المستفيضة المنقولة في الوسائل، الدالة على أنّ الموات من الأرض من الأنفال وهي للامام[١]. وفي نص حماد بن عيسى جعل الأرض الخربة من الأنفال، وجعلها بعد الخمس للامام[٢].

وقد استشكل في الرياض بكون النسبة بين هذه الطائفة وبين ما دل على أنّ المفتوح عنوة للمسلمين، الشاملة لمواتها حال الفتح أيضاً، عموماً من وجه، فلا وجه للترجيح إلّا الاجماع المنقول. وفي الجواهر أيضاً التشبث في تقديم الطائفة الأُولى بالاجماع[٣].

ولا مجال لتطبيق الترجيح المزبور على القاعدة، بدعوى انّ قضية التعارض بينهما الرجوع الى أخبار العلاج، والترجيح مع الأُولى، بما دل على أنّ الأرض كلها للامام؛ لامكان منع كون مطلق العامين من وجه مشمولاً لأخبار العلاج؛ لعدم مساعدة العرف على التبعيض في السند، وعدم وجه لطرح الجميع، حتى موردي الافتراق، بل العرف يعاملون في المجمع معاملة المجمل، ويأخذون بدلالتها في مورد الافتراق، وهو أيضاً ديدن الأصحاب، كما لا يخفى.

مع انّ العام المزبور إنما يكون مرجحاً إذا فرض مخالفة مضمونه لبعض

---

(١) وسائل الشيعة ٦:٣٧٣ باب ٢ من أبواب الأنفال.

(٢) وسائل الشيعة ٦:٣٦٥ باب ١ من أبواب الأنفال حديث ٤.

(٣) جواهر الكلام ٢١:١٦٩.

الطائفتين، وهو إنما يتم على فرض كون الملكية لها مرتبة خاصة، منطبقة على المتعارف بين الناس، وإلّا فلو قلنا بأنّ لها مراتب قابلة لاجتماع بعضها مع بعض، نظير ملكية السلاطين للأراضي مع ملكية الرعية لها، فلا مانع من اجتماع ملكية الامام بمرتبة، مع ملكية نوع المسلمين بمرتبة أُخرى.

كما انّ ملكهم أيضاً غير منافٍ مع ملكية الشخص المعمّر لها ولو تبعاً لآثارها، بقرينة اطلاق الشراء لها ولو تبعاً للآثار في بعض النصوص، بلا احتياج إلى تصرف في أحد من هذه الأدلة إلّا بحملها على اختلاف المراتب في الملكية.

كما انه بمثل ذلك أيضاً يجمع بين مادل على اباحة الامام طسق هذه الأراضي لشيعته، ومع ذلك أمر بدفع خراج الأرض المفتوحة عنوة لأن يصرف في مصالح نوعهم.

كما إنّ مقتضى السيرة أيضاً اباحة ما ينقل منها من نمائها وترابها على عامة الناس من دون خصوصية للشيعة في ذلك، وانّ اختصاصهم إنما هو في التصرف في الأراضي بنفسها بتعميرها لا في غيرها.

كما انّ عمومات عدم جواز بيع الأرض المفتوحة عنوة، لا تشمل بيع ما أُخذ منها، فضلاً عما يحسب من نمائها، من خشبها وحشيشها وغير ذلك؛ لانصراف عنوان الأرض عن مثلها، بل الناس فيها شرع سواء.

كل ذلك للسيرة المستمرة على تملكهم الآجر والتربة من أرض كربلاء والكيزان المعمولة وغيرها، ومعاملة الناس معها معاملة الاملاك.

ومن الممكن أيضاً دعوى اختصاص اباحتها بجميع شؤونها للشيعة، بعموم قوله: «الأرض كلها لنا، وما كان لنا فهو لشيعتنا». وانّ بالنسبة إلى غيرهم يعامل معهم معاملة الملك في جواز الشراء منهم فيما يرونه ملكاً لهم، كثمن الخمر والخنزير من الذمي وإن كان تصرفهم فيها حراماً محضاً.

(هذا كله حكم الأرض المفتوحة) عنوة، سواء المحياة حال الفتح أو الموات.

(وأما أرض الصلح فلأربابها) مع اشتراط كون الأرض لهم حتى في مواتها، مع كونها أيضاً مورد عقد الصلح، وإلّا فربما تشملها اطلاقات كون الموات من الأراضي من الأنفال.

وفي النص: «إن ما فتحت صلحاً تركت على يد أهلها ويؤخذ منها العشر ونصف العشر فيما عمروه منها، وما لم يعمروه أخذه الامام ويقبله»(١).

ويدل عليه أيضاً ما ورد في أهل الذمة من وضع الجزية على رؤوسهم أو أراضيهم.

والظاهر انصرافها إلى المعمر منها، القابل لوضع الجزية والخراج عليها، وإلّا فلا يكون المرسوم وضع شيء على الأراضي الخربة.

وعلى أي حال فليس عليها إلّا ما صالحهم الامام عليه، من دون فرق بين كونهم كتابيين أم غيرهم، للزوم الوفاء بالصلح.

نعم يظهر من بعض الكلمات اختصاص مثل هذا الصلح ـ مثل الجزية المعهودة ـ بأهل الذمة، ولذا سميّت أرض الصلح بأرض الجزية.

ولكن عموم ولاية الإمام على الصلح لمصلحة المسلمين بعوض على الذميين أو أراضيهم مقتض لصحة صلحه المزبور، حتى مع أهل الحرب غير الكتابيين، فضلاً عنهم، ولو عند عدم التزامهم بشرائط الذمة.

بل ربما تقتضي المصلحة الصلح معهم مجاناً، كما انه ربما يقتضي الصلح كون الأراضي ملكاً للمسلمين ولهم الانتفاع بها بعوض معيّن أو بلا عوض، حسب اقتضاء المصلحة في كل مقام نحواً من الصلح.

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ١١٩ باب ٧٢ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

وقضية وضع الشيء على الأراضي تارة بنحو يكون مرجعه إلى الاغماض عن الرقبة إلّا بمقدار حق استيفاء المال المعيّن من العين.

وأُخرى بنحو الاغماض عن تمام الرقبة التي هي فيء للمسلمين، بازاء شيء في ذمتهم بشرط أدائها من حاصل العين ما دام ملكهم، ثلثاً أم ربعاً أو أقل أو أكثر.

وثالثة بنحو الاغماض عن الرقبة واستثناء نمائها بالمقدار المخصوص للمسلمين.

ورابعة بنحو الصلح عن العين بازاء تسليطه على أخذ مقدار مخصوص من حاصلها، ما دام ملكهم.

وخامسة بهذا النحو مع التسليط على الأخذ من ذات العين اذا انتقلت.

ومن المعلوم انّ كل واحد من هذه الفروض ينتج شيئاً، فعلى الأول والثالث والأخير يستلزم بقاء حقهم على الأرض، مهما كانت العين، ولو انتقلت إلى المسلم. وعليه أيضاً يترك ما في بعض النصوص من أنّ المشتري «يؤدي كما يؤدون»[١].

وفي آخر: «هو بمنزلتهم»[٢].

وفي ثالث: «وعليه خراجها»[٣]، بناءً على حملها على أرض صولح عليها، بقرينة ذيله بقوله: «إلّا أن يستحق».

وانّ الغرض من أرض الخراج للمسلمين كونها فيئاً لهم، وذلك أيضاً يؤيد ما ذكرنا سابقاً، من انّ مستحقها في زمن مشروعية الجهاد للمقاتلين.

---

(١) وسائل الشيعة ١٢:٢٧٥ باب ٢١ من أبواب عقد البيع حديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٢:٢٧٥ باب ٢١ من أبواب عقد البيع حديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٢:٢٧٥ باب ٢١ من أبواب عقد البيع حديث ٩.

وفي غيره لعامة المسلمين؛ لأنه بدل رقبتها التي هي فيء لهم.

كما انه على الثالث يسقط حقهم عن الأرض بمحض الانتقال ولو إلى ذمي أو حربي آخر، بلا اشتغال ذمة البائع بشيء.

وعلى الثاني ينتقل حقهم إلى ذمة البائع لفوت محل الأداء بالشرط، فيجب أداؤه من مال آخر.

ونسب هذا المعنى إلى المشهور كما انّ المعنى الأول نسب الى الحلبي[١]. فكان النزاع بينهم في الحقيقة في كيفية وقوع الصلح، وإلّا فمع العلم بالكيفية لا ينبغي مثل هذا النزاع بين الحلبي والمشهور.

وعليه فمع وقوع الصلح والشك في كيفيته، فالاستصحاب يقتضي بقاء حقهم على نماء الرقبة وسلطتهم على استيفائهم منها أيما وقعت، وحينئذٍ لا يخلو مذهب الحلبي عن قوة.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر ما في عبارة المصنف من قوله: (ولو باعها المالك انتقل ما عليها من الجزية إلى رقبته) يعني رقبة البائع، إذ ذلك إنما يصح على فرض كون الصلح من قبيل الفرض الثاني. بل تومئ عبارته إلى كون أرض الصلح مختصاً بمن عليه الجزية من الكتابي، كما تقدّم حكايته عن بعض، ولقد عرفت ما في الأخير وكذا الأول؛ لعدم انحصار نحو الصلح بما ذكر، ومع الشك فالاستصحاب يقتضي خلافه، لولا دعوى اقتضاء اطلاق الصلح كونه من قبيل الثاني، وإليه نظر المشهور.

كما انّ النصوص الحاكمة بأنّ الأرض تترك بيدهم أيضاً منزلة على بيان اقتضاء طبع مثل هذا الصلح عند الاطلاق ذلك، وإلّا فليس ذلك من الأحكام المجعولة الشرعية، وإلّا فلا يصح الصلح معهم على أن تكون الأرض

---

(١) الكافي في الفقه: ٢٦١.

للمسلمين؛ لأنه حينئذٍ خلاف السنة، وكلماتهم صريحة في صحة هذا الصلح، وذلك يكشف عن عدم كونه مفاد السنة، بل هو من جهة انه مفاد طبع الصلح المزبور في ارتكاز الأذهان عند الاطلاق، ولتكن مثل هذه الجهة أيضاً مورد نظر المشهور، فإن تم ذلك حينئذٍ فهو، وإلّا فللنظر فيه مجال كما عرفت، والله العالم.

* * *

(ولو أسلم) الكافر المزبور (سقط ما على أرضه أيضاً) بلا اشكال.

وعمدة الوجه فيه، هو انّ ما يستحق على الأرض أو على رقابهم، هو الذي صولح عليه من أموالهم التي هي فيء للمسلمين، غاية الأمر تارة يكون ما استقر عليه في المصالحة مقداراً من العين، وأُخرى من ماليته في ضمن الكلي على ذممهم ورقابهم.

ومن المعلوم انّ هذا المقدار المصالح عليه في عقد الصلح في الحقيقة باق بعنوان الفيئية، نظير ما يبقى بعد الصلح على المدعى به ببعضه عيناً أو ديناً. وهذا العنوان إنما يبقى ما داموا على كفرهم، وأما بعد دخولهم في الاسلام فلا تبقى جهة الفيئية، فيسقط المال المزبور قهراً عن أراضيهم ورقابهم. ولقد عرفت نظير هذه الجهة في ذيل تنقيح كيفية الجزية، وانها بالاسلام تسقط بالمرة.

* * *

(و) بذلك ظهر أيضاً انه (لو شرطت) في عقد المصالحة كون (الأرض للمسلمين كانت كالمفتوحة) عنوة لو كان الصلح على أن تكون الأرض لنوع المسلمين، بمرتبة خاصة من الملكية الثابتة في المفتوح عنوة، وإلّا فلو شرط في ضمن عقد الصلح بقاء الأرض على جهة الفيئية، التي يكون المسلمون فيها شرع سواء، فيكون المال حينئذٍ ملكاً خاصاً لشخص من سبق، بلا اقتضاء في

طبع الصلح المزبور لكون المال ملكاً للمسلمين بالمرتبة المخصوصة، بل ربما يجيء فيها احتمال تخصيص المجاهدين بها، بمناط تخصيصهم بالجزية عند حضور الامام ولو بملاحظة كون هذا المال مما غلب عليه المجاهدون.

ولكن في صدق الغلبة المزبورة في المقام نظر، بخلاف باب التزامهم بالجزية بعد الغلبة.

وحينئذٍ لا وجه لمثل هذا التخصيص بمقتضى الحكم الشرعي، نعم للامام تخصيصهم بها في عقد الصلح، مع اقتضاء المصلحة ذلك.

كما لا يبعد دعوى انّ اطلاق جعل الأرض للمسلمين، كون نمائها مصروفاً في مصالحهم النوعية، وعينها تبقى لذلك، ولازمه بحسب ارتكاز الذهن في مثل هذا الصلح، يقتضي كونه على الوجه الأول.

ولعله إلى ذلك نظر جملة من الأعلام، بل ظاهر الجواهر من جعل ذلك المقدار بحسب التسلم، وإنما نقل قول بعض بكونها من الأنفال، ولا وجه له إلّا كون مفاد عقد الصلح ذلك، وهو خلاف الفرض.

نعم لا بأس بالالتزام به في الأراضي الخربة، لولا جعل الامام إياها أيضاً في حيز عقد الصلح كما أشرنا إليه.

* * *

(وأما أرض من أسلم عليها طوعاً) ولو لاحياء سابق وإن تركوا تعميرها فعلاً (فلأربابها)، و (ليس عليهم سوى الزكاة مع الشرائط).

أما الموات الفعلي بالأصالة، فإنه للامام نصاً وفتوى، ويتصرّفون في محياتها فعلاً تصرف الملاك في أملاكهم.

وأما غيرها فهي بيد الامام يقبلها ولاية على من يحييها على مقدار تعلّق به نظره وفق مصلحة الوقت، من نمائها أو من مال آخر.

كل ذلك لما في الصحيح: الخراج وما سار به أهل بيته، فقال: «العشر

ونصف العشر على من أسلم طوعاً، تترك أرضه في يده، وأخذ منه العشر ونصف العشر مما عمر منها، وما لم يعمر منها أخذه الوالي يقبله من يعمره، وكان للمسلمين، وليس فيما كان أقل من خمسة أوسق شيء»[١]، ونحوه المضمر[٢].

وذيلها يدل على أنّ العشر المأخوذ منهم هي الزكاة، كما انّ قوله: «وما لم يعمرها» بقرينة فهم الأصحاب مخصوص بما كان مسبوقاً بالاحياء فتركوا تعميرها، لا مطلق ما لا يكون معموراً ولو بالأصالة، فانها كما أشرنا للامام نصاً وفتوى.

كما انّ الظاهر من قوله: «وكان للمسلمين» كون ما قبلها الامام للمسلمين طوعاً بناءً على جعل اللام للعهد، وإلّا فعلى الجنسية يظهر منه كونها لنوعهم، مثل المفتوحة عنوة، ولازمه صرف خراجها في مصالحهم.

والظاهر انّ المشهور من الأعاظم أيضاً فهموا الأول، حيث جعلوا ما تركوا تعميرها لمن أسلم طوعاً، بملاحظة كونها ملكاً لهم باحيائهم السابق، كما يقتضيه الاستصحاب أيضاً.

ولا ينافي ذلك كون تقبيلها بيد الامام؛ لأنه أولى بهم من أنفسهم، ولازمه ايصال خراجها إلى أربابها.

نعم حكي الاحتمال الثاني عن القاضي[٣] وابن حمزة[٤] على المحكي في الجواهر[٥]. وفيه ضعف؛ لضعف دلالة اللام مع سبق العهد على الجنس.

---

(١) وسائل الشيعة ١١:١٢٠ باب ٧٢ من أبواب جهاد العدو حديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١:١٢٠ باب ٧٢ من أبواب جهاد العدو حديث ١.

(٣) المهذب ١:١٨١.

(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة:٢٠٢.

(٥) جواهر الكلام ٢١:١٧٨.

وفي التعدّي عن المورد إلى كل أرض مسبوقة باحياء ترك تعميرها فأخذها الامام من يدهم قهراً، وتقبيلها عنهم ولاية، اشكال. إذ قضية ولاية الامام: انّ له ذلك، لا أنّ وظيفته لا بد أن يكون ذا، وظاهر النص هو ذلك.

وعليه فلا بد أن يرجع الى مقتضى القواعد، وهو بمقتضى الاستصحاب بقاؤها على ملك المحيى، ولا اطلاق لما دل على أنّ موات الأرض للامام كي يشمل مثل ذلك، ولا يشمله أيضاً مضمون أنّ الأرض كلها لنا، إذ هو منصرف عن الاملاك المخصوصة للآحاد، وستأتي تتمة الكلام في باب احياء الموات.

ثم انّ ظاهر قوله: «وما لم يعمر منها» شموله باطلاقه لصورة بلوغها بعدم التعمير إلى حد الموات أيضاً. ولازمه كون الموات من هذه الأراضي بالعرض أيضاً ملك من أسلم طوعاً، كما انّ مقتضى الأصل السابق كون المحياة المنتهية إلى الموات بترك العمارة أيضاً بقاءها على ملك المحيى، وسيأتي أيضاً شرحه.

* * *

ومما ذكرنا كلّه ظهر وجه ما أفاده المصنف بقوله: (وكل أرض ترك أهلها عمارتها فللامام أن يقبلها ويدفع طسقها من المتقبل إلى أربابها) بناءً على حمله على ظاهره، من انّ للامام عند قيام المصلحة مثل هذا التصرف ولاية، فإنه حينئذٍ غير مختص بأرض أسلم عليها أهلها طوعاً، وإلّا فلو كان المراد أنّ وظيفة الامام لا بد أن يكون ذلك، ففيه أنه لا دليل على هذه الكلية، بل غاية الأمر قيام النص على مثله في خصوص من أسلم عليها أهلها طوعاً لا مطلقاً، بل في غيرها كان ملكاً لأربابها، وان كان للامام تقبيلها أيضاً قهراً عليهم ولاية، لكن ليس ذلك مما لا بد أن يفعله الامام، كما هو الشأن في تصرفه بالنسبة إلى سائر الأملاك، كما هو ظاهر.

* * *

(وكل من أحيى أرضاً) بالأصالة أو بالعرض (باذن الامام) أو باذن المالك السابق في الثاني (فهو أحق بها)؛ لعموم «من أحيى أرضاً ميتة فهي له». (ولو كان لها مالك) كما في الموات بالعرض (كان عليه) يعني على المحيي (طسقها له) يعني لمالكه، (وإلّا) كما في الموات بالأصالة (فللامام) طسقها لكونه خراج ملكه، (ومع غيبته فهو) أي المحيي (أحق) بها (ومع ظهوره له رفع يده) لكونها ملكه وكونه مسلطاً عليها.

* * *

(وشرط التملك بالاحياء أن لا يكون في يد مسلم، ولا حريماً لعامر، ولا مشعراً للعبادة، ولا مقطعاً، ولا محجراً).

(والاحياء بالعادة والتحجير لا يفيد التمليك، بل) يفيد (الأولوية)، كل ذلك مما لا اشكال فيه، وسيأتي شرح الجميع وتفصيلها في كتاب احياء الموات إن شاء الله.

* * *

بقي في المقام شيء لم يتعرّض له المصنف، وهو أنّه لو هاجمت الدول الاسلامية بعضها إلى[1] بعض في زمن الغيبة، فلا شبهة في أنّ حكم المهاجم حكم الشاهر بسيفه من آحاد المسلمين، وهو محسوب من جملة المحاربين المهدوري الدم، فيجب على غيرهم كفاية دفعهم، ويقدم الأقرب فالأقرب، بلا اشكال في ذلك فتوى ونصاً.

ولا يجوز أخذ ماله غنيمة؛ لعدم جواز التصرف في أموال المسلمين، وتفصيل ذلك أيضاً يجيء في باب الحدود.

ولا يترتب على مثل هذا الدفاع حكم دفاع المشركين بلا اشكال أيضاً،

---

(١) هكذا في النسخة الخطية.

فلا يترتب على مقتوله حكم الشهيد. ولو قيل به في الجهاد بالمعنى الأعم، ولا قسمة الغنيمة، ولا حكم الأراضي المفتوحة عنوة، ولا حكم الفرار عن الزحف، بل يجب دفع النائرة والفساد على كل متمكن مهما أمكن.

وفي كون هذا الدفع باذن الرئيس في زمن الغيبة اشكال، إذ لا دليل عليه مع اطلاق وجوب دفع المفسدة، نعم لو توقف على كونهم تحت كلمة جامعة فيجب عليهم اطاعة ذي الشوكة منهم، خصوصاً لو كان فقيهاً، مقدمة لدفع الفساد الواجب.

ولو هاجم كل طرف على غيره، فيجب على الثالث دفع نائرة الفساد، وكان الطرفان حينئذٍ من مصاديق من يريد في الأرض علواً وفساداً. فمع توقف دفعهم على المقاتلة مع الطرفين يجب، لهدر دم الطرفين ووجوب دفع الفساد، حيث انّ الله لا يحبه.

كما إنه لو كان في دفعهما بالاتفاق مع أحد الطرفين محذور، يجب، ويراعى في تعيين ذلك أيضاً أقل المحذورين. ومع التساوي يتخيّر، والله العالم.

اللهم عجّل فرج ولينا صاحب الأمر وإمام العصر، ليخرجنا من غياهب الغيبة، واجعلنا من أعوانه وأنصاره، آمين.

* * *

كان الفراغ من مباحث الجهاد في الثاني عشر من جمادي الأُولى سنة ألف وثلاثمائة وواحدة وأربعين، على يد العبد المحتاج إلى ربه الباقي ضياء الدين محمد العراقي.

**(الفصل الرابع: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)**

**(وهما يجبان عقلاً)** بتوهم كونهما مقدمة لاستقامة الفرائض المعلوم

حسنها، إما بمناط حسن الاطاعة، وإما بمناط الحسن الذاتي الداعي إلى الأمر بها، بناءً على التحقيق من كون الواجبات الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية، وإما بملاحظة كونهما مقدمة لحفظ النظام وعدم اختلاله.

وربما صار ذلك أيضاً منشأ زعمهم أنّ من وجوه وجوب القضاء الحافظ للنظام وجوب الأمر بالمعروف، فيكشف ذلك عن دخل الأمرين في شؤون حفظ النظام، التي منها جعل القضاء وتشريعه بين الناس.

لكن في جميع الوجوه المزبورة نظر، لمنع مقدمية الأمر بالمعروف لحفظ النظام، الحاكم بوجوبه العقل، بل ومنع كون مستند وجوب القضاء وتشريع باب القضاء مثل هذه الجهة.

وربما يتضح في محله عدم صحة الاستناد في وجوب القضاء إلى وجوب الأمر بالمعروف، فلا يكون الأمر بالمعروف مقدمة لوجوب القضاء، فضلاً عن كونه مقدمة لحفظ النظام، خصوصاً البالغ مرتبة بحيث يدرك العقل معها قبح الاخلال به، ومنع كشف الحسن الذاتي الداعي إلى الأمر به من الأدلة السمعية، في مدركية حكم العقل للمدعى.

كيف ولازمه ارجاع جميع الأدلة السمعية في كل تكليف إلى الدليل العقلي، ومنع حكم العقل بحسن الأمر المزبور، لمحض كونه مقدمة لاطاعة الأوامر، إذ ذلك إنما يتم لو أُحرز من الخارج مطلوبية العمل ولو تسبيباً، بأنّ الأمر بالمعروف يصير حسناً بمناط حسن الاطاعة، واحراز هذا المعنى في غاية الاشكال.

وحينئذٍ لا طريق لاثبات هذه المرتبة من المطلوبية إلّا من الأدلة السمعية، القائمة على وجوبها، فينحصر الدليل عندئذٍ بالسمعي، من اجماع أو كتاب وسنة. وهذا المقدار يكفي للمدّعى، وقيامهما هنا من الواضحات، كما لا يخفى على من راجع كلمات الأصحاب والنصوص الواردة في الباب.

والمستفاد من المجموع أيضاً الوجوب في الجملة؛ لعدم سوقها في أزيد من ذلك، ويكفي لذلك ما ورد في الكتاب (ولتكن منكم أُمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)[١]، وما ورد في السنة بقوله: «إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرائض»[٢]، إلى غير ذلك من النصوص المتقاربة مضموناً[٣].

وحينئذٍ فلو شك في مشروعية مرتبة من الأمر بالمعروف بالغة حد الجرح أو الشتم، بل الضرب والهتك الزائد عن مقدار اقتضاء طبع الأمر بالمعروف، لا يبقى مجال للتشبث بمثل هذه الاطلاقات، بل لا بد من إلتماس نص آخر، وإلّا فأصالة عدم المشروعية محكمة.

نعم لا قصور في دلالة السنة على وجوب الأمر بالمعروف فعلاً وتركاً، بالنسبة إلى كل فريضة؛ لاقتضاء التعليل باقامة الفرائض ذلك.

وتوهم الاستفادة من هذه العلّة مشروعية ما يكون مقدمة لاقامة الفرائض بأي مرتبة من المراتب، مدفوع بمنع بلوغ الاطلاق في العلة المسطورة إلى هذه الدرجة، كيف ومقتضى المقدمية لاقامة الفرائض، ملاحظة أهمية مصلحة الفريضة من المفاسد المترتبة على المراتب المذكورة، وإلّا فلا معنى للاغماض عن الأهم حفظاً للمهم، فلا محيص عن حمل «كونها مما تقام به الفرائض» على كونها كذلك غالباً بالنسبة إلى أول مرتبة الردع عن المنكر والبعث على المعروف.

نعم طبع الأمر يقتضي مرتبة من العقوبة على مخالفته، فإذا فرض جعل

---

(١) آل عمران: ١٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٩٤ باب ١ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣٩٣ باب ١ من أبواب الأمر بالمعروف.

صفة الأمر به لشخص بالاضافة إلى شخص آخر، يقتضي ذلك بفحواه إنّ له السلطنة على عقوبة المأمور بمخالفته، ولازمه صحة توعيده على المخالفة بمرتبة من العقوبة، والمتيقن منه هتكه بأول مرتبة منه، وأما بلوغه حد الضرب أو سائر مراتب الهتك فلا، ولازمه صيرورة خوف مثل هذا الضرر داعياً له على العمل.

لكن ذلك أيضاً غير كون هتكه مقدمة لايجاده خارجاً، كما هو الشأن في بلوغ مرتبة الزجر إلى هذه الدرجة، وذلك ظاهر.

* * *

ثم إنّ الغرض من الأمر بالمعروف، بعدما كانت اقامة الفرائض، فمع ترتب الغرض بقيام البعض يجب (على الكفاية)، وإلّا فلا بد أن يجب على الآحاد عيناً، وذلك ظاهر. وعليه فيمكن ارجاع النزاع في العينية والكفائية إلى جهة صغروية، وإن كان يوهم كلام الجواهر[1] خلافه.

لكن عند التأمل يمكن ارجاع نظره في اختياره الكفاية إلى صورة فرض الكفائية، كما انّ كلام المحقق في العينية[2] أيضاً محمول جزماً على فرض عدم قيام الفرائض باقدام كل أحد بالأمر بالمعروف، بحيث لو حصل مثلاً هذا الغرض من فعل طائفة خاصة لا يبقى مجال وجوبه على غيرهم حتى عنده، فلا تغني حينئذٍ صغروية النزاع إلّا ذلك، فراجع كلماتهم.

* * *

ثم إنّ وجوب الأمر بالمعروف مشروط (بشروط أربعة):

أحدها: (أن يعرف المعروف والمنكر) على المشهور، بل في الجواهر:

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٥٩.

(٢) شرائع الاسلام ١: ٣٤١.

دعوى موافقته لكلمات الأصحاب[١]، خلافاً للمحقق الثاني[٢] والمسالك[٣]، حيث ذهبا إلى اطلاق وجوبه، المستلزم لوجوب تحصيل مقدمته.

واستدل للأول بظهور خبر مسعدة من قوله عليه السلام: «إنما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف عن المنكر»[٤]، حيث أخذ العلم المزبور في موضوع الوجوب، الكاشف ذلك عن اناطته بوجوده كاناطة وجوب الحج بموضوع الاستطاعة.

ويمكن أن يقال: إنّ لازم ذلك إناطة الوجوب بعنوان المطاعية أيضاً، ولازمه عدم وجوبه مع احتمال عدم اطاعة أمره، فضلاً عن الظن به، وهذا المقدار خلاف ما تقتضيه كلماتهم الآتية، بل ظاهر إلتزامهم بوجوب الأمر مع احتمال التأثير، كون تأثير أمره في الدعوة من قبيل شرائط الواجب، التي شأن المكلف وجوب الاقدام فيه بمحض الشك في قدرته على القيد.

نعم مع القطع بعدمه لا يبقى مجال للوجوب، للجزم بأنّ الغرض من الأمر هو تأثيره في اقامة الفرائض، ومع الجزم بعدم ترتبه عليه لا يبقى مجال الأمر به.

ولعل وجه اناطة الوجوب بالقوي أيضاً من هذا الباب، بملاحظة قدرته غالباً على احداث الداعي بأمره، في قبال الضعيف الذي لا يجدي أمره سوى الاستهزاء به وبكلامه.

وبعد ذلك لا يبقى مجال للأخذ بظهور النص المزبور، في شرطية العلم بالمعروف ـ في ظرف الأمر ـ في الوجوب، خصوصاً مع ارتكاز الذهن بأنّ ذلك

---

(١) جواهر الكلام ٢١:٣٦٦.

(٢) جامع المقاصد ٣:٤٨٦.

(٣) مسالك الافهام ١:١٢٦.

(٤) وسائل الشيعة ١١:٤٠٠ باب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ١.

من جهة دخل العلم في تشخيص ما يأمر به وينهى عنه، كي لا يقع في الغلط والاشتباه، فيكون مغرياً بالجهل، وموقعاً في خلاف المقصود.

ومن المعلوم انّ أمثال هذه الجهات، هي من شؤون القدرة على الشيء، التي ينوط بها جميع الواجبات عقلاً، المستتبع لوجوب الاقدام عليها عند احتمالها، ومثل ذلك أجنبي عن شرط الوجوب شرعاً، الذي لا يكاد يتحقق الوجوب إلّا في ظرف العلم بوجوده، وإلّا فمع احتمال العدم فالأصل يقتضي العدم.

نعم لا شبهة في دخل مثل هذه العناوين ـ كما أشرنا في القدرة ـ في ايجاد الواجب غالباً، التي هي من الشرائط العقلية للوجوب.

ومثل هذا المقدار غير منكر لدى المحقق[١] والشهيد الثانيين[٢] أيضاً، بل لا يبعد حمل كلمات القوم أيضاً على ذلك.

ويؤيده كلام المحقق في الشرائع عند تعليله لشرطية العلم بعدم الغلط والاشتباه، المناسب لدخلهما في القدرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ الأمر الصادر منه بهذا العنوان، لا يكاد يتحقق إلّا مع علمه به.

نعم قد يكفي في الأمر بالمعروف بنحو الاجمال، مجرد علمه بوجود معروف في أحد الطرفين لتاركهما، ففي مثله لا حاجة إلى العلم به تفصيلاً، بل يكفيه علمه الاجمالي المزبور.

وما في النص السابق من دخل العلم في الوجوب أيضاً منصرف إلى صورة أمره بالمعروف تفصيلاً لا مطلقاً، كما انّ كلمات الأصحاب مثل كلام المحقق أيضاً منصرفة عن هذه الصورة.

---

(١) جامع المقاصد ٣:٤٨٦.

(٢) مسالك الافهام ١:١٢٦.

وحينئذٍ لا وجه لتعليق الوجوب شرعاً على مثل هذا العلم، خصوصاً بعد اطلاق أدلة وجوب الأمر بالمعروف من هذه الجهات.

اللهم إلّا أن يدّعى أنّ التعليل فيها باقامة الفرائض، ربما يوهن اطلاق وجوبها، إذ هو فرع العلم باطلاق مطلوبيتها من كل أحد ولو تسبيباً. ومثل هذا الاطلاق لا يستفاد من أدلتها ولا من اطلاق أدلة وجوب الأمر بالمعروف بعد اقترانها بمثل هذه العلة المهملة المبهمة، إذ مثل ذلك ـ بملاحظة اتصالها باللام ـ مما يصلح للقرينية في نفي الاطلاق في دليل الوجوب.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إنّ التعليل باقامة الفرائض لا يكون في بيان مطلوبيتها، في قبال مطلوبية الأمر المزبور، كي يستتبع اهماله من جهة اهمال وجوب مقدمته من تلك الجهة، بل مقتضى التعليل المذكور ليس إلّا ترتب الاقامة على الأمر بالمعروف، ولا يستفاد مطلوبيته إلّا من قبل مطلوبية مقدمته، ومن المعلوم انه في مثل هذا المورد تتبع كيفية مطلوبيته لأصل المطلوبية، اطلاقاً واشتراطاً. فيستفاد ذلك من اطلاق مطلوبية الأمر المزبور واهماله، فلا تصلح أمثال هذه التعليلات لقلب ما عليه ذو العلة عما هو عليه من الظهور.

وحينئذٍ فلا بد أن يلحظ بدواً ظهور الأمر في اطلاق وجوبه أم لا، وبعد ذلك لا يبعد دعوى سوقه لبيان الاطلاق، بلا صلاحية دليل آخر لتقيد وجوبه.

نعم ربما لا يجب تحصيل مقدمته، من العلم أو القوة والمطاعية، للحرج فيسقط عنه وجوبه، كسقوط وجوبه بعلمه بعدم القدرة على احداث الداعي.

* * *

(و) الشرط الثاني هو أن (يجوز) الآمر ويحتمل (تأثير الانكار)؛ لأنّ الغرض من الانكار لا يكاد يترتب على أمر لا يؤثر في احداث الداعي، فمع

الجزم بعدم التأثير يكون لغواً محضاً. نعم مع احتماله ـ بملاحظة احتمال القدرة على التوصل إلى الغرض المطلوب ـ يجب الاقدام، كما هو الشأن في جميع الواجبات المشكوك القدرة على امتثالها.

ولقد عرفت أنّ ما في النص السابق من اشتماله على اناطة الوجوب على القوي المطاع، ليس إلّا بلحاظ أنّ للقوة ولعنوان المطاعية دخلاً في القدرة على ايجاد المقصود، من احداث الداعي على المطلوب. ومع هذا الارتكاز يكون المورد من قبيل دفع توهم الحظر في باب الأوامر، المانع عن انعقاد ظهور اناطة الوجوب بالمطاعية حتى بمرتبة الاقتضاء.

وأضعف مما ذكرنا في استفادة الشرطية المذكورة، ما دل على أنّ الأمر بالمعروف إنما هو عندما يقبل منه، وانه انّما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ، أو جاهل فيتعلم، وأما صاحب سوط أو سيف فلا[1].

وغير ذلك مما يقرّب هذا اللسان، إذ مثل هذه الألسنة لا تقتضي إناطة الوجوب بالتأثير ولو بنحو الشرط المتأخر، كيف ولازمه عدم وجوبه حتى مع الظن بالتأثير، فضلاً عن احتماله. وهو خلاف بناء الأصحاب، وظواهر كلماتهم، فلا محيص عن كون الغرض من إناطة الوجوب بذلك في أمثال ذلك، هي الاناطة العقلية الناشئة عن دخل القدرة على التوصل إلى الغرض في الوجوب حتى مع الاحتمال فضلاً عن الظن به كما هو ظاهر.

* * *

(و) الشرط الثالث: أن (لا تظهر أمارة الاقلاع)، أي الندم والامتناع في المأمور، بأن لا يكون مصراً على ارتكاب المنكر أو ترك المعروف، وإلّا فمع قيام الامارة المزبورة كان في نفسه داع إلى العمل

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٠١ باب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ٢.

بالمعروف والاقتلاع عن المنكر، فيكون الأمر المزبور أيضاً غير صالح لاحداث الداعي، وبعد ذلك لا يبقى موضوع للأمر به.

ولا اشكال في هذا المقدار مع القطع به، كما انه لو بلغت أمر الامارة مرتبة ظهور الحال، التي هي مورد اتكال العقلاء كظواهر الألفاظ، فلا اشكال في ذلك، وإلّا فيشكل سقوط الأمر المزبور، ولو من جهة احتمال التأثير، خصوصاً مع سبق الاصرار.

اللهم إلّا أن يقال: إنه مع الاقدام على الطاعات والاجتناب عن المعاصي، كان نهيه عن المنكر توهيناً في حقه، والأصل في مثله الحرمة، لاحترام عرض المسلمين كدمه وماله إلّا ما خرج، وهو ليس إلّا من كان بصدد ترك الطاعات.

وأما مع الشك فيه فأصالة عدم كونه من العاصين تقتضي عدم جواز مثل هذا الهتك المحتمل في حقه. فما لم يحرز في حقه كونه من العصاة لا يكاد يجوز نهيه وهتكه، ولازمه اناطة جواز الانكار عليه بالامارة على كونه عاصياً، لا أنّ عدم وجوب أمره ونهيه منوط بامارة الندم والاقلاع.

نعم ما أُفيد صحيح بالنسبة إلى مَن كان مسبوقاً بالاصرار على الارتكاب، ولا يبعد حمل كلماتهم أيضاً على ذلك، إذ مقتضى الأصل وجوب الأمر بالمعروف في حقه إلى أن يثبت خلافه، وفي مثله لا يكفي مجرد الظن بالخلاف، ما لم يكن حجة شرعية، من كونه مستنداً إلى ظهور أو بينة عادلة، وإلّا فلا يغني الظن عن الحق شيئاً.

* * *

(و) الشرط الرابع: (انتفاء المفسدة) في انكاره على غيره، من دون فرق بين رجوع مفسدة عمله إليه أو إلى غيره من اخوانه المؤمنين.

وحينئذٍ فمع ترتب المفسدة المزبورة، لا يجب الانكار.

ويدل عليه عموم نفي الحرج فيما لا يتحمل، بل وما في بعض النصوص من تعليقه على الامكان وعدم الخوف على النفس[١]، وفي آخر مع زيادة: «وعلى أصحابه».

والظاهر من الخوف على النفس خوفه من الضرر الوارد عليه أو على أصحابه أعم من المال وغيره لا انّ المراد خصوص خوف الضرر النفسي. فالنفس في المقام مأخوذ في قبال الغير من الأصحاب، لا في قبال العرض والمال ويؤيده ما في نص آخر من قوله: «مَنْ تعرض لسلطان جائر فاصابته بلية لم يؤجر عليها»[٢].

ومن المعلوم أنّ الغرض من البلية مطلق الضرر الوارد من قبله ولو مالاً، فلا قصور في الروايات في شمولها للضرر المالي. وبذلك لا يختص مثل هذا الحكم -في ارتفاعه- بالضرر المالي الكثير، بل يعم الضرر المالي ولو يسيراً ما لم ينته إلى حد الندرة الملحقة بالعدم.

فلا يحتاج في نفيه -للضرر المالي حينئذٍ- الى التشبث بعموم (لا ضرر)، كي يدعى عدم جبر عموم نفي الضرر المالي في نفي التكاليف، كيف ولازمه جواز ارتكاب كل محرم بمحض العلم بترتب ضرر مالي يتحمل عادة، بنحو لا مشقة ولا حرج في ارتكابه، ولا أظن التزامه من أحد.

نعم يمكن أن يقال: إنّ العناوين المأخوذة في النصوص السابقة آبية عن الشمول للضرر المالي غير البالغ حد الحرج في ارتكابه، فلا تبقى في البين إلّا دعوى جبر فتاويهم لعموم نفي الضرر، حتى المالي منه في خصوص المقام، وإن لم يلتزموا به في غير مقام.

---

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٠٢ باب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٤٠١ باب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ٣.

ويؤيده أيضاً ما في بعض النصوص: «لا يوجبون أمراً بمعروف ولا نهياً عن منكر إلّا إذا آمنوا الضرر»[١]، واطلاقه غير قاصر الشمول للضرر المالي ولو يسيراً، ما لم ينته إلى حد يلحق بالعدم عرفاً، كما هو ظاهر.

ثم انّ في إلحاق خوف الضرر بصورة اليقين به، حتى في المال اشكال. نعم لا يبعد الإلحاق في النفسي والعرضي؛ لأنه يجب حفظ نفسه عن المضار المزبورة، ومع الشك فيه فقاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الحفظ.

نعم لو قلنا بأنّ الهتك حرام، لا يبعد المصير إلى البراءة، ولكن في الجواهر: إنّ ظاهر الأصحاب إلحاق الظن بالضرر باليقين، وقوّى إلحاق مطلق الخوف واستبعد عدم مساعدة العقل عليه كما توهم[٢].

وعليه فيحتاج اثباته الى دليل متيقن، فإن كان في البين اجماع ـ ولو بتسرية مناط خوف الضرر من باب الوضوء والصوم وأمثالهما الى المقام ـ فهو، وإلّا فللنظر فيه مجال، والله العالم.

* * *

ثم انّ ظاهر حصرهم الشرائط في الأربعة المذكورة عدم شرطية غيرها، فما عن البهائي من اشتراط كون الآمر غير تارك للمعروف لقوله تعالىٰ: (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم)[٣].

وفي المروي عن الخصال: «إنما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من كان فيه ثلاث خصال: عامل بما يأمر به، وتارك لما ينهى عنه»[٤]، وأمثال ذلك وهي كثيرة.

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٤٠٢ باب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ٦.

(٢) جواهر الكلام ٢١:٣٧٣.

(٣) البقرة:٤٤.

(٤) الخصال ١:٥٤.

ففيه: إنّ الآية في مقام الذم على تركه المعروف، لا على أمره به.

وأما النص فإنما هو في مقام التعريض بأئمة الجور المتلبسين بلباس العدل، وانّ الغرض منه بيان أنّ من شأن الآمر بالمعروف أن يكون هكذا، كي يؤثر أمره في القلوب، وإلّا ففي غيره لا يكاد يؤثر غالباً، فالحصر المزبور منزّل على الغالب، من العلم بعدم تأثير أمره، لا أنه لا يجب على الفاسق الأمر بالمعروف حتى مع علمه بالتأثير.

ولئن أُغمض عن هذا التوجيه، فلا أقل من طرح هذا الظهور باعراض الأصحاب حسب اطلاق كلماتهم، فالمرجع حينئذٍ اطلاقات الأمر بالمعروف، بعد ضعف شبهة كونها في مقام الاهمال من هذه الجهات، والله العالم.

* * *

(والمعروف قسمان: واجب وندب، فالأمر بالواجب واجب، و) الأمر (بالمندوب مندوب) بلا اشكال فيه؛ لعدم زيادة الفرع على الأصل، ولما في النص من «أنّ الدال على الخير كفاعله»[1].

وفي آخر: «فهو شريك»[2].

وفي ثالث: «ولا يتكلم الرجل بكلمة حق يؤخذ بها، إلّا كان له مثل أجر من أخذ بها»[3].

وبمثل ذلك ترفع اليد عن وجوب الأمر بمطلق المعروف، فيبقى على ظهوره في غيره، من دون اقتضاء ذلك قلب الأوامر المزبورة إلى الظهور في مطلق الرجحان، أو في اختصاصها بخصوص الواجب منها، كي يلزم سقوط حجيتها

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٣٩٨ باب ١ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ١٩.

(٢) وسائل الشيعة ١١:٣٩٨ باب ١ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ٢١.

(٣) وسائل الشيعة ١١:٤٣٧ باب ١ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ١٦.

في الوجوب في الواجبات على الأول، أو سقوط حجيتها عن أصل الرجحان في المندوب على الثاني.

وعمدة النكتة فيه انّ القرائن المنفصلة لا تقتضي صرف الظواهر -في غير موردها- عما عليها من الظهور، وإنما شأنها رفع اليد عن حجيتها بمقدار قيام الدليل على الخلاف، كما لا شبهة في أنّ ظهور الاطلاقات يقتضي وجوب الأمر بمطلق المعروف. غاية الأمر قامت القرينة على عدم اللزوم في خصوص المندوبات، فيبقى ظهورها في البقية حجة بلا معارض، فتكون مثل هذه المطلقات -بنفس حجيتها على الوجوب في الواجبات- حجة على رجحانها في المستحبات بلا لزوم محذور أبداً.

نعم ذلك كلّه على فرض اطلاقها في الوجوب بالنسبة الى مطلق المعروف، وإلّا فمع قيام الارتكاز على عدم صلاحية الأمر بالمندوب أن يكون زائداً على المندوب، فربما يكون ذلك من القرائن الحافة بالكلام، المانعة عن انعقاد ظهورها في الوجوب في مطلق المعروف، بل لا بد إما من صرف ظهورها عن اطلاقها، أو صرف ظهورها في الوجوب.

ومع التزاحم يطرأ الاجمال، فتخرج المطلقات عن دلالتها على الوجوب، حتى في الواجبات، لو لم نقل بأنّ دلالة الأوامر على الوجوب بالوضع، أو لاقترانها ببعض القرائن، وإلّا فيكون مقدّماً على الاطلاق؛ لعدم مزاحمة المقتضي التعليقي مع التنجيزي.

وحينئذٍ فتخرج المطلقات عن الدلالة على الرجحان في المستحبات، فلا بد من التشبث بالنصوص السابقة، في اثبات الرجحان في الأمر بالمندوبات.

لكن الذي يسهّل الخطب، منع بلوغ الارتكاز بمثابة تمنع عن انعقاد أصل الظهور، ولو من جهة احتمال كون مصلحة الايجاب في المندوبات، مجرد

اعطاء الحجة توطئة للأخذ به في الزائد عن مقدار القرينة على الخلاف، فتأمل.

* * *

ثم إنّ الأمر في المندوبات ينبغي أن يكون بنحو الرفق، بحيث لا يوجب اشمئزازاً وكلالاً عن العمل، فضلاً عن أصل الشريعة رأساً بشهادة ضرب الامام المثل المعروف المشتمل على استنكاف جديد الاسلام عن بقائه على اسلامه، اعتذاراً بمشقة دين المسلمين، فراجع الرواية بطولها في الجواهر[1].

* * *

(وأما المنكر فكله قبيح) بمقتضى ما جرى عليه اصطلاحهم في اختصاصه بالمحرّم، وجعلهم المكروه بلحاظ معروفية تركه في المعروف، وإلّا فبناءً على ملاحظة مراتب الانكار فيه كان حكمه حكم المعروف، في انّ ما يبلغ مرتبة اللزوم (فالنهي عنه واجب)، وما لا يبلغ بهذه المرتبة فالنهي عنه غير لازم.

* * *

(وينكر أولاً بالقلب)؛ لأنه من تبعات التدين والالتزام بأحكام الدين، وربما لا ترتبط هذه المرحلة بباب الأمر بالمعروف، الواجب على الكفاية، بل ربما يجب ذلك على عامة المتدينين؛ لأنه من مراتب الاعتقاد والتدين بالدين، ولا ينوط ذلك باقامة الفرائض. إذ ما لم يظهر مثل هذا الانكار لا يكاد يحصل لغيره الداعي على العمل، فنفس هذه العلة شاهدة على أنّ ما هو الواجب في المقام كفاية غير هذه المرتبة. وربما ينصرف عنوان الأمر والنهي عن مثله وإن كان هو روحهما.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٤. والوسائل ١١: ٤٢٩ باب ١٤ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ٩.

ويدل على وجوبه ما في النص: «فأنكروا بقلوبكم وألفظوا بألسنتكم ـإلى قوله ـ وأبغضوهم بقلوبكم»(١).

وفي آخر: «من رأى منكراً فلينكر بيده إن استطاع، [فإن لم يستطع فبلسانه] فإن لم يستطع فبقلبه»(٢). وظاهر هذه الرواية التنزّل من اليد إلى القلب بلا توسط اللسان(٣). ولعله منزل على الغالب من عدم استطاعته على الاظهار باللسان، وإلّا فينتهي الأمر إليه مع التمكن.

وإليه أشار المصنف بقوله: (ثم باللسان ثم باليد)، ويدل عليه قوله: «الجهاد بأبدانكم، ثم بألسنتكم، ثم بقلوبكم»(٤).

وفي النص السابق أيضاً قوله «والفظوا بألسنتكم»، ثم قال بعد ذلك: «فجاهدوهم بأبدانكم»(٥) وحينئذٍ فيجب الانكار بمثل هذه المراتب على الترتيب حسب الاستطاعة.

وذلك أيضاً إذا لم يرتدع إلّا ببلوغ الانكار الدرجة العالية من الانكار باليد، وإلّا فربما يجب مراعاة الأسهل فالأسهل ولما هو أقل هتكاً على المسلم، فلو كفى مجرد ابراز الانزجار القلبي، ولو ببعض الحركات وتغيير الوجه، أو تقليل المراودة، أو تركها، فليتقدم ذلك، وإلّا فيظهر بلسانه أمراً ونهياً، بلين ثم

---

(١) وسائل الشيعة ١١:٤٠٣ باب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١١:٤٠٧ باب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ١٢.

(٣) بما انّ الشارح ـحسب عادته ـ نظر الى الرواية وهي مذكورة في الجواهر ٢١:٣٧٥ ونقلها عنه بلا مراجعة الأصل، زعم عدم ذكر الانكار باللسان فيها، وإلّا فهي في الأصل مذكورة حسب المراتب الثلاث في الانكار بالقلب واللسان واليد. راجع وسائل الشيعة ١١:٤٠٧ باب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ١٢، ونحن قد صححنا الرواية وفق الأصل رغم اسقاط الشارح لفقرة الانكار باللسان طبق نصها في الجواهر، وقد جعلناها بين المعقوفتين.

(٤) وسائل الشيعة ١١:٤٠٦ باب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ١٠.

(٥) وسائل الشيعة ١١:٤٠٣ باب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ١.

بخشونة، إلى أن يبلغ الأمر إلى الانكار باليد. كل ذلك من جهة حرمة هتك الغير إلّا بمقدار لازم في البعث على ارتكاب الطاعات والاجتناب عن المعاصي.

وربما يؤيد ما ذكرنا من الترتيب ما في قوله تعالى: (فأصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأُخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء)[1] حيث قدّم الاصلاح بأي وجه على القتال.

ومن وجوه الاصلاح التشبث إليه بالانزجار عنه ظاهراً عن بغي احداهما، ثم بالاظهار باللسان بأمرهما ونهيهما، ثم باليد، إلى أن ينتهي إلى القتال. وهذا المعنى وان لم نقل بمشروعيته في غير مورد البغي، لكن هذا المقدار لا ينافي الاستشهاد به على تقديم مراتب الأسهل على الأشد، فيلاحظ مثل هذه المراتب في جميع المقامات، المتعلّقة بزجر الغير وردعه عن المنكر بالفحوى.

مع انّ الاطلاقات من هذه الحيثية بعدما لم تكن في مقام البيان، فينتهي الأمر حينئذٍ إلى التعيين والتخيير، والأصل في مثله التعيين.

* * *

ثم المراد من الجهاد باليد في مثل هذه النصوص، هو الردع باليد، التي هي كناية عن التحريك إلى العمل بيده ولو بتوسط الضرب، وهو المتيقن المستفاد منه عرفاً.

وتوهم انّ المراد به فعل نفسه، مقدمة لتأسي الناس به خلاف الظاهر من قوله: «فجاهدوهم بأبدانكم»، إذ المنساق منه نحو ايذائهم بالبدن، لا مجرد ارتكابه المعروف الداعي على تأسيهم بكمال المرافقة والرحمة.

نعم في التعدّي من الضرب الى الشتم وجه؛ لثبوت الفحوى.

---

(١) الحجرات: ٩.

وأمـا في التعدّي منه الى مرتبة أشد بالغة حد الجرح اشكال؛ لعدم استفادته من الجهاد باليد، ولا دلالة للاطلاقات أيضاً على مثل هذه الجهة.

وما في الرواية السابقة وارد مورد البغي والفساد، غير المقتضي للتعدّي الى مثل المقام. كما انّ ما في بعض النصوص التحريض على الانكار بالسيف، منزل على غاصبيهم ومنكري فضائلهم، نظير أهل الشام، الذين هم مورد النص، فلا يشمل الفسقة من محبيهم.

وحينئذٍ فدليل حرمة الدم يقتضي تحريم هذه الدرجة من الانكار، بل لولا الاجماعات في الكلمات كان يشكل ثبوت أصل مشروعية هذه الدرجة من الانكار في أمر فروع الدين، بالنسبة الى المسلمين، المستتبع لعدم اقدام الامام أيضاً لذلك.

ومجرد مشروعية الحدود لهم والجهاد في أمر الدين والعقائد في حقهم، لا يقتضي التعدّي إلى هكذا انكار شديد لمحرم فرعي، خصوصاً مع كونه ـ فعلاً أو تركاً ـ من أضعف المحرمات، لا سيما إذا بلغ أمر الجرح إلى القتل، المعلوم عدم مقاومة مصلحته مع مفسدة القتل، بل ومطلق الدم أيضاً.

لكن الانصاف تسلّم ثبوت هذه المرتبة للامام في كلماتهم، وكذا المأذون من قبله. وإلى ذلك أشار المصنف بقوله: (ولو افتقر إلى الجراح لم يفعله إلّا باذن الامام). وفي ثبوت الاذن لنائبه في الغيبة حينئذٍ، بمقتضى عمومات الولاية اشكال، واشكل منه اثبات ذلك لهم بمقتضى المقبولة الدالة على ثبوت وظائف قضاة الجور لهم، إذ ذلك فرع احراز كون ذلك من وظائفهم، وإلّا فلو احتمل كونه من وظائف ولاتهم، فلا يكاد يثبت ذلك من المقبولة.

وأضعف من الجميع إثبات ذلك بمقدمات الحسبة، إذ مطلوبية وجود هذه الدرجة من الانكار، قابل لأشد الانكار.

ثم إنّ مقتضى قوله ـ كما في بعض النصوص ـ: «انّ الحكم والجمعة والحد للامام العادل» (انّ الحدود لا يقيمها إلّا بأمره) أي إلّا بأمر الامام واذنه عليه السلام.

(و) المشهور انه (يجوز للرجل اقامة الحد على عبده) بلا احتياج إلى اذن شخصي في كل واقعة، والأصل في ذلك خبر علي بن جعفر، المشتمل على ضربه بقدر ذنبه، وإن زنى جلده، وإن كان غير ذلك فعلى قدر ذنبه[١] مؤيداً ذلك أيضاً بخبر عنبسة المشتمل على اذنه باقامة الحد على جاريته سراً[٢].

لكن احتمال كون ما في هذه الرواية من باب اذنه عليه السلام يسقطه عن صلاحية الاستدلال به، فيكفي لنا خبر علي بن جعفر، الظاهر في بيان الحكم الشرعي.

مع انه على فرض كونه من باب الاذن، فهو اذن عام لكل مولى بالنسبة الى مملوكه، وهو المدرك للمشهور أيضاً، خلافاً للمفيد[٣] والديلمي[٤] على المحكي.

واطلاق النص يشمل مطلق المملوك ومطلق المولى ولو كان فاسقاً.

وفي شموله للمبعض اشكال، كشموله للنساء بالنسبة الى رقيقهن، لولا قاعدة الاشتراك، المغروسة في الأذهان. مع انّ المنصرف إلى الذهن كون المقتضي لمثل هذا الحكم علقة الملكية، بلا دخل للرجولية والأُنوثية.

ولو اشترك مولیان اشتركا في الاستيفاء.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٤٠ باب ٣٠ من أبواب مقدمات الحدود حديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣٤٠ باب ٣٠ من أبواب مقدمات الحدود حديث ٦.

(٣) المقنعة: ١١٤.

(٤) المراسم: ٢٦١.

ولا فرق بين أنحاء الحد حتى البالغ إلى القتل، لإلغاء الخصوصية عن الضرب، بقرينة قوله: «وفي غيره على قدر ذنبه»، إذ المنساق منه أنّ عقوبة كل ذنب بمقداره.

(و) قيل: بالحاق (ولده وزوجته) بمملوكه في جواز اقامة الحد أو التعزير عليه بمقدار ذنبه، (إذا أمن) الوالد وكذا الزوج من (الضرر)، خلافاً للمشهور.

وعمدة الوجه في ذلك دعوى السيرة على تعزير الآباء والأزواج لأولادهم وزوجاتهم، علاوة عما ورد في الزوج من أدلة جواز الضرب مع تقصير الزوجة في حقوق الزوجية.

لكن لا يخفى أنّ مجرد قيام السيرة على تأديب الأولاد بمثل الضرب والشتم تأديباً، لا يقتضي جواز اقامة الحد الشرعي عليهم، خصوصاً لو انتهى إلى حد الجرح غير المعلوم قيام السيرة على هذه المرتبة من التأديب أيضاً، فضلاً عن الحدود الشرعية.

وأما ضرب الزوجة في مقام امتناعها عن أداء الحق، فهو أيضاً غير مرتبط بباب اقامة الحد، كيف وهذا المقدار بل وأزيد منه شأن كل ذي حق في مقام استيفاء حقه؛ لأنّ لي الواجد يحل عقوبته وعرضه، وأين هذه الجهة من اقامة الحدود، فعموم ما دل على أنّ الحد وظيفة الامام باقٍ على حاله، وإلى ما ذكرنا ذهب في الجواهر أيضاً(١)، ولقد أجاد فيما أفاد.

* * *

(و) عن المصنف (انّ للفقهاء اقامتها حال الغيبة مع الأمن) من الضرر، (ويجب على الناس) أيضاً (مساعدتهم) وفاقاً لجمع من الأعاظم.

---

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٨٩.

بل في الجواهر: انه المشهور[١].

وفي الشرائع نسب هذا القول الى القيل الظاهر في توقفه فيه[٢].

وفي مكاسب شيخنا العلّامة أيضاً استشكاله في ثبوته، وفي ثبوت بعض مراتب الأمر بالمعروف أيضاً[٣].

وعمدة وجه الاشكال -بعد اختصاص الحد بالامام، بمقتضى النص السابق، المخصص لاطلاق وجوب قطع يد السارق وجلد الزاني، الموهمين لثبوتها لكل أحد- عدم وفاء دليل على اذنهم عليهم السلام للفقيه، نظراً إلى عدم تمامية أدلة الولاية العامة، من مثل جعلهم خلفاء وورثة وحجة؛ لامكان صرف ذلك كله إلى الجهة الظاهرة من تبليغ الأحكام وبيان الحلال والحرام.

كما انّ المستفاد من جعلهم حكّاماً -في المقبولة[٤]- ليس بأزيد من الاذن في الحكم والفصل بين الخصومات.

وفحوى المقبولة وإن اقتضىٰ اثبات شؤون قضاة الجور لقضاتنا، لكن كون الحد من شؤون قضاتهم أول الدعوى.

مع انّ عموم «الحوادث الواقعة»[٥] مجمل؛ لاحتمال عهدية اللام، مع انّ التوصيف بالواقعة ربما يشعر بلا بدية وقوعها، وكون الحد من هذا القسم أول الدعوى.

كما انّ قوله: «مجاري الأُمور بيد العلماء بالله»، ربما ينصرف إلى الامام،

---

(١) جواهر الكلام ٢١:٣٩٤.

(٢) شرائع الاسلام ١:٣٤٤.

(٣) المكاسب:٥٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٨:٩٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ١٨:١٠١ باب ١١ من أبواب صفات القاضي حديث ٩.

فلا اطلاق فيه على وجه يشمل كل فقيه.

هذا ولكن مقتضى الانصاف امكان كون الحد الذي يقوم به الفقيه داخلاً في الحكم، واجراؤه في حقوق الله، خصوصاً في حد القذف الثابت عنده بالترافع إليه، وابداء الخصومة عنده، فيكفي حينئذٍ ذلك في مشروعية جعله حاكماً، الذي من شأنه اجراء الحكم الالهي في الواقعة الشخصية، مضافاً إلى اطلاق قوله: «اقامة الحدود الى من إليه الحكم»(١) ولو بتفويض الامام الحكم إليه، فلا وجه للاختصاص بمن إليه الحكم أولاً وبالذات، لا بجعل الامام وبأمره، فلا قصور في شمول النصين لمثل هذا الحد واثباته للفقيه الذي إليه الحكم، ولو بنصب الامام، كما لا يخفى.

وحينئذٍ فمذهب المشهور هو المنصور، ولو لم نقل بثبوت الولاية العامة للفقيه؛ لعدم مساعدة العمومات السابقة، والله العالم.

وبعد مشروعية اجراء الحد للفقيه، لا اشكال ظاهراً في وجوبه؛ لظهور قوله: «من عطّل حداً من حدودي فقد عاندني»(٢) في حرمة تعطيل الحد في حق من شرع ذلك في شأنه.

كما انه بعد اقدام الفقيه في مورد على اقامة الحد، يجب على الناس اعانته؛ لأنه من البر والتقوى المأمور بالاعانة عليهما، مع انّ في ترك الاعانة شوب رد لحكم الحاكم، وهو في حد الشرك بالله، وفيه أيضاً نوع استخفاف بحكمه فيحرم، والله العالم.

* * *

(و) أيضاً (لهم) أي للفقهاء (الفتوى والحكم بين الناس في زمن

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٨ باب ٢٨ من أبواب مقدمات الحدود حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣٠٩ باب ١ من أبواب مقدمات الحدود حديث ٦.

الغيبة)، بل في زمان الحضور أيضاً، بقرينة ارجاع العوام الى بعض رواتهم، في أخذ معالم الدين عنهم وجعلهم حكّاماً في المقبولة، من دون اختصاص بزمان دون زمان.

كما انّ حكم العقل برجوع الجاهل الى العالم أيضاً غير مختص بزمان الغيبة.

نعم ربما يختص زمان الحضور باشتراط عدم امكان التوصل ـ وللحرج ـ الى جنابه عليه السلام.

كما انّ دلالة جواز التقليد ـ مثل آية السؤال ـ ليست بهذا الاطلاق، ولذا أوجبنا تقليد الأعلم، بل المرجع الأول في تعيين أصل الوظيفة للعامي، لا بد أن يكون مجمع الوصفين، حذراً من لزوم الدور، وتفصيل ذلك موكول إلى مباحث التقليد.

كما انّ الفتوى والحكم أيضاً لا بد أن يكون (مع الشرائط المبيحة للفتيا)، وسيأتي البحث عن ذلك في كتاب القضاء وفي مباحث التقليد. ومقتضى آيتي النفر والسؤال ـ الواردين في مقام وجوب الجواب والانذار، من جهة ما فهموا وعلموا ـ وجوب الافتاء عليهم.

كما انّ على الحاكم أيضاً الحكم عند المطالبة، بل وجوب تهيئة نفسه للقضاء مقدمة لذلك، إما بنحو الكفاية مع وجود من يقوم به، أو بنحو العينية مع عدمه. ومن هذه الجهات التزمنا بوجوب الارشاد في الأحكام الكلية، التي يكون تكليف العامي الرجوع فيها إلى العالم.

وأما في غير ذلك من الشبهات الموضوعية، التي لا تكون للعالم مزية في فهمها على الجاهل، بل ربما يكون العامي هو من أهل الخبرة دون العالم، فلا دليل على رجوعه إلى العالم، ولا يجب على العالم أيضاً ارشاده.

كما انّ عمومات الأمر بالمعروف أيضاً لا تكاد تشمل إلّا ما كان

المعروف معلوماً للفاعل وواصلاً إليه، وإلّا فمع عدم الوصول لا يكون في حقه معروفاً، على وجه يشمل مرتبة الجهل به، ولذا يشمل مثله عمومات الاباحة، فيصدق عليه انه في ظرف الجهل به لا يكون معروفاً في حقه، وإن كان معروفاً في المرتبة السابقة على الجهل به.

لكن هذا المقدار من المعروفية لا يقتضي جواز الأمر به، بعد ظهور الأوامر في المعروفية المطلقة، الملازمة مع الفعلية بجميع المراتب، حتى في ظرف الجهل بها.

وربما يرشد إليه قضية اللمعة في الغسل، حيث ردعه الإمام في إرشاده إليه.

نعم ربما يكون الغرض في بعض المقامات بالغاً مرتبة يصير الشارع بصدد حفظها، حتى في مرتبة الجهل بها، فيوجب الاحتياط، حتى مع كون الشبهة موضوعية، فيصير العمل بحسب الظاهر معروفاً وواجباً، فيجب الأمر به.

بل ربما يكون الغرض بمثابة يراد حفظه من قبل المكلفين، وإن لم يكن الفاعل مكلفاً. ومن هذا الباب حرمة تمكين المجانين والصبيان من قتل نفس محترمة أو عرض كذلك، بل في السكوت على اتلاف مال الغير في فرض لم يصدق على سكوته الا تلاف اشكال.

وفي كون التمكين على شرب النجاسة وأكلها تأمل، نعم لا يبعد ادخال تلويث المساجد، المستلزم لهتكها، في الموضوع الأول. ومع الشك في كونه من أي القسمين يلحق بالثاني، للأصل، كما هو ظاهر.

* * *

(ولا يجوز الحكم بمذهب أهل الخلاف) بلا خلاف، مع التمكن من المشي على وفق الحق والصواب؛ لعمومات حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، وفي

النص: «فهو كافر بالله العظيم»[١]، وفي آخر تفسير الفاجر بالحكام الجائرين[٢].

(فان اضطر عمل بالتقية) بلا اشكال أيضاً؛ لعمومات التقية، وفي النص أيضاً: «إذا كنتم في أئمة جور فامضوا أحكامهم ولا تشهروا أنفسكم فتقتلوا»[٣]، وقضية أخذ الاضطرار في موضوع التقية في قوله: «وكل شيء اضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله»[٤]، ليس إلّا عدم وجود المندوحة في ارتكابه، لولا دعوى انّ الغالب في موارد الابتلاء امكان التخلص، ولو بتغيير ظرف الابتلاء. وحينئذٍ لو خرجت هذه عن تحت العمومات، يلزم تنزيلها على الموارد النادرة.

اللهم إلّا أن يدعى انّ عمومات التقية واردة في مقام المنة على العباد، ومن المعلوم انّ شأن مثل ذلك رفع ما في وضعه خلاف الامتنان في حقه، ولا يكون خلاف منة في حق الغير، فلا يصلح جواز تفويت حقوق الغير وأمواله بحكمه بالخلاف تقية؛ لأنه خلاف المنة في حق الغير.

نعم لو اضطر إليه، فمقتضى النص المزبور جوازه.

وتوهم انّ ذلك أيضاً من الأحكام الامتنانية غير الشاملة لما يكون خلاف المنة في حق سائر الناس، مدفوع بأنّ جعل التقية في الحكم المزبور، وامضائهم المستتبع لخلاف المنة في حق الغير، يقتضي عدم مراعاة الشارع في شخص هذا الحكم منة على غيره، ولو من جهة كون الشخص بترك التقية في معرض القتل، الكافي في صدق الاضطرار بهذا المقدار.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤ باب ١ من أبواب صفات القاضي.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٤ باب ١ من أبواب صفات القاضي.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٥ باب ١ من أبواب صفات القاضي.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٤٦٨ باب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ٢.

ولا يشمل ذلك صورة امكان تخلصه من التقية ولو بتغير موضوع الابتلاء، فيختص الترخيص المزبور بمثل هذه الصورة. وأين ذلك من عمومات التقية الواردة في مورد الامتنان غير الشامل لصورة خلاف امتنان على غيره وإن كانت شاملة لصورة تمكنه من تغيير موضوع الابتلاء كما لا يخفى.

وحينئذٍ فلا بأس بتصديه للحكم على وفقهم تقية (ما لم يكن قتلاً)، وفي النص: «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقية»[١].

وفي المرسلة أيضاً: «إلّا أن يخاف في ذلك على نفسه، فإنه يجوز له حينئذٍ أن يفعل في حال التقية ما لم يبلغ قتل النفوس، فلا تجوز فيه التقية»[٢].

وظاهر المرسلة تخصيص حرمة التقية بصورة البلوغ حد قتل النفس، كما هو أيضاً ظاهر المصنف وجماعة مثل المحقق في الشرائع[٣] وغيره.

لكن ربما يوهم من الأول شمول نفي التقية البالغة إلى مطلق الجرح، ويمكن دعوى انصرافه أيضاً إلى القتل؛ لأنّ المراد من الدم في الفقرة السابقة غالباً هو ذلك كما يشعر به أيضاً ما في النص السابق، من قوله «فتشهروا أنفسكم فتقتلوا».

ومثله يصلح للقرينة على حمل الدم في الفقرة الأخيرة أيضاً على القتل لا مطلق الجرح، وحينئذٍ تبقى عمومات التقية بالنسبة الى الجرح باقية بحالها.

نعم لو أُكره على جرح غيره بتوعيد ضرب، فقد يتوهم ترجيح تحمل ضرر نفسه على ضرر الغير؛ لأنه أعظم.

وفيه انه لا دليل على نفي الضرر المتوجه إلى الغير بتحمله الضرر، كما

(١) وسائل الشيعة ١١:٤٨٣ باب ٣١ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١١:٤٨٣ باب ٣١ من أبواب الأمر بالمعروف حديث ٢.

(٣) شرائع الاسلام ١:٣٤٥.

لا يكون عكسه في عكسه، من صرف الضرر المتوجه إليه باضرار غيره، إذ عموم نفي الضرر والضرار لا يقتضي نفي الضرر عمن توجه إليه الضرر؛ لأنه خلاف الامتنان في حق الغير، أو في حق نفسه، كما هو ظاهر.

* * *

(وتجوز الولاية من قبل) الامام (العادل)، بل الفقيه المنصوب من قبله، بعد تمامية أدلة النصب ولو في الحسبيات.

(ولو ألزمه) الامام عليها (وجبت) لوجوب اطاعة أمره، وانه ليس لأحد الخيرة في قبال اختياره.

وفي ثبوت هذا الشأن للفقيه، فرع احراز عموم النيابة والخلافة.

و (يحرم) عند المصنف الولاية (من الجائر ما لم يعلم تمكنه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو أُكره بدونه جاز)، وظاهره كون المقام من باب تقديم الواجب على الحرام، بمناط المزاحمة. وهو أيضاً مؤيد ما قربناه سابقاً من «كونه قوياً مطاعاً» مأخوذ في موضوعهما، بمناط دخلهما في القدرة، المستلزم لكون وجوبه وجوباً مطلقاً، على وجه يجب مع التمكن تحصيل مقدمته، فيقدّم على حرمة التولي من قبل الجائر، ولذا قيل بأنه بدون التمكن من اقامتها لا يجوز التولي إلّا باكراهه عليها أو اضطراره في القبول.

لكن لا يخفى انّ ذلك باطلاقه يقتضي حرمة الولاية من قبلهم، كما ربما يشعر به ما في كلمات شيخنا العلّامة في مكاسبه، حيث التزم بحرمة جعل الشخص نفسه من عمّال الظلمة، على وجه يدخل في مناصبهم، ويكتب اسمه في دواوينهم[1].

ويؤيده أيضاً ما في رواية تحف العقول من جعل ولاية الشخص من قبل

---

(١) المكاسب: ٥٥.

الجائر من المكاسب المحرمة، بعنوانه الخاص، مع قطع النظر من حيث عنوان الاعانة على الاثم ومعونة الظالم(١).

ولا يرد النقض بولاية علي بن يقطين وابن بزيع، لامكان اقتضاء مصالح كانت أهم من مفسدة الولاية عن قبلهم، بحسب أمر الامام لهم بذلك، ووعدهم بالثواب الجزيل حتى في بعضها: «إن بيوت هؤلاء تضيئ لأهل السماء كما تضيئ النجوم لأهل الأرض، فكن يامحمد أنت منهم»(٢).

وحينئذٍ فما لم يعلم تمكنه من اجراء المعروف مهما أمكن بتوسط الولاية المذكورة، فمقتضى قاعدة التزاحم عدم جواز الاقدام لقبولها؛ لأنّ العقل مستقل بعدم جواز تفويت المصلحة المتيقنة باحتمال وجود المزاحم. وبه يمتاز عن باب التعارض والتخصيص، فإنّ المرجع في الشبهة المصداقية، مع عدم العلم بالحالة السابقة، هي البراءة كما هو ظاهر.

وإلى ذلك نظر في المنتهى حيث أفاد بأنه لا يجوز التولي المزبور إلّا مع العلم بالتمكن بسببه من اقامة المعروف(٣).

نعم لو أُكره على الولاية المحرّمة جاز، ما لم يستلزم ذلك ضرراً على الغير؛ لان عمدة المدرك فيه عموم رفع الاكراه والاضطرار، غير الجاري في مورد يستتبع خلاف الامتنان في حق الغير.

اللهم إلّا أن يدّعى -بتنقيح المناط- اجراء أخبار التقية في غير الدم، وكذا اجراؤها في مطلق الاكراه عن قبل الغير.

لكن اثبات ذلك في غير مورد إلزام الجائر، المستتبع للتقية عنهم، في غاية الاشكال، فالمتيقن ثبوته هو في مورد التقية عنهم للنصوص السابقة.

---

(١) تحف العقول: ٢٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ١٣٩ باب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به حديث ١٦.

(٣) منتهى المطلب ٢: ٩٢٠.

وأما في غيره فلا بد أن تجري فيه قواعد الاكراه ونفي الضرر، وربما يختلف ذلك بكيفية توجه الضرر -بدواً- إليه أو الى غيره، حيث التزموا بجواز الارتكاب في الثاني دون الأول؛ نظراً إلى عدم لزوم صرف الضرر عن نفسه بتوجهه إلى الغير.

وعمدة النكتة فيه عدم لزوم خلاف امتنان على الغير من قبل ارتكابه في الأول؛ لأنّ المفروض انّ الضرر من الغير متوجه إليه، فلا يكون عمله اضراراً له من قبله، كي لا يشمل مثله العمومات الامتنانية، بخلافه في الفرض الثاني، وهو ظاهر.

* * *

(و) بعد مشروعية عمله بالاكراه عليه (يجتهد) مهما أمكن (في انفاذ الحكم بالحق) واقامة المعروف؛ للزوم الفرار -مهما أمكن- عن الحكم بغير ما أنزل الله، وعن ترك اقامة المعروف، والزجر عن المنكر، ووجه الجمع واضح.

* * *

بقي في المقام مطلب -هي خاتمة للمرام- وهو انّ الظاهر من اطلاق النصوص والكلمات وجوب الأمر بالمعروف بالنسبة إلى المعاملات والعبادات، وحينئذٍ فربما تجيء الشبهة في الثاني، بأن صحة الأمر من الآمر إنما هي في صورة صلاحيته للدعوة، وبه يشهد أيضاً ما في النصوص من التعليل باستقامة الفرائض، ولازم دعوة هذا الآمر في العبادة كونها مأتية بداعي أمر غيره تعالى، فلا يكون مخلصاً في عمله، فتبطل، فيستحيل حينئذٍ الأمر المزبور، لاستحالة دعوته إلى المعروف.

وربما أوردوا مثل هذه الشبهة في النيابة في العبادة، بتقريب أنّ متعلّق الاجارة لا بد أن يكون قابلاً لأن يؤتى به بعنوان الوفاء بعقد اجارته، ومثل العبادات يستحيل أن يؤتى بها بمثل هذا العنوان، المستتبع لعدم الخلوص في

العبادة، بل ولانغراس مثل هذه الشبهة في الأذهان، صار منشأ التزامهم باضرار الرياء بالخلوص، ولو بنحو الداعي على الداعي.

وتوهم الاكتفاء في المقام بهذا المقدار من العبادة الصورية، كالاكتفاء في باب الزكاة أيضاً بصرف الأخذ من الممتنع بلا قربة، مدفوع بمنع صحة المقايسة؛ لامكان دعوى أنّ في الزكاة جهة حق الناس، فلا يسقط بمحض عدم القربة من الممتنع، بخلاف غيرها، الذي لا يكون في البين إلّا حق الباري تعالى، المتعلق بعبوديته، المنوط بقربية عمله، مع امكان دعوى انّ الحاكم ولي الممتنع، فهو يتولّى القربة، لأنها شأن من يعيّن الزكاة في مال عزلاً أو أداءً، وهذا الشأن في صورة الامتناع يكون للحكام أو السعاة، فهم المتولون للنية أيضاً، وهذا بخلاف ما في سائر العبادات، حيث لا تكون في البين جهة مالية، وتعيين حق، لتكون ولاية للغير، فلا يكون المتكفل للقربة إلّا العامل.

وحينئذٍ فلا محيص في دفع الشبهة في المقام إلّا عن الالتزام بعدم اضرار الدواعي الطولية في الخلوص. إذ المعتبر منه عدم دعوة شيء غير أمر الله في عرضه لا مطلقاً. ويؤيده انتهاء أمر الداعي ـ في غالب العبادات بنحو الطولية ـ إلى غير داعي الله.

وتوهم انّ الآثار المترتبة من قبله تعالى وداعويتها على العمل، غير مضرة بالخلوص مدفوع بأنّ لازمه عدم الاضرار ولو كانت داعوية الآثار في عرض داعوية الأمر، ولا أظن التزامه من أحد، فيكشف ذلك عن أنّ ما هو مضر من غير دواعي القربة عرضاً، غير مضر بالعبادة طولاً.

وبمثل هذا البيان يمكن التخلص عن شبهة عدم الخلوص في النيابة في العبادة.

مع امكان دعوى أُخرى فيها، بأن المعتبر في صحة العبادة صدورها عمن

له العبادة خالصاً، وفي المقام يصدق عليه الخلوص من تلك الجهة، وإن كان من حيث اضافته إلى النائب غير خالص، وكان بداعي الوفاء بالاجارة.

ففي الحقيقة منشأ حل الاشكال في باب النيابة هو التفكيك بين الفعل، من حيث اضافته إلى المنوب عنه وإلى النائب، لا التفكيك بين المصدر واسم المصدر، على ما قرع سمعي من بعض المعاصرين.

نعم هنا اشكال آخر في أصل قربية العمل للمنوب عنه بفعل النائب، بأنّ منشأها أي جهة؟ وهي جهة أُخرى من الاشكال كالاشكال في جهة أخذ الأُجرة على ذلك ودفع كل منهما موكول إلى محله، والمناسب للمقام هو اشكال الخلوص بالتقريب المزبور، ودفعه ليس إلّا بأحد الوجهين المذكورين، فتفكر فيهما وتدبّر.

والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

حرره الأحقر ضياء الدين محمد العراقي.

وقد حصل الفراغ من الكتابة على الأوراق التي زينها المصنف ـ دام ظله ـ بعبارات لطيفة وفوائد جليلة، قل من اطلع عليها ممن له أهلية النظر في تمييز لآليها الدرر، يوم الأربعاء، الحادي عشر من شهر رجب، سنة احدى وأربعين بعد الألف وثلاثمائة في الغرية على مشرفها آلاف التحية، بيد أقل المشتغلين، ابن محمد حسن، عبد الله التبريزي غفر لهما.

# فهرس الموضوعات


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| **الباب الخامس: في كفارات الإحرام** | |
| **كفارة الصيد:** | |
| حرمة صيد الحيوان المحلّل الممتنع في البرّ | ٣ |
| جواز صيد البحر | ٣ |
| جواز صيد الدجاج الحبشي | ٤ |
| نفي الكفارة في السباع | ٥ |
| جواز شراء القماري والدباسي واخراجهما من مكة | ٧ |
| قصة يحيىٰ بن أكثم مع الإمام الجواد | ٨ |
| وجوب القيمة في كل ما لا تقدير لفديته | ١٠ |
| الحيوانات التي لفدائها بدل منصوص | ١٥ |
| العجز عن الكفارة | ١٦ |
| ما يجب في فراخ النعامة | ١٧ |
| ما يجب في بقرة الوحش وحماره | ١٨ |
| ما يجب في الظبي والثعلب والأرنب | ٢١ |
| ما يجب في كسر بيض النعامة | ٢٣ |
| ما يجب في بيض القطا والقبج | ٢٥ |

ما يجب في الحمامة وفرخها ٢٨
ما يجب في الضبّ والقنفذ واليربوع ٣٠
ما يجب في القطا والدرّاج وشبهه ٣١
ما يجب في العصفور والقبّرة والصعوة ٣١
ما يجب في قتل الجرادة والقمّلة يلقيها من جسده ٣٢
ما يجب في الجراد الكثير ٣٢
ما يجب في قتل الصيد المعيب ٣٣
إذا أكل المحرم في الحلّ ما قتله ٣٤
إذا أكل المحرم ما ذبحه غيره ٣٥
إذا اشترك جماعة في قتل الحيوان ٣٥
زوال الملك عن الصيد بالاحرام ٣٦
**مسائل:**
الأُولىٰ: وجوب الفداء على المحرم في الحل ٣٧
الثانية: ضمان الصيد بالقتل عمداً وسهواً وجهلاً ٣٨
الثالثة: إذا اضطر المحرِم إلى أكل الصيد أو الميتة ٤٠
الرابعة: فداء الصيد المملوك لصاحبه، وغير المملوك بتصدّق به ٤٢
الخامسة: وجوب نحر ما يلزم من الدم في احرام الحج بمنىٰ ٤٥
السادسة: حد الحرم ٤٨
السابعة: إذا رمىٰ المحرم صيداً وعلم بعدم تأثير فيه ٤٨
الثامنة: حرمة قتل المحِل صيداً يؤم الحرم ٥٣
التاسعة: جواز اخراج الحيوان من الحرم إذا ربطه المحرم أو المحل خارج الحرم فدخله ٥٤
العاشرة: ضمان السائق للدابة ما تجنيه دابته ٥٦

الحادية عشرة: ضمان الصيد على من دلّ عليه وهو في الحرم ٥٧
الثانية عشرة: إذا قتل المحرم حيواناً وشك في أنّه صيد أم لا ٥٧
**باقي المحظورات:**
**الجماع:**
الجماع قبل الموقفين ٥٨
الجماع بعد الموقفين ٦١
الجماع قبل طواف النساء ٦٣
الجماع في احرام العمرة قبل السعي ٦٤
إذا نظر إلى غير أهله فأمنىٰ ٦٩
إذا نظر إلى أهله بغير شهوة فأمنىٰ ٧١
إذا أمنى عند الملاعبة ٧١
إذا مسّ امرأته أو قبّلها بغير شهوة ٧٣
إذا عقد المحرِم لمحرِم ٧٥
**الطيب:**
لزوم الشاة على مَن تطيّب ٧٥
لا بأس بخلوق الكعبة ٧٦
**تقليم الأظفار:**
ما يجب في تقليم كل ظفر، وما يجب في يديه ورجليه ٧٧
وجوب شاة على المفتي إذا قلّم المستفتي فأدمىٰ إصبعه ٧٨
**لبس المخيط:**
وجوب شاة في لبس المخيط وإن كان لضرورة ٧٩
**حلق الشعر:**
ما يجب في حلق الشعر ٨٠

بيان الروايات المتعارضة في ما يجب في حلق الشعر ٨٠
حكم إزالة الشعر بغير الحلق ٨١
ما يجب في نتف الإبطين ٨٢
إذا سقط من رأسه أو لحيته شيء بمسّه ٨٣
**التظليل:**
وجوب شاة في التظليل سائراً ٨٤
إذا ظلل في احرام العمرة والحج ٨٥
وجوب شاة في تغطية الرأس وإن كان لضرورة ٨٥
**الجدال:**
ما يجب في الجدال صادقاً أو كاذباً ٨٧
الجدال اضطراراً ٨٩
كون الشاة على اليمين الواحدة والبقرة على المرتين والبدنة على الثلا ثة ٩٠
**الدهن الطيّب وقلع الضرس:**
وجوب شاة في الدهن الطيّب وقلع الضرس ٩٣
وجه إلحاق السن بالضرس ٩٣
**الشجرة الكبيرة والصغيرة:**
وجوب بقرة في الشجرة الكبيرة وشاة في الصغيرة وفي أبعاضها قيمته ٩٤
بيان معنىٰ القلع الموجب للضمان ٩٥
قلع الحشيش ٩٥

* * *

موارد تكرّر الكفارة ٩٧
عدم وجوب الكفارة على الجاهل إلّا في الصيد ٩٨

* * *

## الباب السادس: في الطواف


وجوب الطواف في الحج ١٠١
يشترط في الطواف : الطهارة ١٠٣
: ازالة النجاسة ١٠٥
: الختان في الرجل ١٠٦
وجوب النية في الطواف ١٠٨
وجوب سبعة أشواط ١١٠
وجوب جعل البيت على اليسار ١١٢
وجوب ادخال الحجر في الطواف ، وأن يكون بين المقام والبيت ١١٣
وجوب صلاة ركعتين ١١٥


**مسائل:**


الأُولىٰ : إذا نسي الصلاة ١١٧
الثانية: الزيادة على سبعة أشواط عمداً ١١٩
الثالثة: القران بين طوافين ١٢٧
الرابعة: وقت الطواف ١٣١


* * *


بيان ما يُستحب في الطواف ١٣٢
بطلان الحج بترك الطواف عمداً ١٣٥
وجوب الا تيان بالطواف إذا تركه نسياناً ١٣٨
وجوب الاستنابة عند تعذر الا تيان بالطواف ١٤١
عدم الالتفات عند الشك في الأشواط بعد الانصراف ١٤٢
وجوب الاعادة إذا كان الشك في الأ ثناء ودون السبعة ١٤٣

وجوب الاعادة إذا ذكر في طواف الفريضة عدم الطهارة ١٤٤
بطلان الطواف عند القران في طواف الفريضة ١٤٥
وجوب الاتمام عند النقص من طوافه بعد تجاوز النصف ١٤٧
وجوب الاستنابة إذا ترك الطواف ورجع إلى أهله ١٤٨
**مسائل:**
منها: جريان التفصيل بين التجاوز عن النصف وغيره في مَن مرض أثناء الطواف ١٤٩
ومنها: إذا دخل في السعي وتذكر نقص طوافه ١٥٠
ومنها: جواز قطع الطواف لصلاة فريضة ثم البناء عليه ١٥١
ومنها: الترتيب بين الطواف والسعي ١٥٢
ومنها: تأخير طواف النساء عن السعي ١٥٢
ومنها: جواز تأخير السعي إلى آخر الليلة ١٥٣
ومنها: مَن نسي طواف الزيارة حتىٰ رجع إلى وواقع أهله ١٥٤
ومنها: عدم جواز تقديم طواف حج التمتع وسعيه على الوقوف ١٥٤
ومنها: جواز تقديم طواف النساء على الوقوف للضرورة ١٥٦
ومنها: إذا حاضت المرأة في عمرتها المتمتع بها قبل الطواف ١٥٨

## الباب السابع: في السعي

وجوبه في كل احرام مرة ١٦٠
ما يجب فيه ١٦٠
وجوب سبعة أشواط فيه ١٦١
ما يستحب فيه ١٦٢
بطلان الحج بتركه عمداً ١٦٣

بطلان السعي إذا زاد على السبعة عمداً لا سهواً ١٦٤
تتميمه إذا قطعه لقضاء حاجة أو صلاة فريضة ١٦٧
وجوب التقصير إذا فرغ من سعي العمرة ١٦٩
وجوب الدم إذا نسي التقصير حتىٰ أحرم بالحج ١٧١
استحباب التشبه بالمحرمين للخارج عن احرام عمرة التمتع ١٧٤

## الباب الثامن: في أفعال الحج

**احرام الحج:**

وجوب الاحرام بالحج من مكة إذا فرغ من العمرة ١٧٥
إذا تعمد ترك الاحرام من مكة ١٧٧
المقيم في مكة أكثر من سنتين ينتقل فرضه من التمتع إلى الافراد ١٧٨
استحباب الاحرام يوم التروية عند الزوال ١٧٩
كيفية الاحرام ١٧٩
إذا نسيه حتىٰ وصل عرفات ١٨٠
إذا نسيه حتىٰ قضىٰ جميع مناسكه ١٨١

**الوقوف بعرفات:**

استحباب الخروج الى منىٰ يوم التروية والصلاة والدعاء فيها ١٨٢
بطلان الحج بالاخلال به عمداً ١٨٤
كفاية ادراك اضطراري الوقوفين ١٨٦
ترجيح أحد الوقوفين على الآخر ١٨٩
ما يجب فيه ١٩٥
الوقوف ليلاً عند عدم امكان الوقوف نهاراً ١٩٨
الوقوف بالمشعر عند عدم امكان الوقوف ليلاً ١٩٩
وجوب البدنة عند الافاضة قبل الغروب ١٩٩

وجوب صوم ثمانية عشر يوماً عند العجز عنه ٢٠٠
عدم اجزاء الوقوف في نمرة وثوية وذي المجاز وعرنة والأراك ٢٠٠
ما يستحب فيه ٢٠٠
كراهة الوقوف في أعلىٰ الجبل ٢٠٢
كراهة الوقوف قاعداً وراكباً ٢٠٣
**الوقوف بالمشعر:**
استحباب الاقتصاد في المسير والدعاء عند الكثيب الأحمر ٢٠٣
تأخير العشائين حتىٰ الصلاة فيها ٢٠٤
الجمع بينهما بأذان وإقامتين ٢٠٤
ما يجب فيه ٢٠٥
الوقوف إلى الزوال إذا فاته بين الطلوعين ٢٠٨
الكفارة بشاة عند الافاضة قبل الفجر عالماً عامداً ٢٠٩
جواز الافاضة قبل الفجر للمرأة والخائف ٢١٠
حدّ المشعر ٢١١
بطلان الحج بتركه ليلاً ونهاراً عمداً ٢١١
**مسائل:**
الأُولىٰ: وقت الوقوف الاختياري والاضطراري ٢١١
الثانية: الاحلال بعمرة مفردة على مَن فاته الحج ٢١٢
الثالثة: استحباب الوقوف بالمشعر بعد الصلاة والدعاء بالمأثور ٢١٥
الرابعة: استحباب إلتقاط حصىٰ الرمي ٢١٥
**نزول منىٰ:**
**الرمي:**
وجوب رمي جمرة العقبة بسبع حصيّات أبكاراً ٢١٧

وجوب اصابة الحصاة الجمرة ٢١٧
ما يستحب فيه ٢١٨
جواز الرمي عن العليل ٢٢٠
**الذبح:**
وجوبه بعد الرمي ٢٢١
وجوب الهدي على المتمتع خاصة في الفرض والنفل ٢٢٣
للمولىٰ إلزام المملوك بالصوم أو أن يهدي عنه ٢٢٤
وجوب النية فيه ٢٢٥
وجوب عدم المشاركة في الهدي الواجب ٢٢٧
ما يجب توفره في الهدي ٢٢٩
ما يستحب توفره في الهدي ٢٣١
إذا فُقد الهدي ووجد ثمنه خلّفه عند مَن يشتريه ويذبحه عنه طول ذي الحجة ٢٣٢
وجوب الصوم ثلاثة أيام إذا لم يجد الثمن ٢٣٣
جواز تقديم صوم الثلاثة من أول ذي الحجة ٢٣٤
**فروع:**
منها: إذا صام الثلاثة ثم وجد الهدي قبل التلبس بالسبعة ٢٣٦
ومنها: جواز صوم السبعة الأُخرىٰ في منزله ولو خرج ذو الحجة ٢٣٦
ومنها: إذا مات مَن وجب عليه الصوم ولم يصم شيئاً منها ٢٣٧
ومنها: مَن تعيّن عليه الهدي فمات أُخرج من صلب ماله ٢٣٨
ومنها: لا يجب بيع ثياب التجمل في الهدي ٢٣٨
ومنها: إذا ضلّ الهدي فذبحه غير صاحبه ٢٣٩
ومنها: عدم جواز اخراج شيء من الهدي من منىٰ ٢٤٠

* * *

جواز ركوب الهدي وشرب لبنه ما لم يضر به و بولده
عدم وجوب البدل إذا هلك هدي القران
عدم تعيين الصدقة في هدي السياق إلّا بالنذر
عدم اعطاء الجزّار الجلود من الهدي الواجب
استحباب الأُضحية يوم النحر
اجزاء هدي التمتع عن الأُضحية
إذا فقد الأُضحية تصدّق بثمنها
ما يكره في الأُضحية

**الحلق:**

وجوبه يوم النحر بعد الذبح
أفضلية الحلق على التقصير
وجوب التقصير على المرأة
إذا لم يحلق أو يُقصّر
زيارة البيت قبل التقصير
الكفارة بشاة عند الطواف قبله عمداً
حليّة المحذورات عدىٰ الطيب بعد الحلق أو التقصير
حليّة الطيب بعد طواف الزيارة
حليّة النساء بعد طوافهنّ

**بقية المناسك**

وجوب الطواف بعد التحلّل بمنىٰ
جواز تأخير الطواف للمفرد والقارن طول ذي الحجة
وجوب السعي وطواف النساء
المبيت بمنىٰ ليلة الحادي عشر والثاني عشر

رمي الجمار الثلاث ٢٦٨
وقت الرمي ٢٦٩
عدم جواز الرمي ليلاً إلّا للمعذور ٢٦٩
جواز النفر الأول لمن اتقىٰ الصيد ٢٧٠
قضاء الرمي في اليوم الثاني عند نسيانه ٢٧٢
استحباب الاقامة بمنىٰ أيام التشريق ٢٧٥
استحباب العودة الى مكة لطواف الوداع ، وما يستحب فعله فيه ٢٧٦

## الباب التاسع: العمرة

كونها فريضة مثل الحج بشرائطه وأسبابه ٢٨١
أفعال العمرة، جوازها في جميع أيام السنة ٢٨٣
إذا اعتمر في أشهر الحج جاز نقلها إلى التمتع ٢٨٤
جوازها في كل شهر، وأقله في كل عشرة أيام ٢٨٨

## الباب العاشر: في المحصور والمصدود

تعريف الحصر والصد لغة وشرعاً ٢٨٩
تحقق الصد بالمنع عن مكة أو عن الموقفين ٢٩٢
اذا صُدّ بعد الوقوفين ٢٩٧
عدم سقوط الحج الواجب بالصد ٣٠٠
عدم صحة التحلل إلّا بالهدي ٣٠٠
المعتمر المصدود كالحاج المصدود ٣٠١
بدل الهدي التحلل ٣٠١
بعث المحصور هديه إن لم يكن قد ساق ٣٠٣

تقصير المحصور واحلاله عند وصول هديه إلى منىٰ ٣٠٤
ارسال قيمة الهدي عند عدمه ، ليشترىٰ به الهدي فيذبح في محلّه ٣٠٥
عدم جواز النساء على المحصور بعد بعث هديه إلّا أن يحج من قابل ٣٠٦
**فرع:** إذا بان أنّ هديه لم يذبح بعد تحلّله ٣٠٧
إذا بعث هديه وزال الحصر ٣١٠

## كتاب الجهاد

تعريفه لغةً وشرعاً ٣١٦
**من يجب عليه الجهاد**
وجوبه فرض علىٰ الكفاية ٣١٧
حرمة القتال في الأشهر الحُرم، شروط الجهاد ٣٢٠
عدم جوازه مع الجائر ٣٢٧
وجوب استنابة العاجز عن المقاتلة مع القدرة ٣٣٤
**فروع:**
أحدها: إذا تجدد العجز في أثناء الحرب ٣٣٥
ثانيها: الجهاد على مَن عليه دين ٣٣٦
ثالثها: وجوب الدفاع مع عدم قيام مَن به الكفاية حتىٰ مع منع والديه ٣٣٨
رابعها: إذا بُذل للمعسر ما يحتاج إليه ٣٤١
خامسها: وجوب الهجرة عن بلد الكفر على مَن يضعف عن اظهار شعائر الاسلام ٣٤٣
سادسها: استحباب المرابطة ثلاثة أيام إلى أربعين يوماً ٣٤٥
**مَن يجب جهادهم**
وجوب قتال أهل الكتاب إلى أن يُسلموا أو يلتزموا بشرائط الذمة ٣٤٧

| | |
|---|---|
| شرائط الذمة | ٣٤٩ |
| لا حدّ للجزية ، بل بحسب ما يراه الإمام | ٣٥٤ |
| لا تؤخذ الجزية عن الصبيان والمجانين والبله والنساء | ٣٥٥ |
| إذا طلبت النساء دفع الجزية والدخول في الأمان | ٣٥٨ |
| جواز وضع الجزية على الرؤوس والأراضي | ٣٦٠ |
| سقوط الجزية بالإسلام | ٣٦١ |
| أخذ الجزية من التركة إذا مات الذمي بعد الحول | ٣٦٣ |
| للامام عقد الجزية بأي نحو يراه مصلحة | ٣٦٨ |
| جواز أخذ الجزية من ثمن المحرمات | ٣٧٠ |
| استحقاق المجاهدين للجزية | ٣٧١ |
| أحكام أهل الذمة | ٣٧٢ |
| وجوب قتل المشركين | ٣٧٧ |
| ابتداء قتال الأقرب والأشد | ٣٧٨ |
| المهادنة وأحكام الهدنة | ٣٨٠ |
| أحكام الحرب | ٤٠٣ |
| **قسمة الغنائم** | |
| تعريف الغنائم وأقسامها | ٤١٦ |
| اخراج الجعائل مما يغنم من بلاد الشرك | ٤١٩ |
| تقديم الرضخ للنساء والعبيد والكفّار على القسمة | ٤٢٠ |
| تقديم الأُجرة وما يصطفيه الإمام على القسمة | ٤٢٢ |
| أخذ الخمس من الغنائم ثم تقسيمها على المقاتلة ومن حضر القتال | ٤٢٢ |
| كيفية القسمة | ٤٢٣ |
| عدم تفضيل أحد على غيره لشرفه أو لشدّة بلائه ،لا سهم لغير الخيل | ٤٢٤ |

ملكية الأُسارىٰ والاناث والأطفال بالسبي ٤٢٦
حكم الذكور البالغين إذا أُخذوا قبل أن تضع الحرب أوزارها ٤٢٦
**أحكام الأراضي**
ملكية المسلمين للأراضي التي كانت حية حال الفتح ٤٣١
ملكية الإمام للأراضي التي كانت مواتاً حال الفتح ٤٣٤
أرض الصلح لأربابها ٤٣٦
أرض من أسلم عليها طوعاً ٤٤٠
كل مَن أحيىٰ أرضاً باذن الامام فهو أحق بها ٤٤٣
اقتتال الدول الاسلامية حال الغيبة ٤٤٣
**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**
وجوبهما عقلاً وشرعاً ٤٤٤
شروط الوجوب : أن يعرف المعروف والمنكر ٤٤٧
: تأثير الانكار ٤٥٠
: عدم ظهور أمارة الندم ٤٥١
: انتفاء المفسدة ٤٥٢
أقسام المعروف ٤٥٥
مراتب النهي عن المنكر ٤٥٧
جواز اقامة المولى الحدّ على عبده ، والرجل على زوجته وولده ٤٦١
اقامة الفقهاء الحدود حال الغيبة ٤٦٢
للفقهاء الفتوى والحكم بين الناس في زمن الغيبة ٤٦٤
عدم جواز الحكم بمذهب أهل الخلاف ٤٦٦
جواز الولاية من قبل العادل وحرمتها من قبل الجائر ٤٦٩
فهرس الموضوعات ٤٧٥