بحوث
في شرح مناسك الحج

تقرير أبحاث السيد محمد رضا البيساني

بقلم: أبو مجتبى ونزار يوسف

الجزء الثاني والعشرون

دار الفقه للطباعة والنشر

بحوث
في شرح مناسك الحج

بحوث
في شرح مناسك الحج

تقرير لأبحاث السيد محمد رضا السيستاني

بقلم: الشيخ رياض نزار يوسف

الجزء الثاني والعشرون

سرشناسه : ریاض، امجد
عنوان و نام پدیدآور : بحوث فی شرح مناسک‌الحج/ تقریرا لابحاث السیدمحمدرضا السیستانی: بقلم امجد ریاض، نزار یوسف.
مشخصات نشر : قم: انتشارات کتاب حکیم، ۱۴۴۳ق.= ۱۴۰۰ -
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : ج. ۲۲ :۳-۲۱-۷۵۷۳-۶۲۲-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیا یادداشت : عربی.
یادداشت : ج.۲۱(چاپ اول :۱۳۹۹) (فیا). ج. ۲۲ (چاپ اول: ۱۴۰۰) (فیا).
یادداشت : ناشر جلدهای قبلی فقه و العطار. ناشر جلد بیست و دو، انتشارات کتاب حکیم.
موضوع : حج موضوع : Hajj•
موضوع : فقه جعفری -- رساله عملیه
موضوع : Islamic law, Ja›fari -- Handbooks, manuals, etc•.
شناسه افزوده : یوسف، نزار شناسه افزوده : سیستانی، سیدمحمدرضا، ۱۳۴۱ -
رده بندی کنگره : BP۱۸۸/۸ رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۵۷
شماره کتابشناسی ملی : ۵۷۸۷۵۰۳ اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیا

اسم الكتاب	:	بحوث في شرح مناسك الحج / الجزء ٢٢ (تقريراً لأبحاث السيد محمدرضا السيستاني)
المؤلّف	:	أمجد رياض ـ نزار يوسف
الناشر	:	دار الكتاب الحكيم للنشر والتوزيع
تاريخ الطبع	:	١٤٤٣ هـ.ق ، ٢٠٢١ م
الطبعة	:	الأُولى
الكميّة	:	١٠٠٠ نسخة
ردمك (ISBN)	:	٩٧٨-٦٢٢-٧٥٧٣-٢١-٣

جميع الحقوق محفوظة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين

محمد وآله الطيبين الطاهرين

الثالث(١): الحلق أو التقصير.

وهو الواجب السادس من واجبات الحج (٢)،

---

(١) أي مما يجب بعد الرجوع من المزدلفة إلى منى.

والمذكور في الطبعة السادسة وما بعدها من رسالة المناسك: (الحلق والتقصير)، أي بالعطف بالواو، وهو غلط مطبعي، والصحيح ـ كما ورد في الطبعة الخامسة وما قبلها ـ: (الحلق أو التقصير)، ولا سيما بقرينة قوله ﷺ: (وهو الواجب السادس من واجبات الحج).

(٢) كان الأجدر أن تكون العبارة هكذا: (الواجب السادس من واجبات حج التمتع) كما وردت كذلك في الطبعة الخامسة وما قبلها، ولم يظهر الوجه في تغييرها في الطبعة السادسة وما بعدها، لوضوح أن بعض أنواع الحج ـ هو حج الإفراد ـ ليس فيه قبل الحلق أو التقصير ذبح أو نحر إلا استحباباً، فلا محالة يكون الحلق أو التقصير هو الواجب الخامس فيه، وإنما يكون الواجب السادس في حج التمتع والقِران، فكان ينبغي ان تذكر كلمة (التمتع) هنا كما صنع ﷺ مثله في الذبح والنحر في منى، حيث عدّه الخامس من واجبات حج التمتع، والأمر سهل.

ثم إنه قد وقع الخلاف عند فقهاء الجمهور في كون الحلق أو التقصير واجباً أو لا، قال الرافعي[1]: (هل يجب الحلق؟ بناه الأئمة على أن الحلق نسك أم لا، إن قلنا نسك فنعم ـ أي واجب ـ وإن قلنا استباحة محظور فلا).

---

(١) فتح العزيز في شرح الوجيز ج:٨ ص:١٦.

والمقصود بأنه استباحة محظور ـ كما ذكره النووي[١] ـ هو أنه (شيء أبيح له بعد أن كان حراماً كالطيب واللباس، وعلى هذا فلا ثواب فيه ولا تعلق له بالتحلل)، أي أن الحلق ـ وكذلك التقصير ـ حاله حال الطيب والثياب وغيرهما من محرمات الإحرام، من حيث إن التحلل والخروج من الإحرام يحصل بما قبله من الذبح أو الرمي، وإنما هو أول ما يحل للمحرم إذا أتم مناسكه، فهو ليس من النسك ولا ما يتحلل به من الإحرام.

ولكن المشهور عند الجمهور أن الحلق نسك، وإنما ذهب عطاء وأبو يوسف وأبو ثور إلى أنه ليس بنسك، وهو رواية عن أحمد بن حنبل وبعض المالكية وكذلك عن الشافعي، وقد نسب أيضاً إلى بعض أئمة الزيدية كالهادي والقاسم[٢].

وأما فقهاء أصحابنا (قدّس الله أسرارهم) فقد نسب العلامة ﷺ[٣] إليهم أنهم قالوا أجمع بوجوب الحلق أو التقصير بعد الذبح، ولكن استدرك قائلاً: (إلا في قول شاذ للشيخ ﷺ في التبيان أنه مندوب).

ونسب الفاضل الهندي ﷺ[٤] إلى ابن إدريس ﷺ أنه حكى عن النهاية أن الحلق والتقصير مندوب غير واجب، وقد تبعه صاحب الجواهر ﷺ[٥] في نسبة ذلك إليه.

ولكن الأصل في هذه النسبة هو التصحيف الواقع في نسخة الفاضل الهندي من السرائر، فإن الموجود في المطبوع منه[٦] هكذا: (ذهب شيخنا أبو جعفر في تبيانه إلى أن الحلق أو التقصير مندوب غير واجب)، وهذا هو الصحيح

---

(١) المجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٢٠٥.

(٢) يلاحظ المجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٢٠٨، ونيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار ج:٥ ص:١٤٨ـ١٤٩.

(٣) منتهى المطلب إلى تحقيق المذهب ج:١١ ص:٣٢٧.

(٤) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج:٦ ص:٢١١.

(٥) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٣٢.

(٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠٢.

لخلو النهاية عما يوهم كون الحلق أو التقصير مندوباً، بل المصرح فيه[١]تعين الحلق على الصرورة والاجتزاء بالتقصير لغيره، فيبدو أن كلمة (تبيانه) قد صحفت في نسخة الفاضل الهندي إلى كلمة (نهايته) لتقاربهما في رسم الخط.

وكيف ما كان فقد ذكر الشيخ في تفسير التبيان[٢]أن مناسك الحج تشتمل على المفروض والمسنون، ثم قال: (والمسنونات: الجهر بالتلبية واستلام الأركان وأيام منى ورمي الجمار والحلق أو التقصير والأضحية إن كان مفرداً، وإن كان متمتعاً فالهدي واجب عليه .. وتفصيل ذلك ذكرناه في النهاية والمبسوط والجمل والعقود لا نطول بذكره).

وهذه العبارة بظاهرها تقتضي كون الحلق أو التقصير كالجهر بالتلبية واستلام الأركان والأضحية في حج الإفراد من المستحبات لا من الواجبات.

ولكن قد يرجح[٣]أن يكون مراده ﷺ بالمسنون هو ما لم يرد الأمر به في الكتاب العزيز وإن كان واجباً، بقرينة عدّه أيام منى ورمي الجمار من المسنونات مع أنهما واجبان. مضافاً إلى أنه قد أرجع إلى ما في كتبه الثلاثة: النهاية والمبسوط والجمل والعقود، والمذكور فيها جميعاً وجوب الحلق أو التقصير.

قال في المبسوط[٤]: (وعليه بمنى يوم النحر ثلاثة مناسك .. والثالث: الحلق أو التقصير). وقال بعد ذلك[٥]: (فإذا فرغ من الذبح حلق بعده إن كان صرورة، ولا يجزيه غير الحلق .. وإن كان حج حجة الإسلام جاز له التقصير، والحلق أفضل). ثم قال: (ومن رحل من منى قبل الحلق رجع إليها، ولا يحلق إلا بها مع الاختيار، فإن لم يمكنه حلق رأسه مكانه وأنفذ شعره إلى منى ليدفن فيها)، ونحو هذا ما ذكره في النهاية والجمل والعقود[٦].

---

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٢.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ج:٢ ص:١٥٤.

(٣) يلاحظ كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج:٥ ص:١٩٨.

(٤) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٦٨-٣٦٩.

(٥) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٦.

(٦) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٣. الجمل والعقود في العبادات ص:١٤٨.

أقول: لا مجال لحمل المسنون في كلامه في التبيان على غير معنى المستحب، لأنه عدّ الأضحية من المسنون إن كان الحاج مفرداً، وإن كان متمتعاً فذكر أن الهدي واجب عليه، وهذا قرينه واضحة على أنه لم يقصد بالمسنون الذي عدّت الأضحية منه ما ورد الأمر به في السنة الشريفة الأعم من الواجب والمستحب، بل قصد به خصوص المستحب، ولذلك قال: (إن الهدي واجب على المتمتع)، وأيضاً إن بعض ما عدّه من المفروض مما لم يرد الأمر به في كتاب الله تعالى كالسعي والوقوف بعرفات وطواف الزيارة، ليفسر المفروض في كلامه بالمعنى المذكور دون الواجب.

وأما إرجاعه ﷺ في تفصيل ما ذكره من مناسك الحج إلى كتبه الفقهية الثلاثة فيصعب أن يجعل شاهداً على أنه لم يقصد بعدّه المبيت بمنى ورمي الجمار والحلق أو التقصير من غير المفروض كونها من المستحبات، لأن كلماته في الكتب الثلاثة لا تخلو من اضطراب وتدافع، وسيأتي بيان ذلك في مبحث (المبيت بمنى) إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أن ظاهر كلام الشيخ ﷺ في التبيان عدم وجوب الحلق أو التقصير في الحج بل كونه أمراً مندوباً[1] كما نسبه إليه العلامة في المختلف والشهيد

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن المفيد ﷺ ذكر في المقنعة (ص:٤٣١): أن (فرض الحج الإحرام والتلبية والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وشهادة الموقفين، وما بعد ذلك سنن بعضها أوكد من بعض)، فربما يقال: إن المراد بالفرض في كلامه ﷺ هو الوجوب لا ما ورد ذكره في كتاب الله تعالى، لأن الإحرام والتلبية لم يذكرا فيه، وعلى ذلك يكون المراد بالسنن في مقابله هو المستحبات ويندرج فيها الحلق أو التقصير، لعدم ذكره في عداد الواجب.

ولكن هذا الكلام غير تام، فإن المقصود بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ هو الإحرام بالتلبية أو أحد أخويها التقليد و الإشعار كما دلت على ذلك صحيحة معاوية بن عمار (الكافي ج:٤ ص:٢٨٩)، فلا مانع من أن يكون المراد بالفرض في كلامه ﷺ هو ما ورد ذكره في القرآن المجيد.

ويؤكد ذلك أنه ﷺ ذكر في موضع آخر من المقنعة (ص:٤١٩): أنه (لا يجزي الصرورة غير الحلق، ومن لم يكن صرورة أجزأ التقصير، والحلق أفضل)، مما يدل على التزامه بوجوب الحلق أو التقصير.

الأول في الدروس[١].

ولكن يمكن القول: إنه لا أهمية لما أورده في هذا الكتاب بعد أن لم يكن كتاباً فقهياً، إذ لعله لم يدقق في ما عدّه فيه من المفروض والمسنون، فليتأمل.

ومهما يكن فقد استدل السيد الأستاذ ﷺ على وجوب الحلق أو التقصير في الحج بقوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾.

ولكن هذا الاستدلال ليس واضحاً، فإنه مبني على تعلق الآية الشريفة بالحج كما بنى عليه ﷺ[٢]، إلا أن المشهور بين المفسرين تعلقها بالعمرة المفردة، وهو الصحيح، وسيأتي بيان وجهه.

ومع الغض عن ذلك يمكن أن يقال: إنه لا دلالة في الآية الكريمة على وجوب الحلق أو التقصير حتى على سبيل الوجوب الشرطي ـ بمعنى إناطة الخروج من إحرام الحج بالإتيان بأحدهما ـ فضلاً عن الدلالة على كونهما من أجزاء الحج وواجباته.

والوجه فيه: أن الظاهر أن التعبير بقوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ إنما هو كناية عن أداء المناسك، لأن من أحرم بالحج أو العمرة إذا صد عن الوصول إلى الديار المقدسة لا يجب عليه الحلق أو التقصير بل يخرج من إحرامه بالذبح في مكانه على قول، وعلى قول آخر ـ وهو الصحيح كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى ـ وإن وجب عليه الحلق أو التقصير إلا أنه لا يكون

هذا وربما ينسب إلى ابن حمزة ﷺ استحباب الحلق أو التقصير، لأنه لم يعدّه من واجبات الحج لا الأركان ولا غيرها عند ذكرها في (الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٥٨).

ولكن الملاحظ أنه ذكر في (ص:١٨٦): أن (الصرورة وغير الصرورة إذا تلبد شعره لم يجزئه غير الحلق، وإن لم يتلبد شعر غير الصرورة أجزأه التقصير)، وهذا يقتضي بناءه على وجوب الحلق أو التقصير في الحج، فلا بد من أن يكون عدم ذكره في الموضع الأول مبنياً على ضرب من الغفلة، فليتأمل.

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٣٠٠. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٢.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٠ـ٢٦١.

مسبوقاً ولا ملحوقاً بدخول المسجد الحرام.

فما اشتملت عليه الآية المباركة من الوعد بدخول المسجد الحرام محلقين ومقصرين مرجعه إلى الوعد بدخول المسلمين في المسجد الحرام في وقت لاحق وأدائهم لما أحرموا له من المناسك[١].

قال الطبرسي رحمه الله[٢] في تفسير قوله عز وجل: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ ما نصه: (إن الله تعالى أرى نبيه صلى الله عليه وآله في المنام في المدينة قبل أن يخرج إلى الحديبية أن المسلمين دخلوا المسجد الحرام، فأخبر بذلك أصحابه، ففرحوا وحسبوا أنهم داخلوا مكة عامهم ذلك، فلما انصرفوا ولم يدخلوا بمكة قال المنافقون: ما حلقنا ولا قصرنا ولا دخلنا المسجد الحرام، فأنزل الله هذه الآية وأخبره أنه أرى رسوله صلى الله عليه وآله الصدق في منامه لا الباطل، وأنهم يدخلونه وأقسم على ذلك فقال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ يعني العام المقبل).

وهذا الكلام ظاهر الدلالة على أن التعبير بالحلق والتقصير في الآية المباركة إنما هو من حيث إن الناسك إذا وصل إلى الأراضي المقدسة ودخل المسجد الحرام فإنه يحلق شعر رأسه أو يقصر منه بعد الفراغ من الأعمال، فلا دلالة فيها على كون الحلق والتقصير من مناسك الحج أو العمرة على حد الطواف والسعي وغيرهما، بل ولا على إناطة الخروج من الإحرام بالإتيان بأحدهما، فإنها تنسجم مع ما بنى عليه بعض الجمهور من التحلل من الإحرام

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنه ورد في صحيحة معاوية بن عمار (الكافي ج:٤ ص:٣٦٩) قوله: ((فإذا كان يوم النحر فليقص من رأسه، ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك))، وهي تدل على وجوب التقصير دون الحلق قبل قضاء المناسك، فربما يقال: إنها لا تنسجم مع ما ذكر من كون قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ كناية عن أداء المناسك مبنياً على القول بعدم وجوب شيء من الحلق أو التقصير قبل أدائها، ولكن الملاحظ أن مورد الصحيحة إنما هو المحصور، في حين أن الآية الكريمة ناظرة إلى المصدود كما هو واضح، وقد صرح به في آية سابقة عليها، وهي قوله تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ..﴾، فليتدبر.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن ج:٩ ص:٢١٠.

بما قبلهما من المناسك، وإنما هما أول ما يجوز ارتكابه من محرمات الإحرام.

والحاصل: أن الاستدلال بالآية الشريفة على الوجوب الضمني للحلق والتقصير ليكونا من أجزاء الحج ـ كما رامه السيد الأستاذ ﷺ ـ غير تام، بل لا يتم الاستدلال بها حتى على الوجوب الشرطي لهما كما عرفت.

ونظيرها في ذلك الآية الكريمة الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿**وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾، فإنه لا دلالة فيها حتى على الوجوب الشرطي للحلق فضلاً عن الوجوب الضمني له، فإن مفادها هو مجرد نهي المحصور عن ترتيب آثار التحلل من الإحرام بارتكاب محظوراته قبل بلوغ الهدي محله، أي كما لا يجوز لمن لم يحصر وتمكن من أداء المناسك أن يتحلل من إحرامه بحلق رأسه وارتكاب سائر محرمات الإحرام قبل الفراغ من مناسكه كذلك لا يجوز لمن أحصر ولم يتمكن من أداء المناسك أن يتحلل من إحرامه بحلق رأسه قبل أن يصل الهدي الذي أرسله مع أصحابه إلى محله، وهو مكة أو منى كما ورد في النصوص، وإنما خص حلق الرأس بالذكر من محرمات الإحرام تمهيداً لبيان جواز الحلق مع دفع الفدية في المقطع اللاحق بقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ**﴾، فليتأمل.

والحاصل: أنه ليس في الآية الكريمة دلالة حتى على الوجوب الشرطي للحلق فضلاً عن كونه جزءاً من مناسك الحج أو العمرة.

هذا وقد يقال: إن الأولى الاستدلال لوجوب الحلق في حج التمتع بقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ**﴾ الذي ورد بعد قوله عز وجل: ﴿**وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ**﴾، فقد مر أن الأرجح كون المراد بذكر اسم الله هو الكناية عن الذبح أو النحر، فيناسب أن يكون المقصود بقضاء التفث بعد الذبح أو النحر ـ ثم الأكل من المذبوح أو المنحور وإطعام البائس الفقير ـ هو الحلق، وهذا ما ورد تفسيره به في عدد من الروايات ..

منها: صحيحة عبد الله بن سنان[١]عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إن التفث هو الحلق وما في جلد الإنسان)).

ومنها: خبر أبي الصباح الكناني[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال في قوله الله عز وجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ قال: ((هو الحلق وما في جلد الإنسان)).

ومنها: خبر الحلبي[٣]، وهو نظير ما تقدم.

ومنها: خبر عمر بن حنظلة[٤]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن التفث؟ قال: ((هو حفوف الرأس)).

وبالجملة: إذا كان المراد بقضاء التفث هو إزالة شعر الرأس بالحلق ـ كما تدل عليه النصوص المذكورة ـ يكون مقتضى الأمر به بعد ذبح الهدي أو نحره والأكل منه وإطعام المستحقين هو كونه من مناسك الحج أيضاً، بل من فرائضه، بمعنى ما ورد الأمر به من أجزائه في كتاب الله تعالى، ولا يعول على ما ورد في خبر الأعمش[٥]من عدّه من سنن الحج، ولا سيما مع ضعف الخبر المزبور سنداً.

هذا ولكن يمكن أن يناقش في الاستدلال المتقدم بأن الروايات الواردة في تفسير (التفث) مختلفة، ففي بعضها ما ذكر وفي بعضها غير ذلك.

ففي صحيحة ابن أبي نصر[٦]عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ قال: ((التفث تقليم الأظفار، وطرح الوسخ، وطرح الإحرام)).

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٩٠. ونحوه في معاني الأخبار ص:٣٣٨.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣.

(٣) معاني الأخبار ص:٣٣٩.

(٤) معاني الأخبار ص:٣٣٩.

(٥) الخصال ص:٦٠٧.

(٦) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣ـ٥٠٤. ونحوه في قرب الإسناد ص:٣٥٨، ومن لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٩٠، ومعاني الأخبار ص:٣٣٩، وعيون أخبار الرضا ج:١ ص:٢٧٩.

وفي معتبرة محمد بن مسلم[١]عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾. قال: ((قص الشارب والأظفار)).

وفي صحيحة عبدالله بن سنان[٢]قال: أتيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلني الله فداك ما معنى قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾؟ قال: ((أخذ الشارب وقص الأظفار وما أشبه ذلك)). قال: قلت: جعلت فداك فإن ذريحاً المحاربي حدثني عنك أنك قلت: ﴿لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ لقاء الإمام، ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ تلك المناسك. قال عليه السلام: ((صدق ذريح وصدقت، إن للقرآن ظاهراً وباطناً، ومن يحتمل ما يحتمل ذريح)).

وورد في معتبرة أبي بصير[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ أنه قال: ((هو ما يكون من الرجل في إحرامه، فإذا دخل مكة فتكلم بكلام طيب كان ذلك كفارة لذلك الذي كان منه)).

وفي صحيحة معاوية بن عمار[٤]قال أبو عبد الله عليه السلام: ((من التفث أن تتكلم في إحرامك بكلام قبيح، فإذا دخلت مكة وطفت بالبيت وتكلمت بكلام طيب فكان ذلك كفارة)). وقد رواها الصدوق[٥]عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ أنه قال: ((هو الحفوف والشعث)). قال: ((ومن التفث أن تتكلم ..)).

وورد في معتبرة حمران[٦]عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ أنه قال: ((التفث حفوف الرجل من الطيب، فإذا قضى نسكه حل له الطيب)). ونحوها صحيحة محمد بن مسلم[٧].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٩٠. معاني الأخبار ص:٣٣٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٩٠.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٤٣. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٩٠.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٣٣٨.

(٥) معاني الأخبار ص:٣٣٩.

(٦) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٩٠. معاني الأخبار ص:٣٣٨.

(٧) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٩٨.

فيلاحظ أن الروايات متفاوتة جداً في ما هو المقصود بقضاء التفث، فلا سبيل إلى الاستناد إلى بعضها في البناء على كون المراد به هو حلق الرأس.

كما أن كلمات اللغويين مختلفة في ذلك أيضاً ..

قال ابن دريد[١]: (التفث في قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾، قال أبو عبيدة: هو قص الأظفار وأخذ الشارب وكل ما يحرم على المحرم إلا النكاح، ولم يجيء فيه شعر يحتج به).

وقال الأزهري[٢]: (عن ابن عباس أنه قال: التفث الحلق والتقصير والأخذ من اللحية والشارب والإبط والذبح والرمي. وقال الفراء: التفث نحر البدن وغيرها من البقر والغنم وحلق الرأس وتقليم الأظفار وأشباهه. وقال الزجاج: التفث أهل اللغة لا يعرفونه إلا من التفسير. وقال: التفث الأخذ من الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة والأخذ من الشعر، كأنه الخروج من الإحرام إلى الإحلال).

وحكى الأزهري عن ابن شميل أنه قال: (التفث النسك من مناسك الحج، رجل تفث أي مغبر شعث لم يدهن ولم يستحد). وعقب عليه بقوله: (لم يفسر أحد من اللغويين التفث كما فسره ابن شميل، جعل التفث التشعث، وجعل قضاءه إذهاب الشعث بالحلق والتقليم وما أشبهه. وقال ابن الأعرابي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ قال: قضاء حوائجهم من الحلق والتنظيف وما أشبهه).

قال ابن عباد[٣]: (التفث أعمال الحج، وهي الأخذ من الشارب وغير ذلك عند الخروج من الإحرام).

وقال الجوهري[٤]: (التفث في المناسك ما كان نحو قص الأظفار والشارب وحلق الرأس والعانة ورمي الجمار ونحر البدن وأشباه ذلك).

---

(١) جمهرة اللغة ج:١ ص:٣٨٤.

(٢) تهذيب اللغة ج:١٤ ص:١٩٠.

(٣) المحيط في اللغة ج:٩ ص:٤٢٢.

(٤) الصحاح ج:١ ص:٢٧٤.

وقال الراغب[١]: (﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ أي يزيلوا أوساخهم، يقال: قضى الشيء يقضي، إذا قطعه وأزاله، وأصل التفث وسخ الظفر وغير ذلك مما شأنه أن يزال من البدن).

وقال الزمخشري[٢]: (التفث ما يفعل عند الخروج من الإحرام من تقليم الأظفار والأخذ من الشارب ونتف الإبط والاستحداد).

وذكر ابن سيده[٣]: أن (التفث نتف الشعر وقص الأظافر وتنكب كل ما يحرم على المحرم، وكأنه الخروج من الإحرام إلى الإحلال).

فيلاحظ كيف أن اللغويين اختلفوا أيضاً في المراد بالتفث، بل اعترف بعضهم بأن أهل اللغة لا يعرفون معناه وإنما اعتمدوا في ذلك على كلمات المفسرين.

ولكن الصحيح أن معنى التفث في اللغة واضح، فقد حكى الأزهري[٤]أنه قال أعرابي لآخر: (ما أتفثك وأدرنك)، وحكى الفخر الرازي[٥]عن القفال عن نفطويه أنه قال: (سألت أعرابياً فصيحاً ما معنى قوله: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾؟ فقال: ما أفسر القرآن، ولكنا نقول للرجل: ما أتفثك وما أدرنك)، وهذا يشهد بأن التفث لغةً إنما هو بمعنى الوسخ والدرن، فالمراد بقضاء التفث في الآية الكريمة هو إزالة ما يجتمع عادة على بدن الحاج من الأوساخ في مدة تلبسه بالإحرام التي كانت تطول غالباً في الأزمنة السابقة، فإذا فرغ من أداء المناسك أمكنه القيام بتنظيف بدنه بما يستدعيه ذلك من إزالة الشعر الزائد وقص الأظافر واستخدام مواد التنظيف ونحو ذلك، ثم استعمال الطيب فإنه يعدّ من توابع التنظيف كما لا يخفى.

وبهذا يظهر أنه لا اختلاف بين الروايات المتقدمة التي فسرت بعضها

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن ص:١٦٥.

(٢) الفائق في غريب الحديث ج:٢ ص:٤٠١.

(٣) المحكم والمحيط الأعظم ج:٩ ص:٤٧٣.

(٤) تهذيب اللغة ج:١٤ ص:١٩٠. ونحوه في مفردات الراغب ص:١٦٥.

(٥) تفسير الفخر الرازي ج:٢٣ ص:٣٠.

قضاء التفث بحلق الرأس وبعضها بقص الشارب والأظفار وبعضها بطرح الوسخ وبعضها بخفوف الطيب. وأما ما ورد في بعضها من أن من التفث التكلم في حالة الإحرام بكلام قبيح فهو مبني على ضرب من التنزيل، كما أن تفسير قضائه بلقاء الإمام إنما هو من التفسير بالباطن كما صرح بذلك في الرواية.

والحاصل: أن قضاء التفث تشمل حلق شعر الرأس وتقصيره، فلا إشكال في الاستدلال بالآية المباركة في محل الكلام من هذه الجهة.

ولكن يتوجه الإشكال عليه من جهة أخرى، وهي أنه وفق ما تقدم فإن الآية المباركة لا تكون مسوقة للإرشاد إلى جزئية الحلق للحج كما هو المطلوب، بل لبيان إباحة حلق الرأس ونحوه بعد قضاء المناسك، نظير قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾، أو لإفادة استحباب إزالة الأوساخ عن البدن بعد الفراغ من الحج.

والنتيجة: أن الآية الشريفة المذكورة لا تصلح ـ كالآيتين المتقدمتين ـ دليلاً على وجوب الحلق في حج التمتع.

وبذلك يظهر أنه لا يصح عدّ الحلق من فرائض الحج وإن ثبت وجوبه من خلال الروايات الآتية، بل أقصاه أن يكون من سننه[1] كما دل على ذلك خبر الأعمش الذي تقدمت الإشارة إليه.

ومهما يكن فإن الذي ينبغي أن يقال في وجه وجوب الحلق أو التقصير في

---

(١) قد يقال: إن هذا إنما يتم لو بني على أن الفريضة ـ في مقابل السنة ـ هو خصوص ما استفيد وجوبه من الكتاب العزيز، وأما إذا بني على كفاية ذكره في الكتاب وإن استفيد وجوبه من الروايات كما في السعي بين الصفا والمروة فينبغي أن يعدّ الحلق من الفرائض، لأنه مذكور في الآيات الثلاث المتقدمات وإن لم تدل على وجوبه.

ولكن هذا لا يتم، لأن الحلق مذكور في الآية الأولى للكناية به عن الفراغ من المناسك ولم يثبت كونه جزءاً منها في حج العرب قبل الإسلام ليدعى أن في الآية المباركة إشارة إلى الإقرار بذلك، وذكر في الآية الثانية من حيث كونه من محرمات الإحرام، وفي الآية الثالثة من جهة أنه مما يزال به الوسخ والدرن، فلم يذكر في أي منها بعنوان أنه مما يؤتى به في الحج، فلا يقاس بالسعي الذي أشير فيه إلى ذلك في الكتاب المجيد وإن لم يدل على وجوبه، فليتدبر.

الحج هو: إن وجوبه يمكن أن يكون بأنحاء ثلاثة ـ كما مرَ نظيره في وجوب التقصير في عمرة التمتع ـ ..

النحو الأول: الوجوب الشرطي، ومعناه أن الإتيان بالحلق أو التقصير شرط في جواز ارتكاب الحاج المتمتع لمعظم ما حرم عليه بالإحرام بعد إتيانه بالمناسك، فلو لبس الثياب أو قام بالتظليل أو غير ذلك من المحرمات قبل أن يحلق أو يقصر يكون آثماً، بل تجب عليه الكفارة على تفصيل مرَ في محله. فالحلق والتقصير من هذه الجهة بحكم السلام في الصلاة الذي ورد[١]أن تحليلها التسليم.

ويدل على وجوب الحلق أو التقصير على هذا الوجه صحيح معاوية بن عمار[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه، إلا النساء والطيب)).

وفي معتبرة إسحاق بن عمار[٣]قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المتمتع إذا حلق رأسه ما يحل له. قال: ((كل شيء إلا النساء)).

وفي خبر عمر بن يزيد[٤]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((اعلم أنك إذا حلقت رأسك فقد حل لك كل شيء إلا النساء والطيب)).

ولكن هناك ما يدل على حصول التحلل من الإحرام في الحج برمي جمرة العقبة، ففي رواية الحسين بن علوان[٥]ـ وهي معتبرة عند من يرى وثاقته ـ عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام أنه كان يقول: ((إذا رميت جمرة العقبة فقد حل لك كل شيء كان قد حرم عليك، إلا النساء)).

وفي معتبرة يونس بن يعقوب[٦]قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: جعلت فداك رجل أكل فالوذج فيه زعفران بعد ما رمى الجمرة ولم يحلق. قال:

---

(١) الكافي ج:٣ ص:٦٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٠٦.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٥.

(٥) قرب الإسناد ص:١٠٨. ونحوه في الجعفريات ص:٦٤.

(٦) قرب الإسناد ص:٣٠١.

((لا بأس)). وهي تدل على حلية الطيب برمي جمرة العقبة أي قبل الإتيان بالحلق فضلاً عما بعده من المناسك.

وسيأتي الكلام حول هاتين الروايتين في شرح المسألة (٤٠٧) إن شاء الله تعالى.

النحو الثاني: الوجوب الوضعي، والمقصود به كون الحلق أو التقصير جزءاً من الحج، وهو مورد البحث في المقام، ويمكن استفادته من طوائف من الروايات ..

الطائفة الأولى: ما تضمن الأمر بالحلق.

منها: معتبرة الفضل بن يونس[١] عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالماً له يوم عرفة قبل أن يعرَف، فبعث به إلى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع؟ قال: ((يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف إلى منى فيرمي ويذبح ويحلق ولا شيء عليه)).

وهي ظاهرة في كون الحلق كالرمي والذبح من أفعال الحج، لما مرَ من أن الأوامر الواردة في مورد المركبات الارتباطية ظاهرة في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية.

ومنها: خبر عمر بن يزيد[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك واغتسل وقلّم أظفارك وخذ من شاربك)). ونحوه خبره الآخر.

وهو ظاهر أيضاً في الإرشاد إلى جزئية الحلق للحج، وأما كون الأمر بالغسل وتقليم الأظفار والأخذ من الشارب للاستحباب ـ لقرائن خارجية ـ فهو لا يضر بالظهور المذكور كما مرَ في نظائره.

ومنها: خبر علي بن أبي حمزة[٣] عن أحدهما عليهما السلام قال: ((أيما امرأة أو

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٧١.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠، ٢٥٠.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس، فليرم الجمرة ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه، وتقصر المرأة ويحلق الرجل)).

ومرَ في موضع سابق أن ابن أبي حمزة لا يروي عن أحدهما عليهما السلام إلا بواسطة، والظاهر سقوط اسم أبي بصير من سند هذه الرواية.

الطائفة الثانية: ما دل على أن الملبد والعاقص عليهما الحلق ولغيرهما أن يحلق أو يقصر، كصحيحة معاوية بن عمار[١]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق، وليس لك التقصير. وإن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج. وليس في المتعة إلا التقصير)).

وصحيحة هشام بن سالم[٢]قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا عقص الرجل رأسه أو لبده في الحج أو العمرة فقد وجب عليه الحلق)).

وخبر أبي سعيد (أبي سعد)[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((يجب الحلق على ثلاثة نفر: رجل لبد، ورجل حج بدءاً لم يحج قبلها، ورجل عقص رأسه)).

الطائفة الثالثة: ما دل على أن الصرورة ليس له إلا الحلق وأما غيره فيتخير بين الحلق والتقصير، كخبر أبي سعيد (أبي سعد) المتقدم، وخبر بكر بن خالد[٤]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ليس للصرورة أن يقصر، وعليه أن يحلق)). وخبر أبي بصير[٥]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((على الصرورة أن يحلق رأسه ولا يقصر، إنما التقصير لمن حج حجة الإسلام)).

الطائفة الرابعة: ما دل على أن من ليس على رأسه شعر لقرع أو حلق في

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥. ولكن فيه: (رجل حج ندباً) وهو تصحيف، والصحيح: (بدءاً) كما في الوافي (ج:١٤ ص:١٢٠٣) ووسائل الشيعة (ج:١٤ ص:٢٢٢).

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

وقت قريب فعليه إمرار الموسى على رأسه، كموثقة عمار الساباطي[١]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل حلق قبل أن يذبح. قال: ((يذبح ويعيد الموسى، لأن الله تعالى يقول: ﴿**وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾)).

وخبر زرارة[٢]أن رجلاً من أهل خراسان قدم حاجاً وكان أقرع الرأس لا يحسن أن يلبي، فاستفتي له أبو عبد الله عليه السلام (فأمر أن يلبى عنه ويمرَ الموسى على رأسه، فإن ذلك يجزي عنه).

وخبر أبي بصير[٣]قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع ـ يعني في عمرة التمتع ـ أراد أن يقصر فحلق رأسه. قال: ((عليه دم يهريقه، فإذا كان يوم النحر أمرَ الموسى على رأسه حين يريد أن يحلق)).

الطائفة الخامسة: ما دل على وجوب التقصير على النساء، كمعتبرة سعيد الأعرج[٤]في حديث حج النساء: ((فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن)).

ومعتبرة أبي بصير[٥]عن أبي عبد الله عليه السلام في حج النساء: ((ثم يقصرن وينطلق بهن إلى مكة فيطفن)).

الطائفة السادسة: ما دل على أن من نسي أن يحلق أو يقصر بمنى فعليه أن يرجع إليها، أو أنه يجزيه أن يحلق أو يقصر في خارجها[٦]، كصحيحة

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٥٨.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٤٧٥.

(٥) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٣.

(٦) قد يقال: إن روايات هذه الطائفة لا تدل على جزئية الحلق للحج، فإن أقصى ما يستفاد من أسئلة الرواة فيها هو المفروغية عن لزوم الإتيان بالحلق في منى بنحو الوجوب الشرطي، وأما كون الحلق من مناسك الحج أو توقف حلية المحرمات على الإتيان به فهو مما لا يكاد يستفاد منها، بل هي تنسجم حتى مع كون الحلق واجباً تكليفياً أو مستحباً مؤكداً محله منى، وأما أجوبة الإمام عليه السلام فإنما تدل على إقرار السائلين على أصل الإلزام بالرجوع إلى منى للإتيان بالحلق أو الاكتفاء

الحلبي[١]: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يقصر من شعره أو يحلقه حتى ارتحل من منى. قال: ((يرجع إلى منى حتى يلقي شعره بها حلقاً كان أو تقصيراً)).

ومعتبرة مسمع[٢]قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يحلق رأسه أو يقصر حتى نفر. قال: ((يحلق في الطريق أو أين كان)).

وخبر أبي بصير[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل زار البيت ولم يحلق رأسه. قال: ((يحلقه بمكة، ويحمل شعره إلى منى، وليس عليه شيء)).

النحو الثالث: الوجوب التكليفي، وهو مقتضى جزئية الحلق والتقصير للحج الواجب ـ سواء وجب من الأول أو وجب إتمامه بعد الشروع فيه ـ ولا حاجة إلى دليل زائد عليه، بعد ما مرَ من تمامية الدليل على الجزئية، ولكن حيث إن الوجوب التكليفي المذكور من قبيل الوجوب الضمني فلو تعمد المخالفة فإنما يستحق العقوبة على ترك الحج أو ترك إتمامه بعد الشروع فيه، لا على ترك الحلق بعنوانه كما هو الحال في نظائره من سائر الموارد.

ثم إن الحلق أو التقصير شرط في صحة طواف الحج لمن يأتي به بعد الوقوفين، بل ورد النص في ثبوت الكفارة بتقديم الطواف على الحلق أو التقصير متعمداً، وعلى ذلك فهو واجب بالوجوب الغيري أيضاً.

ففي معتبرة علي بن يقطين[٤]قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل، ما حالها؟ وما

بالإتيان به في محل التذكر، فليس فيها أيضاً دلالة على جزئية الحلق.

اللهم إلا أن يقال: إن ما يناسب لزوم الإتيان بالحلق في منى ـ كما هو الحال في الذبح والنحر ـ هو كونه من أفعال الحج لا مجرد ما يتحلل به من إحرامه، وأما احتمال كونه واجباً تكليفياً أو مستحباً مؤكداً فهو مستبعد تماماً كما لا يخفى.

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١ـ٢٤٢.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٢.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

حال الرجل إذا فعل ذلك؟ قال: ((لا بأس به يقصر ويطوف للحج ثم يطوف للزيارة[١] ثم قد أحل من كل شيء)).

وفي صحيحة محمد بن مسلم[٢] عن أبي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل أن يحلق. قال: ((إن كان زار البيت قبل أن يحلق وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له فإن عليه دم شاة))[٣].

هذا وقد ظهر بما تقدم أن الحلق أو التقصير واجب في الحج بأنحاء من الوجوب، ولكل دليله من الروايات.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأعلام قدس سره[٤] استدل على وجوبه بالسيرة العملية المتصلة بزمن الأئمة عليهم السلام.

وهذا تام في أصله ـ كما مرَ في نظائر المقام ـ فإن التزام المسلمين قاطبة خلفاً عن سلف إلى عصر المعصومين عليهم السلام بالإتيان بالحلق أو التقصير بعد الذبح في حج التمتع والقِران، وبعد رمي جمرة العقبة في حج الإفراد لا يكون إلا مع تلقي وجوب ذلك من المعصوم عليه السلام، فإن ما لا يكون واجباً وإن كان مستحباً مؤكداً لا يطبق الكل ـ عدا المعذور ـ على الالتزام بالإتيان به.

وبالجملة: التمسك بالسيرة العملية على وجوب الحلق أو التقصير في الحج في محله، ولكن يمكن أن يقال: إنها لا تنهض بإثبات وجوبه الضمني، بل يجوز أن يكون منشأ السيرة المذكورة هو وجوبه الشرطي، أي من جهة عدم خروج الحاج من الإحرام إلا بالإتيان بالحلق أو التقصير، أو من جهة وجوبه الغيري أي

---

(١) هكذا في النسخة، ولعله تصحيف، والصحيح: (ثم يطوف للنساء)، فإن إطلاق طواف الزيارة على طواف النساء إنما يتجه فيما إذا كان قد أتى بطواف الحج قبل الوقوفين فكان الطواف الذي يأتي به عند زيارة البيت بعد أداء مناسك منى هو طواف النساء، والمفروض في مورد الرواية خلاف ذلك.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

(٣) تقدم في (ج:٢٠ ص:٤٨) ما يتعلق بتعارض الروايتين المذكورتين في وجوب إعادة طواف الحج لمن ترك الحلق نسياناً، فليراجع.

(٤) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٥١.

ويعتبر فيه قصد القربة (١).

كونه شرطاً في الإتيان بطواف الحج كما مرّ آنفاً، فليتأمل.

والحاصل: أن السيرة العملية لا تصلح دليلاً على ما هو محل البحث من جزئية الحلق أو التقصير للحج كما استدل بها بعضهم، بل الدليل عليه هو ما تقدم من الروايات.

(١) تقدم في غير موضع من هذا الشرح[١] التعرض لما يمكن الاستدلال به على اعتبار قصد القربة في أفعال الحج بصورة عامة، ولا حاجة إلى تكراره في المقام.

وسبق أيضاً الاستشهاد لعبادية جملة من أفعال الحج بما ورد من الثواب الجزيل عليها، ويمكن أن يقال: إن الحلق من هذا القبيل، فإن ما ورد فيه من الثواب العظيم لا يناسب أن يكون مجرد فعل خارجي من دون قصد القربة كالحلق لغرض آخر كالتنظيف أو التبريد أو العلاج ونحو ذلك، بل المناسب أن يكون فعلاً عبادياً، فانه لو كان عملاً صالحاً يتطلب جهداً بدنياً كبيراً كالجهاد أو بذلاً مالياً معتداً به كالإقراض لم يستغرب ثبوت ثواب جزيل بإزائه وإن لم يقصد صاحبه القربة به إلى الله تعالى، ولكنه عمل لا يقتضي إلا جهداً قليلاً ولا يتوقف على بذل مال كثير، فمن المستبعد أن يثبت لصاحبه ثواب عظيم وإن لم يقصد به القربة.

ومن الروايات الواردة في ثواب الحلق والأجر عليه صحيحة محمد بن مسلم[٢] عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أن النبي صلى الله عليه وآله قال لرجل من الأنصار: ((فإذا حلقت رأسك كان لك بعدد كل شعرة حسنة تكتب لك في ما يستقبل من عمرك)).

---

(١) يلاحظ ج:١٥ (مخطوط)، ج:١٧ (مخطوط)، ج:١٨ ص:١٦٣.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٠-٢١.

وإيقاعه في النهار على الأحوط (١)،

وفي صحيحة معاوية بن عمار[١]عن أبي عبد الله عليه السلام أنه صلى الله عليه وآله قال للأنصاري: ((وحلق الرأس لك بكل شعرة نور يوم القيامة)).

وفي خبر أبي شبل[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن المؤمن إذا حلق رأسه بمنى ثم دفنه جاء يوم القيامة وكل شعرة لها لسان طلق يلبي باسم صاحبها)).

هذا وقد مرَ اشتراط الإخلاص ـ بمعنى الخلو من الرياء ـ في كل ما يعتبر فيه قصد القربة، ومرَ أيضاً البحث عن اعتبار قصد العنوان وقصد الجزئية في السعي وفي الوقوف بعرفات وغيرهما من أفعال الحج، ونحوه جارٍ في المقام.

(١) أي يعتبر ـ على الأحوط لزوماً ـ في الحلق أو التقصير إيقاعه في النهار، ومقتضى ظاهر العبارة أن المراد بالنهار هو ما يقابل الليل الأعم من ليلة العيد والليالي اللاحقة. ولكن فسَره دام ظله في الشرح[٣]بـ(نهار يوم النحر)، مما يعني أنه أراد به ما يقابل ليلة العيد وأيام التشريق ليلاً ونهاراً.

ولكن العبارة المذكورة قاصرة عن إفادة مرامه، وسيأتي مزيد كلام حول ذلك.

ومهما يكن فإنه ينبغي البحث هنا في موارد ..

(المورد الأول): في حكم تقديم الحلق أو التقصير على نهار يوم العيد، أي الإتيان به في ليلته.

والظاهر أنه لا خلاف بين فقهائنا (قدَس الله أسرارهم) على عدم جوازه في الجملة، وقد استدل له السيد الأستاذ دام ظله بعدة وجوه ..

الوجه الأول: ما أفاده دام ظله في مجلس الدرس وضبط عنه في أحد

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٦١.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٥.

تقريريه[١] دون الآخر، وهو جريان السيرة العملية القطعية خلفاً عن سلف على عدم الحلق أو التقصير في ليلة العيد، ولو جاز ذلك لوقع ولو مرة واحدة من المعصومين عليهم السلام أو من أصحابهم، فيكشف عدم الوقوع خارجاً عن عدم الجواز.

ولكن يمكن أن يقال:

أولاً: إن القدر المتيقن من مورد السيرة المذكورة هو غير من رخص له في رمي جمرة العقبة والذبح ليلاً، وهو خصوص الخائف في ما بنى عليه السيد الأستاذ دام ظله، وقد مرّ منه في ذيل الأمر السادس مما يعتبر في رمي جمرة العقبة أن للخائف أن يقصر في ليلة العيد، فكان ينبغي له أن يشير في المقام إلى استثنائه من عدم جواز الحلق أو التقصير ليلاً.

ويلحق بالخائف النساء والصبيان والضعفاء كالشيوخ والمرضى ممن يجوز لهم الإفاضة من المزدلفة ليلاً إذا بني على أنه يجوز لهم أيضاً أن يرموا ويذبحوا ـ أو يوكلوا الذبح ـ ليلاً ثم يتوجهوا إلى مكة المكرمة لأداء طواف الحج في الليل نفسه، فإنه لا بد أن يلتزم بجواز إتيانهم بالحلق أو التقصير ليلاً، إذ لا يصح طواف الحج قبل الإتيان به كما سيأتي في محله.

والملاحظ أن السيد الاستاذ دام ظله أفتى في الموضع المشار إليه بأن عليهم تأخير الذبح إلى النهار، واحتاط في تأخير الحلق والتقصير إليه أيضاً، ومرّ الكلام حوله مفصلاً، فليراجع[٢].

وثانياً: إن السيرة المذكورة لا تفي بإثبات ما هو المدعى من اشتراط الحلق أو التقصير بإيقاعه في نهار العيد دون ليلته، إذ يجوز أن يكون منشؤها هو اشتراط الإتيان بالحلق أو التقصير بعد الرمي وكون الرمي محدداً بما بعد طلوع الشمس من يوم العيد، أو اشتراط الإتيان به في منى ـ كما سيأتي في محله ـ بضميمة عدم جواز الإفاضة من المشعر إلى منى قبل طلوع الشمس، أي لم يكن

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ج:٥ ص:٣٠٤ ط:نجف.

(٢) لاحظ ج:١٩ ص:٥٠٣.

إلزام الحاج بعدم الحلق أو التقصير في ليلة العيد من جهة أن له وقتاً محدداً هو نهار العيد، بل من جهة عدم جواز تقديمه على رمي جمرة العقبة الذي لا يشرع الإتيان به إلا في النهار، أو من جهة عدم جواز الإتيان به في خارج منى مع المنع من التقدم إلى منى قبل بزوغ الشمس، وسيأتي ما يفترق به الوجهان.

الوجه الثاني[١]: أن ما دل على الترتيب بين الرمي والحلق يقتضي إيقاع الحلق في يوم العيد دون ليلته.

ومن ذلك صحيح جميل بن دراج[٢]قال: سألته عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق. قال: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً))، ثم قال: ((إن رسول الله ﷺ أتاه أناس يوم النحر. فقال بعضهم: يا رسول الله حلقت قبل أن أذبح، وقال بعضهم: حلقت قبل أن أرمي، فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي لهم أن يقدموه إلا أخروه، ولا شيئاً كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه، فقال: لا حرج)).

وقد مرَ الكلام في دلالة هذه الصحيحة على لزوم الترتيب بين مناسك منى في يوم النحر، ومنها الرمي والحلق، ولا حاجة إلى إعادته في المقام.

وبالجملة: قد ثبت لزوم أن يكون الحلق بعد الرمي، وحيث إن وقت الرمي إنما هو من بعد طلوع الشمس في يوم العيد يتعين البناء على لزوم الإتيان بالحلق أيضاً في هذا اليوم وعدم جواز تقديمه عليه حتى في ليلته.

وبما تقدم يظهر الحال في ما دل على لزوم الترتيب بين الذبح والحلق كصحيحة جميل المذكورة، وخبر عمر بن يزيد[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك)). وموثقة عمار الساباطي[٤]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل حلق قبل أن يذبح. قال: ((يذبح ويعيد الموسى)). وخبر جميل[٥]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((تبدأ بمنى بالذبح قبل الحلق، وفي

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠١. الكافي ج:٤ ص:٥٠٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٤٩٨.

العقيقة بالحلق قبل الذبح)). وفي خبر موسى بن القاسم[١]عن علي قال: ((لا يحلق رأسه ولا يزور حتى يضحي، فيحلق رأسه ويزور متى شاء)).

فيلاحظ أن هذه النصوص تدل على لزوم رعاية الترتيب بين الذبح والحلق، وحيث قام الدليل على تعين الإتيان بالذبح بعد الرمي، وثبت أن الرمي لا يصح إلا بعد طلوع الشمس يكون مقتضى ذلك هو لزوم أن يؤتى بالحلق في يوم العيد ولا يجوز الإتيان به في ليلته.

وأما ما دل على جواز تقديم الحلق على الذبح إذا كان ذلك بعد شراء الهدي وصيرورته تحت يد المتمتع فهو لا ينافي ما تقدم بوجه، لأن المراد بكفاية شراء الهدي في جواز الحلق هو كفاية تحصيله بمنى في يوم العيد، لا في أي مكان ولو غير منى، ولا في أي زمان ولو قبل يوم العيد.

والقرينة على ذلك هو التعبير بقوله عليه السلام: ((فقد بلغ الهدي محله)) في معتبرة أبي بصير[٢]التي هي مستند الحكم المذكور، حيث قال عليه السلام: ((إذا اشتريت أضحيتك وقمطتها وصارت في جانب رحلك فقد بلغ الهدي محله، فإن أحببت أن تحلق فاحلق)) فإن في التعبير المذكور إشارة إلى الآية المباركة: ﴿**وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾، والمراد بها ما ورد في موثقة زرعة[٣]من قوله عليه السلام: ((ومحله منى يوم النحر إذا كان في الحج))، فإذا ضم هذا إلى ما ورد في معتبرة أبي بصير كان مقتضى ذلك أن ما هو بمنزلة الذبح في جواز الحلق بعده إنما هو تحصيل الهدي بمنى في يوم العيد وليس في أي وقت آخر أو في أي مكان آخر.

وعلى ذلك فليس مقتضى المعتبرة جواز تقديم الحلق على يوم النحر إذا كان ذلك بعد شراء الهدي وتحصيله، لينافي ما تقدم من عدم جواز ذلك بموجب الروايات المذكورة.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٢٣.

والحاصل: أن الترتيب بين الرمي والحلق، والترتيب بين الذبح ـ أو ما هو بمنزلته من تحصيل الهدي بمنى يوم العيد ـ وبين الحلق يقتضي الإتيان بالحلق متأخراً عن النسكين الآخرين في يوم العيد.

ولكن تقدمت الإشارة إلى أنه ليس معنى ذلك هو اشتراط الحلق أو التقصير بوقوعه في يوم العيد، وعدم الاجتزاء بالإتيان به في ليلته.

وبين الوجهين فروق سيأتي بيانها.

الوجه الثالث: صحيح سعيد الأعرج[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث حج النساء قال عليه السلام: ((ثم أفض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى فيرمين الجمرة، فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن، ويمضين إلى مكة في وجوههن)).

قال السيد الأستاذ دام ظله[2] في وجه الاستدلال بهذه الرواية: (إن مفهومها عدم جواز تقديم التقصير أو الحلق ليلاً لمن عليه الذبح وأنه يجب الإيقاع حينئذٍ في النهار).

أقول: ليس في الرواية أن من عليها ذبح يلزمها الانتظار إلى النهار حتى تذبح ثم تقصر، بل أقصى ما يستفاد منها هو أن من عليها ذبح ليس لها أن تبادر بعد الرمي ليلاً إلى التقصير والأخذ من الشعر وقص الأظافر والتوجه إلى مكة لأداء أعمالها بل لها تكليف آخر، وأما ما هو هذا التكليف فالرواية ساكتة عن بيانه[3].

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤ـ٤٧٥.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٥.

(٣) قد يقال: إن المتفاهم العرفي من الرواية بعد وضوح كون الذبح من وظائف يوم العيد وعدم جواز تقديمه عليه هو لزوم تأخير التقصير وأعمال مكة إلى النهار أيضاً.

ولكن يمكن المنع من وضوح ما ذكر، بل ما دل على أن الخائف يجوز له أن يضحي بليل يقرب احتمال أن يكون حكم الآخرين ممن تجوز لهم الإفاضة من المزدلفة ليلاً من النساء والصبيان والضعفاء مثل ذلك، فلا مجال لدعوى ظهور الرواية في أن من عليها الذبح يلزمها تأخير التقصير وأعمال مكة إلى النهار، فليتأمل.

نعم إذا بني على ما سبق توضيحه من اتحاد الواقعة المحكية في هذا الرواية مع ما حكي في رواية سعيد السمان ـ الذي هو سعيد الأعرج نفسه ـ ووقوع النقصان في الأولى بعدم إيراد حكم من كان عليها ذبح، المذكور في الثانية بقوله عليه السلام[1]: ((أمر من كان منهن عليها هدي أن ترمي ولا تبرح حتى تذبح)) يتجه القول بأن الحكم على من عليها ذبح بلزوم الصبر إلى حين تحققه إذا كان بمعنى لزوم الصبر إلى أن يذبح عنها في النهار يقتضي لا محالة لزوم إيقاع التقصير في النهار أيضاً، إذ لا يحتمل أن يجب على المرأة التي عليها ذبح أن تبقى في منى إلى أن يحل الصباح وتطلع الشمس ليذبح عنها ومع ذلك يجوز لها أن تقصر ليلاً، لما فيه من الإخلال بالترتيب بين النسكين من دون ما يقتضي ذلك.

وبالجملة: إن رواية سعيد وفق النقل الأول لا تدل على عدم جواز تقديم التقصير على يوم العيد للنساء اللائي عليهن ذبح، وأما وفق النقل الثاني فيمكن دعوى دلالتها على ذلك على تقدير كون المراد بقوله عليه السلام: ((لا تبرح حتى تذبح)) هو لزوم الصبر إلى حين تحقق الذبح في النهار.

ولكن مرَ في موضع سابق أن هذه الرواية بحسب النقل الثاني غير معتبرة سنداً على المختار، فلا مجال للتعويل عليها في حكم من كان عليها ذبح، والذي ورد في بعض الروايات الأخرى كمعتبرة أبي بصير[2] جواز الاكتفاء بالتوكيل في الذبح ثم التوجه إلى مكة لإتيان الطواف، قال عليه السلام: ((ثم ينطلق بهن إلى منى فيرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم يقصّرن وينطلقن إلى مكة فيطفن، إلا أن يكن يردن أن يذبح عنهن فإنهن يوكلن من يذبح عنهن))، وعلى ذلك فإن مقتضى الجمع بين صحيحة سعيد الأعرج ومعتبرة أبي بصير هو البناء على أن من ليس عليها ذبح ـ لكون حجها حج إفراد أو كون وظيفتها في حج التمتع هي الصوم لعجزها عن الهدي ـ يجوز لها أن تبادر إلى الإتيان بالتقصير ليلاً ثم التوجه إلى مكة المكرمة لأداء الأعمال، وأما التي عليها ذبح لكونها متمتعة وتتمكن من

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٤٧٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٣. الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

الهدي أو كونها قارنة ومعها هديها فليس لها أن تبادر إلى التقصير بل عليها أن توكل غيرها في القيام بالذبح ثم يجوز لها التقصير ولو في الليل[١]. وعلى ذلك يتم الدليل على جواز تقديم التقصير على يوم العيد للنساء[٢]كما هو جائز للخائف[٣].

هذا ولو بني على اعتبار سند رواية سعيد بالنقل الثاني فإن أقصى ما تدل عليه هو لزوم تأخير التقصير إلى النهار من حيث لزوم تأخير الذبح إليه لا من حيث اشتراط التقصير في حدّ ذاته بوقوعه فيه، فيأتي هنا ما تقدم من الإشكال في الوجهين الأول والثاني.

والمتحصل مما سبق: أن الوجوه الثلاثة التي استدل بها السيد الأستاذ ﷺ على اشتراط الحلق أو التقصير بوقوعه في نهار يوم العيد دون ليلته لا تنهض بإثبات مرامه.

وهناك روايات أخرى قد يستدل بها لهذا المدعى وهي ..

الرواية الأولى: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج[٤]الواردة في كيفية الحج

---

(١) لأن المتفاهم العرفي من صحيحة سعيد الأعرج أن علة الترخيص في المبادرة إلى التقصير ليلاً في موردها هو ما فرض من عدم وجوب الذبح على المرأة، فمع ثبوت أن التوكيل في الذبح يقوم مقام الذبح يحكم لا محالة بجواز التقصير ليلاً بعد التوكيل في الذبح لمن عليها ذبح، فليتدبر.

(٢) بل يمكن إلحاق الصبيان بل عامة الضعفاء بهن في ذلك، لما ورد في معتبرة أبي بصير (الكافي ج:٤ ص:٤٧٤، ٤٧٥) من كفاية التوكيل في الذبح لمن أراد منهم أن يزور البيت بعد الإفاضة من المزدلفة، ورمى جمرة العقبة ليلاً، فليتأمل.

(٣) مرّ في (ج:١٩ ص:٥٠٢) أنه لم يرد نص معتبر على جواز الحلق أو التقصير له ليلاً، وأما الترخيص له في الإفاضة في الليل كما في صحيحة عبد الله بن سنان (تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٦٣) وغيرها فلا دلالة له على جواز الحلق أو التقصير له في الليل إلا إذا بني على أن الحلق أو التقصير مما يلزم الإتيان به في منى ولا يسقط اشتراط ذلك عمن يخاف من الحضور فيها نهاراً، وهو غير مسلّم، بل ربما يظهر من قوله عليه السلام في خبر علي بن أبي حمزة: ((وليحمل الشعر إذا حلق بمكة إلى منى)) (الكافي ج:٤ ص:٤٧٤) أن وظيفة الخائف أن يحلق بمكة إذا أفاض إليها ليلاً.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤١٠. ونحوه في الكافي ج:٤ ص:٣٠١ إلا أن فيه هكذا: (واحلقوا عنه رأسه).

بالصبي، حيث قالت حميدة ـ التي أمر الإمام عليه السلام أم أحد الصبيان بأن تسألها كيف تفعل بصبيانها ـ: ((ثم أحرموا عنه، ثم قفوا به في المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه، ثم زوروا به البيت)).

فإنه يمكن أن يقال: إنها تدل على أن وقت حلق رأس الصبي الذي يحج به هو نهار يوم النحر، لأن اليوم ـ كما مرّ في بحث الذبح ـ اسم للنهار ولا يشمل ليلته، وحيث لا يحتمل الفرق بين الصبي والبالغ في هذا الحكم تصلح هذه الصحيحة دليلاً على أن وقت الحلق هو يوم النحر ولا يجتزأ بالإتيان به قبل ذلك ولو في ليلته.

ويلاحظ على هذا الاستدلال بأنه إن سُلّم أن قولها: (واحلقوا رأسه) عطف على قولها: (فارموا عنه) لا على قولها: (فإذا كان يوم النحر) ـ ليكون مفاد كلامها هو الأمر بالرمي عن الصبي وحلق رأسه في يوم النحر ـ ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: إنه لا ظهور له في لزوم إيقاع الحلق في نهار يوم العيد من حيث كونه في حدّ ذاته مشروطاً بذلك، إذ يكفي مصححاً للعطف المذكور لزوم كون الحلق بعد الرمي، وكون الرمي مقيداً بالإيقاع في يوم النحر وإن لم يكن الحلق مقيداً به.

وبعبارة أخرى: لا ينكر أن الأمر بالرمي والحلق في يوم النحر ظاهر في حدّ ذاته في كون الزمان الخاص شرطاً في كل منهما على حدة، ولكن بعد أن ثبت لزوم رعاية الترتيب بينهما وكون الرمي مشروطاً بوقوعه بعد طلوع الشمس من يوم النحر يكون ذلك من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية المانع من انعقاد ظهوره في كون الحلق كالرمي مشروطاً في حدّ ذاته بوقوعه في يوم النحر، بخلاف ما إذا كان الحلق مذكوراً بمفرده، كما لو كانت الرواية بلفظ (فإذا كان يوم النحر فاحلقوا رأسه)، فإنه لا خلل في ظهوره في اشتراط الحلق بوقوعه في النهار بالرغم من ثبوت اشتراط الترتيب بين الرمي والحلق وثبوت كون الأول مشروطاً بما بعد طلوع الشمس من يوم النحر.

وبالجملة: عطف الحلق على الرمي عند الأمر بالإتيان بهما في يوم النحر

إذا لوحظ مع ما علم خارجاً من اشتراط الترتيب بينهما وكون الرمي مشروطاً بوقوعه في يوم النحر يشكل بحسب الفهم العرفي مانعاً عن ظهور الكلام في إرادة كون الحلق كالرمي في الشرط المذكور، حيث يقوى احتمال أن يكون العطف المذكور من جهة اشتراط الإتيان بالحلق بعد الرمي الذي هو مشروط بما بعد طلوع الشمس من يوم النحر، فليتأمل.

الرواية الثانية: صحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في المحصور الذي بعث بالهدي قال عليه السلام: ((يواعد أصحابه ميعاداً، إن كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر، فإذا كان يوم النحر فليقص[2] من رأسه، ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك)).

ووجه الاستدلال بها هو أن موردها وإن كان هو المحصور إلا أن الظاهر أنه لا فرق بين الحاج المحصور وغير المحصور في وقت الحلق كما لا اختلاف بينهما في وقت الذبح ومكانه، وعلى ذلك يمكن الاستناد إلى هذه الرواية في كون وقت الحلق في الحج هو يوم النحر، وحيث إن اليوم اسم للنهار ـ كما مرّ ـ يكون مقتضى ذلك عدم الاجتزاء بالحلق في ليلة النحر، وهو المطلوب.

ولكن يمكن الخدش في هذا الاستدلال بأن الملاحظ أن الإمام عليه السلام إنما أمر المحصور بالتقصير في يوم النحر بعد بيان أن محل الهدي هو يوم النحر، فيمكن أن يقال: إنه لا يستفاد منه حينئذٍ أزيد من أنه ليس للمحصور التحلل من إحرامه إلا بعد حلول الزمان الذي يحل فيه ذبح الهدي أو نحره ـ حيث لم يكن في ذلك العصر وسيلة له للتأكد من وقوع الذبح في منى فاكتفى بحلول زمانه ـ فأقصى ما تدل عليه الصحيحة هو أن التقصير لا بد أن يقع بعد الذبح، وتأخيره إلى يوم النحر إنما هو من هذه الجهة، وأما كونه في حدّ ذاته مقيداً بالوقوع في هذا اليوم فلا يستفاد من الصحيحة بوجه.

ومما يوضح ذلك أنه لو فرض ورود نص يدل على أنه يجوز لمن بعث

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٦٩.

(٢) هكذا في المصدر، ولا يبعد أن يكون مصحف (فليقصر).

المحصور هديه معه أن يذبح الهدي في ليلة العيد إذا كان خائفاً لا يسعه الحضور في منى نهاراً يتعين البناء على أنه يجوز للمحصور أن يقصر بعد قيامه بالذبح في الليل، ولا سبيل إلى القول بلزوم انتظاره إلى النهار بدعوى دلالة صحيحة معاوية على كون وقت التقصير هو يوم النحر.

وبالجملة: المنساق من الصحيحة أن تحديد وقت التقصير للمحصور بيوم النحر إنما هو من جهة تحديد محل الهدي ـ أي الزمان الذي يحل فيه ذبحه أو نحره ـ بهذا اليوم، ولزوم كون التقصير بعد الذبح، لا من جهة كون التقصير مقيداً في حد ذاته بأن يقع في يوم النحر، ليقاس غير المحصور بالمحصور في ذلك.

الرواية الثالثة: خبر أبي بصير[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه. قال: ((عليه دم يهريقه فإذا كان يوم النحر أمرَ الموسى على رأسه حين يريد أن يحلق)).

ويمكن أن يقال: إن دلالتها على المدعى تامة، أي أن المستفاد منها أن يوم النحر هو وقت الحلق دون ليلته، ولذلك إذا لم يكن للحاج شعر على رأسه يلزمه أن يمر الموسى عليه بدلاً عن الحلق، ولو لم يكن الحلق مخصصاً بيوم النحر لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: (ويمرَ الموسى على رأسه حين يريد أن يحلق) من دون قوله: (فإذا كان يوم النحر)، فهذا التقييد يدل على أن يوم النحر هو زمان الحلق ولا يجوز قبله.

وبالجملة: الإنصاف أن دلالة الرواية تامة، ولكن في أحد سنديها محمد بن سنان وفي الآخر علي بن أبي حمزة، ولم تثبت وثاقتهما[2]، فلا يمكن التعويل عليها دليلاً على المطلوب.

وبما تقدم يظهر أنه لا يوجد دليل على كون الحلق أو التقصير مقيداً بوقوعه في يوم النحر دون ليلته. نعم لما كان اللازم الإتيان به في منى ولا يجوز تجاوز وادي محسر إليها قبل أن تطلع الشمس، وكان اللازم أيضاً الإتيان به بعد

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٣٨. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٥٨.

(٢) يلاحظ ص:٥١.

رمي جمرة العقبة وبعد الذبح أو ما يقوم مقامه من تحصيل الهدي بمنى، وقد ثبت تحديد وقتهما بما بعد طلوع الشمس من يوم النحر، فلا محيص من تأخير الحلق أو التقصير إلى نهار هذا اليوم أيضاً.

ولكن يترتب على ذلك ..

أولاً: أنه إذا كان الحاج ممن يجوز له أن يرمي ويذبح ليلاً يجوز له أيضاً أن يحلق أو يقصر في الليل على وفق القاعدة، ولا حاجة في ذلك إلى دليل عليه بالخصوص. بخلاف ما لو تم الدليل على اشتراط الحلق أو التقصير بوقوعه في النهار، فإنه لو ورد النص على جواز الإتيان بالرمي والذبح للعبد ـ مثلاً ـ في ليلة النحر لم يكتف به دليلاً على جواز إتيانه بالحلق فيها أيضاً.

ثانياً: أنه إذا جهل فأفاض من المزدلفة إلى منى ليلاً وحلق أو قصر بها غافلاً عن اشتراط الترتيب بين المناسك الثلاثة (الرمي والذبح والحلق) يمكن الاجتزاء بحلقه أو تقصيره تمسكاً بإطلاق صحيحة جميل، بخلاف ما لو تم الدليل على اشتراط الحلق أو التقصير بوقوعه في نهار يوم العيد، فإنه لا يجتزأ به في هذه الصورة، لأن صحيحة جميل ناظرة إلى اغتفار الإخلال بالترتيب فقط، ولا إطلاق لها لما إذا كان مستلزماً للإخلال بالوقت أيضاً.

ثالثاً: إذا نسي فحلق أو قصر بمنى في ليلة العيد بعد أن أفاض إليها من المزدلفة جهلاً بالحكم وترك رمي الجمرة في نهار العيد لعارض منعه من ذلك ولم يكن عليه ذبح يمكن البناء على الاجتزاء بحلقه أو تقصيره، لأنه لا دليل على اشتراط الترتيب بين قضاء رمي جمرة العقبة في اليوم الحادي عشر وبين الحلق أو التقصير، وهذا بخلاف ما لو ثبت اشتراط الحلق أو التقصير بوقوعه في يوم النحر، فإنه لا يجتزأ بما أتي به في مفروض الكلام كما هو ظاهر.

(المورد الثاني): في حكم تأخير الحلق عن يوم العيد إلى أيام التشريق أو إلى بقية ذي الحجة.

قال السيد صاحب المدارك قدس سره[1]: إن (المشهور بين الأصحاب أن وقته ـ

---

(١) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٨٩.

أي الحلق أو التقصير ـ يوم النحر بعد ذبح الهدي أو حصوله في رحله على ما تقدم من الخلاف) أي في الاكتفاء بتحصيل الهدي في جواز الحلق وعدمه.

وفي مقابل القول المشهور ما ذكره أبو الصلاح الحلبي[١] قائلاً: (وأما الحلق فمن مناسك الحج، ومحله منى يوم النحر بعد رمي جمرة العقبة، ويجوز قبل الرمي، وتأخيره إلى آخر أيام التشريق).

وقد حكاه عنه العلامة ﷺ في جملة من كتبه ومنها التذكرة[٢]، واستحسنه. ولكن قال: (لا يجوز له أن يقدم زيارة البيت عليه).

وقد استدل لجواز التأخير إلى آخر أيام التشريق بـ(أن الله تعالى بيَن أوله بقوله: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ ولم يبيّن آخره، فمتى فعله أجزأه كالطواف للزيارة والسعي).

وقد وافق السيد صاحب المدارك ﷺ على ما ذكره العلامة قائلاً: إنه (غير بعيد، إلا أن الأولى إيقاعه يوم النحر، للاتفاق على كونه وقتاً لذلك والشك في ما عداه)، ونحو هذا ما ذكره صاحب الجواهر ﷺ[٣].

أقول: يبدو أن تحديد أبي الصلاح ﷺ وقت الحلق بأيام التشريق ـ الظاهر في عدم جواز تأخيره إلى بقية ذي الحجة ـ إنما هو من جهة كون طواف الحج مشروطاً بالحلق أو التقصير قبله، وهو ﷺ يرى أن وقت طواف الحج محدد بآخر أيام التشريق ولا يجوز تأخيره إلى ما بعدها.

قال ﷺ[٤]: (وأما طواف الزيارة فركن من أركان الحج، ووقته للمتمتع بعد الرمي والحلق والذبح من يوم النحر إلى آخر أيام التشريق، وللمفرد والقارن من حين دخولهما مكة إلى انقضاء أيام التشريق، فمن أخل به على حال بطل حجه ولزمه استئنافه من قابل).

---

(١) الكافي في الفقه ص:٢٠٠ـ٢٠١.

(٢) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٤٢.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٣٣.

(٤) الكافي في الفقه ص:١٩٥.

وأما العلامة ﷺ فقد ذكر في التذكرة[١]: أن آخر وقت طواف الحج للمتمتع هو اليوم الثاني من أيام النحر، ولا يجوز له التأخير عنه، ولو أخر أثم، ولا كفارة عليه وكان طوافه صحيحاً، وأما القارن والمفرد فيجوز لهما تأخير الطواف إلى آخر ذي الحجة.

ومقتضى هذا الكلام أن المتمتع ملزم بالإتيان بالحلق في يوم النحر أو في اليوم الثاني قبل أن يأتي بطواف الحج وليس له تأخيره إلى آخر أيام التشريق، ولكن لو أخر ولو إلى ما بعد أيام التشريق فإنه يصح منه وإن كان آثماً من حيث تأخير الطواف عن وقته، وأما المفرد والقارن فلا حرج عليهما في تأخير الحلق ولو إلى آخر الشهر.

وبذلك يظهر أنه لا وجه لموافقة العلامة ﷺ على ما ذكره أبي الصلاح ﷺ من جواز تأخير الحلق إلى آخر أيام التشريق دون ما بعدها بلا تفصيل بين المتمتع وغيره، بل كان المتعين أن يبني على جواز تأخيره للمتمتع إلى ثاني أيام النحر، ولو أخره إلى آخر ذي الحجة لم يضر بصحته، وأما القارن والمفرد فيجوز لهما تأخيره إلى نهاية الشهر اختياراً.

وكيف ما كان فإن ما استدل به ﷺ في التذكرة وغيره على جواز تأخير الحلق إلى آخر أيام التشريق من أن الآية الكريمة: ﴿**وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾ قد اشتملت على مبدأ جواز الحلق وهو يوم النحر ولم تشتمل على ذكر منتهاه، فينبغي البناء على الاجتزاء به متى أتي به، مما لا يمكن المساعدة عليه.

والوجه فيه: أن الآية المباركة قد وردت في المحصور والاستدلال بها في بعض النصوص[٢]على عدم جواز تقديم الحلق على الذبح في غير المحصور إنما يقتضي كون المحصور وغير المحصور على حدّ سواء في عدم جواز تقديم الحلق على بلوغ الهدي محله وجواز الإتيان به في يوم النحر، وأما جواز الإتيان به في

---

(١) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٥٠.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٤٦، ٢٤٩. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٨٩، ٤٨٥.

ما بعده فلا يكاد يستفاد من الآية المباركة بوجه، لأنه لا إطلاق لها من هذه الجهة، وهذا واضح.

مع أنه لو كان لها إطلاق فإنه يقتضي جواز التأخير إلى آخر ذي الحجة لا مقيداً بعدم انقضاء أيام التشريق كما استدل ﷺ به لذلك.

ومهما يكن فإنه ينبغي البحث في مقامين ..

المقام الأول: في ما هو مقتضى الأصل اللفظي والعملي ..

أما الأصل اللفظي فيتمثل أولاً في إطلاق الآية الكريمة: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ**﴾، بناءً على ما مرَ من كون الحلق من مناسك الحج بضميمة ما دل على أن أشهر الحج هي شوال وذو القعدة وذو الحجة[1]، مما يقتضي جواز الإتيان بأي من مناسك الحج ـ غير ما حدد له وقت معين كالوقوفين ـ قبل حلول شهر محرم الحرام.

ويتمثل ثانياً في إطلاق بعض الروايات المتقدمة الدالة على وجوب الحلق أو التقصير في الحج، كقوله ﷺ في معتبرة الفضل بن يونس في من اعتقل ثم أطلق سراحه في يوم النحر: ((يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف إلى منى فيرمي ويذبح ويحلق، ولا شيء عليه)).

ولكن قد يناقش في انعقاد الإطلاق للآية المباركة ويقال: إنها مسوقة لبيان أن الحج لا يفرض أي لا يحرم له إلا في هذه الأشهر في مقابل العمرة التي يمكن الإحرام لها في أي من شهور السنة.

إلا أن الذي يظهر من بعض الروايات دلالة الآية الكريمة على جواز الإتيان بمناسك الحج إلى آخر شهر ذي الحجة، ففي خبر ربعي بن عبد الله بن الجارود[2] عن أبي الحسن ﷺ قال: سألته عن قول الله: ﴿**فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ**﴾، قال: ((قبل التروية يصوم ويوم التروية ويوم عرفة، فمن فاته ذلك فليقض ذلك في بقية ذي الحجة، فإن الله يقول في كتابه: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ**

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٨٩. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٤٥.

(٢) تفسير العياشي ج:١ ص:٩٢.

مَعْلُومَاتٌ﴾)).

وفي صحيح عبد الرحمن بن الحجاج[1] عن أبي الحسن عليه السلام في من فاته الصيام بدل الهدي قبل يوم العيد أنه قال: ((يصوم صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك))، فقال له عباد البصري: يا أبا الحسن إن الله تعالى قال: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، فقال عليه السلام: ((كان جعفر عليه السلام يقول: ذو الحجة كله من أشهر الحج)).

وبالجملة: إطلاق الآية الشريفة غير بعيد.

نعم يمكن المناقشة في إطلاق معتبرة الفضل بن يونس، فإن المنساق منها الأمر بأداء الحلق كالرمي والذبح بمنى، ومن المعلوم انقضاء أيام منى بمضي اليوم الثالث عشر من ذي الحجة، فلا يستفاد من الرواية جواز الحلق في ما بعد ذلك، وأما بقية الروايات الدالة على وجوب الحلق أو التقصير في الحج فهي أيضاً مما لا إطلاق لها من الجهة المبحوث عنها كما هو ظاهر لمن لاحظها.

هذا في ما هو مقتضى الأصل اللفظي.

ولو نوقش فيه وصلت النوبة إلى الأصل العملي، ويمكن أن يقال: إن مقتضى أصالة البراءة هو عدم لزوم الإتيان بالحلق أو التقصير في يوم العيد أو إلى آخر أيام التشريق، بل جواز الإتيان به إلى آخر ذي الحجة بحيث يمكن أداء بقية مناسك الحج قبل انقضائه.

ولكن هذا إذا بني على أن وجوب إيقاع الحلق أو التقصير في يوم النحر أو إلى آخر أيام التشريق ـ على تقدير ثبوته ـ وجوب تكليفي صرف، إذ الشك فيه ـ الذي مرجعه إلى الشك في وجوب المبادرة ـ إنما هو من قبيل الشك البدوي مما هو مجرى لأصالة البراءة وليس مقروناً بالعلم الإجمالي المقتضي للاحتياط.

وأما إذا احتمل أن يكون وجوبه وضعياً، أي أن يكون الحلق أو التقصير المأمور به مقيداً بإيقاعه في يوم النحر أو إلى آخر أيام التشريق فإذا لم يقم به عن

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٠ـ٢٣١ (باختصار).

عذر[1] يسقط عنه اشتراط ذلك، ولكن يشترط تداركه إلى آخر أيام ذي الحجة ـ كما التزم الشيخ ﷺ بنحوه في الهدي[2] ـ اندرج المقام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إذ إن أصل كون الحلق مقيداً بوقت خاص معلوم، ولكن الشك في كونه مقيداً بخصوص يوم النحر أو إلى آخر أيام التشريق أو كونه مقيداً ببقية شهر ذي الحجة من بعد الرمي والذبح، فإذا بني على جريان أصالة الاشتغال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير ـ كما هو مبنى جمع من الأصوليين ـ يلزم الاحتياط في المقام بالإتيان بالحلق أو التقصير في يوم النحر، ومع التأخير عنه ولو تعمداً يلزم الإتيان به في ما بعده بقصد الأعم من الأداء والقضاء. وأما بناءً على جريان أصالة البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيجوز تأخير الحلق أو التقصير عن يوم النحر ولو اختياراً.

والمختار هو التفصيل في دوران الأمر بينهما بين كون التخيير شرعياً وكونه عقلياً، بجريان الاشتغال في الأول دون الثاني.

ففي الأول لما كان معنى التخيير الشرعي ـ على الصحيح ـ كون متعلق الوجوب هو الجامع الانتزاعي ولا يكون الجامع ملحوظاً في متعلق التكليف على تقدير التعيين، أي لو كان الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة بخصوصها يكون متعلق الوجوب هو صلاة الجمعة بعنوانها لا إحدى الصلاتين المقيدة بكونها صلاة الجمعة كان دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي في واقعه من قبيل دوران الأمر بين المتباينين لا الأقل والأكثر، ولذلك كان المتجه فيه هو القول بالاحتياط.

وأما في الثاني ـ أي دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي ـ فالجامع الذي يكون متعلقاً للتكليف على تقدير التخيير إنما هو من قبيل الجامع الحقيقي الملحوظ في متعلق التكليف على تقدير التعيين، حيث إن معنى الشك في التعيين

---

(١) وأما مع تركه من دون عذر فلا بد من البناء على عدم إمكان تداركه، لما مرّ مراراً من أنه لا يمكن الجمع بين الجزئية أو الشرطية مع إمكان تصحيح العمل ولو كان الإخلال بها متعمداً.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧١.

والتخيير العقلي هو الشك في كون متعلق الأمر هل هو حصة خاصة من الطبيعي أو الطبيعي نفسه، فهو من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، لأن الحصة عبارة عن الطبيعي وزيادة، فيكون الشك في اعتبار تلك الزيادة، ويمكن إجراء أصالة البراءة في موردها.

وفي المقام قد يقال: إن أصل لزوم كون الحلق في شهر ذي الحجة معلوم، وكونه مقيداً باليوم العاشر منه أو بأيام التشريق ليس بمعلوم، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث يكون مجرى لأصالة البراءة على ما ذكر في محله من علم الأصول.

ولكن هذا الكلام ليس تاماً، لأن الحلق على تقدير اشتراط وقوعه في يوم النحر أو إلى آخر أيام التشريق إنما يكون مقيداً بذلك فحسب، وليس مقيداً بوقوعه في بقية شهر ذي الحجة من بعد الرمي والذبح على أن يكون في ذلك اليوم أو في تلك الأيام، ومقتضى ذلك أنه يدور التقييد هنا بين وجهين متباينين: أحدهما التقييد ببقية شهر ذي الحجة من بعد الرمي والذبح، والآخر التقييد بيوم النحر أو بأيام النحر. ومن الواضح أن هذا لا يندرج في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي، بل هو ملحق بدوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي، فلا يكون على المختار مجرى لأصالة البراءة عن التعيين.

والنتيجة: أن هناك فرقاً في جريان أصالة البراءة عن وجوب الإتيان بالحلق أو التقصير في يوم النحر أو إلى آخر أيام التشريق بين الشك في وجوبه تكليفاً والشك في وجوبه وضعاً أي قيداً للمأمور به، فإنه على الوجه الثاني لما كان المورد مندرجاً في ما هو بحكم دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي لا يتجه البناء على جريان أصالة البراءة فيه عن التعيين إلا على القول بجريانه في مطلق موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

والمتحصل مما تقدم: أن مقتضى الأصل اللفظي ـ وكذلك الأصل العملي على قول ـ عدم اشتراط الحلق أو التقصير بالإتيان به في يوم النحر أو إلى آخر أيام التشريق، بل يجوز إلى آخر ذي الحجة. نعم إذا بني على عدم جواز تأخير

طواف الحج عن أيام التشريق يلزم الإتيان بالحلق قبل انقضائها من جهة اشتراط الترتيب بينهما. وهذا أمر آخر.

المقام الثاني: في الوجوه التي استدل بها على لزوم الإتيان بالحلق أو التقصير في يوم النحر مما لو تم شيء منها لتعيّن رفع اليد به عما هو مقتضى الأصل.

والوجوه التي ينبغي استعراضها هي ..

(الوجه الأول): أن النبي ﷺ قد حلق رأسه في يوم النحر في حجة الوداع، كما ورد ذلك في روايات الفريقين كصحيحة معاوية بن عمار[1] وخبر أنس بن مالك[2]، بل قد يقال: إن مقتضى التعبير بـ(كان) في معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كان رسول الله ﷺ يوم النحر يحلق رأسه ..)). أن دأبه ﷺ كان هو الحلق في يوم النحر كلما أدى الحج[4].

وعلى أي حال فإن قيامه ﷺ بالحلق في يوم النحر في حجة الوداع مع قوله فيها: ((خذوا عني مناسككم)) يقتضي وجوب الإتيان بالحلق في هذا اليوم خاصة وهذا هو المطلوب.

وقد أجاب السيد الأستاذ قدس سره[5] عن هذا الوجه بـ(أن أفعاله (صلى الله عليه وآله) لم تكن منحصرة في الواجبات ومن البين عدم التنافي بين عمل المستحب وبين حديث الأخذ، إذ ليس المراد منه أن كل ما يفعله فهو واجب بل المراد أن المناسك لما كانت أموراً تعبدية فلا بد من أخذها عنه، وهذا لا يعني أن كل ما يصدر عنه ﷺ متصف بالوجوب كما هو ظاهر).

ويبدو أن مقصوده قدس سره أن أخذ المناسك عنه ﷺ ـ الذي ورد الأمر به في

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٤٥.

(٢) صحيح مسلم ج:٤ ص:٨٢.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢.

(٤) ومن الثابت أنه ﷺ كان قد حج مرات متعددة قبل حجة الوداع، لاحظ الكافي ج:٤ ص:٢٤٤ـ٢٤٥.

(٥) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٧.

الحديث ـ كناية عن تعلمها عنه لا الإتيان بها وفق ما كان هو يأتي بها، فإن أخذ الشيء قد يكنى به عن العمل بالشيء كما في قوله عليه السلام في كتب بني فضال: ((خذوا ما رووا وذروا ما رأوا)) أي اعملوا برواياتهم دون فتاواهم. وقد يكنى به عن تعلم الشيء كما في قوله عليه السلام: ((خذوا الحق من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحق)).

والقرينة على كون أخذ المناسك في الحديث المذكور بمعنى تعلمها[1] هو ما ورد في ذيله من التعليل، بقوله صلى الله عليه وآله[2]: ((فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه)) أي لا ضمان بأن أحج أنا مرة أخرى لكي تتعلموا فيها ما لا تتعلمونه في هذه الحجة، فهذا التعليل إنما يناسب أن يكون المقصود بالأمر بالأخذ هو الأمر بتعلم المناسك منه صلى الله عليه وآله، لا الأمر بالإتيان بها وفق ما كان يأتي هو بها، وإلا لكان المناسب أن يعلل ذلك بأن ما أقوم به هو المأمور به شرعاً.

وعلى ذلك فلا دلالة في هذه الرواية على وجوب الإتيان بجميع المناسك التي أتى بها صلى الله عليه وآله، بل من المؤكد أن قسماً منها كان من المستحبات كما يتضح ذلك بمراجعة صحيحة معاوية بن عمار المفصلة الحاكية لكيفية حجه.

وبهذا يظهر أن ما تكرر في كلمات جملة من الفقهاء كالشيخ وابن زهرة وابن إدريس والفاضل الآبي والعلامة (قدّس الله أسرارهم)[3] وغيرهم من

---

(١) قد يقال: إن قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: ((إنما كانوا ـ أي من حجوا مع النبي صلى الله عليه وآله ـ تابعين ينظرون ما يؤمرون ويتبعونه، أو يصنع شيئاً فيصنعونه)) (الكافي ج:٤ ص:٢٤٥)، قرينة على أن الصحابة فهموا أن المقصود بالأخذ هو الاتباع العملي لا التعلم، ولذلك كانوا يصنعون كل ما يصنعه صلى الله عليه وآله.

ولكن لا شاهد على أن اتباعهم العملي للنبي صلى الله عليه وآله كان من جهة فهم المعنى المزبور من كلامه صلى الله عليه وآله، ولا سيما أن المذكور في الصحيحة أنهم كانوا يصنعون مثل ما يصنع من بداية الإحرام للحج، والمذكور في خبر جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وآله إنما قال قوله: ((لتأخذوا مناسككم)) حينما كان يرمي على راحلته في يوم النحر أي بعد انقضاء معظم أعمال الحج.

(٢) صحيح مسلم ج:٤ ص:٧٩. مسند أحمد بن حنبل ج:٣ ص:٣١٨. سنن أبي داود ج:١ ص:٤٢٩.

(٣) الخلاف ج:٢ ص:٣٢٣. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص:١٨٤. السرائر الحاوي

الاستدلال بقوله ﷺ: ((خذوا عني مناسككم)) على وجوب ما أتى به النبي ﷺ في حجه ـ بدعوى أن الأمر للوجوب ـ في غير محله، فإنه لم يكن أمراً بالاتباع والعمل بل بالتعلم، ووجوب التعلم في أفعال الحج وتروكه يعم ما لا يكون حكمه إلزامياً ولو حذراً من الوقوع في التشريع المحرم، ولذا قال الفقهاء بلزوم التقليد في المستحبات والمكروهات كالواجبات والمحرمات.

والحاصل: أن الاستدلال بقوله ﷺ: ((خذوا عني مناسككم)) على وجوب كل ما أتى به ﷺ في حجه غير تام.

ويضاف إلى ذلك أن القول المذكور إنما هو مروي من طرق الجمهور[1]عن جابر بن عبد الله، وليس له ذكر في روايات أصحابنا، ولذلك أسنده السيد المرتضى ﷺ[2]إلى العامة.

نعم الملاحظ أن كثيراً من فقهائنا المتأخرين (قدّس الله أسرارهم) قد اعتمدوا عليه، حتى مثل ابن إدريس[3]مع أنه ممن يقول بعدم حجية خبر الواحد، ولكن هذا المقدار لا يكفي وجهاً للتعويل عليه.

(الوجه الثاني): السيرة القطعية.

وقد ادعاها السيد الأستاذ ﷺ[4]قائلاً: (إن التأخير إلى الليل فضلاً عن أيام التشريق لو كان سائغاً لوقع ولو مرة واحدة إما من المعصومين ﷺ أو من أحد أصحابهم، وينقل إلينا بطبيعة الحال، مع أن الأخبار بأسرها خالية عن الإيعاز إلى ذلك مع مسيس الحاجة وكثرة الابتلاء بهذه المسألة).

وقد تبعه في هذا الاستدلال بعض الأعلام من تلامذته (طاب

لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠٧. كشف الرموز في شرح المختصر النافع ج:١ ص:٣٤٦. تذكرة الفقهاء ج:٧ ص:١٩٥.

(١) صحيح مسلم ج:٤ ص:٧٩.

(٢) الانتصار ص:٢٥٤.

(٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠٧.

(٤) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٧.

ثراه)[1] وأضاف: أن (وجوب الحلق في يوم العيد مركوز في أذهان أهل الشرع).

أقول: أما الارتكاز فهو دعوى مجردة، وأما السيرة المذكورة فإن كان المدعى جريانها في خصوص من كانوا يذبحون أو ينحرون في يوم العيد فهي أخص من المطلوب ـ إلا أن يدعى أن الجميع كانوا يذبحون أو ينحرون في هذا اليوم، وهو واضح المنع ـ مع أنه لا يصلح دليلاً على الوجوب، لما تكرر من أن الاستدلال بالسيرة العملية على وجوب فعل إنما يتم فيما إذا كان ذلك الفعل مما أطبق الكل على الإتيان به من دون تخلف ـ إلا من ذوي الأعذار أو من لا يبالون بامتثال الأحكام الشرعية ـ وأيضاً لم يكن الإتيان به وفق ما تقتضيه طبيعة الأمور، كالإطباق على الطواف حول الكعبة المعظمة على خلاف حركة عقارب الساعة، فإنه يمكن أن يقال: إنه لو لم يكن الناس قد تلقوا وجوبه من الشارع المقدس لطاف البعض منهم على الوجه الآخر، وحيث إنه لم يقع دل على استناده إلى قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره.

وأما إذا كان الإتيان بذلك الفعل مما تقتضيه طبيعة الحال فلا سبيل إلى جعل السيرة على القيام به دليلاً على وجوبه شرعاً، مثلاً: النفر من عرفات إلى المزدلفة مباشرة من دون تخلل الذهاب إلى مكان آخر وإن كان مما جرت عليه السيرة في زمن المعصومين عليهم السلام، إلا إنه ربما كان من جهة انحصار الطريق السالك المتعارف في ذلك الزمن في ما يربط عرفات بالمزدلفة، فلا يمكن جعل إطباق الحجاج على سلوك ذلك الطريق دليلاً على عدم جواز الإفاضة من عرفات إلى مكان آخر كما هو متيسر في زماننا هذا، بأن يذهب الحاج إلى مكة ثم يتوجه إلى المزدلفة للوقوف فيها.

ويمكن أن يقال: إن المقام من هذا القبيل، فإن من يذبح أو ينحر في يوم النحر يريد بطبيعة الحال أن يتخلص من إحرامه في أسرع وقت ممكن، فمن الطبيعي أن يبادر إلى الحلق أو التقصير في اليوم نفسه، فلا يمكن جعل ذلك ـ حتى مع التأكد من إطباق الحجاج ممن فرغوا من الذبح أو النحر على الإتيان به

---

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٥٢.

عندئذٍ ـ دليلاً على وجوب ذلك.

وبالجملة: المبادرة إلى الحلق أو التقصير بعد الذبح أو النحر أمر طبيعي فلو ثبت جريان السيرة المطبقة عليه في عصر المعصومين عليهم السلام لم يمكن أن يستند إليها في الحكم بوجوب ذلك بحيث لا يجوز تأخيره إلى الغد مثلاً.

هذا إذا كان المدعى جريان السيرة على الحلق أو التقصير في يوم النحر لمن ذبح أو نحر فيه، وأما إذا كان المدعى جريانها حتى بالنسبة إلى من يؤخر الذبح أو النحر إلى أيام التشريق ـ لعذر أو بدونه ـ فهو واضح المنع، ولا سبيل إلى الجزم ولو بوقوع حالة واحدة من هذا القبيل إلا بالنسبة إلى الناسي والجاهل وأضرابهما.

(الوجه الثالث): صحيحة محمد بن حمران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحاج غير المتمتع يوم النحر ما يحل له؟ قال: ((كل شيء إلا النساء)). وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر؟ قال: ((كل شيء إلا النساء والطيب)).

وقد استدل السيد الأستاذ قدس سره[1] بها على لزوم الإتيان بالحلق أو التقصير في يوم النحر وعدم تأخيره عنه، بدعوى أن من الواضح أن حلول يوم النحر بنفسه ومن غير الإتيان بأي عمل فيه لم يكن محللاً وإنما الذي يستوجب تحليل الحاج مما عدا النساء أو مما عداها ومما عدا الطيب هو الإتيان بالأعمال والوظائف المقررة في هذا اليوم التي منها الحلق، وكان هذا مفروغاً عنه بين الإمام عليه السلام والسائل وأنه لا بد من الحلق يوم العيد، ولذلك يكون التحلل في هذا اليوم، فسأل عما يتحلل منه فأجابه الإمام عليه السلام بأنه من غير النساء تارة ومن غير الطيب والنساء أخرى، فلو ساغ التأخير عن هذا اليوم لم يكن التحلل فيه مفروغاً عنه وهو خلاف ظاهرها.

ونظير هذا البيان مذكور في كلمات عدد من الأعلام الآخرين[2].

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٨.

(٢) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤١٣. التهذيب في مناسك العمرة والحج ج:٣ ص:٢٨١. مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٥٢.

ولكن مرَّ الخدش فيه في مبحث الذبح[1] حيث قلنا: إنه لا دلالة في الصحيحة المذكورة على المفروغية عن وجوب الإتيان بأعمال منى في يوم النحر أي كونها وظائف مقررة في هذا اليوم بالخصوص، وإنما المستفاد منها المفروغية عن الإتيان بها فيه، وفرق شاسع بين الأمرين، فإن محمد بن حمران لما سأل عن المتمتع ما يحل له يوم النحر فالمتفاهم العرفي من سؤاله ـ بعد وضوح أن حلول يوم النحر لا يوجب في حدّ ذاته حلية شيء من محرمات الإحرام ـ هو أنه سؤال عما يحل للمتمتع بعد الإتيان بمناسك منى في هذا اليوم، لأنه هو الذي كان محلاً للبحث آنذاك، إذ بعد الإتيان بمناسك منى ومناسك مكة جميعاً لا إشكال في أنه يحل من كل ما حرم عليه بالإحرام، وإنما كان الإشكال في ما يحل له بالإتيان بمناسك منى خاصة، وإنما عبر بـ(ما يحل له في يوم النحر) من جهة تعارف الإتيان بجميع تلك المناسك في هذا اليوم وعدم تأخيرها عنه، ولا دلالة في السؤال على المفروغية عن وجوب الإتيان بها فيه على سبيل الوجوب التعييني بل هو أعم منه ومن أن يكون مخيراً في الإتيان ببعضها في ذلك اليوم أو في أيام التشريق مثلاً.

وبالجملة: مقتضى السؤال في صحيحة محمد بن حمران هو المفروغية عن الإتيان بمناسك منى ـ ومنها الحلق ـ في يوم النحر، لا المفروغية عن وجوب الإتيان بها في هذا اليوم تعييناً كما هو مبنى الاستدلال.

(الوجه الرابع): صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة الواردة في الحج بالصبي المشتملة على قول حميدة: (ثم قفوا به في الموقف فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه).

فإنه يمكن أن يقال: إن هذه الرواية وإن لم تدل على كون الحلق مشروطاً بعدم تقديمه على يوم العيد، لما مرَّ في المورد الأول من أنه لما ثبت لزوم كون الحلق بعد الرمي وعدم جواز الرمي قبل طلوع الشمس من يوم العيد إلا لمن استثني، لم ينعقد للكلام ظهور في كون الحلق المذكور بعد الرمي مقيداً بمثل ما هو مقيد به.

---

(١) لاحظ ج:٢٠ ص:٨٠-١٥١.

ولكن يمكن أن يقال: إن ما ذكر لا يمنع من انعقاد ظهوره في عدم جواز تأخير الحلق عن يوم النحر، لأن التحديد بيوم النحر ظاهر بدواً في كونه حداً من جهة المبدأ والمنتهى جميعاً، أي لا يجوز تقديمه ليلاً ولا تأخيره عن ذلك النهار.

وإذا كان هناك ما يحول دون تمامية الظهور المذكور من جهة المبدأ لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على ما سبق بيانه لم يمنع ذلك من تماميته من جهة المنتهى، ليكون مقتضاه عدم جواز تأخير الحلق عن يوم النحر، وهو المطلوب.

ولكن يمكن أن يقال: إن هذا البيان لو تم فهو فيما إذا أمكن استظهار كون قولها: (واحلقوا رأسه) عطفاً على قولها: (فارموا عنه)، لا على قولها: (فإذا كان يوم النحر)، وهو غير مؤكد.

مضافاً إلى أن مورد الرواية هو الصبي الذي يكون الولي مكلفاً بأن يجنبه جملة من محرمات الإحرام كالثياب المتعارفة والطيب وإزالة الشعر ونحو ذلك، وفي ذلك بعض الضيق على الصبي كما لا يخفى، فلو قام الدليل على أن على الولي أن يبادر إلى حلق رأسه بعد الفراغ من المناسك حتى يخرج عن الإحرام ويتخلص من قيود محرماته لم يستلزم ذلك ثبوت مثله في البالغ، أي يحتمل أن الشارع المقدس ترك له حرية الاختيار ولم يمنعه من تحمل قيود الإحرام عدة أيام أخرى لغرض من الأغراض[1].

وبالجملة: لا يحرز التسوية بين الصبي والبالغ في عدم جواز تأخير الحلق عن يوم العيد، فليتأمل.

(الوجه الخامس): صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة الواردة في المحصور المتضمنة لقوله عليه السلام: ((يواعد أصحابه ميعاداً إن كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر، فإذا كان يوم النحر فليقص (فليقصر) من رأسه)).

---

(١) قد يقال: إن ظاهر الرواية كونها مسوقة لبيان أجزاء العمل وشروطه، ومقتضاه كون حلق الصبي في يوم النحر معتبراً وضعاً، واحتمال أن يكون التقييد به لرفع الضيق عن الصبي أي لكي يكون الولي ملزماً بحلق رأسه في يوم النحر بعيد في النظر، إذ يكفي إيجاب ذلك على الولي تكليفاً من دون التحديد به وضعاً، فليتأمل.

ومبنى الاستدلال بها هو دلالتها على أنه ليس للمحصور تأخير التقصير عن يوم النحر واستبعاد الفرق بينه وبين غير المحصور في هذا الحكم.

ولكن كلا الأمرين غير تام، أما الأول فلأن الظاهر كون الأمر فيها بالتقصير في يوم النحر وارداً مورد توهم الحظر، أي أن بإمكان المحصور أن يتحلل من إحرامه بحلول هذا اليوم، فلا دلالة فيها على عدم جواز التأخير عنه لو كان له غرض في ذلك على خلاف المتعارف.

وأما الثاني فلأنه لا وجه لاستبعاد الفرق بين المحصور وغيره، فإنه إذا بني على دلالة الرواية على تعين إتيانه بالتقصير في يوم النحر كان مقتضاها أيضاً تعيّن هذا اليوم موعداً لذبح الهدي أو نحره وعدم جواز تأخيره عنه، مع أن غير المحصور يجوز له التأخير في ذبح هديه أو نحره على ما هو مبين في محله، فكما يختلفان في وقت الذبح أو النحر سعة وضيقاً يجوز أن يختلفا في وقت التقصير أو الحلق كذلك، فليتأمل.

(الوجه السادس): خبر أبي بصير الوارد في من حلق رأسه في عمرة التمتع خطأً حيث قال عليه السلام: ((عليه دم يهريقه، فإذا كان يوم النحر أمرَ الموسى على رأسه حين يريد أن يحلق)).

وهذه الرواية ـ التي مرَ الاستدلال بها في المورد الأول ـ لا بأس بالاستدلال بها في هذا المورد أيضاً وفق التقريب المتقدم هناك.

ولكن مرَ أنها مروية في التهذيب[1] وفي سندها محمد بن سنان ولا دليل على وثاقته، ورواها في الفقيه[2] مبتدءاً باسم أبي بصير وفي السند إليه في المشيخة علي بن أبي حمزة وهو أيضاً ممن لم تثبت وثاقته على المختار.

إلا أنه قد يقال في المقام بنظير ما مرَ في موارد أخرى من أنه مع تعدد السند إلى الراوي المباشر عن الإمام عليه السلام، واختلاف طبقة من لم تثبت وثاقته في السندين ربما يمكن الوثوق بصحة النقل عن ذلك الراوي، وهو هنا أبو بصير،

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٥٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٣٨.

فإن محمد بن سنان يروي عن عبد الله بن مسكان عن إسحاق بن عمار عن أبي بصير، في حين أن علي بن أبي حمزة يروي عن أبي بصير مباشرة، وحيث لا محل لاحتمال تواطؤ الرجلين على النقل عن أبي بصير على خلاف الواقع يحصل الوثوق بصحة النقل عنه.

وهذا البيان إن تم في الموارد الأخرى فإنه قد يستشكل في تماميته في المقام، لأنه مبني على القبول بأن كل من ابتدأ الصدوق باسمه في الفقيه وذكر طريقه إليه في المشيخة فإن ذلك الطريق يمثل سنده الحقيقي إلى جميع ما ابتدأ في الكتاب باسمه.

مثلاً: الملاحظ أنه ابتدأ باسم أبي بصير في ما يناهز ثمانين مورداً في الفقيه[1]، وذكر في المشيخة سنده إليه وهو يمرّ بابن أبي عمير عن علي بن أبي حمزة البطائني عن أبي بصير، فإذا كان السند المذكور هو طريقه إلى جميع ما أورده من الروايات مبتدءاً باسم أبي بصير بأن كان مقيداً بأن لا يورد من روايات أبي بصير مبتدءاً باسمه إلا فيما إذا كان سندها على النحو المذكور، كما إذا كان لديه كتاب جامع في أبواب الفقه لابن أبي حمزة، وقد اقتبس منه كل ما أورده مبتدءاً باسم أبي بصير وكان طريقه إلى الكتاب هو الطريق المذكور في المشيخة، أو كان قد استخرجها جميعاً من نوادر محمد بن أبي عمير الذي ذكر في مقدمة الفقيه أنه كان من مصادره في تأليفه، وكان طريقه إلى النوادر هو ما ذكره في المشيخة من الطريق المشار إليه، فعلى هذا التقدير يكون سند المشيخة سنداً حقيقياً إلى روايات أبي بصير التي ابتدأها باسمه.

---

(١) وهناك عشرات الموارد التي روى فيها عن أبي بصير مبتدءاً باسم غيره كابن مسكان ووهب بن حفص وعلي بن رئاب وعاصم بن حميد وسماعة بن مهران ومنصور بن يونس وإسحاق بن عمار وأبي المغراء وهشام بن سالم وإبراهيم بن عبد الحميد والمفضل بن صالح وأيوب بن الحر والحسين بن المختار وبكر بن محمد الأزدي ومثنى بن الوليد الحناط وأبي زكريا وسعدان وحماد وغيرهم، وفي جملة من الموارد ابتدأ باسم من روى عن أبي بصير مع الواسطة كالحسن بن محبوب عن أبي أيوب عنه، والبزنطي عن علي بن أبي حمزة عنه، والبزنطي عن عبد الكريم بن عمرو عنه، وهكذا.

ولكن قد يستبعد كون الأمر على هذا المنوال بالنسبة إلى أبي بصير وكذلك بالنسبة إلى كثير ممن ابتدأ بأسمائهم في الكتاب.

والوجه فيه: أنه قد مرَ في موضع آخر أن مقتضى الشواهد والقرائن أنه ﷺ لم يكن قد خطط عند شروعه في تأليف كتابه أن يبتدأ بأسماء بعض من وقوعوا في أسانيد ما يورد فيه من الروايات ثم يؤلف المشيخة ويذكر طرقه إلى من ابتدأ بأسمائهم، ولذلك ذكر في مقدمة الكتاب أسماء جملة من مصادره في تأليفه، وأرجع إلى فهرسته في التعرف على أسانيده إلى تلك المصادر. ولكن يبدو أنه بدا له لاحقاً أن يؤلف المشيخة ليُخرج بذلك معظم روايات الكتاب عن حدَ الإرسال وتصبح مسانيد. والطريقة التي اتبعها في ذكر طرقه في المشيخة هي أنه بدأ من أول الكتاب فنظر فيه صفحة بعد صفحة فكلما وقع بصره الشريف على اسم راوٍ في ابتداء السند ذكر طريقه إليه في المشيخة، ولهذا لما فات عن نظره عند التصفح أسماء عدد غير قليل من الرواة لم يذكر طرقه إليهم في المشيخة، وربما كرر ذكر طريقه إلى بعضهم مرتين للغفلة عن ذكره في موضع سابق.

ويمكن أن يقال: إن المنهج المذكور لا ينسجم مع كون جميع الروايات الثمانين التي ابتدأ فيها باسم أبي بصير هي مما رواها بسند واحد هو المذكور في المشيخة، إذ لا شك في أنه كان له أسانيد مختلفة إلى الآلاف من روايات أبي بصير في ما امتلكه من المصادر، فأن تكون الثمانون منها المذكورة في الفقيه مروية بسند واحد مما لا يحصل اتفاقاً بل يحتاج إلى تخطيط مسبق وعناية في الاختيار بأن تكون كلها مقتبسة من مصدر واحد ككتاب علي بن أبي حمزة أو تكون منتقاة من مصادر متعددة اتحد فيها أسانيده إليها. وأما مع استخراجها من مصادر شتى من غير عناية باتحاد أسانيدها كما هو مقتضى ما تقدم من أنه لم يكن عند شروعه في تأليف الفقيه بصدد ذكر أسانيد الروايات التي يوردها فيه فهو مما لا يحصل عادة ولا سيما مع كثرة روايات الشخص كما هو الحال بالنسبة إلى أبي بصير.

ومما يؤكد أن جملة مما ابتدأ فيها باسم أبي بصير لم يروها بالسند المذكور

في المشيخة هو ما يأتي ..

١ ـ روى عن الحلبي وأبي بصير وسماعة[١]عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿.. إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ قال: ((هو الأب أو الأخ أو الرجل يوصى إليه والذي يجوز أمره في مال المرأة فيبتاع لها ويتَجر، فإذا عفا فقد جاز)).

وهذه الرواية مروية بنصها في الكافي[٢]بسندين مختلفين عن أبي بصير وسماعة وبسند ثالث عن الحلبي مع اختلاف يسير في الألفاظ. ومن المظنون قوياً أن الصدوق رحمه الله اعتمد على الكليني في نقلها وقد ضم اسم الحلبي إلى اسمي أبي بصير وسماعة، وأسند اللفظ الأول إليهم جميعاً، وأما احتمال أنه وجد ثلاث روايات متحدة في اللفظ إحداها مروية عن أبي بصير بالطريق الذي ذكره في المشيخة[٣]، وأخرى مروية عن الحلبي بالأسانيد التي أوردها إليه في المشيخة[٤]، وثالثة مروية عن سماعة بالسند الذي أورده إليه في المشيخة[٥]، فهو احتمال ضعيف يستبعده الممارس.

٢ ـ روى عن هشام بن الحكم وأبي بصير[٦]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كان رجل في الزمن الأول طلب الدنيا من حلال فلم يقدر عليها ..)).

وهذه الرواية بعينها مروية في المحاسن[٧]بإسناده عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن الحكم وعن محمد بن حمران عن أبي بصير. ومن المظنون قوياً أنه اعتمد على المحاسن في إيرادها، فإنه من مصادره في تأليف الفقيه، كما صرح بذلك في مقدمته، وأما احتمال أنه وجد روايتين بلفظ واحد إحداهما مروية عن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٣٢٧.

(٢) الكافي ج:٦ ص:١٠٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:١٨ (المشيخة).

(٤) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:١٦ (المشيخة).

(٥) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:١١ (المشيخة).

(٦) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٣٧٥.

(٧) المحاسن ج:١ ص:٢٠٧.

أبي بصير بالسند المذكور إليه في المشيخة، وأخرى عن هشام بن الحكم بالسند المذكور إليه في المشيخة[١]، فهو أيضاً احتمال بعيد.

نعم يظهر من علل الشرائع وثواب الأعمال[٢]أنه كان له سندان آخران إلى رواية هشام بن الحكم ولكنهما مختلفين عن السند المذكور إلى هشام في المشيخة.

٣ ـ روى عن أبي بصير[٣]قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((نعم المسجد مسجد الكوفة صلى فيه ألف نبي وألف وصي ..))، وقد رواها في ثواب الأعمال[٤]بإسناده عن أبي عبد الله أي الجاموراني عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن أبي بصير. والمظنون قوياً بملاحظة مضمون الرواية وكونها مروية في الكافي[٥]بعين السند المذكور ـ ولكن فيه سقط ـ هو أنها من روايات الحسن بن علي بن أبي حمزة، ولم ترو عن أبيه بالسند المذكور إليه في المشيخة، فليتدبر.

٤ ـ روى عن أبي بصير[٦]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من منع قيراطاً من الزكاة فليس بمؤمن ولا مسلم، وهو قول الله عز وجل: ﴿**حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ۝ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ**﴾))، وفي رواية أخرى: ((ولا تقبل له صلاة)).

وهذه الرواية بلفظها مع ذيلها (وفي رواية أخرى ..) مذكورة في الكافي[٧]

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:٢٥ (المشيخة).

(٢) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٩٣. ثواب الأعمال ص:٢٥٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:١٥٠.

(٤) ثواب الأعمال ص:٣٠. وفي المطبوع سقط وتصحيف هكذا: (الحسن بن علي عن أبي حمزة عن أبي بصير)، فإن (عن أبي حمزة) مصحف (بن أبي حمزة)، والحسن بن علي بن أبي حمزة لا يروي عن أبي بصير مباشرة بل بواسطة أبيه كما في غير موضع.

(٥) الكافي ج:٣ ص:٤٩٢. وفيه (الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير)، والصحيح (عن أبيه عن أبي بصير).

(٦) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٧.

(٧) الكافي ج:٣ ص:٥٠٣.

بإسناده عن يونس عن علي بن أبي حمزة. ومن المظنون قوياً أنه اقتبسها منه ولم يروها بالسند المذكور إلى أبي بصير في المشيخة.

والحاصل: أن البناء على كون الاسانيد المذكورة في المشيخة شاملة لجميع ما ورد فيها من الروايات مما يمكن استبعاده بالنسبة إلى عدد غير قليل من المذكورين فيها.

ويبدو أن مبرر الصدوق تقبّل في تعميم السند في المشيخة إلى أبي بصير مثلاً لكل ما ابتدأ في الفقيه باسمه هو أنه (رحمه الله) كان يرى صحة تركيب الأسانيد، بمعنى أنه إذا ثبتت لديه رواية عن شخص كأبي بصير بطريق معتبر ـ كطريق الكليني في الكافي أو البرقي في المحاسن ـ وكان له طريق إلى روايات أبي بصير بصورة عامة يرى أن ذلك مسوغ لإيراد تلك الرواية بطريقه إلى أبي بصير دون طريق الكليني أو البرقي، فليتأمل.

وكيف كان فإنه بناءً على تمامية الاستبعاد المتقدم[1] لا مجال للبناء على اعتبار سند الرواية المبحوث عنها وهو خبر أبي بصير من جهة تعدد الطريق إليه، وإن كان قد وقع في كل منهما من لم تثبت وثاقته، إذ لا محرز لتعدد الطريق، ويحتمل أن تكون رواية الفقيه مروية في الواقع عن طريق محمد بن سنان أيضاً، فليتدبر.

وهكذا يتضح أنه لا يتم شيء من الوجوه التي استدل بها على تعيّن الإتيان بالحلق أو التقصير في يوم النحر وعدم جواز تأخيره إلى بقية ذي الحجة ولا سيما أيام التشريق.

---

(١) يمكن أن يقال: إنه لا يتم، لأنه مجرد استبعاد لا يقاوم ظهور كلام الصدوق في المشيخة في كون الأسانيد المذكورة فيها هي ما تلقى بها روايات أصحابها من المصادر التي كانت لديه وذكر جملة منها في مقدمة الفقيه.

ويحتمل احتمالاً وجيهاً أنه (رضوان الله عليه) وإن لم يكن قد خطط لتنظيم المشيخة في بداية شروعه في تأليف الفقيه إلا أنه بدا له ذلك بعد إنجاز أوائله فتمكن من تدارك الأمر بحيث تيسر له أن يورد في المشيخة الأسانيد المنتهية إلى من ابتدأ بأسمائهم وفق ما وجدها في المصادر من دون حاجة إلى تركيب الأسانيد بالمعنى المذكور، فليتدبر.

(المورد الثالث): في أنه إذا بني على جواز تأخير الحلق عن يوم العيد فهل يجوز إيقاعه في الليل ـ أي في الليالي المتوسطات بين أيام النحر أو في الليالي المتوسطات في بقية شهر ذي الحجة ـ أو أنه لا بد من إيقاعه في النهار خاصة؟

يظهر من السيد الأستاذ ﷺ في بعض أجوبة استفتاءاته الإشكال في جواز إيقاعه في الليل، فقد سئل عن حكم من حلق أو قصر في ليلة الحادي عشر من ذي الحجة هل تجب إعادته يوم الحادي عشر وهل عليه كفارة أم لا؟ فأجاب ﷺ[1]: (نعم الأحوط الإعادة، ولا كفارة عليه مع عدم التعمد والجهل بحكم التقصير بالليل).

فيلاحظ أنه ﷺ احتاط بالإعادة نهاراً لمن قصّر في ليلة الحادي عشر، مع أنه لو كان الإشكال في التأخير عن يوم العيد فقط لم يكن فرق بين ليلة الحادي عشر ونهاره، ولا حاجة إلى الإعادة في مورد السؤال.

ونحوه ما ذكره بعض الأعلام من تلامذته[2] حيث سئل عمن لم يقصر أو لم يحلق حتى دخل عليه الليل ـ أي ليلة الحادي عشر ـ وذلك لعذر أو بدونه، فهل يجوز له الحلق أو التقصير ليلة الحادي عشر؟ فأجاب (طاب ثراه): (الأحوط وجوباً تأخيره إلى اليوم الحادي عشر).

وبذلك يظهر أن احتياط السيد الأستاذ ﷺ بعدم تأخير الحلق أو التقصير عن نهار يوم العيد مرجعه إلى الاحتياط من جهتين، والأولى في مقابل الإتيان به في الليالي اللاحقة من شهر ذي الحجة، والثانية في مقابل الإتيان به في بقية أيام هذا الشهر.

والاحتياط من الجهة الأولى ليس بلحاظ الحكم التكليفي فقط بل بلحاظ الحكم الوضعي أيضاً، أي كما لا يجوز على الأحوط أن يحلق أو يقصر في ليلة الحادي عشر ـ مثلاً ـ لأنه إزالة للشعر في وقت لم يثبت جوازها فيه، كذلك لا

---

(١) صراط النجاة ج:١ ص:٢٢٦. ومثله في المسائل الشرعية ج:١ ص:٣٨٣. ولكن في (ج:٣ ص:١٨٩) في من لم يحلق يوم العيد: (الأحوط إيقاعه في اليوم الحادي عشر احتياطاً استحبابياً، والأقوى جوازه ليلته).

(٢) صراط النجاة ج:٤ ص:١٩١-١٩٢.

يجتزأ به على الأحوط، ولذلك ذكر أنه لو قصَر ليلاً يلزمه الإعادة في نهار اليوم الحادي عشر على الأحوط.

وأما الاحتياط من الجهة الثانية فهو بلحاظ الحكم التكليفي فقط، أي أنه لو أخَر الحلق أو التقصير عن يوم العيد فلم يأتِ به إلى أن غربت الشمس فإنما يكون قد ترك ما هو واجب احتياطاً، ولكن لو أتى به في اليوم الحادي عشر مثلاً فإنه يكون مجزياً، ولذلك احتاط في من قصَر ليلاً أن يعيده نهاراً، إذ لو لم يكن يفتي بالاجتزاء به في النهار اللاحق لكان ينبغي إرجاعه إلى فقيه آخر لا الأمر بالإعادة احتياطاً، فإنه لا ينسجم إلا مع البناء على الاجتزاء به.

وبالجملة: إن احتياط السيد الأستاذ ﷺ في هذه المسألة إنما هو من جهتين، ولكن السؤال المطروح هنا هو أنه ما السبب في احتياطه ﷺ على الوجه المذكور؟ فإنه إنما استند في الاحتياط بلزوم الإتيان بالحلق أو التقصير في يوم العيد إلى وجهين أحدهما السيرة العملية والآخر صحيحة محمد بن حمران، وهما إن تما ـ على ما مرَ منه ـ فإنما يقتضيان عدم الاجتزاء بالحلق أو التقصير لو أتى به بعد يوم العيد بلا فرق بين الليل والنهار، ولازم ذلك هو حرمة تأخير الإتيان به عنه كذلك، فلماذا بنى على التفريق بين الليل والنهار في الاحتياط من حيث الحكم الوضعي؟!

وقد يجاب عن هذا السؤال بأن السيرة العملية حيث إنها دليل لبي يلزم الاقتصار على القدر المتيقن منها وهو الوجوب التكليفي للحلق أو التقصير في يوم العيد، لأن الوجوب الوضعي يستلزم التكليفي لا محالة للزوم إتمام الحج بعد الشروع فيه على كل حال، وعلى ذلك فالسيرة قاصرة في حدَ ذاتها عن اقتضاء عدم الاجتزاء بالحلق أو التقصير بعد يوم العيد.

وأما صحيحة محمد بن حمران فهي وإن أمكن القول بدلالتها على الوجوب الوضعي إلا أنه لما تسالم الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) على الاجتزاء بالحلق أو التقصير في بقية أيام التشريق بل في سائر أيام ذي الحجة لمن لم يأتِ به في يوم العيد ولو متعمداً يتعين الالتزام بذلك، وحيث إن القدر المتيقن لمورد

تسالمهم هو من يحلق أو يقصّر في النهار دون الليل فلا بد من الاحتياط بعدم الإتيان به ليلاً، فيتم مرام السيد الأستاذ ﷺ من التفصيل بين الليل والنهار في الحكم الوضعي.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الجواب بأنه لو سلّم قصور التسالم المذكور ـ وكذلك السيرة العملية على الإتيان بالحلق أو التقصير بعد يوم العيد لو لم يأتِ به فيه ـ عن الشمول لليل، فإنه ينبغي أن يُجعل ذلك قرينة لحمل صحيحة محمد بن حمران على خلاف ما هو ظاهرها من تعين الحلق أو التقصير في يوم العيد وضعاً، فيبنى على كون المراد هو تعيّنه تكليفاً، لوضوح أنه لا مجال لحملها على إرادة التعين وضعاً في يوم العيد في مقابل الليالي اللاحقة دون ما يعقبه من الأيام. وعلى ذلك لا يبقى وجه للاحتياط اللزومي بعدم الاجتزاء بالحلق أو التقصير ليلاً.

فالمتجه هو ما بنى عليه جمع منهم السيد الحكيم ﷺ[1] وسيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته)[2] من الاجتزاء بالحلق أو التقصير في ليالي التشريق حتى لو بني على تمامية الدليل على لزوم الإتيان به في يوم العيد، فإنه محمول على كونه وجوباً تكليفياً صرفاً، فليتدبر[3].

هذا ثم إنه مرّ أن ظاهر قوله ﷺ في المتن: (وإيقاعه في النهار على الأحوط) هو كون المراد بالنهار ما يقابل الليل الأعم من ليلة العيد والليالي

---

(١) منهاج الناسكين ص:١١. دليل الناسك ص:٣٩٩.

(٢) مناسك الحج وملحقاتها ص:٢٦٠.

(٣) تجدر الإشارة إلى أنه لم يرد في شيء من الروايات ما يشير إلى لزوم الإتيان بالحلق أو التقصير في النهار ـ بخلاف الحال في الرمي والذبح التي دلت النصوص على أن وقتهما في النهار دون الليل ـ بل ربما يقال: إن مقتضى إطلاق خبر علي: ((لا يحلق رأسه ولا يزور حتى يضحي، فيحلق رأسه ويزور متى شاء)) (تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٦) هو جواز الإتيان بالحلق ولو ليلاً، ولكن لو لم يناقش في إطلاقها من جهة احتمال تعلق قوله: ((متى شاء)) بقوله: ((يزور)) دون قوله: ((فيحلق رأسه))، فإنه لا مجال للاعتماد على هذا الخبر لجهالة (علي) المذكور ـ كما سيأتي في (ص:٧٦) ـ مضافاً إلى كونه مقطوعاً لم يسند إلى المعصوم ﷺ.

من دون فرق بين العالم والجاهل (١)

اللاحقة. ولكن فسّره ﷺ في الشرح بـ(نهار يوم النحر)، مما يعني أنه أراد به ما يقابل نهار أيام التشريق كلياليها.

وكان ينبغي له أن يقيم قرينة على ذلك، إذ لا يكاد يحمل الكلام عليه من دونها، بل يكون المتفاهم العرفي منه عندئذٍ هو إرادة النهار في مقابل الليل خاصة، كما مرّ منه نظيره في مبحث الذبح قائلاً: (ويعتبر فيه الإيقاع في النهار، ولا يجزيه الذبح أو النحر في الليل).

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أن العبارة المذكورة لا تفي بإفادة مرامه ﷺ من جهتين ..

أولاً: إن ظاهرها كون احتياطه اللزومي بلحاظ الحكم الوضعي ـ ولا سيما مع تعقيبها بقوله: (من دون فرق بين العالم والجاهل)، فإن الحكم التكليفي لا يعم عنده ﷺ الجاهل القاطع بالخلاف ـ مع أنه بنى على الاجتزاء بالحلق أو التقصير إذا أتى به في اليوم الحادي عشر، مما يقتضي كون احتياطه المذكور بالنسبة إلى نهار اليوم الحادي عشر بلحاظ الحكم التكليفي خاصة.

وثانياً: إن مقتضى إطلاقها أن عدم جواز تقديم الحلق أو التقصير على يوم النحر بالإتيان به في ليلته مبني أيضاً على الاحتياط، مع أنه يفتي بعدم جواز ذلك.

(١) أي لا فرق في الاحتياط بلزوم إيقاع الحلق أو التقصير في النهار بين العالم والجاهل، فلو أوقعه في غير النهار جهلاً منه بالحكم فالأحوط عدم الاجتزاء به أيضاً.

والوجه في التسوية المذكورة هو أن الإخلال بالحلق أو التقصير في النهار إنما هو من قبيل الإخلال بالتوقيت المعتبر فيه ولو احتياطاً، ولا دليل على اغتفاره بالنسبة إلى الجاهل، وإنما ثبت اغتفار الإخلال بالترتيب بين الحلق أو التقصير وبين الرمي والذبح بالنسبة إلى الجاهل كما سيأتي.

ولكن مرَ أن المختار جواز الحلق أو التقصير في ليلة الحادي عشر وما بعدها من ليل ونهار، وأما ليلة العيد فإن عدم جواز الحلق أو التقصير فيه إنما هو من جهة لزوم تأخيره عن الرمي وليس لكونه مقيداً بما بعد الليلة المذكورة. وعلى ذلك فإن الإتيان به فيها مقدماً على الرمي عن جهل بالحكم لا يستلزم سوى الإخلال بالترتيب بينهما عن جهل، وهو مشمول لإطلاق صحيحتي جميل ومحمد بن حمران، كما في سائر موارد الإخلال بالترتيب بين مناسك منى بعد الوقوفين، فليتأمل[1].

(تكميل)

فيه فرعان ..

(الفرع الأول): إذا بني على أنه يشترط في الحلق أو التقصير أن يؤتى به نهاراً، فأتى به الحاج ثم شك في أنه كان ذلك منه قبيل طلوع الشمس أو بعد طلوعها، فما هو تكليفه؟

المختار أنه يمكنه البناء على صحة ما أتى به لقاعدة الفراغ: (كلما شككت فيه مما مضى فامضه كما هو) كما هو الحال في نظائره، وقد مرَ في مواضع شتى.

وهناك وجهان آخران ..

أحدهما: عدم جريان القاعدة فيما إذا كانت صورة العمل محفوظة عنده، كما إذا علم أنه قصَر في رأس الساعة السادسة وشك في أن الشمس طلعت قبل ذلك أو بعده، ومثله ما إذا كان معتقداً عدم لزوم الإتيان بالتقصير في النهار أو كان غافلاً عن هذا الحكم أو ناسياً له بحيث كان احتمال وقوع تقصيره بعد طلوع الشمس لمجرد احتمال المصادفة مع الواقع.

---

(١) يمكن أن يقال: إن الإتيان بالحلق أو التقصير في ليلة العيد لمن لم يرخص له في الإفاضة من المشعر ليلاً بل يلزمه الوقوف به إلى طلوع الشمس يستلزم الإخلال بالترتيب بين الوقوف وبين الحلق، ولا دليل على اغتفاره في الجاهل. نعم إذا بني على عدم وجوب الاستمرار في الوقوف بعد انتشار ضوء الفجر فحلق أو قصَر عندئذٍ يكون ذلك من الإخلال بالترتيب بين الرمي وبينه.

وهذا الوجه مخدوش بما أوضحته في موضع آخر[١] من عموم قاعدة الفراغ للموردين المذكورين وما يشبههما.

ثانيهما: عدم جريانها فيما إذا كان شاكاً في طلوع الشمس حين شكه في أن تقصيره وقع بعد طلوعها أو قبله، بخلاف ما إذا كان حين ذاك متيقناً من أنها طالعة، فإنه لا مانع من جريان قاعدة الفراغ فيه.

ونظير هذا التفصيل تبناه السيد صاحب العروة ﷺ في من شك بعد الفراغ من الصلاة في أنها وقعت في الوقت أو لا، فبنى على جريان قاعدة الفراغ فيما إذا كان عالماً حين الشك بدخول الوقت قائلاً[٢]: (وإلا لا يحكم بالصحة مطلقاً، ولا تجري قاعدة الفراغ، لأنه لا يجوز له حين الشك الشروع في الصلاة، فكيف يحكم بصحة ما مضى مع هذه الحالة؟)

وقد اعترض عليه غير واحد من الأعلام ومنهم السيد الحكيم ﷺ[٣] في المستمسك قائلاً: بأن ما ذكره لا يمنع من جريان قاعدة الفراغ بعد عموم دليلها، (كما لو شك في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة، فإنه يبني على صحة الصلاة، ولا يجوز له الدخول في صلاة أخرى).

ولكن حاول السيد الأستاذ ﷺ توجيه ما ذكره في العروة قائلاً[٤]: (الظاهر أنه ﷺ يريد بذلك معنى آخر وإن كانت العبارة قاصرة، وهو عدم جريان قاعدة الفراغ .. في أمثال المقام في حد نفسها، نظراً إلى أن موردها الشك في الانطباق بعد الفراغ عن وجود الأمر وتحققه، لأن شأنها تصحيح العمل وتطبيق المأمور به عليه، ولا يكون ذلك إلا بعد إحراز الأمر، وهو غير محرز في المقام، من أجل الشك فعلاً في دخول الوقت .. ومنه تعرف أنه لا مانع من جريانها فيما إذا كان حين الشك عالماً بدخول الوقت، لأنه محرز فعلاً للأمر، فشكه في ما مضى شك في انطباق المأمور به على المأتي به، بخلاف هذه الصورة، إذ مع الشك في

---

(١) لاحظ ج:٨ ص:٢٧٣.

(٢) العروة الوثقى ج:٢ ص:٢٨١-٢٨٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ج:٥ ص:١٦١.

(٤) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج:١ ص:٣٩٤ ط:إيران (بتصرف يسير).

الدخول لا علم بالأمر، فلا تجري القاعدة، فالفرق بينهما واضح، ولا موقع لقياس إحداهما على الأخرى كما توهم)، ونحوه ما ورد في تقريراته الأصولية[١].

أقول: إذا بني على عدم جريان قاعدة الفراغ فيما إذا لم يحرز توجه الأمر إليه حين الإتيان بالعمل فلا ينبغي التفريق بين الصورتين المذكورتين، فإن إحرازه دخول الوقت حين شكه في أن ما أتى به من الصلاة قد وقعت بعد دخوله أو لا لا يقتضي بوجه إحرازه توجه الأمر إليه حين الإتيان بتلك الصلاة بل هو في شك من ذلك، فيأتي البيان المذكور من أن مورد قاعدة الفراغ هو الشك في الانطباق بعد الفراغ عن وجود الأمر، فإذا شك في وجوده حين الإتيان بالعمل ولذلك شك في صحته فلا مجال للبناء على الصحة من جهة تلك القاعدة.

ودعوى أنه إذا أحرز دخول الوقت فهو محرز لوجود الأمر غاية الأمر أنه يشك في تقدم العمل على الأمر وتأخره عنه، فيكون شكه في مقام الامتثال بعد تحقق الأمر ـ كما أفاده في أصوله ـ مما لا يمكن المساعدة عليه، لأنه إنما يعلم إجمالاً بتوجه الأمر إليه بأداء الصلاة إما قبل أن يشرع فيها أو بعد ذلك، فهو لا يعلم بتوجهه إليه حين الشروع في أدائه فكيف تجري قاعدة الفراغ إذا بني على أنه لا بد من إحراز توجه الأمر حين الإتيان بالعمل وكون الشك في انطباق المأمور به على المأتي به؟!

والحاصل: أن التفصيل المذكور مما لا يتم، والعمدة أصل ما ذكره ﷺ في أصوله وفقهه من عدم جريان قاعدة الفراغ مع عدم إحراز توجه الأمر حين الإتيان بالعمل.

قال ﷺ في بعض كلماته في الأصول[٢]: (إن الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ منه إذا كان من جهة احتمال عدم صدور الأمر من المولى لا

---

(١) لاحظ غاية المأمول في علم الأصول ج:٢ ص:٧١٩.

(٢) مصباح الأصول ج:٣ ص:٣٠٨ ط:نجف (بتصرف يسير). ويلاحظ مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج:٦ ص:٢٣٠ ط:نجف.

يكون مورداً لجريان قاعدة الفراغ، لأن هذه القاعدة أمارة على وقوع الفعل من المكلف تاماً من حيث الأجزاء والشرائط، فلا كاشفية لها بالنسبة إلى فعل المولى وصدور الأمر منه.

ويدل على ما ذكرناه ـ مع وضوحه ـ التعليل الوارد في بعض الروايات من كونه أذكر حين العمل أو أقرب إلى الحق، إذ من المعلوم أن كونه أذكر حين العمل إنما هو بالنسبة إلى عمله الصادر منه لا بالنسبة إلى فعل المولى وصدور الأمر منه، كما هو ظاهر.

ويتفرع على هذا أنه لو اغتسل أحد للجنابة، ثم شك في أنه كان جنباً، ليصح غسله أم لا، لا مجال للحكم بصحته استناداً إلى قاعدة الفراغ، فلا يجوز له الدخول في الصلاة إلا بالوضوء. وكذا لو شك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها للشك في دخول الوقت وعدمه).

وأجاب بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] عما أفاده، بأن الشك في كلا المثالين يرجع إلى ما هو من أفعال المكلف، فالتعليل بالأذكرية يشمله بلا توقف، أما مثال الصلاة فلأن صحة الصلاة لا تدور مدار تعلق الأمر بها فعلاً كما يدل على ذلك صحة صلاة الصبي بعد دخول الوقت وقبل بلوغه لو بلغ في أثناء الوقت، مع أنه لم يكن مأموراً بها فريضة، بتقريب ظهور دليل وجوب الصلاة كون المقصود تحققها بشرائطها المعتبرة فيها، فلا يشمل الدليل من تحققت منه الطبيعة التي تكون متعلقاً للأمر ولو كان ذلك بلا أمر، بل المدار هو تحقق ما هو قابل في نفسه لتعلق الأمر به وهو الصلاة بشرائطها ومنها الوقت، فالشك يرجع إلى الشك في كون الصلاة في الوقت أو لا، وهذا من أفعال المكلف، وإن لازم الشك في صدور الأمر من المولى، فالمورد مشمول للتعليل كما هو ظاهر.

وأما مثال الغسل فلأن الشك فيه شك في ما يرجع إلى المكلف وهو الكون جنباً، فهو مشمول للتعليل بالأذكرية، فيكون من موارد القاعدة في نفسه، لكن المشهور والمسلّم عدم جريانها فيه. ولعل السر فيه ما يقال من أن عدم وجوب

---

(١) منتقى الأصول ج:٧ ص:٢٢٤.

الوضوء للصلاة لا يترتب على صحة الغسل، بمعنى أن صحة الغسل موضوع لعدم وجوب الوضوء حتى يكون إجراء قاعدة الفراغ في الغسل ذا أثر شرعي وهو رفع وجوب الوضوء وجواز الدخول في الصلاة بدونه، لأن وجوبه يترتب على أمرين بنحو الجمع، وهما تحقق الحدث الأصغر وعدم الكون جنباً، فمع تحققهما يجب الوضوء، ولا يخفى أنه بجريان القاعدة في الغسل مع الشك في أصل الجنابة لا يثبت تحقق الجنابة كي ينتفي موضوع وجوب الوضوء، فإنه أجنبي عن مفاد القاعدة، فباستصحاب عدم الجنابة يثبت موضوع وجوب الوضوء، فلا يجدي إثبات صحة الغسل في رفع كلفة الوضوء، فتبقى القاعدة بلا أثر، فلا يتجه جريانها من جهة عدم الأثر.

ويلاحظ على ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ بأن قاعدة الفراغ على الصحيح إنما هي قاعدة تعبدية صرفة، شرّعت لغرض التسهيل على المكلفين في ما يتعلق بترتيب آثار الصحة على ما مضى الإتيان به من الأعمال، وتشمل بمقتضى إطلاق دليلها حتى موارد الشك في الصحة من جهة احتمال المصادفة الواقعية، والشك في صحة الصلاة من جهة الشك في دخول الوقت، وتوجّه الأمر بها من هذا القبيل، فهو من موارد القاعدة المذكورة بموجب إطلاق دليلها. وأما ما ورد في بعض النصوص من قوله ﷺ: ((هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك))، وفي بعض آخر من قوله ﷺ: ((كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك)) فهو ليس من قبيل العلة المنحصرة للحكم بعدم الاعتناء بالشك على ما مرّ توضيحه في بحث سابق[1]، فلا يصلح أن يكون مقيداً لإطلاق سائر أدلة القاعدة المذكورة.

هذا مضافاً إلى جريان التعليل بالأذكرية في محل الكلام في جملة من موارده كمثالي الصلاة والغسل ـ كما نبه عليه بعض الأعلام (طاب ثراه) ـ فإن الشك في أداء الصلاة في الوقت شك في فعل المكلف نفسه، وإن لازم الشك في صدور الأمر من المولى، وكذلك الشك في صحة غسل الجنابة شك في ما يرجع إلى

---

(١) لاحظ ج:٨ ص:٢٨٠.

المكلف وهو الكون على الجنابة وإن لازم الشك في توجه الأمر إليه من المولى بالاغتسال منها. إذاً التعليل بالأذكرية جارٍ في كلا الموردين، فلا وجه للمنع من جريان قاعدة الفراغ فيهما من هذه الجهة.

تبقى الإشارة إلى الإشكال في ما ذكره بعض الأعلام ﷺ في مثال الصلاة، من أن صحتها لا تدور مدار تعلق الأمر بها فعلاً، مستشهداً على ذلك بصحة صلاة الصبي بعد دخول الوقت وقبل بلوغه لو بلغ في أثناء الوقت.

وجه الإشكال: أنه إن بني على عدم وجوب الإعادة على الصبي إذا صلى ثم بلغ في أثناء الوقت فإنما يبنى عليه على القول بشرعية عبادات الصبي، وذلك من جهة ما أفاده المحقق الهمداني والسيد الأستاذ (قُدَس سرُّهما) من أن مقتضى وحدة متعلقي الخطابين الوجوبي والاستحبابي ووحدة الملاك القائم بهما هو عدم انعقاد الظهور في الإطلاق لدليل الوجوب بالنسبة إلى من أتى بالعمل قبل أن يبلغ، وقد أوضحته في موضع آخر[1].

وأما لو بني على عدم شرعية عبادات الصبي، وأنه لا أمر بها أصلاً[2] فلا محل لتصحيح صلاته فيما إذا صلى ثم بلغ في أثناء الوقت، لأن الصحة تدور مدار تعلق الأمر بالفعل، ولا معنى لها من دونه.

وأما ما ذكره (طاب ثراه) بشأن عدم جريان قاعدة الفراغ في الغسل مع الشك في الجنابة فيلاحظ عليه بأنه وإن كان موضوع وجوب الوضوء هو من صدر منه الحدث الأصغر ولم يكن جنباً ـ كما يستفاد من الآية الكريمة ـ وإجراء قاعدة الفراغ في الغسل مع الشك في الجنابة لا يثبت صدور موجبها منه، ولكن لما قام الدليل على أن كل غسل يغني عن الوضوء، وهو قوله عليه السلام[3]: ((الغسل يجزي عن الوضوء، وأي وضوء أطهر من الغسل)) كشف ذلك عن أن الواجب على من أحدث بالأصغر ولم يكن جنباً هو أحد الأمرين إما الوضوء أو الغسل

---

(١) لاحظ ج:١ ص:٤٥٧ـ٤٦٩.

(٢) وهذا هو المناسب لقوله ﷺ: (ولو كان ذلك بلا أمر)، وإن كان الأنسب بقوله: (لم يكن مأموراً بها فريضة) هو الوجه الأول.

(٣) تهذيب الأحكام ج:١ ص:١٣٩.

أو أنه إنما يجب عليه الوضوء لو لم يأتِ بالغسل على وجه صحيح، فإذا جرت قاعدة الفراغ في الغسل وثبتت صحته وإن لم يثبت كونه غسل جنابة كان مغنياً عن الوضوء لا محالة.

ولكن يمكن أن يقال: إن قاعدة الفراغ لا تجري في الغسل المذكور ونحوه لوجه آخر، وهو أن المنساق من قوله عليه السلام: ((كل ما شككت فيه مما مضى فامضه كما هو)) هو أنه بصدد إفادة ترتب الأثر المطلوب على المأتي به ولو مع طرو الشك في استجماعه للأجزاء والشرائط دون ما هو بمثابة المقوم لأصل تحققه كما في مورد الكلام، فإن كون الشخص جنباً مقوّم لتعنون غسله بكونه غسل جنابة، ومثله ما إذا طلّق امرأة ثم شك في أنها كانت زوجة له أو لا، أو أخرج مبلغاً زكاةَ ثم شك في أنه هل كان يملك مالاً زكوياً أو لا، أو قام بعمل وفاءً بالنذر ثم شك في أنه هل كان قد نذر أصلاً أو لا، فإنه لا مجال لترتيب آثار الطلاق ودفع الزكاة والوفاء بالنذر في الأمثلة المذكورة، استناداً إلى قاعدة الفراغ في الفعل المأتي به، لأن المشكوك فيها إنما هو من قبيل المقوّم لأصل العنوان لا مما يعتبر في الصحة، ودليل قاعدة الفراغ لا إطلاق له لمثله، فليتدبر.

ثم إنه لو بني على عدم جريان القاعدة فيما إذا شك في دخول الوقت حين الإتيان بالعمل فإنما هو فيما إذا كان الوقت شرطاً للوجوب، وأما إذا كان شرطاً للوجود فمن الظاهر أنه لا يمنع من جريانها، لعدم تأتّي البيان المتقدم في المنع من ذلك، ولذلك قال السيد الحكيم قدس سره[1] في مثال الصلاة المتقدم أن الإشكال في جريان قاعدة الفراغ فيه إنما هو بناءً على كون الوقت شرطاً للوجوب لا للوجود.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال في مورد الكلام: إن حلول النهار إن كان شرطاً في الحلق أو التقصير فهو شرط وجود لا وجوب، لتوجه التكليف بالحلق أو التقصير كسائر أفعال الحج من حين تحقق الاستطاعة إليه أو من حين الإحرام له، وإنما يتأخر ظرف الواجب إلى يوم عرفة أو ليلة العيد في الوقوفين ورمي

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج:٥ ص:١٦١.

جمرة العقبة والحلق أو التقصير إلى يوم العيد، وليس في قوله عليه السلام في خبر عمر بن يزيد: ((إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك)) دلالة على توجه التكليف بالحلق بعد الفراغ من الذبح بل هو مسوق لبيان اشتراط الترتيب بينهما بالإتيان بالحلق بعد الذبح، هذا مضافاً إلى عدم تمامية الخبر المذكور سنداً.

فالمتحصل مما سبق: أنه إذا قصّر ثم شك في طلوع الشمس أمكنه البناء على صحة تقصيره حتى لو كان بعدُ شاكاً في طلوعها، فضلاً عما إذا كان محرزاً له عندئذٍ.

(الفرع الثاني): إذا بني على عدم الاجتزاء بالحلق أو التقصير بعد حلول الغروب، فإن شك في إتيانه به بعد الغروب أو قبله كان مجرى لقاعدة الفراغ فيجتزأ به، وأما إذا شك في حلول الغروب قبل الإتيان به فهل يسعه البناء على عدم حلوله واستمرار النهار ليأتي به أو لا بد من أن ينتظر إلى اليوم اللاحق؟

وكبرى هذه المسألة مبحوث عنها في الأصول في مبحث استصحاب الزمان، والذي ينبغي التعرض له هنا هو أن السيد الأستاذ قدس سره[1] أفاد أنه متى ما كان موضوع الحكم مركباً من أمرين بنحو الاجتماع في الوجود من دون أن يكون أحدهما وصفاً للآخر لا بد من إحراز كلا الأمرين إما بالوجدان أو بالتعبد، فإذا شك في أحدهما يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد (كان) التامة بلا احتياج إلى جريانه في مفاد (كان) الناقصة، بل لا يصح جريانه فيه، لعدم معقولية اتصاف أحدهما بالآخر فيما إذا لم يكونا من قبيل المعروض وعرضه، ومن هذا القبيل الصلاة والطهارة فإن كلاً منهما فعل المكلف وعرض من أعراضه، ولا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، والموضوع هو مجرد اجتماعهما في الوجود الخارجي، فإذا شك في بقاء الطهارة يكفي جريان الاستصحاب فيها بنحو مفاد كان التامة، فيحرز الموضوع المركب من الصلاة والطهارة، أحدهما بالوجدان وهو الصلاة، والآخر بالتعبد الشرعي وهو الطهارة. واعتبار الزمان قيداً لشيءٍ من هذا القبيل، فإن معنى الإمساك النهاري

---

(١) مصباح الأصول ج:٣ ص:١٢٥ ط:نجف.

هو اجتماع الإمساك مع النهار في الوجود، إذ النهار موجود من الموجودات الخارجية، والإمساك عرض قائم بالمكلف فلا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، فإذا شك في بقاء النهار يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة، ولا يكون من الأصل المثبت في شيء.

ولكن قد نوقش في ما أفاده ﷺ بوجهين ..

الوجه الأول: ما أفاده سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) وحاصله: أن ما أفيد من أن النهار لا يصلح أن يكون صفة لفعل المكلف غير تام على إطلاقه، لأن الزمان يؤخذ تارة بنحو الكم وأخرى بنحو متى، ففي الأول يكون الزمان مشيراً إلى كمية الشيء الذي أخذ الزمان متكمماً به، وبهذا اللحاظ يكون من عوارضه كما لو قال: (أمسك عن الطعام ساعة)، وفي الثاني يكون الزمان مشيراً إلى اعتبار وقوع الفعل في وقت خاص كما لو قال: (زر الحسين يوم عرفة)، وبهذا اللحاظ لا يكون الزمان من عوارض الفعل وصفة له، ولكن لا يكفي هذا المقدار في التفصي عن إشكال مثبتية الاستصحاب في المقام.

وتوضيحه: أنه إذا كان متعلق الحكم مركباً من أمرين يكون رابطهما حرف من الحروف، فإن ذلك الحرف يكون على أحد نحوين ..

١ ـ أن يدل على مطلق الربط والإضافة، أي مجرد الاجتماع الوجودي للأمرين مثل: (لا صلاة إلا بطهور) فإن ما يدل عليه (الباء) في قوله ﷺ: ((بطهور)) هو لزوم المعيّة بين الصلاة والطهور.

٢ ـ أن يدل على الربط بنحو خاص والإضافة المتلونة بلون معين مثل الربط الاستعلائي كما في (على) نحو (زيد على السطح)، والربط الظرفي كما في (في) المكانية نحو (زيد في الدار)، والربط الملكي نحو (هذا الكتاب لزيد)، وفي النحو الثاني لا يكفي مجرد إحراز الطرفين أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل في إثبات المعنى الحرفي، ولذلك لو علمنا بوجود السطح وشككنا في وجود زيد لم يمكن إثبات أنه على السطح باستصحاب بقائه، وإن علمنا أن لازم بقائه كونه على السطح، وهذا بخلاف الحال في النحو الأول، فإنه لما لم يكن مفاد (الباء) إلا

مطلق الربط والاجتماع في الوجود يمكن إحراز الامتثال بالإتيان بالصلاة مع استصحاب الطهارة، فإن اجتماع الصلاة والطهارة يكون من لوازم الاستصحاب، وأما في النحو الثاني فإن إثبات مفاد الربط المتلون بلون خاص بالاستصحاب وهو كون زيد على السطح يعدّ من لوازم المستصحب، ولا يمكن إثباتها بالاستصحاب.

وبالجملة: الحروف التي تربط بين أمرين يتركب منهما متعلق الحكم إنما هي على قسمين، فمنها ما يدل على مجرد الاجتماع في الوجود، ومنها ما يدل على أمر زائد، وفي القسم الثاني لا يفي استصحاب أحد الأمرين بإثبات المركب إلا على وجه مثبت بخلاف الحال في القسم الأول.

وعلى ذلك فلا بد من ملاحظة أن (في) الزمانية هل هي مثل (في) المكانية تدل على الظرفية حقيقةً، أي احتواء شيء لشيء آخر أو لا؟

يمكن أن يقال: إنها لا تدل عليها، لأن الزمان ماهية امتدادية، راسمها الحركة الذاتية، والليل والنهار والأسبوع والشهر أسامٍ لقطع منه، وليس النهار مثلاً كالمكان مما يحتوي على زيد أو على عمله بل إنما يقع مجرد المقارنة بينهما وجوداً.

إن قيل: فلماذا ـ إذاً ـ يعدّ الزمان ظرفاً لدى العرف؟ كان الجواب عنه أنه مبني على ضرب من المسامحة، والوجه فيه هو أن الإحساس بالليل والنهار وسائر قطع الزمان إنما هو إحساس مكاني، أي إذا لوحظ الظلام في مكان يقال: (الآن ليل)، واذا لوحظ فيه ضوء الشمس يقال: (الآن نهار)، فإنما ينظر إلى الزمان من زاوية المكان وإلا فإنه لا يوجد آن يكون ليلاً أو نهاراً بغض النظر عن المكان.

والحاصل: أن ما ينبغي أن يوجه به جريان الاستصحاب فيما إذا أخذ الزمان في متعلق الحكم على نحو الظرفية دون النعتية هو أن (في) الزمانية لا تدل على الظرفية حقيقة بل مجرد المقارنة في الوجود، ولو دلت عليها كما تدل (في) المكانية عليها لكان الاستصحاب مثبتاً. وعلى ذلك فأصل ما ذكره السيد الأستاذ

تقبل وإن كان تاماً ولكن ما استدل به عليه غير موجه.

الوجه الثاني: ما أفاده بعض الأعلام (طاب ثراه)[١] من أن أخذ الزمان بنحو التركيب بلا ملاحظة تقيد الفعل به وإضافته إليه ممكن بالنسبة إلى الموضوع لا المتعلق، إذ المتعلق مما يكون التكليف محركاً نحوه وباعثاً إليه، ولا يعقل البعث نحو الزمان، لأنه غير اختياري، فأخذه في المتعلق لا بد وأن يرجع إلى ملاحظة تقيد الفعل به وإيقاعه فيه، فإن هذا المعنى قابل للتحريك والبعث، وعليه فيعود الإشكال، لأنه لا يحرز باستصحاب الزمان وقوع الفعل فيه.

ونحوه ما ذكره بعض آخر من الأعلام تقبل قائلاً[٢]: (إن استصحاب النهار لا يثبت تقيّد الصوم واتصافه بكونه في النهار، نعم إذا كان دخالة الزمان في الواجب على نحو التركيب بأن يكون الواجب الصوم في زمان وكون ذلك الزمان نهاراً أمكن إحراز ذلك بالاستصحاب، كما هو في سائر قيود الواجب المأخوذة فيه بنحو التركيب، إلا أن هنا إشكالاً في معقولية التركيب في قبال التقييد، فإن لازمه أن ينبسط الأمر والوجوب على مجموع جزئين: الصوم في زمان، وكون ذلك الزمان نهاراً، وواضح أن الجزء الثاني وهو كون الزمان نهاراً أمر غير اختياري وخارج عن قدرة المكلف، فلا يعقل الأمر به عقلاً ولا عرفاً، وإنما المعقول والاختياري تقيّد الصوم بكونه في النهار، فهذه النكتة تجعل أخذ الزمان في الواجب بنحو التركيب غير عرفي على الأقل).

ويلاحظ على هذا البيان: أنه إن تم لاقتضى عدم إمكان إجراء الاستصحاب لإحراز سائر ما يعتبر في متعلقات الأحكام من الأمور غير الاختيارية للمكلفين كالإيمان في متعلق الأمر بعتق رقبة كفارة، وكالاجتهاد في متعلق الأمر بإنفاذ حكم القاضي، وكالعدالة في متعلق الأمر بالصلاة جماعة، وكالفقر في الأمر بإتيان الزكاة، وكالجامعية في الأمر بالاعتكاف في المسجد، وهكذا في سائر الموارد، فيا ترى هل يمكن الالتزام بعدم كفاية عتق الرقبة إذا

---

(١) منتقى الأصول ج:٦ ص:١٩٠.

(٢) بحوث في علم الأصول ج:٦ ص:٢٧٥-٢٧٦.

استصحب إيمانها، وعدم لزوم إنفاذ حكم القاضي إذا كان مستصحب الاجتهاد، وعدم جواز الصلاة خلف الإمام مع استصحاب عدالته، وعدم جواز إعطاء الزكاة لمستصحب الفقر، وعدم صحة الاعتكاف في مكان كان المسجد الجامع في البلد ثم شك في بقائه كذلك؟

وبذلك يعلم عدم اختصاص الإشكال بموارد كون الحرف الرابط بين الأمرين المعتبرين في متعلق التكليف لإفادة مجرد الاجتماع في الوجود كما في قوله ﷺ: ((لا صلاة إلا بطهور))، بل يشمل ما إذا كان لإفادة الربط من لون خاص كما في الاعتكاف في جامع البلد، وإيتاء الزكاة للفقير، حيث إن الأول لإفادة الظرفية المكانية، والثاني لإفادة التمليك، ومثله موارد التقييد كما في عتق الرقبة المؤمنة، وإنفاذ حكم القاضي المجتهد، والصلاة خلف الإمام العادل، ونحو ذلك.

وعلى ذلك فلا محيص من القول بأن عدم حجية الأصل المثبت لما لم يكن إلا من جهة قصور دليل الاستصحاب عن إثبات اللوازم العقلية للمستصحب فلا مانع من البناء على حجيته في الموارد التي لا تساعد مرتكزات المتشرعة على التفكيك بينها وبين موارد التركيب في متعلقات الأحكام أو موضوعاتها في جريان الاستصحاب، كأن يبنى على جواز الصلاة مع استصحاب الطهارة ولا يبنى على جواز الصلاة خلف إمام مستصحب العدالة، أو يبنى على وجوب الدية بقتل مستصحب الإيمان خطأ ولا يبنى على الاجتزاء في الكفارة بعتق رقبة يُحرز إيمانها بالاستصحاب، أو يبنى على عدم سقوط الوجوب مع الشك في بقاء الوقت إذا كان قيداً له ولا يبنى على الاجتزاء بأداء الواجب مع الشك في بقاء الوقت إذا كان من شرائطه.

وبالجملة: لا يبعد جريان الاستصحاب عند الشك في انقضاء الوقت الذي أخذ في متعلق التكليف، وعلى ذلك يتجه القول في محل البحث أنه إذا شك في غروب الشمس يجوز له أن يحلق أو يقصّر ويجتزأ به ما لم ينكشف الخلاف بناءً على عدم جواز الإتيان به في الليل، والله العالم.

والأحوط تأخيره عن الذبح والرمي (١).

---

(١) تقدم أن مناسك منى في يوم النحر ثلاثة: رمي جمرة العقبة، والذبح أو النحر، والحلق أو التقصير. وتقدم أن الرمي مما يتعين الإتيان به في يوم النحر، وأما الأخيران فمنهم من قال بتعين الإتيان بهما في هذا اليوم كذلك كما مرَ عن السيد الأستاذ ﷺ، ومنهم من قال بجواز تأخيرهما إلى ما بعد ذلك أيضاً، وعلى كل تقدير فقد اختلفوا في لزوم رعاية الترتيب بين الثلاثة، ومرَ في أوائل بحث الذبح التعرض للزوم رعاية الترتيب بين الرمي والذبح، وقلنا: إن فيه ثلاثة أقوال: لزومه وضعاً، ولزومه تكليفاً، وعدم لزومه بل استحبابه. ونظيرها يوجد أيضاً في المقام ..

فالقول الأول هو أن الترتيب بين الرمي والذبح والحلق لازم وضعاً، بمعنى أنه يشترط في الاجتزاء بالحلق وقوعه بعد الذبح الواقع بعد الرمي، فلو قدم الحلق على الرمي أو على الذبح وإن راعى الترتيب بين الرمي والذبح لم يكن مجزياً.

ولعل هذا هو ظاهر جمع من الفقهاء منهم المفيد وابن البراج وابن حمزة والسيد ابن زهرة (قدَس الله أسرارهم)[١].

والقول الثاني لزوم الترتيب تكليفاً، أي أنه إذا قام بالتقصير قبل الرمي أو قبل الذبح عن علم وعمد يكون آثماً ولكن يجتزأ به ولا تلزمه إعادته أو الإتيان بالحلق بعد تدارك ما قبله.

وربما يظهر هذا من الشيخ ﷺ في المبسوط والاستبصار، وهو ما بنى عليه المحقق والعلامة (قُدَس سرُهما)، وقد نسبه في التذكرة إلى أكثر علمائنا، وربما ينسب إلى كل من لم يقل بالاستحباب كما في الحدائق[٢].

---

(١) المقنعة ص:٤١٨ـ٤١٩. المهذب ج:١ ص:٢٥٤، ٢٥٩. الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٠، ١٨٦. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص:١٩٢.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٠، ٣٧٤. الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:٢

والقول الثالث هو استحباب الترتيب فيجوز تقديم الحلق حتى على الرمي فضلاً عن الذبح، وقد نسبه الشهيد الأول ﷺ[١] إلى المشهور.

وهو ما صرح به الشيخ في كتاب الخلاف[٢] قائلاً: إنه (ينبغي أن يبتدئ بمنى برمي جمرة العقبة ثم ينحر ثم يحلق .. والترتيب في ذلك مستحب وليس بواجب، فإن قدم الحلق على الرمي أو على الذبح أجزأه).

وقال أبو الصلاح ﷺ[٣]: (ويجوز ـ أي الحلق ـ قبل الرمي).

وقال ابن إدريس ﷺ[٤]: (ولا بأس بتقديم أيها شاء ـ أي من المناسك الثلاثة ـ على الآخر، إلا أن الأفضل الترتيب).

وهذا هو أيضاً اختيار العلامة في المختلف[٥]، وقد حكى فيه عن ابن الجنيد ﷺ أنه قال: (فإن كان ـ أي الحاج ـ ممن عليه دم قد أمر بذبحه فالاحتياط له أن لا يحلق رأسه حتى يعلم أنه قد ذبح هديه). وحكى عن ابن أبي عقيل أنه قال: (ومن حلق رأسه قبل أن ينحر أو يذبح أجزأه ولم يكن عليه شيء)، وكلام ابن الجنيد ينسجم مع كل من القولين الأولين، وكلام ابن أبي عقيل ينسجم مع كل من القولين الأخيرين.

والملاحظ أن السيد الاستاذ ﷺ اختار هنا القول الأول، أي لزوم الترتيب وضعاً ولكن على سبيل الاحتياط، في حين أنه اختار القول الأول في الترتيب بين الرمي والذبح على سبيل الفتوى، مع أنهما من وادٍ واحد والدليل فيهما مشترك كما سيظهر مما سيأتي.

ومهما يكن فإنه يمكن الاستدلال على لزوم الترتيب وضعاً بين الرمي

ص:٢٨٤. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٣٥. تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٣٩. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٧ ص:٢٤٦.

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥١.

(٢) الخلاف ج:٢ ص:٣٤٥.

(٣) الكافي في الفقه ص:٢٠١.

(٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠٢.

(٥) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٨٩.

وبين الحلق أو التقصير بمعتبرة أبي بصير[١] الواردة في حج النساء حيث قال عليه السلام: ((ثم ينطلق بهن إلى منى فيرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم يقصرن)).

وصحيحة سعيد الأعرج[٢] الواردة في حج النساء أيضاً المتضمنة لقوله عليه السلام: ((ثم أفض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى فيرمين الجمرة، فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن)).

وخبر ابن أبي حمزة[٣] عن أحدهما عليهما السلام قال: ((أيما امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس فليرم الجمرة ثم ليمض، وليأمر من يذبح عنه، وتقصر المرأة ويحلق الرجل)).

وهذه الروايات تدل بظاهرها على تعين تأخير الحلق أو التقصير عن الرمي، وموردها وإن كان خصوص الخائف والمرأة الا أنه لا يحتمل اعتبار الترتيب بين الرمي والحلق أو التقصير في حجهما وعدم اعتباره في حج الرجل غير الخائف، فالدليل على اعتبار الترتيب بين هذين النسكين تام.

ويمكن الاستدلال على لزوم رعاية الترتيب وضعاً بين الذبح ـ أو ما يقوم مقامه وهو تحصيل الهدي بمنى أو التوكيل في الذبح للنساء وأضرابهن ـ وبين الحلق أو التقصير بعدة أخبار[٤]..

١ ـ موثقة عمار الساباطي[٥] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل حلق قبل أن يذبح. قال: ((يذبح ويعيد الموسى، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٣. ونحوه في الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤ـ٤٧٥. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٩٥.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤. ومرّ الإيعاز إلى سقوط الواسطة بين ابن أبي حمزة والإمام عليه السلام في هذا السند، لأنه لا يروي عن أحدهما مباشرة، ولا يبعد أن يكون الوسيط هو أبو بصير.

(٤) وأما الآية الكريمة: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ .. ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ ..﴾ فقد ظهر بما تقدم في (ص:١٤) أنها لا تدل على وجوب الحلق أو التقصير في الحج بما هو من مناسكه فضلاً عن الدلالة على أنه مما يؤتى به بعد الذبح أو النحر بناءً على كونه هو المراد بذكر اسم الله المذكور في الآية المباركة. وقد مرّ في (ج:٢٠ ص:٨٥ وما بعدها) ذكر وجوه أخرى لاشتراط الترتيب بين الذبح والحلق أو التقصير، فليراجع.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

﴿تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾)).

٢ ـ معتبرة أبي بصير[١] عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إذا اشتريت أضحيتك وقمطتها وصارت في جانب رحلك فقد بلغ الهدي محله، فإن أحببت أن تحلق فاحلق))[٢].

٣ ـ صحيحة سعيد الأعرج[٣] الواردة في كيفية حج النساء: ((فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن))، فإن مقتضى مفهوم الشرط فيها هو أن المرأة التي يلزمها الذبح لكونها متمتعة أو قارنة ليس لها المبادرة إلى التقصير بالأخذ من شعرها بعد إتيانها بالرمي[٤]، ولكن هل يلزمها أن تنتظر حتى يذبح عنها أو يكفيها أن توكل في الذبح عنها ثم تقصر؟ مقتضى خبر سعيد السمان هو الأول، ومقتضى معتبرة أبي بصير هو الثاني، وقد مرّ ذكرهما، وعلى كل تقدير فإن المستفاد من ذلك لزوم رعاية الترتيب إما بين الذبح نفسه وبين التقصير، وإما بين التوكيل في الذبح وبين التقصير.

هذا بالنسبة إلى النساء، وأما الرجال فمن الظاهر أنه لا يكتفى منهم بالتوكيل، نعم مرّ أنه يكفي تحصيل الهدي بمنى في يوم النحر في جواز الحلق بمقتضى معتبرة أبي بصير المتقدمة.

٤ ـ معتبرة معاوية بن عمار[٥] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((من ساق هدياً

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٥.

(٢) قد يقال: إنه إذا بني على أن المعتبرة المذكورة قرينة على عدم تعلق قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ بخصوص المحصور بل إنه يعم المتمتع المتمكن من أداء المناسك أيضاً يتعين البناء على كون النهي في الآية الكريمة تكليفياً، لدلالة ذيلها على جواز الحلق عند الضرورة، ومن الواضح أنه لا يمكن الالتزام بجواز التحلل الاضطراري للمتمتع قبل بلوغ الهدي محله، لأن أمامه مناسك أخرى لا بد من الإتيان بها. وعلى ذلك فلا دلالة في المعتبرة على الترتيب وضعاً بين تحصيل الهدي بمنى وبين الحلق بل مجرد إباحته بعد تحصيله، فليتأمل.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤٧٥. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٩٥.

(٤) مرّ في (ج:٢٠ ص:٨٤) بعض الكلام في دلالة هذه الصحيحة على اشتراط الترتيب بين الذبح والتقصير، فليراجع.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٥٣٩. ولكن روى بسند آخر عن معاوية: ((المعتمر إذا ساق الهدي يحلق قبل

في عمرة فلينحره قبل أن يحلق)). ونحوها معتبرة زرارة[١].

وهاتان الروايتان وإن كان موردهما هو هدي العمرة إلا أن الظاهر أن هدي الحج لا يختلف عنه في الحكم، ولا قائل بالتفريق بينهما.

٥ ـ خبر جميل[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((تبدأ بمنى بالذبح قبل الحلق، وفي العقيقة بالحلق قبل الذبح)).

٦ ـ خبر عمر بن يزيد[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك ..)).

٧ ـ خبر موسى بن القاسم[٤]عن علي قال: ((لا يحلق رأسه، ولا يزور حتى يضحي فيحلق رأسه ويزور متى شاء)).

وهذه الرواية مذكورة في المطبوعتين الهندية والنجفية من الاستبصار[٥]مع كلمة (عليه السلام) بعد كلمة (علي)، مما يقتضي أن يكون المقصود بـ(علي) هو الإمام عليه السلام، ولذلك قال بعض الأعلام قدس سره[٦]: إن (المراد من (علي) هو الرضا عليه السلام، لأن ابن القاسم من أصحابه عليه السلام).

ولكن الملاحظ ـ مضافاً إلى عدم العثور في مورد آخر على التعبير عنه عليه السلام بلفظ (علي) مجرداً، بل المتداول أن يعبر عنه بـ(أبي الحسن) أو (علي بن موسى) أو (الرضا) ونحو ذلك، وعدم العثور على رواية لموسى بن القاسم عنه عليه السلام وإن عدّه الشيخ في كتاب الرجال[٧]من أصحابه ـ أن الزيادة المذكورة لا

أن يذبح)). والظاهر أنه فيه قلباً، والصحيح: ((يذبح قبل أن يحلق)).

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٣٩.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٩٨.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠. ورواها في (ج:٥ ص:٢٥٠) بلفظ: ((ثم احلق رأسك ..))، ولا يبعد أنه على تقدير كون هذا هو لفظ الإمام عليه السلام فإنه كان مسبوقاً بالأمر بالذبح فيدل على المقصود أيضاً، فليتأمل.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٦.

(٥) الاستبصار ج:٢ ص:٢٨٤ ط: نجف. الاستبصار ص:١٤٧ ط:لكنهو.

(٦) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٤٩.

(٧) رجال الطوسي ص:٣٦٥.

توجد في التهذيب ولا الوسائل ولا الوافي[١]، ولم أجدها في عدة نسخ مخطوطة من الاستبصار تيسر لي الاطلاع عليها[٢]. وعلى ذلك فلا يمكن التعويل على هذه الزيادة، والظاهر أنها من قلم بعض النساخ بتوهم أن المراد بعلي هو المعصوم عليه السلام.

والملاحظ أن هذه الرواية قد وردت في كتاب المختلف[٣]عن علي بن جعفر، ولكن الموجود في سائر كتب العلامة قدس سره كالتذكرة والمنتهى[٤]وكذلك في المدارك[٥]وغيرها من الكتب الفقهية مثل ما يوجد في جوامع الحديث من نقلها عن (علي) مجرداً عن النسبة.

وحكى العلامة المجلسي رحمه الله[٦]عن الفاضل التستري قدس سره أنه قال في (علي) المذكور في هذا السند: (كأنه علي بن جعفر، كما نسبه إليه في المختلف).

وقال السيد الأستاذ قدس سره[٧]: (الظاهر أن المراد هو علي بن جعفر لكثرة روايته عنه .. وكأن العلامة التفت إلى ذلك، فمن ثم صرح عند نقل الرواية في بعض كتبه بكلمة علي بن جعفر على ما حكي عنه).

أقول: لا يعهد من العلامة قدس سره إعمال الاجتهاد في تعيين الرواة على النحو المذكور، فالأرجح كون ذلك إضافة من بعض الناسخين لكتاب المختلف، أو أن العلامة اعتمد حين تأليفه لهذا الكتاب على نسخة كتبت فيها هذه الزيادة، والأرجح كون الزيادة في تلك النسخة من قبل بعض الناسخين أيضاً.

---

(١) لاحظ تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٦، ووسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:١٤ ص:١٥٨، والوافي ج:١٤ ص:١٢٤٠.

(٢) منها نسخة برقم: (١٦٣٤٤) ونسخة برقم: (٧٦٣٦) ونسخة برقم: (٦٣٠٨٧) وكلها في مكتبة مجلس الشورى بطهران. ولكنها موجودة في بعض النسخ ومنها نسخة برقم: (٩٦٨٩) في مكتبة مجلس الشورى بطهران أيضاً.

(٣) مختلف الشيعة إلى أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٠.

(٤) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٤٠. منتهى المطلب إلى تحقيق المذهب ج:١١ ص:٢٧٦.

(٥) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩٩.

(٦) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ج:٨ ص:٧٥.

(٧) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٧.

والدليل على ذلك أنها لا توجد في شيء من نسخ التهذيب، ومن المعلوم أن الاستبصار بمنزلة قطعة من التهذيب، أي أن الشيخ ﷺ لم يرجع إلى المصادر مرة أخرى عند تأليفه إياه بل اعتمد على ما أورده من قبل في التهذيب، فإذا كان المذكور في هذا هو كلمة (علي) بلا زيادة لا يبقى محل لاحتمال إيراده في الاستبصار بلفظ (علي بن جعفر).

وأما تشخيص أن المراد بعلي في السند المذكور هو علي بن جعفر[١]من جهة كثرة رواية موسى بن القاسم عنه فيمكن الخدش فيه أيضاً، إذ إن الكثرة وحدها لا تصلح قرينة على ذلك مع وجود آخرين ممن يسمى بعلي في مشايخ موسى بن القاسم[٢]، لا سيما مع ما يلاحظ من أن من غير المعهود في روايات موسى بن القاسم عن علي بن جعفر التعبير عنه بعلي مجرداً عن النسبة، كما أن من غير المعهود أن يروي عنه إلا ما رواه عن أخيه موسى عليه السلام، فإنه لم يذكر لعلي بن جعفر كتاب إلا مسائله عنه عليه السلام، وقد رواه عنه موسى بن القاسم، كما ذكر ذلك الشيخ في الفهرست[٣].

ويرجح في النظر أن موسى بن القاسم كان قد ابتدأ الحديث المذكور باسم علي في كتابه ـ الذي هو من مصادر الشيخ في كتاب الحج من التهذيب ـ وأراد به المذكور في سند الرواية السابقة عليه، ولكن الشيخ ﷺ لم يتنبه إلى ذلك أو أنه لم يهتم بتعيينه كما لوحظ منه ذلك في بعض الموارد الأخرى.

ومنها: أنه أورد في موضع من التهذيب[٤]رواية (عن موسى بن القاسم عن علي عنهما عن ابن مسكان)، والمراد بعلي فيه هو علي بن الحسن

---

(١) وقد استظهره السيد البروجردي ﷺ في موسوعته الرجالية (ج:٢ ص:٤٤٤) قائلاً: (الظاهر أنه علي بن جعفر، وهو إما موقوف أو سقط (عن أخيه) من قلم الناسخين).

(٢) كعلي بن الحسن الجرمي (تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣٤٢)، وعلي بن رئاب (تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١، وعلي بن أسباط (تهذيب الأحكام ج:٦ ص:١٦)، وعلي بن أبي حمزة (تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤١٣)، وعلي بن الحكم (تهذيب الأحكام ج:٨ ص:٢٤٦).

(٣) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص:٢٦٥.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١١٨.

الطاطري، والضمير في (عنهما) يرجع إلى محمد بن أبي حمزة ودرست، ولكن ليس بقرينة السند المذكور قبل هذا السند، بل المذكور في موضع لاحق من التهذيب[١]. ولذلك صار مثاراً لاستغراب شديد من المحقق الشيخ حسن ﷺ صاحب المنتقى، حيث قال[٢]: إن هذه غفلة عظيمة من الشيخ بأن يورد السند بهذا النحو مع أنه لم يورد قبله السند المشتمل على التصريح بكون المراد بعلي هو الطاطري وبمن يروي عنهما هنا هما ابن أبي حمزة ودرست.

والحاصل: أن الشيخ ﷺ إنما يورد نص ما يجده في المصدر الذي يعتمد عليه في إخراج الخبر ولا يهتم بتعيين الراوي وإن كان مشخصاً بملاحظة السند الذي قبله في ذلك المصدر.

هذا واحتمل بعض الأعلام (طاب ثراه)[٣]أن يكون المراد بـ(علي) المذكور هو علي بن أبي حمزة الذي تكرر التعبير عنه بعلي وحده في أسانيد كثيرة، ومن ذلك في موارد عدة من حج التهذيب[٤]، وعلي بن أبي حمزة هو ممن يروي عنه موسى بن القاسم[٥]. فليس من المستغرب أن يكون المراد بعلي في كلامه هو علي بن أبي حمزة، ويكون المراد من قوله: (قال) هو الإمام موسى بن جعفر أو الإمام الصادق عليهما السلام.

ولكن هذا الاحتمال لا يخلو من ضعف، فإن الملاحظ أن التعبير بعلي عن علي بن أبي حمزة متعارف في موارد روايته عن أبي بصير الذي كان قائداً له ومن المكثرين في الرواية عنه، وكذلك في موارد كون الراوي عنه القاسم بن محمد أو عبد الله بن جبلة أو أضرابهما ممن أكثر من الرواية عن علي بن أبي حمزة، ولا شاهد على أن موسى بن القاسم كان كذلك بحيث إذا قال: (حدثني علي) انصرف إلى علي بن أبي حمزة.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٣٩.

(٢) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:١ ص:٣٤ (التعليقة).

(٣) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج:٣ ص:٢٦٤.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٣٧، ٤٦٠، ٤٦٩.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٧٨، ٣٢٦، ٤١٣. معاني الأخبار ص:١٧٤.

ويحتمل أن يكون المراد بـ(علي) المذكور هو علي بن الحسن الجرمي، بملاحظة تكرر تعبير موسى بن القاسم عنه بـ(علي) مجرداً[١]، ولكنه لا يخلو عن تأمل أيضاً، فإن المتعارف تعبيره عنه بـ(علي) في روايته عن درست ومحمد بن أبي حمزة، ولم تلاحظ له رواية عنه عن غيرهما في ما بأيدينا من المصادر.

والحاصل: أنه لم يتأكد من هو المراد بعلي في السند المذكور، وعلى كل حال فإنه لا سبيل إلى الاعتماد على هذه الراوية، ولا أقل من حيث كونها مقطوعة لم تستند إلى الإمام عليه السلام.

وكيف ما كان فقد ظهر بما تقدم أن جملة من الروايات وافية بالدلالة على لزوم رعاية الترتيب بين المناسك الثلاثة (رمي جمرة العقبة والذبح أو النحر والحلق أو التقصير).

وقد استدل السيد الأستاذ دام ظله على لزوم رعاية الترتيب بينها ـ مضافاً إلى بعض الروايات المتقدمة ـ بالسيرة القطعية قائلاً[٢]: (إذ لو ساغ التقديم لوقع عن المعصوم عليه السلام أو أحد أصحابه ـ ولنقل إلينا بطبيعة الحال ـ ولو مرة واحدة).

ولكن الصحيح أنه لا سبيل إلى التأكد من جريان السيرة على ذلك، أي إطباق المؤمنين في عصر المعصومين عليهم السلام على رعاية الترتيب المذكور، ولا سيما أن المعروف عند سائر المسلمين عدم لزوم الترتيب بل كونه أمراً مستحباً.

مضافاً إلى أنه لو سُلّم ثبوت السيرة فمن الجائز أن تكون من جهة لزوم الترتيب تكليفاً لا اعتباره وضعاً، فلا تصلح دليلا على المدعى.

والحاصل: أن عمدة الدليل على اشتراط الترتيب هو ما تقدم من الروايات الظاهرة في حدّ ذاتها في الدلالة على ذلك، لما مرّ مراراً من أن الأوامر الواردة في مورد المركبات الارتباطية ظاهرة في الإرشاد إلى الشرطية أو الجزئية ولا تحمل على إفادة الحكم التكليفي ما لم تقم قرينة على ذلك.

ولكن في مقابل الروايات المذكورة روايات أخرى ربما يستدل بها على

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١١٨، ١٦١، ٤٠٣.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٦.

عدم شرطية الترتيب ..

(الرواية الأولى): صحيحة عبد الله بن سنان[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل حلق رأسه قبل أن يضحي. قال: ((لا بأس، وليس عليه شيء، ولا يعودن)).

فقد يقال: إن مقتضاها هو الاجتزاء بالحلق قبل الذبح وعدم اعتبار الترتيب بينهما، أقصى الأمر أن يكون الإخلال به أمراً مبغوضاً إما تحريماً أو تنزيهاً، بمقتضى النهي عن العود إليه في ذيل الرواية.

والجمع العرفي بينها وبين الروايات المتقدمة الظاهرة في اعتبار الترتيب بين الذبح والحلق متيسر بحمل الأخيرة على الوجوب التكليفي أو الاستحباب، فيتعين البناء عليه.

وعلى ذلك فأقصى ما يمكن الالتزام به هو اشتراط الترتيب بين الرمي والحلق بأن لا يحلق الحاج قبل أن يرمي، وأما تقديم الحلق على الذبح ـ أو ما يقوم مقامه ـ فلا بأس به وإن كان الواجب أو الأفضل رعاية الترتيب بينهما.

وقد أجاب السيد الأستاذ قدس سره[٢] عن هذا الاستدلال بوجهين ..

الوجه الأول: (إنها ـ أي صحيحة ابن سنان ـ غير شاملة للعامد، لمنافاته مع قوله: ((وليس عليه شيء))، كيف وإن مما عليه الاستغفار والتوبة لمكان العصيان وترك الواجب، فإنه نظير أن يقال لمن ترك الصلاة عامداً: إنه ليس عليه شيء، إذاً فهذا التعبير خير دليل على أن المراد هو غير المتعمد، وقوله: (لا يعودن) أي بالاختيار والعمد. أما الصادر عنه حيث كان عن جهل أو نسيان فلا شيء عليه).

ويلاحظ على هذا الوجه ..

أولاً: أن النهي في قوله عليه السلام: ((ولا يعودن)) إن كان لإفادة الحرمة التكليفية ـ ليجب الاستغفار والتوبة على من تعمد المخالفة ـ فهو يصلح قرينة

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٧.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٢ـ٢٥٣.

على كون المراد بقوله عليه السلام: ((وليس عليه شيء)) هو عدم ثبوت الكفارة ونحوها على من تخلف عن رعاية الترتيب بين الذبح والحلق، ولا وجه للبناء على كون المراد بـ(شيء) ما يعم الاستغفار والتوبة، لتختص الرواية بغير المتعمد من الجاهل والناسي وما ماثلهما.

وبعبارة أخرى: مقتضى قوله عليه السلام: ((لا بأس، وليس عليه شيء)) هو الاجتزاء بالحلق المأتي به قبل الذبح وعدم ترتب أي تبعة على ذلك، فإن كان النهي في الذيل للحرمة التكليفية اقتضى حمل نفي الشيء في الصدر على نفي ما عدا الاستغفار والتوبة، وإن كان النهي للتنزيه فالأمر واضح من حيث عدم وجود مانع من البناء على إطلاق الرواية للمتعمد في الإخلال بالترتيب بين الذبح والحلق.

نعم يمكن أن يقال: إن المعتقد بشرطية الترتيب حيث لا يقدم على الإخلال به متعمداً، لكونه في مقام الامتثال وتفريغ ذمته عما تعلق بها فليس من المنطقي أن يخلّ بما يعتقد أنه معتبر في الصحة، ولذلك يتجه البناء على عدم شمول الصحيحة المبحوث عنها للمتعمد.

وثانياً: أن البناء على اختصاص الصحيحة المذكورة بغير المتعمد إن تم فهو إنما يفي بإمكان الجمع العرفي بينها وبين ما عدا موثقة عمار من الروايات المتقدمة، وأما هي فحيث لا يمكن حملها على خصوص المتعمد ـ بأن يكون مورد السؤال فيها هو خصوص من تعمد الحلق قبل الذبح ـ يتعذر الجمع العرفي بينها وبين صحيحة ابن سنان، فإن مقتضى الموثقة عدم الاجتزاء بالحلق قبل الذبح وإن تم تقديمه عليه جهلاً أو نسياناً ـ ولذلك أوجب الإمام عليه السلام إمرار الموسى على رأسه بدلاً عن الحلق المتعذر في حقه ـ ومقتضى الصحيحة حسب الفرض الاجتزاء به في غير المتعمد، فلا يكفي البناء على اختصاص الصحيحة بغير المتعمد في رفع مشكلة التعارض بين روايات المسألة.

ولمزيد التوضيح أقول: إنه إذا كان الدليل على جزئية فعل أو شرطيته في الواجب بلسان الأمر به كقوله عليه السلام: ((إذا افتتحت الصلاة .. اقرأ فاتحة

الكتاب))، أو بلسان نفي الماهية مع الإخلال به كقوله ﷺ: ((لا صلاة لمن لا يقيم صلبه))، ثم ورد في دليل آخر ما يقتضي صحة الصلاة مع ترك ذلك الجزء أو الشرط جهلاً أو نسياناً أمكن الجمع بين الدليلين بحمل دليل الجزئية أو الشرطية على خصوص صورة العلم والعمد.

وأما إذا كان الدليل على جزئية فعل أو شرطيته من قبيل ما هو محل الكلام، أي وقع السؤال عن حكم من أخلَّ به في عمله فأجيب بأنه يعيد لم يمكن الجمع بينه وبين دليل آخر يدل على عدم وجوب الإعادة على الناسي والجاهل، لأن مقتضاه هو حمل الدليل الأول على خصوص المتعمد ولكنه متعذر، لأن من يكون في مقام الامتثال لا يخلَّ عمداً بما يعتقد أنه معتبر في صحة العمل وإنما يقع ذلك من الجاهل والناسي وأضرابهما.

وبذلك يظهر أنه يمكن المنع من أصل إطلاق موثقة عمار الساباطي للمتعمد أي المعتقد شرطية الترتيب بين الذبح والحلق ومع ذلك يخلَّ به عمداً، وأما من لا يقطع باشتراطه وإن كان هو مقتضى فتوى مرجعه في التقليد فربما يقع منه ذلك اكتفاءً بالامتثال الاحتمالي ولو من باب الإهمال والتسامح، ولكن لا يمكن حمل الإطلاق عليه، لندرته خارجاً.

الوجه الثاني: أنه لو سُلِّم الإطلاق في صحيحة ابن سنان ـ أي شمولها للعالم العامد ـ (غير أنه لا بد من رفع اليد عنه بالنصوص المتقدمة من صحيحة سعيد الأعرج ونحوها الناطقة بوجوب مراعاة الترتيب وضعاً للعالم العامد.

وبعبارة أخرى: لو كنا نحن وتلك النصوص لكان مقتضى إطلاقها لزوم مراعاة الترتيب مطلقاً من غير فرق بين العلم والجهل والنسيان. لكنا خرجنا عن إطلاقها بمقتضى صحيحة جميل الدالة على عدم اعتبار الترتيب في مورد: (الجهل والنسيان) فيبقى تحتها خصوص العالم العامد، إذاً تنقلب النسبة بينها وبين صحيحة ابن سنان من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فلا جرم تقيد الصحيحة بتلك النصوص فتكون محمولة على غير العالم العامد).

أقول: إذا بني على إطلاق صحيحة ابن سنان للعالم العامد فلا يتوقف

الجمع بينها وبين ما دل على اشتراط الترتيب بين الذبح والحلق استناداً إلى صحيحة جميل الدالة على اغتفار الإخلال بالترتيب بينهما جهلاً ونسياناً على تبني نظرية انقلاب النسبة في تعارض أكثر من دليل، بل صحيحة جميل تكون وجهاً للجمع بينهما، وإن لم يلتزم بالنظرية المذكورة لأنها كما تدل على الصحة مع الإخلال بالترتيب عن جهل أو نسيان فتكون أخص مطلقاً من دليل شرطية الترتيب، كذلك تدل على عدم الصحة مع الإخلال بالترتيب لا عن جهل أو نسيان، فتكون أخص مطلقاً من صحيحة ابن سنان الشاملة للمتعمد حسب الفرض، فتصلح أن تكون مقيدة لكلا الدليلين، وقد مرَ مراراً أن الحاجة إلى نظرية انقلاب النسبة في الجمع بين الدليلين المتعارضين بالإطلاق إنما هي فيما إذا كان الدليل الثالث لا يفي إلا بتقييد أحدهما، وأما إذا كان يفي بتقييد كليهما فهو يشكل وجه جمع بينهما من دون حاجة إلى النظرية المذكورة.

مثلاً: إذا ورد في دليل: (يجب إكرام الشعراء)، وفي دليل آخر: (لا يجب إكرام الشعراء)، كانا متعارضين بالتباين، فإذا ورد في دليل ثالث: (أكرم الشاعر إذا كان ملتزماً) فهو يدل بمنطوقه على وجوب إكرام الشاعر الملتزم وبمفهومه على عدم وجوب إكرام الشاعر غير الملتزم، ولذلك فهو يصلح أن يكون بمنطوقه مقيداً للدليل الثاني وبمفهومه مقيداً للدليل الأول، سواء التزم بانقلاب النسبة بين الدليل الأول والثاني بعد تقييد الأخير بمنطوق الدليل الثالث إلى العموم والخصوص المطلق أو لم يلتزم بذلك.

وهذا بخلاف ما إذا لم يدل الدليل الثالث الأعم إلا على وجوب إكرام الشاعر الملتزم كما لو ورد فيه أنه سئل المولى: (هل يجب إكرام الشاعر الملتزم؟)، فأجاب بـ(نعم)، فإنه حيث لا مفهوم له يقتضي عدم وجوب إكرام الشاعر غير الملتزم لا يصلح مقيداً للدليل الأول، فإن بني على نظرية انقلاب النسبة ـ أي أنه بعد تقييد الدليل الثاني بالدليل الثالث تنقلب النسبة بين الدليلين الأول والثاني إلى العموم الخصوص المطلق، ويكون الدليل الثاني المقيَد بموجب الدليل الثالث بغير الشاعر الملتزم صالحاً لتقيد الدليل الأول كما لو كان دالاً على عدم وجوب

إكرام الشاعر غير الملتزم من الأول ـ يتم الجمع العرفي بين الدليلين الأولين وإلا يبقى التعارض قائماً بينهما.

وبالجملة: لا حاجة إلى نظرية انقلاب النسبة في تعارض أكثر من دليل إذا كان الدليل الثالث وافياً بتقييد الدليلين الأول والثاني جميعاً.

والمقام من هذا القبيل، فإن صحيحة جميل ـ بناءً على تمامية دلالتها على اشتراط الترتيب بين مناسك منى إلا بالنسبة إلى الناسي والجاهل ـ تدل بمقتضى عقد الاستثناء في قوله: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً)) على الإجزاء مع الإخلال بالترتيب في مورد الناسي ويلحق به الجاهل على ما تقدم في محله، وتدل بمقتضى عقد المستثنى منه على عدم الإجزاء في غير الناسي والجاهل، فهي مقيدة لإطلاق كلا الدليلين، وتصلح وجه جمع بينهما بلا حاجة إلى نظرية انقلاب النسبة.

ولكن هذا بالنسبة إلى صحيحة سعيد الأعرج وما ماثلها من أدلة اشتراط الترتيب بين الذبح والحلق، وأما موثقة عمار فهي كما تقدم تأبى الحمل على خصوص المتعمد في الإخلال بالترتيب، بل مرَّ أنها لا تشمل المعتقد بعدم الاجتزاء بالحلق مع تقديمه على الذبح وإنما تشمل من لا يعتقد بذلك ويكتفي بالامتثال الاحتمالي وإن كان لا يمكن حملها عليه أيضاً لندرة موارده.

ويبدو أن المقرر (طاب ثراه) قد تنبه إلى أنه لا يمكن حمل هذه الموثقة على خصوص العالم العامد، فختم كلامه بقوله: (فتأمل)، وهذا منه ولم يرد في كلام السيد الأستاذ ﷺ في مجلس الدرس.

ومهما يكن فقد تحصل مما تقدم أن كلا الوجهين المذكورين في كلامه (رضوان الله عليه) في الجواب عن الاستدلال بصحيحة ابن سنان على عدم اشتراط الترتيب بين الذبح والحلق مما لا يمكن المساعدة عليه.

والأوجه أن يقال: إن موثقة عمار الدالة على عدم الاجتزاء بالحلق مقدماً على الذبح محمولة على الاستحباب لا محالة، لأنها لا تشمل العالم العامد، ولا يمكن حملها على من بحكمه كما مرَّ، وأما الناسي والجاهل فلا ينبغي الريب في الاجتزاء بعملهما كما سيأتي، فلا يبقى إلا أن تحمل على استحباب إمرار

الموسى على الرأس بعد الذبح لمن حلق قبله.

وإن قيل: إن لسانها يأبى عن الحمل على الاستحباب، لمكان الاستشهاد بالآية الكريمة: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾، اقتضى ذلك استقرار التعارض بينها وبين أدلة الاجتزاء بحلق الناسي والجاهل، وعلى ذلك فهي ساقطة عن الحجية لمخالفتها للسنة النبوية القطعية، فإن القدر المتيقن مما ثبت عن النبي ﷺ - برواية الفريقين - من قوله: ((لا حرج)) في جواب من سألوه عن حكم الإخلال بالترتيب بين الذبح والحلق هو الناسي والجاهل كما سيأتي.

ولو نوقش في هذا البيان أمكن القول بترجيح ما دل على الإجزاء لموافقته للسنة القطعية. اللهم إلا أن يقال: إن موثقة عمار موافقة للكتاب ولكن لو سُلّم فإنه لم يثبت تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بموافقة السنة بل ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة كون الترجيح بهما في رتبة واحدة، فاذا كان أحد الخبرين المتعارضين موافقاً للكتاب والآخر موافقاً للسنة يتعذر الترجيح بأيٍّ منهما.

إن قيل: وعلى ذلك تصل النوبة إلى الترجيح بمخالفة العامة، ومقتضاه ترجيح موثقة عمار، لأن الجمهور مطبقون على الاجتزاء بالحلق المقدم على الذبح في صورة الجهل والنسيان.

كان الجواب عنه: أن مقبولة عمر بن حنظلة إنما تدل على الترجيح بمخالفة العامة في صورة عدم مخالفة الخبرين للكتاب ولا للسنة، والمفروض هنا مخالفة موثقة عمار للسنة النبوية، فلا مجال لترجيحها بمخالفة الجمهور.

وعلى ذلك تصل النوبة إلى قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) الحاكمة على أدلة الترتيب، فليتأمل.

ولكن هذا على تقدير تسليم عدم تيسر حمل موثقة عمار على الاستحباب، وعدم البناء على سقوطها عن الحجية بمخالفة السنة القطعية على تقدير عدم تيسر ذلك، والأول محل نظر، والثاني ممنوع.

هذا كله بالنسبة إلى الموثقة المذكورة.

وأما صحيحة ابن سنان فقد مرَ في موضع سابق[١]أن الأصح في مفادها أن يقال: إن السائل لما لم يشر إلى كون الرجل الذي حلق قبل أن يضحي ناسياً أو جاهلاً وقد أجابه الإمام عليه السلام بقوله: ((لا بأس، ليس عليه شيء)) ـ أي أنه يجتزئ بحلقه ولا كفارة عليه ـ كان من المناسب أن يعقّبه بقوله: ((ولا يعودن)) تأكيداً على ما ورد في الأدلة الأخرى من اشتراط الترتيب بين الذبح والحلق، لئلا يوهم إطلاق جوابه عليه السلام للمتعمد سواء المعتقد بالخلاف أو المتردد في الحكم، ولو كان السائل قد صرح باختصاص مورد سؤاله بالناسي أو الجاهل لاستغنى الإمام عليه السلام عن النهي عن العود.

وعلى ذلك فهذه الرواية لا تنافي أدلة اشتراط الترتيب، بل هي منسجمة معها، غاية الأمر تقتضي تقييدها بغير الجاهل والناسي.

(الرواية الثانية): خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر[٢]قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك إن رجلاً من أصحابنا رمى الجمرة يوم النحر وحلق قبل أن يذبح. فقال: ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله لما كان يوم النحر أتاه طوائف من المسلمين فقالوا: يا رسول الله ذبحنا من قبل أن نرمي، وحلقنا من قبل أن نذبح، ولم يبق شيء مما ينبغي لهم أن يقدموه إلا أخروه ولا شيء مما ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا حرج لا حرج)).

ومبنى الاستدلال بهذه الرواية هو أنها تدل على أن التقديم والتأخير في الإتيان بمناسك منى يوم النحر وهي الرمي والذبح والحلق لا يضر بالاجتزاء بها، ومن ذلك تقديم الذبح على الرمي وتقديم الحلق على الذبح، وأما تقديم الحلق على الرمي فهو وإن لم يذكر في الرواية إلا أنه مشمول لقوله عليه السلام: ((ولم يبق شيء مما ينبغي لهم ..)) كما هو واضح.

وحيث إنه لم يرد في كلام النبي صلى الله عليه وآله ولا في كلام الإمام عليه السلام ما يشير إلى اختصاص الحكم بالإجزاء بمورد الجهل أو النسيان ونحو ذلك من الأعذار كان

---

(١) لاحظ ج:١٩ ص:٦٦٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٤.

مقتضاه هو عموم الحكم لجميع الموارد حتى من تعمد الإخلال بالترتيب، مما يعني أن رعايته إما واجب تكليفي صرف أو إنها مستحبة، ولأجل ذلك لا بد من رفع اليد عن ظهور الروايات المتقدمة في شرطية الترتيب بين المناسك المذكورة، وهذا هو المطلوب.

والجواب ..

أولاً: أن هذه الرواية غير نقية السند لاشتماله على سهل بن زياد الذي مرّ مراراً أنه لم تثبت وثاقته.

وثانياً: أنه لا إطلاق لها ليشمل غير الناسي والجاهل وإن لم يرد فيها ما يقتضي اختصاص الحكم بالصحة بهذين الصنفين دون المتعمد.

والوجه فيه: أن الواقعة المحكية فيها قد رويت أيضاً من طرقنا في صحيحتي جميل ومحمد بن حمران، وفي صدر الصحيحتين ـ كما سيأتي ـ قرينة على تعلق تلك الواقعة بالناسي ومن بحكمه دون المتعمد.

وأما روايتها من طرق الجمهور فهو وإن كان البعض منها مماثلاً لما ورد في خبر ابن أبي نصر من حيث عدم الاشتمال على ما يقتضي اختصاصها بالجاهل ونحوه، كخبر ابن عباس[1] قال رجل للنبي ﷺ: زرت قبل أن أرمي. قال: ((لا حرج)). قال: حلقت قبل أن أذبح. قال: ((لا حرج)). قال: ذبحت قبل أن أرمي. قال: ((لا حرج)). وخبر جابر بن عبد الله[2] قال: قعد رسول الله ﷺ بمنى يوم النحر للناس، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله إني حلقت قبل أن أذبح. قال: ((لا حرج)). ثم جاءه آخر فقال: يا رسول الله إني نحرت قبل أن أرمي. قال: ((لا حرج)). فما سئل يومئذٍ عن شيء قدم قبل شيء إلا قال: ((لا حرج)).

ولكن البعض الآخر المتضمن لتفاصيل الواقعة المذكورة قد صرح فيه بأن موردها هو غير المتعمد، فقد روى مسلم بإسناده عن عبد الله بن عمرو بن

---

(١) صحيح البخاري ج:٢ ص:١٨٧.

(٢) سنن ابن ماجة ج:٢ ص:١٠١٤.

العاص[١] أنه قال: وقف رسول الله ﷺ على راحلته فطفق ناس يسألونه، فيقول القائل منهم: يا رسول الله إني لم أكن أشعر أن الرمي قبل النحر فنحرت قبل الرمي. فقال رسول الله ﷺ: ((فارم ولا حرج)). قال: وطفق آخر يقول: إني لم أشعر أن النحر قبل الحلق فحلقت قبل أن أنحر. فيقول: ((انحر ولا حرج)). قال: فما سمعته يسأل يومئذٍ عن أمر مما ينسى المرء ويجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال رسول الله ﷺ: ((افعلوا ذلك ولا حرج)).

وروى أحمد[٢] بإسناده عن عبد الله بن عمرو بن العاص أيضاً أنه قال: رأيت رسول الله ﷺ واقفاً على راحلته بمنى، قال: فأتاه رجل فقال: يا رسول الله إني كنت أرى أن الحلق قبل الذبح فحلقت قبل أن أذبح. فقال: ((اذبح ولا حرج)). قال: ثم جاءه آخر فقال: يا رسول الله إني كنت أرى أن الذبح قبل الرمي فذبحت قبل أن أرمي. قال: ((فارم ولا حرج)). قال: فما سئل عن شيء قدمه رجل قبل شيء إلا قال: ((افعل ولا حرج)).

وهذا الخبران يؤكدان على أن مورد الواقعة المذكورة إنما كان هو الإخلال بالترتيب بين مناسك منى عن جهل أو غفلة.

ولو غض النظر عما تقدم من قرينة اختصاص تلك الواقعة بغير المتعمد فإنه يمكن أن يقال: إنه لما لم يكن للواقعة الخارجية إطلاق يشمل جميع الموارد المحتملة فلا محيص من حملها على المورد الغالب، لما مرَّ مراراً من أنه متى ما كان السؤال عن حكم واقعة خارجية لا قضية افتراضية فإنه يحمل على كونه سؤالاً عن الأفراد المتعارف وقوعها في الخارج، ولا يلزم المجيب الاستفصال بلحاظ الأفراد النادرة، ولذلك لا ينعقد لكلامه الإطلاق بالنظر إليها. ولا ريب في أن التعمد بالإخلال بالترتيب بين المناسك أي لا عن جهل أو نسيان إما غير واقع خارجاً أو نادر الوقوع، فلا سبيل إلى البناء على إطلاق قول النبي ﷺ: ((لا

---

(١) صحيح مسلم ج:٤ ص:٨٣. ونحوه في سنن أبي داود ج:١ ص:٤٤٧، والموطأ ج:١ ص:٤٢١، والسنن الكبرى للنسائي ج:٢ ص:٤٤٧.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ج:٢ ص:٢٠٢.

حرج)) لمثله، بعد عدم احراز أنه كان في ضمن من جاؤوا إليه بعض من أخلّ بالترتيب تعمداً.

(الرواية الثالثة): صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق. قال: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً)). ثم قال: ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتاه أناس يوم النحر فقال بعضهم: يا رسول الله إني حلقت قبل أن أذبح، وقال بعضهم: حلقت قبل أن أرمي. فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي لهم أن يقدموه إلا أخروه، ولا شيئاً كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه. فقال: لا حرج)).

وهكذا رواها الصدوق (طاب ثراه)[1]، وقد أوردها الكليني قدس سره[2] أيضاً، ولكن سقط منه قوله عليه السلام: (كان ينبغي لهم أن يقدموه إلا أخروه، ولا شيئاً) بعد قوله عليه السلام: (فلم يتركوا شيئاً).

ووجه الاستدلال بهذه الرواية هو أنها كالنص في الإجزاء مع تقديم الحلق على أي من الرمي والذبح، فقد ورد فيها أن بعضهم قال للنبي صلى الله عليه وآله: (إني حلقت قبل أن أذبح) وقال له بعضهم: (حلقت قبل أن أرمي) قد أجابهما صلى الله عليه وآله بقوله: ((لا حرج))، مما يقتضي الاجتزاء بعملهما.

وأما احتمال كون مقصوده صلى الله عليه وآله بقوله: ((لا حرج)) هو مجرد نفي الإثم أو الكفارة فهو مستبعد تماماً، فإنه على هذا التقدير كان من المناسب جداً أن يعقبه صلى الله عليه وآله - في مورد السؤالين - بالأمر بإمرار الموسى على الرأس بعد تدارك الرمي أو الذبح، كما ورد نظيره في موثقة عمار الساباطي المتقدمة، فالسكوت عن ذلك قرينة واضحة على أن المراد هو الاجتزاء بما أتوا به من الحلق قبل الرمي أو قبل الذبح.

وبالجملة: دلالة الصحيحة على الإجزاء مع الإخلال بالترتيب بين كل من الرمي والذبح وبين الحلق وكذلك في سائر موارد الإخلال بالترتيب بين مناسك

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠١.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٤.

يوم النحر واضحة لا ينبغي الإشكال فيها.

ولكن قد يقال باختصاصها بمن حصل منه الإخلال بالترتيب عن نسيان أو ما بحكمه بقرينة استثناء الناسي في جواب الإمام عليه السلام في صدر الرواية عند السؤال عن حكم الإخلال بالترتيب بين الحلق والطواف، حيث قال عليه السلام: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً)).

إلا أنه قد يجاب عنه بأن التعبير بـ(لا ينبغي) المستخدم في كلامه عليه السلام في الصدر إنما هو بمعنى (لا يناسب) أو (لا يجدر) أو (لا يحسن) ونحو ذلك، كما أن التعبير بـ(ينبغي) المستخدم في الذيل إنما هو بمعنى (يناسب) أو (يحسن) أو (يجدر) ونحو ذلك، وعلى ذلك فالصحيحة تدل صدراً وذيلاً على كون الترتيب مستحباً لا لازماً. واستثناء الناسي في الصدر لا يقتضي خلاف ذلك.

إذاً هي تصلح قرينة لحمل ما هو ظاهر في اشتراط الترتيب بين المناسك الثلاثة على الاستحباب.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك رواية أخرى تشبه صحيحة جميل المذكورة، وهي صحيحة محمد بن حمران[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل زار البيت قبل أن يحلق. قال: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً)). ثم قال: ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتاه الناس يوم النحر فقال بعضهم: يا رسول الله ذبحت قبل أن أرمي، وقال بعضهم: ذبحت قبل أن أحلق. فلم يتركوا شيئاً أخروه كان ينبغي لهم أن يقدموه، ولا شيئاً قدموه كان ينبغي لهم أن يؤخروه، إلا قال: لا حرج)).

ولكن مقتضى هذه الرواية بهذا اللفظ كون موضع الحلق قبل الذبح، وهو مقطوع العدم. ومن المؤكد وقوع القلب في عبارتها، والصحيح: (وقال بعضهم: حلقت قبل أن أذبح) كما ورد هذا التعبير في خبر البزنطي المتقدم.

ولا يبعد كون الأصل في صحيحتي جميل ومحمد بن حمران واقعة واحدة، فقد صرح النجاشي[2] بأن لهما كتاباً مشتركاً وهو الذي أوردا فيه

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠.

(٢) رجال النجاشي ص:١٢٧.

مروياتهما المشتركة عن الصادق عليه السلام وبعض أصحاب الباقر عليه السلام كما يظهر بمراجعة جوامع الحديث[١]، ويبدو أنه حصل خلط من قبل بعض الرواة أو لدى بعض الناسخين عند إيراد رواية محمد بن حمران فنسب اليه عكس ما رواه.

ومهما يكن فالعمدة هي صحيحة جميل، وتقريب الاستدلال بها للمطلوب هو ما مرّ.

ولكنه مخدوش، أما على مبنى السيد الأستاذ قدس سره وغيره ممن يرى أن (لا ينبغي) بمعنى (لا يتيسر) وأنه لا يحمل على غير هذا المعنى إلا بقرينة فالأمر واضح، فإن مقتضاه كون صدر الصحيحة ظاهراً في اعتبار الترتيب بين الحلق وطواف الحج إلا بالنسبة إلى الناسي ـ ويلحق به الجاهل كما سيأتي ـ وحيث إن الإمام عليه السلام استشهد بكلام النبي صلى الله عليه وآله في جواب من سأله من الصحابة عن حكم الإخلال بالترتيب بين المناسك اقتضى ذلك أن يكون الإجزاء في كلامه صلى الله عليه وآله مختصاً أيضاً بالناسي ومن بحكمه دون المتعمد، إذ لو كان مطلقاً ـ ومقتضاه عندئذٍ عدم لزوم الترتيب وضعاً إذ إن الشرطية لا تلائم الحكم بالصحة مع الإخلال بها عمداً كما مرّ مراراً ـ لم يكن وجه لما صنعه الإمام عليه السلام من جعل الاجتزاء بالطواف قبل الحلق مختصاً بما إذا كان ناسياً، فهذا قرينة واضحة على اعتبار الترتيب بين مناسك يوم النحر سواء في منى ـ أي الرمي والذبح والحلق ـ أو في مكة ـ أي الطواف وما بعده ـ ولكن مع الإخلال به عن نسيان أو ما بحكمه يحكم بالإجزاء، وعلى ذلك فإن الصحيحة تدل على عكس ما رامه المستدل وتؤكد اعتبار الترتيب بين المناسك، غاية الأمر مع استثناء الناسي ومن بحكمه.

هذا بناءً على مسلكه (رضوان الله عليه)، وأما بناءً على المسلك الآخر ـ وهو المختار[٢] ـ من أن (لا ينبغي) ليس بمعنى لا يتيسر، بل هو أعم منه ولا يحمل عليه إلا مع القرينة ـ كما في قوله عليه السلام: ((لا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت

---

(١) لاحظ الكافي ج:٣ ص:٦٦، ج:٤ ص:١٣٨، ج:٥ ص:٣٠، ٣٨٩، ج:٦ ص:٤٤٧، ج:٧ ص:١٤٩، ١٨٩، ٢٢١، ٣٦١، ٣٩٠.

(٢) لاحظ ج:٨ ص:٣٠٨.

رسول الله ﷺ)) ـ فيمكن أن يقال: إن في المقام قرينة على كون (لا ينبغي) بالمعنى المذكور، أي أنه أريد به الإرشاد إلى شرطية الترتيب بين الحلق والطواف، والقرينة هي استثناء الناسي في قوله عليه السلام: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً))، فإنه لو كان الترتيب غير لازم في أصله بل كان أمراً مندوباً لجاز تركه اختياراً، فما الحاجة إلى استثناء الناسي بصفته معذوراً في عدم رعايته؟!

وبعبارة أخرى: إن النسيان إنما يمثل العذر الذي به يرفع العقاب أو الكفارة أو الإعادة ونحو ذلك من الآثار والتبعات، ولا شيء من ذلك يترتب مع استحباب الترتيب وعدم لزومه وضعاً ولا تكليفاً، ومن هنا فإن المتفاهم العرفي من استثناء الناسي ممن لا ينبغي له الإخلال بالترتيب هو أنه أمر لازم وضعاً أو تكليفاً[1].

ولذلك يلاحظ أن في سائر الموارد إنما استثني الناسي ومن بحكمه ممن لا ينبغي له فعل شيء إذا كان ذلك الفعل ممنوعاً بعنوانه الأولي، كما في استثنائه[2] ممن لبس ما لا ينبغي له أن يلبسه وهو محرم، واستثنائه ممن جهر أو أخفت في القراءة في الصلاة في ما لا ينبغي أن يجهر أو يخفت فيه.

ولو غض النظر عن هذا البيان أمكن أن يقال إن صدر الصحيحة لا ظهور له في استحباب الترتيب بل غايته أنه مجمل، وأما الذيل فيأتي فيه ما تقدم في خبر البزنطي من أنه لا إطلاق له ليشمل المعتقد بلزوم الترتيب، بل ولا من كانت عنده الحجة على اشتراطه، بل شموله للجاهل المتردد غير واضح كما سيأتي.

والحاصل: أن صحيحة جميل ـ ومثلها صحيحة محمد بن حمران ـ لا تصلح دليلاً على عدم اشتراط الترتيب بين كل من الرمي والذبح وبين الحلق

---

(١) قد يقال: إنه يكفي أن يكون مستحباً مؤكداً ليتجه استثناء الناسي ممن لا ينبغي له الإخلال به كما لو ورد: (لا ينبغي ترك غسل الجمعة إلا نسياناً).
ولكن يمكن أن يقال: إن المتفاهم العرفي من الجملة المذكورة أيضاً هو لزوم الاغتسال للجمعة، ولكن تحمل على إرادة الاستحباب للقرينة الخارجية على عدم الوجوب، فليتأمل.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٤٨. تهذيب الأحكام ج:٢ ص:١٤٧.

كما لم تصلح صحيحة ابن سنان وخبر البزنطي دليلاً على ذلك.

وبه يتضح أن مقتضى الصناعة هو العمل بظاهر الروايات المتقدمة الدالة على اشتراط الترتيب بين الرمي والحلق، وبين الذبح والحلق.

ولم يظهر الوجه في توقف السيد الأستاذ ﷺ في هذه المسألة، وجعل الحكم فيها مبنياً على الاحتياط اللزومي، ولا سيما أنه أفتى من قبل باشتراط الترتيب بين الرمي والذبح، مع أن المسألتين من باب واحد، ولا يختلف الدليل في إحداهما عن الدليل في الأخرى ـ باستثناء رواية عبد الله بن سنان ـ فلماذا التفريق بينهما بالاحتياط في الأولى والفتوى في الثانية؟!

ولو كان منشأ الاحتياط وترك الفتوى بلزوم الترتيب مع تمامية الدليل عليه هو ملاحظة عدم ذهاب المشهور إلى لزومه، فإن هذا أمر مشترك بين الموردين، فهم كما لم يقولوا ـ على ما نسب إليهم ـ باشتراط الترتيب بين الرمي والذبح وبين الحلق لم يقولوا باشتراطه بين الأولين أيضاً، فلا وجه لرعاية رأيهم في أحد الموردين دون الآخر مع وحدة مستند الحكم فيهما.

هذا ويظهر مما ذكره ﷺ[1] في ذيل معتبرة أبي بصير الآتية الدالة على جواز الحلق بعد شراء الهدي وربطه في جانب الرحل أن احتياطه بتأخير الحلق عن الذبح إنما هو بلحاظ هذه الرواية التي لم يعمل بمضمونها، لما سيأتي التعرض له.

ولكن الصحيح أن الاحتياط المذكور في المتن لا يمكن تفسيره بما ذكر، إذ الملاحظ ..

أولاً: أنه لم يختص بتقديم الذبح على الحلق بل عم تقديم الرمي عليه، مع أن أقصى ما يستفاد من معتبرة أبي بصير هو جواز تقديم الحلق على الذبح، ولا إطلاق لها بحيث تقتضي جواز تقديمه على الرمي أيضاً إذا كان بعد تحصيل الهدي بمنى وهذا واضح.

وثانياً: أنه لم يرد في المتن ما يقتضي كون الاحتياط بتأخير الحلق عن الذبح من جهة ما ورد في المعتبرة المذكورة، ولو كان من جهته لكان ينبغي أن

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٩.

يقول: (والأحوط أن لا يكتفي بتحصيل الهدي في منى للإتيان بالحلق، بل يؤخر الحلق إلى حين حصول الذبح خارجاً)، أي يفتي بعدم جواز الحلق قبل شراء الهدي وربطه في جانب الرحل بمنى ويحتاط بعدم الإتيان به بعد ذلك قبل الذبح.

وكيف ما كان فقد ظهر مما تقدم أن مقتضى الصناعة ـ وهو ما التزم به جمع من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) ـ من لزوم تأخير الحلق عن كل من الرمي والذبح[1].

نعم يقوم مقام الذبح أمران ..

الأول: التوكيل فيه، وذلك بالنسبة إلى النساء وغيرهن ممن يجوز لهم الإفاضة من المزدلفة ليلاً والتوجه بعد رمي جمرة العقبة إلى مكة لأداء طواف الحج وغيره، فإنه يكتفى منهم بالتوكيل في الذبح او النحر قبل الإتيان بالتقصير أو الحلق، وقد مرّ الدليل عليه في بحث سابق وهو صحيحة أبي بصير وغيرها.

الثاني: تحصيل الهدي بمنى يوم النحر، أي إذا استحصل المتمتع هديه وصار تحت يده في المكان والزمان اللذين يجوز له الذبح أو النحر فيهما يجوز له

---

(١) هذا لمن يلزمه الذبح أو النحر قبل مضي أيام التشريق، وأما من لا يسعه ذلك وإنما يتمكن منه في ما بعدها من سائر أيام ذي الحجة فهل يلزمه رعاية الترتيب بينه وبين الحلق والتقصير على القول بمشروعيته في ما بعدها أيضاً؟

يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق أدلة الترتيب هو ذلك، نعم من لم يجد الهدي ووجد ثمنه وأراد مغادرة الديار المقدسة فجاز له إيداع الثمن عند من يشتريه ويذبحه عنه في بقية ذي الحجة ـ كما دلت على ذلك صحيحة حريز وغيرها ـ يجوز له أن يحلق أو يقصر ويأتي ببقية المناسك، وهو واضح، وأما من يبقى حتى يذبح أو ينحر عنه فمقتضى الصناعة لزوم تأخيره الحلق أو التقصير إلى ذلك الحين (يلاحظ ج:٢٠ ص:٨٢ وما بعدها).

هذا وأما من لا يتمكن من الهدي فيلزمه الصيام بدلاً عنه فهل يلزمه تأخير الحلق أو التقصير عن صيام الأيام الثلاثة إذا لم يكن قد أتى به قبل يوم العيد؟

ذكر بعض الاعلام (مناسك الحج ص:٢٨١) أنه لا يلزمه ذلك. وهو في محله، لأنه لا دليل على لزوم رعاية الترتيب بينهما، بل لعل مقتضى الإطلاق المقامي للنصوص الواردة في من لم يصم الأيام الثلاثة قبل يوم النحر هو عدم لزوم ذلك، فليراجع.

أن يحلق أو يقصر قبل أن يذبح أو ينحر.

والدليل على ذلك معتبرة أبي بصير[١]ـ بسند الشيخ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا اشتريت أضحيتك وقمطتها وصارت في جانب رحلك فقد بلغ الهدي محله، فإن أحببت أن تحلق فاحلق)).

ونحوها ما رواه الكليني[٢]بإسناده عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام قال: ((إذا اشتريت أضحيتك ووزنت ثمنها وصارت في رحلك فقد بلغ الهدي محله، فإن أحببت أن تحلق فاحلق)).

وما أورده الصدوق[٣]بإسناده عن علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا اشترى الرجل هديه وقمَطه في بيته فقد بلغ محله، فإن شاء فليحلق)).

وما رواه الشيخ[٤]بإسناده عن علي ـ وهو ابن أبي حمزة أيضاً ـ عن عبدِ صالح ـ وهو موسى بن جعفر عليه السلام ـ قال: ((إذا اشتريت أضحيتك وقمطتها وصارت في رحلك فقد بلغ الهدي محله)).

والظاهر أن الأصل في هذه الروايات الثلاث عن علي بن أبي حمزة واحد، بل لا يبعد أن يكون الأصل فيها هو رواية أبي بصير، أي أن يكون هو الوسيط بين ابن أبي حمزة والإمام عليه السلام، وقد لوحظ في غير مورد رواية ابن أبي حمزة عن الإمام عليه السلام مباشرة ما رواه هو أو غيره عن أبي بصير عنه عليه السلام في طريق آخر.

ومهما يكن فإن رواية علي بن أبي حمزة غير تامة السند، لعدم ثبوت وثاقته كما مرَ مراراً، فالعمدة هي معتبرة أبي بصير، وقد عمل بها جمع منهم الشيخ وابن حمزة وابن سعيد والعلامة والمحقق السبزواري وصاحب الحدائق

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٠.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢١٨.

(قدّس الله أسرارهم)[١].

ولكن ناقش فيها السيد الأستاذ ﷺ[٢] قائلاً: إن العمل بها (وجيه لولا الاشتمال على ما هو بمثابة التعليل، أعني قوله ﷺ: ((فقد بلغ الهدي محله))، أما بلحاظه فلم يكن بد من رد علمها إلى أهله، لما في دلالتها من الوهن والضعف، فإن هذا التعبير إنما ورد في المحصور، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾، وهو ـ أي المحصور ـ الممنوع عن الحج لمانع من مرض ونحوه بعد تلبسه بالإحرام، فإنه الذي يبعث بهديه إلى منى فإذا بلغ محله حلق رأسه، وربما يجعل موعداً بينه وبين من يبعثه معه كأربعة أيام أو خمسة ثم يحلق حسب ما أشير إليه في الروايات، أما المتمتع الذي أتى بنفسه إلى منى فلم يتجل فيه معنى بلوغ الهدي محله، بل هو أجنبي عن المقام رأساً.

فإنه إن أريد به بلوغ الهدي بمنى فلا ربط له بالمقام بعد أن أتى الحاج بنفسه وبهديه إلى منى حسب ما عرفت، كما لا حاجة حينئذٍ إلى الشد بالرحل. وإن أريد به العمل بالوظيفة وأداء ما عليه من التكليف ووضعه في محله المنطبق على الذبح الخارجي، نظير قولنا: (إنه وقع في محله) فلا يكفي حينئذٍ مجرد الشد والربط بالرحل المذكور في النص.

وعلى الجملة: لم يتضح وجه ارتباط هذه الفقرة بما نحن بصدده بل هي أجنبية عنه، فلا دليل على جواز الحلق بمجرد الشراء والربط، لعدم وضوح المستند، فمن ثم ذكرنا أن الأحوط تأخيره عن الذبح، إذ لا يحتمل أن يكون للشد والربط دخل في بلوغ الهدي محله بكلا معنييه حسب ما عرفت فتأمل جيداً).

ويلاحظ على ما أفاده ﷺ ..

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٤. الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٦. الجامع للشرائع ص:٢١٥. منتهى المطلب إلى تحقيق المذهب ج:١١ ص:٢٧٦. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج:٣ ص:٦٦٤. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٧ ص:٢٣٧.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٤٩.

أولاً: بأنه قد سبق منه[١]أن الاستدلال بهذه الآية الكريمة بمفردها وبضميمة بعض الروايات على أن محل ذبح الهدي هو منى، فإذا كانت الآية المذكورة مختصة بالمحصور فكيف صحَ منه الاستدلال بها على كون منى محلاً لهدي التمتع؟!

وثانياً: أن قوله عليه السلام: ((فقد بلغ الهدي محله)) وإن كان إشارة إلى ما ذكر في الآية الكريمة الواردة في المحصور ولكن ينبغي جعل هذه المعتبرة ومعها موثقة عمار المتقدمة المشتملة على الاستشهاد بالآية المباركة على عدم الاجتزاء بالحلق قبل الذبح، وصحيحة معاوية بن عمار[٢]المشتملة على تعليل عدم عدول النبي صلى الله عليه وآله من حج القران إلى التمتع بقوله: ((لا ينبغي لسائق الهدي أن يحل حتى يبلغ الهدي محله))، وصحيح الحلبي[٣]وخبر فضيل بن عياض[٤]المشتملين على تعليل ذلك بأن الله تعالى يقول: ﴿**وَلا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾ قرائن على أن الحكم المذكور في الآية المذكورة لا يختص بالمحصور، بل هو حكم كل من كان له هدي في حج أو عمرة، أي سواء تمكن من إكمال مناسكه أو صدَ أو حصر عن ذلك ليس له أن يتحلل من إحرامه بالحلق أو التقصير قبل أن يصل هديه محله.

ومرَ في بحث سابق أن محل الهدي هو المكان والوقت الذي يحل فيه نحره أو ذبحه، وقد ورد في مضمرة زرعة[٥]أن محل الهدي منى يوم النحر إذا كان في الحج، وأما إذا كان في العمرة فالمحل مكة في اليوم الذي يواعد فيه أصحابه، فيظهر من هذه الموثقة أن المقصود بالمحل في الآية الكريمة كلٌ من المكان والزمان.

والمقصود بما ورد في معتبرة أبي بصير المبحوث عنها هو أنه يكفي في جواز الحلق أن يكون الهدي تحت تصرف المتمتع بمنى في أيام العيد، ولا حاجة

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:١٥٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٤٦.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٤٩.

(٤) علل الشرائع ج:٢ ص:٤١٤.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٢٣.

فيه إلى انتظار أن يذبح أو ينحر، والتعبير ببلوغ الهدي محله لا يختص بما إذا لم يكن صاحب الهدي مصطحباً لهديه بأن أرسله مع الغير ـ كما يوهمه كلام السيد الأستاذ ﷺ ـ بل يشمل ما إذا اصطحبه معه، ويشهد له الاستشهاد بالآية المباركة في صحيحة الحلبي الحاكية لحج النبي ﷺ، مع أنه إنما كان سائقاً للهدي لا مفرداً ولا متمتعاً.

وعلى ذلك فإذا اشترى المتمتع هديه من عرفات واصطحبه معه إلى المزدلفة ثم منى وحلّ يوم النحر يصدق أنه بلغ الهدي محله، بل لو اشتراه في منى وحلّ يوم النحر يصدق العنوان المذكور بلحاظ بلوغ الهدي الزمان الذي يحل نحره أو ذبحه فيه وإن لم يصدق بلحاظ بلوغ المكان الذي يحلّ فيه ذلك.

ولو اشتراه في منى في أيام العيد ـ كما يحصل غالباً ولعله هو مورد المعتبرة ـ أمكن أن يقال بدواً: إنه لا محل فيه لاستخدام التعبير المذكور فيتم إشكال السيد الأستاذ ﷺ، ولكن الصحيح أنه لا بأس به فيه أيضاً ولو على سبيل المشاكلة، فإن المناط في جواز الحلق حتى للمحصور هو بأن يكون له هدي في زمان حلّ نحره أو ذبحه، ولذلك لا يتعين عليه أن يبعث بالهدي نفسه بل يكفي أن يدفع إلى بعض أصحابه ثمن هدي ليشتريه ويذبحه عنه، كما يستفاد ذلك من بعض الروايات[1].

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن كلام الإمام ﷺ في المعتبرة إنما كان مسوقاً لبيان عدم كفاية امتلاك الهدي في منى في جواز الحلق للمتمتع بل لا بد أن يصبح تحت يده وفي حيازته، فلو اشترى هدياً ولم يستلمه بعد من البائع لم يجز له أن يحلق، فكأن الإمام ﷺ أراد أن يقول: إن بلوغ الهدي محله الذي يناط به جواز الحلق لا يتحقق إلا مع وصوله إلى يد المتمتع فيصح استخدام التعبير بالبلوغ من دون عناية، فليتدبر[2].

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٧١.

(٢) وأما ما احتمله السيد الأستاذ ﷺ من كون التعبير بـ(بلوغ الهدي محله) كناية عن العمل بالوظيفة فهو مستبعد تماماً، لوضوح أن المتمتع لا يفرغ من وظيفته تجاه الهدي إلا بذبحه أو نحره

والحاصل: أن ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من أنه لم يتجلَ معنى لبلوغ الهدي محله في المتمتع مما لا يمكن المساعدة عليه.

وثالثاً: أنه لو سُلّم أن الأمر كما ذكره ﷺ من عدم اتضاح وجه ارتباط الفقرة المذكورة ـ التي هي بمثابة التعليل للحكم كما أفاده ﷺ ـ بمحل الكلام من هدي التمتع إلا أنه لا يمنع بوجه من الأخذ بالحكم المعلل به كما التزم ﷺ بنظيره في بعض الموارد الأخرى، حيث صرح[1] بأن (عدم إمكان الأخذ بالتعليل لا يوجب رفع اليد عن أصل الحكم) فليلاحظ.

والحاصل: أنه ليس هناك ما يمنع من الأخذ بما يستفاد من المعتبرة من كون تحصيل الهدي بمنى وصيرورته تحت يد الحاج بمنزلة الذبح الذي قام الدليل على لزوم تأخير الحلق عنه، لكونها ناظرة إلى نصوص الترتيب وحاكمة عليها.

إذاً الصحيح ما ذهب اليه جمع من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) من كفاية تحصيل الهدي وصيرورته في حيازة المتمتع في جواز الحلق وإن كان الاحتياط في تأخيره عن الذبح أو النحر[2].

علماً أن الإتيان بالحلق أو التقصير بعد تحصيل الهدي وقبل ذبحه أو نحره قليل الجدوى، إذ لا يحصل الإحلال من الإحرام به، بل يتوقف على تحقق الذبح أو النحر بمقتضى مفهوم الشرطية في صحيحة معاوية بن عمار[3]: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه..))، فليلاحظ.

وصرفه في مصارفه، بالإضافة إلى أن إناطة جواز الحلق في الآية المباركة ببلوغ الهدي محله كما هو الحال في المعتبرة قرينة واضحة على وحدة المراد فيهما.

(١) مباني تكملة المنهاج ج:٢ ص:٣٠٦ ط:نجف.

(٢) وبذلك يعلم أنه إذا كان قد كلف الغير بالذبح أو النحر عنه فإن كان ذلك بعد تحصيل الهدي وصيرورته في حيازة نفسه أو حيازة وكيله يجوز له الحلق أو التقصير وإن لم يحرز قيام من كلّفه بالذبح أو النحر، وأما إذا كان قد كلّفه بشراء الهدي ثم ذبحه أو نحره، ولم يحرز أنه قد قام بالشراء بحيث أصبح الهدي في حيازته، فليس له أن يحلق أو يقصر حتى يحرز ذلك.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

ولكن لو قدّمه عليهما أو على الذبح نسياناً أو جهلاً منه بالحكم أجزأه ولم يحتج إلى الإعادة (١).

---

(١) تقدم أن الصحيح اعتبار الترتيب بين الرمي والحلق أو التقصير وبين الذبح والحلق أو التقصير، ويقع الكلام هنا فيما إذا أخل بالترتيب لا عن علم وعمد، وذلك في فرضين وهما: ما إذا قدم الحلق أو التقصير على الرمي والذبح معاً وما إذا قدّم الحلق أو التقصير على الذبح خاصة ـ وهذان الفرضان ذكرهما ﷺ في المتن ـ وهناك فرض ثالث وهو أن يقدم الحلق أو التقصير على الرمي خاصة، كما إذا ذبح وحلق قبل أن يرمي.

ويقع البحث في موردين: تارة في الناسي وأخرى في الجاهل ..

(المورد الأول): الناسي، والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في الاجتزاء بما أتى به من الحلق أو التقصير وعدم لزوم تداركه بعد الإتيان بالرمي والذبح أو بأحدهما.

والدليل عليه هو صحيحة جميل بن دراج المتقدمة، فإنه وإن كان مورد الحكم فيها بالصحة في فرض النسيان هو الإخلال بالترتيب بين الحلق وزيارة البيت، إلا أن استشهاد الإمام عليه السلام بما ذكره النبي ﷺ في جواب الذين أخلوا بالترتيب بين المناسك ـ وبالخصوص في تقديم الحلق على الذبح وتقديمه على الرمي ـ يكشف عن أن مورد حكمه ﷺ كان شاملاً للناسي، إذ لو لم يكن شاملاً له لما كان صالحاً للاستشهاد به على الحكم بالصحة في مورد الإخلال بالترتيب بين الحلق والطواف نسياناً.

بل يمكن أن يقال: إن عدم استفسار النبي ﷺ عن حال من سألوه عن حكم إخلالهم بالترتيب، مع أن كلاً من الإخلال به عن نسيان وعن جهل متعارف، يوجب انعقاد الإطلاق لكلامه ﷺ في اغتفار الإخلال به لا عن علم وعمد مطلقاً. فيمكن الاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب ولو لم يشتمل صدرها على ذكر النسيان بعنوانه، لأن إطلاق الذيل يفي بإثبات الحكم فيه،

ومثلها في ما ذكر كله صحيحة محمد بن حمران بناءً على ما تقدم من كون قوله: (ذبحت قبل أن أحلق) مقلوب: (حلقت قبل أن أذبح).

هذا وقد استدل السيد الأستاذ ﷺ لاغتفار الإخلال بالترتيب بين الذبح والحلق بصحيحة معاوية بن عمار[١] عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح. قال: ((لا بأس، قد أجزأ عنه)).

ووجه الاستدلال بها ـ في ما أفاده ﷺ[٢] ـ هو (أن الاقتصار على نسيان الذبح يكشف عن أنه لم ينس الحلق، وإلا يقال: نسي أن يذبح ويحلق، وعليه فتدل أيضاً على عدم الضير في تقديم الحلق على الذبح نسياناً).

أقول: الأولى أن يقال في تقريب الاستدلال: إن المنساق من كلام السائل كون السؤال عن واقعة خارجية[٣]، والغالب فيها الإتيان بالحلق أو التقصير في منى قبل التوجه إلى مكة لزيارة البيت ولا يتخلف عن ذلك إلا الناسي أو الجاهل، فلو كان لا يجتزأ به في منى قبل الذبح للإخلال بالترتيب لكان من المناسب جداً أن ينبّه الإمام عليه السلام على لزوم تداركه بإمرار الموسى على رأسه إن كان قد حلق أو الإتيان به أو بالتقصير إن كان قد قصّر، وحيث لم ينبّه على ذلك يكشف عن الاجتزاء بما أتى به من حلق أو تقصير.

وأما التقريب الذي ورد في كلام السيد الأستاذ ﷺ فيمكن التأمل فيه، بأن محط اهتمام السائل لم يكن إلا معرفة حكم الرجل المذكور من حيث الإخلال بمكان الذبح، ومرّ في بحث سابق أن مورده هو من لم يعتقد بعدم الاجتزاء بالذبح في مكة لمن نسي أن يذبح بمنى وإلا لما ذبح فيها قبل أن يسأل،

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٠.

(٣) إذ لو كانت القضية افتراضية كلية لكان الأنسب أن يسأل أولاً عن حكم من نسي الذبح بمنى حتى زار البيت، فإن أجابه الإمام عليه السلام بلزوم الرجوع إلى منى لإيقاع الذبح فيها، سأل ثانياً عن حكم من جهل فذبح بمكة، وإن أجابه بالاجتزاء بالذبح في مكة استغنى بذلك عن السؤال ثانياً عن حكم من فعل ذلك.

وأما الحلق فلعله كان تاركاً له في منى نسياناً أو جهلاً، ولم يتعرض لذكر ذلك لمعرفته بحكمه، وهو ما ورد في الروايات الأخرى من أنه إن لم يكن قد حلق أو قصر بعدُ يلزمه أن يرجع إلى منى حتى يلقي شعره بها حلقاً كان أو تقصيراً كما ورد في صحيحة الحلبي[١]، وأما إن كان قد حلق في مكة بعد ذبحه فيها فعليه أن يرد الشعر إلى منى كما ورد ذلك في صحيحة حفص بن البختري[٢].

وبالجملة: عدم تعرض السائل لحكم الحلق والتقصير لا يدل على أنه كان قد حلق في منى.

فالعمدة في تقريب الاستدلال بالرواية للمطلوب هو ما تقدم من أنه لما كان الغالب الإتيان بالحلق أو التقصير في منى قبل التوجه إلى مكة لأداء طواف الزيارة كان من المناسب جداً أن يتعرض الإمام عليه السلام لحكمه لو لم يكن يجتزأ به من حيث الإتيان به قبل الذبح.

ومهما يكن فإن الاستدلال بهذه الرواية ـ كصحيحة جميل ـ لاغتفار الإخلال بين الذبح والحلق نسياناً مما لا بأس به.

وفي مقابل هاتين الروايتين ما تقدم في البحث السابق من موثقة عمار الساباطي[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل حلق قبل أن يذبح. قال: ((يذبح ويعيد الموسى، لأن الله تعالى يقول: ﴿**وَلا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾))، وقد مرَ أنها لا تشمل المتعمد المعتقد جزماً بلزوم الترتيب بين الذبح والحلق لأنه لا يقدم على التخلف عنه في مقام الامتثال، كما لا يمكن حملها على من هو بحكم المتعمد ممن يحتمل لزوم الترتيب وقد قام الدليل عنده على لزومه ـ كفتوى مرجعه في التقليد ـ فإن تخلفه عن رعايته إهمالاً وتساهلاً نادر الوقوع، ولا يصح حمل المطلق على الفرد النادر.

إذاً لا محيص من البناء على أن مورد الموثقة هو من عدا المتعمد من

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

الجاهل والناسي، وحيث إنها تضمنت الأمر بإمرار الموسى على الرأس بعد الذبح دلت بظاهرها على عدم الاجتزاء بالحلق الذي أتى به قبل الذبح، فإن بني على اختصاص صحيحة جميل ـ كصحيحة معاوية بن عمار ـ بالناسي وعدم القرينة على شمولها للجاهل أمكن الجمع بينهما وبين موثقة عمار بحمل الأخيرة على خصوص الجاهل، فتكون النتيجة هي التفصيل بين من أخلَّ بالترتيب بين الذبح والحلق ـ مثلاً ـ عن نسيان فيجتزأ بحلقه، ومن أخلَّ به جهلاً فلا يجتزأ به بل عليه إمرار الموسى على رأسه بعد تدارك الذبح.

وأما إذا بني على شمول صحيحة جميل للجاهل وعدم اختصاصها بالناسي أو دلالة صحيحة عبد الله بن سنان على اغتفار الإخلال بالترتيب بين الذبح والحلق جهلاً ـ على ما سيأتي ـ يقع التعارض بين الجانبين وليس بينهما جمع موضوعي، لعدم تيسر حمل موثقة عمار على العالم العامد ومن بحكمه ـ كما مر ـ فإن أمكن الجمع الحكمي بحمل الموثقة على استحباب الإمرار فهو وإلا فلا بد من طرحها لمخالفتها للسنة النبوية القطعية، على ما مرَّ بيان الوجه فيه قريباً.

والحاصل: أن مقتضى الصناعة هو الاجتزاء بالحلق المأتي به قبل الرمي والذبح نسياناً كما هو موضع وفاق بين الفقهاء (قدّس الله أسرارهم).

(المورد الثاني): الجاهل، أي من أخل بالترتيب بين الرمي والذبح وبين الحلق جهلاً.

والجاهل إما معتقد بالخلاف أو بحكم المعتقد كما إذا قام عنده الدليل على عدم الاشتراط، وإما متردد أي يحتمل اشتراط الترتيب ولا دليل له على عدمه، والأول إما معذور في جهله وإما غير معذور، ويعبر عنهما بالقاصر والمقصر.

والأول من لم يحتمل اشتراط الترتيب، ولم يكن ذلك من جهة تقصيره في التعلم، بل إنه تعلم ممن ينبغي أن يتعلم منه ولكنه لم يحسن التلقي، أو أن معلمه نسي أن يذكر له الترتيب أو نحو ذلك، وفي حكمه من قلد مجتهداً جامعاً للشرائط يقول بعدم اشتراط الترتيب فلما حلق عدل إلى مجتهد آخر هو أعلم من

الأول يقول بالاشتراط.

والثاني من لم يحتمل اشتراط الترتيب ولكن بتقصير منه في التعلم، فإن كثيراً ممن لا يخطر ببالهم حتى احتمال ثبوت بعض الأحكام الالزامية يكون ذلك من جهة عدم تصديهم لتعلم الأحكام الشرعية فيؤدي ذلك بهم إلى الجزم بنفي بعضها وعدم احتمال ثبوتها. ويلحق بهذا من قصر في اختيار مرجعه في التقليد فقلّد من لم تجتمع فيه الشروط الشرعية من الاجتهاد والعدالة وغير ذلك، اتّباعاً للهوى ونحو ذلك، وكان يفتي بعدم اشتراط الترتيب، ثم قلّد من هو مؤهَل لذلك، وكان يقول باشتراطه.

هذا ويمكن الاستدلال على شمول الحكم بالإجزاء للجاهل كالناسي بصحيحة جميل المتقدمة من جهة أن الذين جاؤوا إلى النبي ﷺ وأخبروه بانهم أخلوا بالترتيب لم يسألهم ﷺ هل كان إخلالهم به عن جهل أو نسيان بل بادرهم بالقول: ((لا حرج، لا حرج))، فينعقد لكلامه الإطلاق من جهة عدم الاستفصال في مقام الجواب.

ولكن قد يخدش في هذا التقريب بأنه وإن تم انعقاد الإطلاق لكلامه ﷺ لأن الإخلال بالترتيب من جهة الجهل ـ كما هو الحال بالنسبة إلى النسيان ـ أمر متعارف وليس نادر الوقوع ـ كالإخلال به تساهلاً وإهمالاً مع قيام الحجة على اشتراطه ـ لكي لا ينعقد الإطلاق بالنسبة إليه.

ولكن الملاحظ أن الإمام عليه السلام خص في صدر الصحيحة الحكم بالإجزاء في مورد الإخلال بالترتيب بين الحلق وزيارة البيت بصورة النسيان قائلاً: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً))، وهذا يصلح أن يعدّ قرينة على اختصاص ما حكاه في الذيل من قول النبي ﷺ: ((لا حرج)) بالناسي وعدم شموله للجاهل وإلا لكان ينبغي له عليه السلام أن يقول: (لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً أو جاهلاً) وحيث لم يقل كذلك كشف عن اختصاص الحكم بالناسي، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الذيل لقيام القرينة على ذلك.

اللهم إلا أن يقال: إن حمل قول النبي ﷺ على خصوص الناسي

للترتيب إنما هو من قبيل حمل المطلق على القليل من أفراده، وهو غير مستساغ عرفاً، فإن التخلف عن امتثال الأحكام الشرعية نسياناً أقل بكثير من التخلف عن امتثالها جهلاً.

ولكن يمكن أن يقال: إن الإخلال بالترتيب بين مناسك يوم النحر عن نسيان لم يكن بأقل من الإخلال به عن جهل، ولا أقل من عدم إحراز ذلك.

هذا ويمكن أن يقرّب الاستدلال بالصحيحة المذكورة للمطلوب بوجه آخر، وهو أنه من المستبعد جداً أن جميع الناس الذين جاؤوا إلى النبي ﷺ في يوم النحر كانوا قد أخلّوا بالترتيب بين مناسكه عن نسيان بل ينبغي الجزم بكون البعض منهم قد فعل ذلك عن جهل بالحكم، وحيث إنه ﷺ لم يفرق بين من كان جاهلاً ومن كان ناسياً اقتضى ذلك تساويهما في الحكم بالإجزاء.

ويؤكد ذلك ما ورد في بعض روايات الجمهور ـ مما تقدم نقله قريباً ـ حكايةً عن بعض أولئك الناس من أنهم أخلوا بالترتيب باعتقاد خلافه.

وبالجملة: إن مورد حكم النبي ﷺ باغتفار الإخلال بالترتيب لم يكن هو خصوص الناسي بل الجاهل أيضاً، وليس هذا من الإطلاق القابل للتقييد بصدر الصحيحة، من جهة الاقتصار فيه على استثناء الناسي كما هو واضح.

وعلى ذلك فلا محيص من الالتزام بأن اقتصار الإمام على ذكر الناسي كان لوجه آخر غير اختصاص الحكم به كافتراض أن الغالب في زمنه عليه السلام عدم الإخلال بالترتيب بين الحلق وزيارة البيت إلا عن نسيان، أي أن المعظم كانوا يعلمون بلزوم الإتيان بالحلق في منى قبل التوجه إلى مكة المكرمة لأداء الطواف، فلم يكن يحصل التخلف عن ذلك إلا نسياناً لا جهلاً فإنه كان قليل الوقوع، ولذلك اقتصر الإمام عليه السلام على ذكر الناسي لا لاختصاص الحكم به بل لقلة وقوع ذلك عن جهل.

وهذا التقريب تام لا بأس به، وقد ورد في كلام السيد الأستاذ قدس سره[1] مبنياً على أن (النسيان قليل الاتفاق بخلاف الجهل فإنه كثير في عامة الناس لا سيما في

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥١.

بدء الدعوة وصدر الإسلام).

ولكن يصعب الجزم بما أفاده، ولا سيما في ما يتعلق بمن أدوا الحج مع النبي ﷺ، إذ يبعد أنهم تركوا ولم يُعلَموا مناسك حجهم ولو تدريجاً، فحلَ يوم النحر ولم يعلم كثير منهم لزوم الرمي قبل الذبح والذبح قبل الحلق، ولا سيما أن النبي ﷺ قد قام بها على هذا الترتيب، فليتأمل.

ومهما يكن فإن الملاحظ أن بعض الأعلام ﷺ[1]لم يتعرض للتقريب المتقدم في الاستدلال بصحيحة جميل على اغتفار الإخلال بالترتيب عن جهل، بل تعرض لوجه آخر ورد في أول كلام السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) من كون المراد بالنسيان في صحيحة جميل هو الأعم منه ومن الجهل، ورد عليه بـ(أن النسيان بما له من المفهوم مغاير مع الجهل، فإن الجاهل من لا علم له والناسي من كان عالماً ثم نسي معلومه، وإن شئت فقل: إن كان الموضوع هو الجامع بينهما لم يكن وجه لأخذ عنوان النسيان موضوعاً في حديث جميل)، وعلى ذلك بنى على اختصاص الإجزاء بخصوص الناسي قائلاً: إنه لا دليل على شمول الحكم به للجاهل.

أقول: الذي تكرر في كلمات السيد الأستاذ ﷺ هو شمول الجهل للنسيان من جهة أن الناسي جاهل ولكن بعد علم، ومن هنا بنى على شمول الحكم للناسي في جملة من الموارد التي ورد فيها النص في الجاهل. ومرَ الخدش في هذا الكلام، بالنظر إلى أن الجاهل إنما يذكر في مقابل الناسي، والمنصرف منه من لم يكن مسبوقاً بالعلم.

وأما كون الناسي أعم من الجاهل فلا يكاد يعرف له أي وجه، فإنه كيف يكون أعم منه مع أن الناسي مسبوق بالعلم والجاهل بالمعنى المصطلح ليس كذلك؟!

والظاهر بل المؤكد أن مراده ﷺ من الكلام المتقدم هو أن الإمام ﷺ لم يقصد ثبوت خصوصية للنسيان في الحكم بالإجزاء، بقرينة الواقعة المحكية في ذيل

---

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٥٣.

كلامه عليه السلام بعد البناء على عدم إمكان حملها على أن كل من جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وآله إنما قد أخلوا بالترتيب بين مناسك يوم النحر عن نسيان، بل لا بد أن بعضهم أو كثيراً منهم كانوا قد أخلوا به عن جهل، فلا يرد عليه دام ظله الإشكال المذكور.

هذا وهناك وجه آخر لإلحاق بعض أقسام الجاهل بالناسي في مورد الكلام، وذلك على مبنى السيد الأستاذ دام ظله من أن الناسي غير مشمول للخطاب، والجاهل القاطع بالخلاف مثله، فيقال: إنه بناءً على ذلك يقرب التساوي بينهما في الحكم، ومرَّ نحو هذا الاستدلال منه دام ظله في موضع آخر. ومقتضاه ـ لو لم يتم دليل على شمول الحكم للجاهل مطلقاً ـ هو التفصيل بين القاطع بعدم لزوم الترتيب وبين من احتمل لزومه وإن قامت عنده الحجة على عدمه ثم انكشف الخلاف، فالأول يشمله الحكم بالإجزاء دون الثاني.

ولكن أصل المبنى المذكور ليس بتام، لما مرَّ في محله من أن شمول الخطابات الكلية للناسي والجاهل المركب مما لا مانع منه، مع أنه لو تم فإنما يتم في مورد الأحكام التكليفية دون الوضعية وما هو بمثابتها كالشرطية، فإنه لا مجال للبناء على عدم شمولها للناسي ومن بحكمه، بل تشملهما بمعنى سقوط الخطاب بالكل مع نسيان الشرط ـ مثلاً ـ لا سقوط الشرط فقط.

ويضاف إلى هذا أن غاية ما تقتضيه التسوية بين الناسي والجاهل القاطع بالخلاف هو عدم شمول الخطاب للثاني كالأول، ولكنه لا يكفي وجهاً للتسوية بينهما في الإجزاء، لعدم القطع بالأولوية، فليتدبر.

والحاصل: أن عمدة ما يمكن التمسك به لشمول الحكم بالإجزاء للجاهل هو صحيحة جميل بن دراج بالتقريب المتقدم.

وهناك رواية أخرى يمكن الاستدلال بها له أيضاً، وهي صحيحة عبد الله بن سنان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل حلق رأسه قبل أن يضحي. قال: ((لا بأس، وليس عليه شيء، ولا يعودن)).

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٣٧.

وقد مرّ أنه لا تعلق لهذه الرواية بالعالم العامد، وقد يقال: إن الأقرب كون موردها هو الجاهل بقرينة النهي عن العود الوارد في ذيلها، ولكن الملاحظ ورود مثله في مورد الناسي في بعض النصوص[1]، وعلى ذلك فهي بإطلاقها تقتضي الاجتزاء بالحلق المقدم على الذبح جهلاً.

والمتحصل من جميع ما سبق هو تمامية الدليل على الاجتزاء بالحلق المقدم على الرمي أو الذبح عن جهل، ولكن هل يشمل جميع أقسام الجهل المتقدم ذكرها أو يختص ببعضها؟

يمكن أن يقال: إن القدر المتيقن من مورد صحيحتي جميل وعبد الله بن سنان هو الجاهل المعذور في جهله، ولكن لا يبعد شمولها أيضاً للجاهل غير المعذور ما لم يكن متردداً، فإنه لا يبدو قصور في إطلاقهما له، حتى صحيحة جميل، إذ لا يبعد أنه كان في من سألوا النبي ﷺ عن حكم التقديم والتأخير في المناسك بعض من لم يهتم بتعلم أحكام الحج فوقع في مخالفة الترتيب من هذه الجهة، فليتأمل.

وأما الجاهل المتردد فلا سبيل إلى القول بشمول الروايتين له، أما صحيحة جميل فلأنه لا يحرز أنه كان في ضمن من أخلوا بالترتيب ممن جاؤوا إلى النبي ﷺ من أخلَّ به عن تردد في اشتراطه، وأما صحيحة عبد الله بن سنان فلأن وظيفة الجاهل المتردد هي السؤال، ولا يجوز له ـ بحكم من العقل ـ الإقدام على الحلق ـ الذي هو من إزالة الشعر المحرمة على المحرم ـ قبل أن يحرز كونه مرخصاً له، فلو خالف وأتى به لم يناسب أن يقال في حقه: إنه (لا بأس به وليس عليه شيء)، كما ورد في الصحيحة، فليتأمل.

ثم إن الملاحظ أن السيد الأستاذ ﷺ خص الحكم بالإجزاء في المتن بالجاهل بالحكم، وظاهره عدم شموله للجاهل بالموضوع، كما إذا اعتقد أن من استنابه في الذبح قد أتى به فحلق رأسه ثم تبين الخلاف، أو ذبح معتقداً توفر الشروط في الذبيحة ثم تبين بعد الحلق عدم توفر بعضها، أو رمى معتقداً طلوع

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٢ ص:٢٧٩.

الشمس وذبح وحلق ثم تبين أن رميه كان قبل طلوعها، وهكذا في سائر الموارد.

ويمكن أن يقال: إن مقتضى الصناعة الالتزام فيها بالإجزاء أيضاً، لإطلاق صحيحتي جميل وعبد الله بن سنان، من جهة عدم تفصيل النبي ﷺ والإمام عليه السلام فيهما في جواب السؤال عن حكم من أخلَّ بالترتيب بين من أخلَّ به عن جهل بالحكم ومن أخلَّ به عن جهل بالموضوع[1].

كما أن الحكم في مورد النسيان كذلك، أي لا يفرق فيه بين من أخلَّ بالترتيب عن نسيان للحكم ومن أخلَّ به عن نسيان للموضوع، لإطلاق صحيحة جميل، مضافاً إلى أن مورد صحيحة معاوية بن عمار الواردة في من نسي أن يذبح حتى زار البيت هو من قبيل تقديم الحلق على الذبح من جهة نسيان الموضوع دون الحكم.

وبالجملة: يمكن القول بأن ما دل على اغتفار الإخلال بالترتيب بين مناسك يوم النحر عن جهل يعم الجهل بالموضوع.

ولو نوقش في ذلك أمكن أن يقال: إنه إذا ثبت الإجزاء في مورد الجاهل بالحكم اقتضى ذلك الالتزام به في الجاهل بالموضوع بالأولوية القطعية، لأن الجهل بالموضوع أقوى عذراً من الجهل بالحكم بحسب المرتكزات، ومن هنا يجب الفحص في الشبهات الحكمية ولا يجب في الشبهات الموضوعية إلا في موارد محدودة.

ولكن قد يقال في الجواب عن هذا البيان بأنه لا يصح التعويل على المرتكز المذكور ـ إن سُلّم ثبوته لدى المتشرعة في عصر المعصومين عليهم السلام ـ لورود النص على خلافه، وهو صحيح عبد الرحمن الحجاج[2] الوارد في الزواج بذات العدة عن جهل بالحكم أو بالموضوع، حيث قال: بأي الجهالتين يعذر، بجهالته أن يعلم أن ذلك محرم عليه، أم بجهالته أنها في عدة؟ فقال عليه السلام: ((إحدى الجهالتين

---

(١) يمكن أن يناقش في إطلاق صحيحة جميل بأن أقصى ما يمكن إحرازه هو كون بعض من سألوا النبي ﷺ عن حكم الإخلال بالترتيب بين المناسك كانوا قد أخلوا به عن جهل بالحكم، ولا سيما أن هذا هو ظاهر بعض ما ورد من طرق الجمهور مما تقدم نقله، فليتأمل.

(٢) الكافي ج:٥ ص:٤٢٧.

أهون من الأخرى: الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه))، فإن مقتضاه كون الجهل بالحكم أولى بالمعذرية من الجهل بالموضوع.

إلا أن هذا الكلام ليس بتام، لأن الإمام عليه السلام إنما علل كون الجهالة بالحكم أهون من الجهالة بالموضوع بقوله عليه السلام: ((وذلك لأنه لا يقدر على الاحتياط معها))، أي أنه مع الجهل بالحكم لا يقدر على الاحتياط، بخلاف الحال مع الجهل بالموضوع، ولا بد أن يكون مرجع ذلك إلى التفصيل بين الجاهل القاطع بالخلاف المسمى بالجاهل المركب وبين الجاهل البسيط، من حيث إن الأول غير قادر على الاحتياط بخلاف الثاني فإنه متمكن منه، ولا فرق فيهما بين موردي الحكم والموضوع، أي كما يمكن أن يكون المكلف جاهلاً مركباً أو بسيطاً بالنسبة إلى الحكم كذلك الحال بالنسبة إلى الموضوع، فقد يقطع بعدم كون المرأة ذات عدة وقد يشك في ذلك فيأخذ ـ مثلاً ـ بادعائها أنها قد خرجت من عدتها فيتزوج منها ثم ينكشف الخلاف.

وكما لا يتأتى الاحتياط من الجاهل المركب بالحكم كذلك لا يتأتى من الجاهل المركب بالموضوع، في حين أنه يتأتى من الجاهل البسيط بهما.

وبالجملة: لا بد أن يكون مقصود الإمام عليه السلام بما ذكره هو أن الجهل المركب أهون من الجهل البسيط لا أن الجهل بالحكم أهون من الجهل بالموضوع.

نعم يبقى هنا سؤال تعرض له الشيخ الأعظم الانصاري قدس سره[1] وغيره، وهو عن وجه تخصيص الإمام عليه السلام الجهل المركب بالجهل بالحكم والجهل البسيط بالجهل بالموضوع، مع أنهما يتصوران في كلا القسمين؟

وقد تصدى غير واحد من الأعلام[2] للجواب عن هذا السؤال، ومما يمكن أن يقال في الجواب عنه ـ وهو مذكور في كلماتهم ـ: إن الجهل بالحكم إنما يكون عذرا فيما إذا كان جهلا مركباً، وأما الجهل البسيط بالحكم فلا يكون عذراً

---

(١) فرائد الأصول ج:٢ ص:٤٥.

(٢) لاحظ تقريرات آية الله المجدد الشيرازي ج:٤ ص:٤٦، وحاشية فرائد الأصول ج:٢ ص:٩٧، وأجود التقريرات ج:٢ ص:١٨٣، ودرر الفرائد ج:٢ ص:١٠٧ وغيرها.

لصاحبه في مخالفته التكليف الالزامي، فإن وظيفة الجاهل البسيط هي الاحتياط ما لم يسأل وتقوم عنده الحجة على عدم ثبوت ذلك التكليف، وهذا بخلاف الحال في الجهل بالموضوع، فإنه لما لم تكن وظيفة الجاهل البسيط بالنسبة إليه هو الفحص والسؤال ـ إلا في القليل من الموارد ـ يكون حكمه حكم الجاهل المركب من حيث تمامية عذره لو وقع في خلاف الواقع.

ففي مورد الصحيحة المذكورة أي الزواج بذات العدة إذا اعتقد جازماً عدم ثبوت الحرمة يكون معذوراً، وإذا احتمل ثبوتها فلا بد له من الاحتياط إلا أن تقوم لديه حجة على العدم، وأما مع علمه بالحرمة إذا شك في كون المرأة ذات عدة لم يجب عليه الفحص عن حالها بل يمكنه الأخذ بقولها في عدم كونها معتدة ـ على كلام في المتهمة مذكور في محله ـ فالجاهل المركب والجاهل البسيط بالنسبة إلى الموضوع على حدّ سواء.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن يقال: إنه لما كان مورد الصحيحة هو الجاهل المعذور فلو كان جهله بالحكم يتعين كونه جهلاً مركباً كما بنى عليه الإمام عليه السلام، وأما إذا كان جهله بالموضوع فيمكن أن يكون على أحد الوجهين، ولكن إنما افترض الإمام عليه السلام كونه جهلاً بسيطاً من جهة أنه هو الغالب في الجهل بكون المرأة ذات عدة كما إذا كانت متزوجة وانفصلت عن زوجها بطلاق أو وفاة أو غيرهما وشك في انتهاء عدتها وعدمه، وأما القطع بعدم كونها معتدة مع ظهور خلافه لاحقاً فهو نادر، كما لا محل لظهور الخلاف في ذلك بالنسبة إلى غير المتزوجة، فليتأمل.

ومهما يكن فإنه لا دلالة في صحيحة ابن الحجاج المذكورة على أن الجاهل بالحكم أقوى عذراً من الجاهل بالموضوع كما كان هو مبنى الكلام المتقدم.

والمتحصل مما تقدم: أن الأقرب تساوي الجاهل بالموضوع مع الجاهل بالحكم في الحكم بالإجزاء مع الإخلال بالترتيب بين مناسك يوم النحر، والله العالم بحقائق أحكامه.

(مسألة ٤٠٣): لا يجوز الحلق للنساء، بل يتعين عليهن التقصير (١).

---

(١) هذا مما لا خلاف فيه بين فقهائنا (قدّس الله أسرارهم) كما نص عليه جمع منهم صاحب الجواهر ﷺ[١]، وأما فقهاء الجمهور فالمشهور بينهم مثل ذلك، ولكن حكي عن جمهور الشافعية الاجتزاء بالحلق للمرأة أيضاً[٢].

ويمكن الاستدلال لعدم الإجزاء بالحلق لها بوجوه ..

الوجه الأول: السيرة العملية القطعية.

ذكرها السيد الأستاذ ﷺ[٣] بدعوى أن (الحلق لو كان جائزاً لهن لوقع ولو مرة واحدة، ولسئل عنه في الأخبار، ونقل إلينا بطبيعة الحال ولو في رواية ضعيفة).

ولكن يمكن أن يقال: إن المرأة لم تكن تقدم في تلك الأعصار على حلق شعرها إلا لضرورة قصوى، بل حتى في زماننا هذا ـ الذي تغير فيه كثير من العادات والتقاليد ـ لا يلاحظ ذلك إلا في حالات شاذة في بعض المجتمعات الأخرى.

وعلى ذلك فعدم وقوع الحلق من النساء في الحج لا يدل على عدم الاجتزاء به شرعاً، لاحتمال أنه كان مجزياً أيضاً، ولكن حيث إنه يضر بجمال المرأة بل كان يعدّ ضرباً من المثلة لم يقع منها في شيء من الموارد. ومنه يعرف أيضاً وجه عدم السؤال عنه في الأخبار، فلا يصح التمسك به شاهداً على عدم الاجتزاء به لهن.

الوجه الثاني: صحيح سعيد الأعرج[٤] عن أبي عبد الله ﷺ الوارد في

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٣٦.

(٢) لاحظ المغني ج:٣ ص:٤٦٤، ونيل الأوطار ج:٥ ص:١٤٩.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٤.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٤٧٥.

كيفية حج النساء، فقد تضمن قوله عليه السلام: ((فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن)).

الوجه الثالث: معتبرة أبي بصير[١] عن أبي عبد الله عليه السلام وهي أيضاً واردة في حج النساء، وفيها قوله عليه السلام: ((ثم ينطلق بهن إلى منى فيرمين الجمرة، ثم يصبرن ساعة ثم يقصرن وينطلقن بهن إلى مكة فيطفن)).

الوجه الرابع: خبر علي بن أبي حمزة[٢] عن أحدهما عليهما السلام قال: ((أيما امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس فليرم الجمرة ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه وتقصر المرأة ويحلق الرجل ..)).

وهذه الروايات الثلاث تدل بوضوح على ما هو المطلوب من تعين التقصير على المرأة في الحج، وأوضحها دلالة هي الرواية الأخيرة بمقتضى المقابلة مع أمر الرجل بالحلق، ولكن في سندها سهل بن زياد وعلي بن أبي حمزة ومرّ أنه لم تثبت وثاقته، وفيه سقط أيضاً من جهة أن ابن أبي حمزة من الطبقة الخامسة ولا يروي عن الباقر عليه السلام مباشرة، ليروي عن أحدهما عليه السلام بهذا العنوان والمظنون أن الساقط اسم أبي بصير.

الوجه الخامس: صحيح الحلبي[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ليس على النساء حلق وعليهن التقصير، ثم يهللن بالحج يوم التروية وكانت عمرة وحجة، فإن اعتللن كن على حجهن ولم يضررن بحجهن)).

وهذه الرواية استدل بها غير واحد في المقام، ولكن يمكن أن يقال بأن مقتضى ذيلها وهو قوله: ((ثم يهللن بالحج ..)) تعلق الصدر بعمرة التمتع وعدم شمولها لما هو محل الكلام من حج التمتع.

ولكن مرّ في بحث سابق[٤] أنه لو كان نظر الإمام عليه السلام الى بيان حكم عمرة التمتع لما كان وجه لتخصيص النساء بنفي ثبوت الحلق عليهن، فإن الرجال

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٨. ونحوه في الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣٩٠.

(٤) لاحظ ج:٩ ص:٢٨٦.

مثلهن في تعين التقصير عليهم في عمرة التمتع كما ذكر في محله، فلعل هذا مؤشر إلى عدم تعلق الذيل بالصدر، بل ينبغي الاطمئنان بذلك بملاحظة معتبرة الكاهلي المروية في الفقيه[١]، فإن هذا الذيل موجود بنصه في تلك المعتبرة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النساء في إحرامهن. فقال: ((يصلحن ما أردن أن يصلحن، فإذا وردن الشجرة أهللن بالحج، ولبين عند الميل أول البيداء، ثم يؤتى بهن مكة يبادر بهن الطواف والسعي. فإذا قضين طوافهن وسعيهن قصرن وجازت متعة، ثم أهللن يوم التروية بالحج وكانت عمرة وحجة، وإن اعتللن كن على حجهن ولم يفردن حجهن))[٢].

ولا يبعد أن الذيل المذكور كان جزءاً من رواية الكاهلي وقد ألصق برواية الحلبي اشتباهاً من بعض الناسخين لكتاب موسى بن القاسم الذي اعتمد عليه الشيخ في إيراد رواية الحلبي، فإن هذا المقطع لا يناسب ما قبله في هذه الرواية وإنما يناسب ما ورد في معتبرة الكاهلي. مضافاً إلى استبعاد تكرره بلفظه في روايتين مختلفتين، فليتأمل.

والحاصل: أن الظاهر كون الذيل المذكور حشواً في صحيحة الحلبي، فهي تامة الدلالة على المطلوب في المقام.

وتجدر الإشارة إلى أن صاحب الوسائل رحمه الله أورد في موضع من كتابه[٣]عن الشيخ بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ((ليس على النساء حلق ويجزيهن التقصير))، وقد نبه السيد الأستاذ دام ظله[٤]على أنه لا توجد في التهذيب رواية بهذا اللفظ وإنما الموجود فيه بلفظ (وعليهن التقصير)، وهو ما أورده في موضعين آخرين من الوسائل[٥].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٤١.

(٢) هكذا في الفقيه، والصحيح ـ كما مرّ التنبيه على ذلك في (ج:١٠ ص:١٩٥) ـ (ولم يضررن بحجهن) كما ورد في تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣٩٠.

(٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:١٤ ص:٢٢٧.

(٤) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٤.

(٥) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:١١ ص:٢٩٧، ج:١٣ ص:٥١١.

والملاحظ أن جمعاً ـ منهم صاحبا الحدائق والجواهر (قُدّس سرُهما)[١] ـ اعتمدوا في لفظ الرواية على ما ورد في الوسائل، ومن هنا ناقش بعض الأعلام تقبل[٢] في دلالتها على نفي الاجتزاء بالحلق وعدم مشروعيته في حق النساء قائلاً: (إن التعبير بلفظة (على) ـ أي في قوله عليه السلام: ((ليس على النساء حلق)) ـ ليس ظاهراً فيه .. بل يحتمل أن يكون المراد هو نفي التعين مع الإجزاء تخييراً) أي أن التعبير بـ((يجزيهن ..)) لا يقتضي عدم الاجتزاء بالحلق، بل يمكن أن يقال: إن التعبير به يشير إلى أن التكليف الأولي في الحج هو الحلق إلا أنه يكتفى من النساء بالتقصير، فهو الفرد الأدنى من فردي الواجب التخييري، ولا تعيّن له.

ولكن قد ظهر أنه لا محل لهذه المناقشة أصلاً، لأن الرواية إنما هي بلفظ ((وعليهن التقصير))، وهو واضح الدلالة على عدم الاجتزاء منهن بالحلق.

ومهما يكن فإن ما تقدم من الروايات هو عمدة ما يمكن الاستدلال به لتعين التقصير على المرأة.

وقد يستدل له بوجوه أخرى أيضاً ..

(منها): حرمة حلق الرأس على النساء فيستبعد أن يحلله الشارع المقدس ويجعله أحد فردي الواجب التخييري في الحج.

ولكن مرّ في بحث سابق[٣] أن دليل حرمة حلق الرأس على النساء بعنوانه الأولي ليس واضحاً.

نعم بعد عدم الدليل على الاجتزاء لهن بالحلق في التحلل من الإحرام بل قيام الدليل على خلافه ـ كما مرّ ـ يحرم عليهن الحلق قبل التقصير، لأنه من إزالة الشعر المحرمة في حال الإحرام، ومن الغريب ما أشار إليه بعض الأعلام تقبل[٤] من أنه بناءً على عدم إجزاء الحلق عن التقصير لا دليل على حرمته تكليفاً

---

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٧ ص:٢٢٦. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٣٦.

(٢) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٢١.

(٣) لاحظ ج:٩ ص:٢٨٦.

(٤) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٢٢.

في مقام الإحلال من الإحرام بخصوصه بل من حيث حرمة الحلق على المرأة بصورة عامة إن تم الدليل عليها.

وجه الغرابة أن الحلق إذا لم يكن مجزياً لها في مقام الخروج من الإحرام يقع لا محالة مصداقاً لإزالة الشعر المحرمة عليها، فكيف يمكن إناطة حرمته بثبوت حرمة الحلق عليها بعنوانه الأولي كحرمة حلق اللحية على الرجل؟

و(منها): رواية لجابر بن يزيد الجعفي[١] قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام يقول ـ في عداد ما ليس على النساء ـ: ((ولا الحلق إنما يقصرن من شعورهن)). وهي تامة الدلالة، ولكنها ضعيفة السند جداً.

و(منها): مرسل الصدوق في الفقيه[٢] عن الصادق: ((ليس على النساء أذان ولا إقامة .. ولا الحلق، إنما يقصّرن من شعورهن)).

وهو بلفظ رواية جابر المتقدمة، والمظنون قوياً أنها هي مستند الصدوق قدس سره في إسناده إلى الصادق عليه السلام.

وعلى أي تقدير فإنه لا اعتبار له، لما مرّ توضيحه في موضع آخر من عدم حجية مراسيل الصدوق وإن كانت بصيغة جزمية.

وكيف ما كان فإنه لا شك في أنه لا بد للنساء من التقصير ولا يجزي لهنّ الحلق بل يحرم عليهن الإتيان به بدلاً عنه.

ثم إنه قد مرّ في بحث التقصير في عمرة التمتع[٣] تفصيل الكلام في ما يراد بالتقصير وقلنا: إن المشهور بين المتأخرين كون المراد به بالنسبة إلى الرجل هو أن يأخذ شيئاً من شعر رأسه أو لحيته أو شاربه أو يقلم بعض أظافره، وبالنسبة إلى المرأة هو أن تأخذ شيئاً من شعر رأسها أو تقلم بعض أظافرها.

ولكن ناقش جمع من الفقهاء ـ منهم المحقق النراقي قدس سره والفقيه الجليل الشيخ محمد حسن المظفر قدس سره وسيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته)[٤] ـ في

---

(١) الخصال ص:٥٨٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:١٩٤.

(٣) لاحظ ج:١٧ ص: (مخطوط).

(٤) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١٢ ص:١٩٧. كتاب الحج من شرح القواعد ص:٢٥٥.

شمول التقصير لتقليم الأظافر.

ولعل الذي يظهر من بعض كلمات الشيخ وابن البراج وابن إدريس والعلامة (قدّس الله أسرارهم)[١]هو أن التقصير إنما يكون بالأخذ من شعر الرأس وعدم الاكتفاء فيه بالأخذ من شعر اللحية والشارب في الرجل فضلاً عن قص الأظافر.

وقلنا: إن هذا هو ما تقتضيه الصناعة، ولا أقل من كونه هو الأحوط لزوماً.

وتشهد لذلك الروايات الواردة في حكم من لا شعر على رأسه لصلع أو قرع أو حلق في وقت قريب الدالة جميعاً على أنه يمرّ الموسى على رأسه.

ففي موثقة عمار الساباطي[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته: رجل حلق قبل أن يذبح. قال: ((يذبح ويعيد الموسى)).

وفي خبر أبي بصير[٣]قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه. قال: ((عليه دم يهريقه، فإذا كان يوم النحر أمرّ الموسى على رأسه حين يريد أن يحلق)). ونحوه ذيل رواية لجميل[٤].

وفي خبر زرارة[٥]أن رجلاً من أهل خراسان قدم حاجاً وكان أقرع الرأس لا يحسن أن يلبي فاستفتي له أبو عبد الله عليه السلام فأمر أن يلبى عنه ويمرّ الموسى على رأسه، فإن ذلك يجزي عنه.

مناسك الحج وملحقاتها ص:٢٢١.

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣١٠. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٠٦. المهذب ج:١ ص:٢٠٩. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج:١ ص:٥٢٣. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ج:١ ص:٥٩٨.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٥٨. ونحوه في من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٣٨.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٤٤١.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٥٠٤.

وفي خبر الجعفريات[1] بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال: ((إن علياً عليه السلام سئل ما يصنع الأقرع والأصلع إذا حلق الناس؟ قال: ليمرَ الموسى على رأسه)).

ووجه الاستشهاد بهذه الروايات على أن التقصير لا يكون إلا بالأخذ من شعر الرأس هو أنه لو كان التقصير يتحقق بتقليم الأظافر أو بالأخذ من شعر اللحية أو الشارب لما كان هناك وجه للأمر بإمرار الموسى على الرأس في موارد هذه الروايات.

وذلك لأنه لا يخلو إما أن يبنى على أن الرجل الحاج مخير بين الحلق والتقصير مطلقاً أي سواء كان صرورة أو غير صرورة ـ كما هو مختار السيد الأستاذ دام ظله وآخرين ـ أو يبنى على اختصاص التخيير بينهما بغير الصرورة، وأما الصرورة فيتعين عليه الحلق.

فإذا فرض أن التقصير أعم من الأخذ من غير شعر الرأس فإن بني على القول الأول ـ أي التخيير مطلقاً ـ كان مقتضاه في من لا شعر على رأسه أن يجوز له التقصير بالأخذ من لحيته أو شاربه أو أظفاره، ولا يتعين عليه إمرار الموسى بدلاً عن الحلق كما هو ظاهر بعض الروايات المتقدمة، بل الاجتزاء به في مثل ذلك يحتاج إلى مؤونة زائدة، لكونه بدلاً اضطرارياً للحلق، ومقتضى المرتكزات عدم وفاء البدل الاضطراري بملاك المبدل ما لم يقم دليل خاص على ذلك. مضافاً إلى أنه على خلاف ظاهر دليل التخيير بين الحلق والتقصير، لأن مقتضاه انحصار ما هو عِدل للتقصير في الحلق نفسه وعدم ثبوت عدل آخر له وهو البدل الاضطراري للحلق في صورة عدم التمكن منه.

وعلى ذلك فإذا فرض ثبوت التخيير بين الحلق والتقصير حتى للصرورة يكون الملائم للاجتزاء بإمرار الموسى لمن لا شعر على رأسه هو أن يكون التقصير منحصراً في القص من شعر الرأس، فلا يكون له موضوع بالنسبة إليه.

وبعبارة أخرى: إنه إذا كان التخيير المذكور ثابتاً وشمول التقصير للقص

---

(١) الجعفريات ص:٧٠.

من شعر غير الرأس أو الأظافر ثابتاً أيضاً يتعين أن يكون الاجتزاء بإمرار الموسى في النصوص المذكورة من جهة كونه عدلاً للتقصير في فرض تعذر الحلق ووافياً بملاكه عندئذ.

وأما مع عدم ثبوت كون التقصير شاملاً لقص ما عدا شعر الرأس فالمتفاهم العرفي من الاجتزاء بإمرار الموسى على رأس من لا شعر له مع تمكنه من قص شعر شاربه أو لحيته أو بعض أظافره هو انحصار التقصير في القص من شعر الرأس وعدم شموله لغير ذلك.

هذا إذا بني على القول الأول، وأما إن بني على القول الثاني ـ أي التفصيل بين الصرورة وغيره ـ كان مقتضاه أن يفصّل الإمام عليه السلام في مقام الجواب فيقول مثلاً: (إن كان صرورة أمرُ الموسى على رأسه، وإن كان غير صرورة قصّر أو جاز له التقصير)، وأما حمل إطلاق كلامه عليه السلام على خصوص الصرورة ـ في غير خبر زرارة الذي يبدو أن مورده هو الصرورة ـ فإنه مما لا موجب له ما لم يثبت كون التقصير أعم من قص شعر اللحية أو الشارب أو قص الأظافر، بل لازم إطلاقه المذكور هو اختصاص التقصير بقص شعر الرأس.

هذا إن لم يلتزم بتعين التقصير على الصرورة إذا لم يتيسر له الحلق الذي هو وظيفته الأولية، وإلا يكون الحال كما تقدم على القول الأول.

وبالجملة: إن ظاهر الروايات المتقدمة هو حصول التحلل من الإحرام في موردها بإمرار الموسى على الرأس، وهذا لا يناسب كون التقصير مما يتحقق بأخذ شيء من شعر اللحية أو الشارب أو تقليم بعض الأظافر، وإنما يناسب انحصاره في الأخذ من شعر الرأس، فليتدبر.

هذا وقد تقدم في بحث التقصير من مباحث عمرة التمتع بعض ما يتعلق به من الأحكام مما يأتي في المقام أيضاً، كالمقدار اللازم من الأخذ من الشعر في تحقق مسماه، وكتحققه بالنتف وما يزيل الشعر متصلاً بمنبته ونحو ذلك، فليراجع.

(مسألة ٤٠٤): يتخير الرجل بين الحلق والتقصير، والحلق أفضل. ومن لبد شعر رأسه بالصمغ أو العسل أو نحوهما لدفع القمل أو عقص شعر رأسه وعقده بعد جمعه ولفه فالأحوط له اختيار الحلق بل وجوبه هو الأظهر. ومن كان صرورة فالأحوط له أيضا اختيار الحلق، وإن كان تخييره بين الحلق والتقصير لا يخلو من قوة (١).

---

(١) الرجل الحاج إما صرورة أو غير صرورة، وعلى كل تقدير إما أن يكون ملبداً أو عاقصاً أو أنه لا يكون من أي منهما.

والصرورة هو من لم يحج من قبل ولو ندباً أو نيابة عن الغير ـ كما يظهر ذلك من جمع منهم السيد الأستاذ ﷺ في بعض كلماته[1] ـ أو هو خصوص من لم يؤد حجة الإسلام ـ كما ذهب إليه جمع آخرون ـ وسيأتي الكلام في الوجهين إن شاء الله تعالى.

وأما الملبد فهو كما في المتن: (من لبَد شعر رأسه بالصمغ أو العسل أو نحوهما لدفع القمل). وهذا التعريف هو المطابق لكلمات جمع من اللغويين منهم ابن عبّاد والزمخشري، وحكاه أبو عبيد عن يحيى بن سعيد[2].

ولكن قال الجوهري[3]: (التلبيد أن يجعل المحرم في رأسه شيئاً من صمغ ليتلبد شعره بُقياً عليه، لئلا يشعث في الإحرام)، وهذا ما حكاه أبو عبيد عن بعضهم ولم يسمه.

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٩.

(٢) المحيط في اللغة ج:٩ ص:٣١٦. الفائق في غريب الحديث ج:٣ ص:١٨٧. غريب الحديث ج:٣ ص:٣٨٦.

(٣) الصحاح ج:٢ ص:٥٣٤ (بأدنى تصرف).

والاختلاف بين التعريفين إنما هو في الغرض من التلبيد لا في كيفيته، أي أنه يصدق عنوانه باستخدام مادة لاصقة توجب لصق بعض الشعر ببعضه، وأما كون الغرض منه هو دفع القمل أو تفادي شعث الشعر فهو أمر آخر لا صلة له بأصل ما يتحقق به[١].

هذا بالنسبة إلى الملبد، وأما العاقص فهو كما في المتن: (من عقد شعر رأسه بعد جمعه ولفه). وذكر الخليل[٢]: أن (العقص أخذك خصلة من شعر فتلويها ثم تعقدها حتى يبقى فيها التواء ثم ترسلها). ونحو هذا ما أورده ابن عباد[٣].

وذكر الجوهري[٤]: (عقص الشعر: ضفره وليَه على الرأس)، وظاهره أن العقص ضرب من الضفر، وقريب من هذا ما قاله أبو عبيد[٥]من أن (العقص والضفر ـ أي في الشعر ـ هو فتله ونسجه).

ولكن يظهر من الزمخشري[٦]اختلاف العقص عن الضفر حيث قال: (العقص ليَ الشعر وإدخال أطرافه في أصوله، والضفر الفتل، وإنما يفعل ذلك بُقياً على الشعر).

والظاهر أن الضفر إن لم يكن نحواً من العقص فهو بحكمه، أي لا خصوصية لعنوان العقص في النص المشتمل عليه بل الحكم يعم كل كيفية للف

---

(١) قد يقال: إنه إذا كان التلبيد لغرض عدم شعث الشعر فينبغي أن يلحق به رش الشعر ببعض المستحضرات الموجبة لتصلبه وإن لم يتلصق بعضه بالبعض الآخر، وإذا كان التلبيد لغرض دفع القمل فينبغي أن يلحق به تعفير الرأس ببعض المواد الطبية المكافحة للقمل.
ولكن لا سبيل إلى القطع بعدم الخصوصية للتلبيد المتقوم بلصق الشعر بعضه ببعض، فلا مجال للإلحاق على أيٍ من الوجهين.

(٢) العين ج:١ ص:١٢٧.

(٣) المحيط في اللغة ج:١ ص:١٣٦.

(٤) الصحاح ج:٣ ص:١٠٤٦.

(٥) غريب الحديث ج:٣ ص:٣٨٦.

(٦) الفائق في غريب بالحديث ج:٣ ص:١٨٧.

شعر الرأس وجمعه وعقده.

وكيف ما كان فإن صور المسألة المبحوث عنها ـ كما ظهر مما تقدم ـ أربع..

(الصورة الأولى): ما إذا كان غير صرورة ولم يلبد شعر رأسه ولم يعقصه.

ولا خلاف ولا إشكال في كونه مخيراً بين الحلق والتقصير.

ويدل عليه الإجماع المحقق من الفريقين والسيرة العملية القطعية المتصلة بزمن المعصومين عليهم السلام، فإنه لا إشكال في أن الحجاج الرجال غير الصرورة والملبد والعاقص كانوا بين من يحلق شعر رأسه ومن يقصر منه ولم يكن هناك تقيد من الجميع بالقيام بالحلق، وهذا لا يكون إلا مع تلقي التخيير بينهما من المعصوم عليه السلام.

والملاحظ أن السيد الأستاذ دام ظله استدل للتخيير أيضاً بإطلاق الآية المباركة: ﴿**لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ**﴾ قائلاً: (بعد القطع بعدم إرادة الجمع)، أي أنه لما كان من المقطوع به أنه لا يراد بها الجمع بين الحلق والتقصير فلا بد أن يكون المقصود هو التخيير بينهما.

واعترض عليه المقرر (طاب ثراه)[1] في الهامش ..

أولاً: بأن مفاد الآية قضية خارجية ولا إطلاق لمثلها.

وثانياً: بأن الآية ناظرة إلى عمرة القضاء ولا مساس لها بالحج بتاتاً.

أقول: الاعتراض الثاني ليس وارداً على السيد الأستاذ دام ظله، فإنه يبني على تعلق الآية الكريمة بالحج كما حكاه عنه بنفسه بعد صفحات[2] وسيأتي الكلام حوله.

وأما الاعتراض الأول فيندفع أيضاً إذا كان مبنى الاستدلال بالآية المباركة

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٥ (الهامش:٢).

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦١.

هو ما بنى عليه السيد الأستاذ ﷺ ـ كما سيأتي ـ من أن الحج الذي كان سيؤديه الصحابة مع النبي ﷺ ويدخلون فيه المسجد الحرام إنما هو أول حج لهم في الإسلام، وعلى ذلك فإن جميعهم كانوا يعدون صرورةً، ومع ذلك فقد وصفهم الله تعالى بكونهم محلقين ومقصرين[1]، وهذا يقتضي كون الصرورة مخيراً بين الحلق والتقصير، فيكون غير الصرورة كذلك بطريق أولى، إذ لا يحتمل أن يتعين عليه الحلق مع تخير الصرورة بينه وبين التقصير.

وعلى هذا يكون الاستدلال بالآية الكريمة على تخيير غير الصرورة بين الحلق والتقصير من جهة الأولوية القطعية لا من جهة الإطلاق، ليناقش فيه بأن الآية الكريمة تحكي عن واقعة خارجية، ولا محل للإطلاق في مثلها.

وإذا بني على أن قسماً من الصحابة كانوا من غير الصرورة ـ لأدائهم الحج قبل ذلك ـ أمكن تقريب الاستدلال بالآية الشريفة على تخيير غير الصرورة بين الحلق والتقصير بوجه آخر، وهو أنه لا يحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿وَمُقَصِّرِينَ﴾ ناظراً إلى خصوص الصرورة من أولئك الصحابة، لعدم صدور التقصير إلا منهم، فإنه إذا جاز التقصير للصرورة وأتى به البعض منهم كان الحال كذلك بالنسبة إلى غير الصرورة بطبيعة الحال، وحيث لا يحتمل عدم جواز الحلق لغير الصرورة يكون مقتضى الجمع بين الأمرين هو أن غير الصرورة مخير بين الحلق والتقصير، فيتم الاستدلال بالآية الكريمة لمرام السيد الأستاذ ﷺ على كلا التقديرين.

هذا ولكن يمكن أن يناقش في ما أفاده ﷺ من جهة أخرى، وهي أنه مبني على عدم كون المراد بقوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ هو الجمع بين الحلق والتقصير، مع أن احتماله وارد بناءً على كون التقصير أعم من أخذ شيء من شعر الرأس بل شموله للأخذ من شعر اللحية والشارب وقص الأظافر أيضاً ـ كما هو المشهور وقد بنى عليه ﷺ ـ إذ مع فرض عدم اختصاص التقصير

---

(١) هذا بناءً على أن قوله تعالى: ﴿وَمُقَصِّرِينَ﴾ ناظر إلى قسم من الرجال دون النساء اللائي كن يحججن مع النبي ﷺ وإلا لكان ينبغي أن يقول: (محلقين ومقصرات)، وسيأتي الكلام فيه.

بالقص من شعر الرأس لا مانع من أن يكون المراد بالآية الشريفة الحكاية عما يقوم به الصحابة إذا حجوا مع النبي ﷺ، من حلق رؤوسهم والتقصير من شعر لحاهم وشواربهم وأظفارهم[1]، أي الجمع بين ما هو واجب وما هو مستحب، فإنه لا إشكال في أن من أحلَ من إحرامه بحلق شعر رأسه أو التقصير منه يستحب له أن يأخذ من أطراف لحيته ومن شاربه ويقلّم أظفاره، فإن كان هذا كله مما يعدّ من التقصير وينطبق عليه عنوانه جاز أن يكون مشمولاً للتقصير المذكور في الآية المباركة، فيمكن الجمع بينه وبين الحلق.

وبعبارة أخرى: لا يتعين أن يكون المراد بالتقصير فيها هو ما يكون موجباً للخروج من الإحرام ليتم البيان المتقدم بل الأعم منه ومما يكون مستحباً بعد التحلل من الإحرام، كما ورد نظيره بالنسبة إلى النساء بقوله عليه السلام: ((فليأخذن من شعورهن، ويقصّرن من أظفارهن))، وعلى ذلك فلا دلالة في الآية المباركة على تخيير الصرورة بين الحلق والتقصير لتدل بالأولوية على تخيير غير الصرورة بينهما أيضاً. نعم بناءً على ما هو المختار من اختصاص التقصير بالقص من شعر الرأس لا محل للمناقشة المذكورة كما هو واضح.

ومهما يكن فإن هناك عدة روايات يمكن أن يستدل بها لتخيير غير الصرورة ـ ممن لم يلبد شعره ولم يعقصه ـ بين الحلق والتقصير، وهي ..

١ ـ صحيحة معاوية بن عمار[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ينبغي للصرورة أن يحلق، وإن كان قد حج فإن شاء قصر وإن شاء حلق)). قال: ((وإذا

---

(١) قد يقال: إن قوله تعالى: ﴿وَمُقَصِّرِينَ﴾ ظاهر ـ بقرينة قوله قبله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾ ـ في تعلق التقصير بالرأس أيضاً، فلا يشمل الأخذ من شعر اللحية والشارب وتقليم الأظافر، وإن بني على كون هذا مما يشمله عنوان التقصير.

ولكن يمكن أن يقال: إن التقصير بخلاف الحلق لا يتعلق بالرأس، فلا يقال: قصّر رأسه، بل يقال: قصر شعر رأسه، وعلى ذلك فلا مانع من أن يراد به في الآية الكريمة مطلق التقصير وإن لم يتعلق بشعر الرأس، فليتأمل.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢ـ٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣، ٤٨٤.

لبد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق وليس له التقصير)).

٢ ـ صحيحة حفص[1] عن أبي عبد الله عليه السلام، وهي مماثلة لصحيحة

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الرواية قد وردت في المطبوعة النجفية، وكذلك في الطبعة الحجرية (ج:١ ص:٥٨٥)، وفي بعض النسخ المخطوطة (راجع مكتبة مجلس الشورى الإسلامي المخطوطة رقم (١٣٠٤٥) ورقم (٥٠٣٦) ورقم (٤٩٧٦) ورقم (٤٧))، ويظهر من المجلسيين (قدس سرهما) في روضة المتقين (ج:٥ ص:١٨٧) وملاذ الأخيار (ج:٨ ص:٥٦٤)، ومن المولى محمد هادي المازندراني في شرح فروع الكافي (ج:٥ ص:٤٤٨) أنها كانت موجودة أيضاً في نسخهم من التهذيب.

ولكن يظهر من المحقق الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني (قدس سرهما) في منتقى الجمان (ج:٣ ص:٤٠٥) والفيض الكاشاني في الوافي (ج:١٤ ص:١٢٠٢) والحر العاملي في الوسائل (ج:١٤ ص:٢٢٢) أنها لم تكن في نسخهم من التهذيب، وهي غير موجودة أيضاً في عدد من مخطوطاته ومنها ثلاث نسخ معتبرة، وهي نسخة بخط يوسف بن محمد الأبدال مؤرخة في سنة (٨٧٣ هـ)، ونسخة بخط الشيخ الحسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي (قدس سرهما)، ونسخة بخط الحسن بن محمد السقطي العاملي مؤرخة في سنة (٩٨٩ هـ)، وهي مستنسخة عن نسخة قديمة كانت مؤرخة في سنة (٥٧٤ هـ) عن نسخة قرأت على الشيخ رحمه الله وعليها خطه، وهي مؤرخة في سنة (٤٣٦ هـ).

وفي ضوء ما تقدم فإن هاهنا احتمالين ..

(الأول): أن نسخة الأصل لم تكن مشتملة على الرواية المذكورة ولكن حصل خطأ من بعض النساخ فأضيفت إلى الكتاب، بافتراض أنه بعد أن استنسخ سند رواية حفص التي كانت بعد رواية معاوية انتقل نظره إلى متن رواية معاوية مرة أخرى فأورده، ثم استنسخ سند رواية حفص مرة ثانية واستنسخ متنها.

(الثاني): أن نسخة الأصل كانت مشتملة على الرواية المبحوث عنها ولكن بعض النساخ الأوائل انتقل نظره من اسم حفص في سندها إلى اسمه في سند الرواية اللاحقة، ولذلك سقطت هذه الرواية عن نسخته، أو أن بعضهم قام بالشطب عليها في نسخته بظن أنها تكرار لا موجب له بعد تطابق لفظها مع لفظ رواية معاوية، كما لوحظ نظير هذا في بعض الموارد (لاحظ قبسات من علم الرجال ج:٢ ص:١٥٧).

ويؤيد الاحتمال الأول خلو جملة من النسخ المعتبرة من التهذيب عن هذه الرواية، ويشكل تفسير ذلك بأيٍ من الوجهين المذكورين في الاحتمال الثاني.

ويؤيد الاحتمال الثاني أن النقيصة وسقوط سطر أو أزيد من جهة تكرار جملة أو كلمة وانتقال

معاوية، ولا يبعد كونهما في الأصل رواية مشتركة لحفص ومعاوية، فإن لهما العديد من الروايات المشتركة عن الصادق عليه السلام[١]، فيبدو أنهما كانا أحياناً يشتركان في سماع حديث الإمام عليه السلام فينقلانه بلفظ واحد.

٣ ـ صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق، وليس لك التقصير. وإن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج، وليس في المتعة إلا التقصير)).

٤ ـ خبر الحلبي[٣]قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((من لبد شعره أو عقصه فليس له التقصير وعليه الحلق، ومن لم يلبد فمخير إن شاء قصّر وإن شاء حلق، والحلق أفضل)). فإن القدر المتيقن من مورد الحكم بالتخيير فيه وفي صحيحة معاوية هو غير الضرورة.

نظر الناسخ من الأولى إلى الثانية أمر متعارف في النسخ المخطوطة كما لا يخفى على الممارس، وهذا بخلاف الزيادة والتكرار فإنه أقل وقوعاً حتى قيل بتقديم أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة.

ويضاف إلى هذا أن مقتضى وجود الرواية المذكورة هو أن يكون معاوية وحفص راويين للفظ واحد عن الإمام عليه السلام، ويوجد مثله في موارد متعددة في جوامع الحديث، ويبعد أن تتفق الزيادة من قلم النساخ بما تؤدي إلى ما يتعارف مثله في الروايات الأخرى.

هذا كله مع أن من النسخ المشتملة على الزيادة المذكورة ما كتب ناسخها في آخرها أنه صححها على نسخة معتبرة عرضها المولى محمد تقي المجلسي على نسخة كانت بخط الشيخ الحسين بن عبد الصمد الحارثي، وكان قد كتبها من النسخة التي كانت بخط الشيخ الطوسي وقرأها على الشهيد الثاني، ثم عرضها المجلسي على نسختي المولى أحمد الأردبيلي والمولى عبد الله التستري (لاحظ المخطوطة المرقمة (٥٠٣٦) في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي). ولكن مرّ أن نسخة الشيخ الحسين بن عبد الصمد الموجودة إلى اليوم خالية عن الزيادة، فليلاحظ.

(١) لاحظ الكافي ج:٤ ص:٢٧٢، ٤٥٨، ٥٣٣، ج:٦ ص:١٨٠، وغير ذلك.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٠.

(٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٣ ص:٥٦٢.

٥ ـ خبر أبي بصير[١]قال: سألته عن رجل جهل أن يقصّر من رأسه أو يحلق حتى ارتحل من منى؟ قال: ((فليرجع إلى منى حتى يحلق شعره بها أو يقصّر، وعلى الصرورة أن يحلق)).

وهو يدل بمقتضى مفهوم الحصر على تخيير غير الصرورة بين الحلق والتقصير.

٦ ـ صحيح هشام بن سالم[٢]قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا عقص الرجل رأسه أو لبّده في الحج أو العمرة فقد وجب عليه الحلق)).

ومقتضى إطلاق مفهومه عدم وجوب الحلق على غير الصرورة بل هو القدر المتيقن من مورده.

٧ ـ خبر أبي سعد[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((يجب الحلق على ثلاثة نفر: رجل لبد شعره، ورجل حج بدءاً لم يحج قبلها، ورجل عقص رأسه))، ودلالته واضحة على عدم تعين الحلق على غير الثلاثة، وهو غير الصرورة الذي لم يلبد ولم يعقص شعره، لظهوره في كون الإمام عليه السلام في مقام الحصر.

والحاصل: أن الروايات المذكورة كلها تدل على المطلوب وعمدتها هي صحيحتا معاوية وحفص[٤].

هذا والملاحظ أن الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) قد استدلوا على أفضلية الحلق من التقصير بالروايات المشتملة على استغفار النبي صلى الله عليه وآله للمحلقين مرتين أو ثلاث، ولكن موردها هو العمرة المفردة[٥].

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥. وفيه (ندباً) وسيأتي أنه تصحيف.

(٤) وأما الروايات الآتية الدالة على أن النبي صلى الله عليه وآله استغفر للمحلقين مرتين وثلاث مرات وللمقصرين مرة فهي لا تنهض دليلاً على التخيير بين الحلق والتقصير في الحج، لأن موردها العمرة المفردة. مضافاً إلى أنها تحكي قضية في واقعة وليس لها إطلاق ليتمسك به في مورد غير الصرورة، اللهم إلا أن يقرب الاستدلال بها بنحو ما تقدم في الآية الكريمة، فليتأمل.

(٥) اللهم إلا أن يحصل الاطمئنان بعدم الفرق بين العمرة والحج من هذه الجهة، أي أنه إذا كان

فمنها: صحيحة معاوية بن عمار[١]عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال في العمرة المبتولة: اللهم اغفر للمحلقين، فقيل: يا رسول الله وللمقصرين. فقال: اللهم اغفر للمحلقين. فقيل: يا رسول الله وللمقصرين. فقال: وللمقصرين)).

ومنها: صحيحة حريز[٢]ـ على المشهور ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الحديبية: اللهم اغفر للمحلقين مرتين. قيل: وللمقصرين يا رسول الله. قال: وللمقصرين)).

ومنها: صحيحة الحلبي[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((استغفر رسول الله صلى الله عليه وآله للمحلقين ثلاث مرات))، والظاهر أنها ناظرة أيضاً إلى ما صنعه صلى الله عليه وآله في عمرة الحديبية.

ومنها: صحيحة سالم أبي الفضل[٤]قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: دخلنا بعمرة أفنقصر أو نحلق؟ قال: ((احلق، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله ترحم على المحلقين ثلاث مرات، وعلى المقصرين مرة)).

والظاهر أنها أيضاً تحكي ما صدر منه صلى الله عليه وآله في يوم الحديبية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الرواية قد ضبطت في مختلف نسخ الفقيه عن (صفوان بن يحيى عن سالم بن الفضيل)، وكذلك في الجوامع التي أوردتها عنه كالوافي والوسائل[٥]، ولكن تنبه العلامة المجلسي الأول رحمه الله في شرحه الفارسي للفقيه[٦]إلى وقوع التصحيف فيها، وأن الصحيح: (سالم أبي الفضل) الذي هو

الحلق أفضل من التقصير في العمرة المفردة فهو كذلك في الحج.

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٣٨.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٦.

(٥) الوافي ج:١٤ ص:١٢١٠، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:١٤ ص:٢٢٥.

(٦) لوامع صاحب قراني ج:٨ ص:١٧١.

سالم الحناط الثقة المكنى بأبي الفضل، وأشار ﷺ فيه إلى أن مثل هذا التصحيف يقع كثيراً. ولكن لم يذكر نظيره في شرحه العربي، بل صرح فيه بأن الرجل مجهول[١]، كما لم يتنبه له المحدث النوري ﷺ في خاتمة المستدرك[٢]، ولا السيد الاستاذ ﷺ في المعجم[٣].

وقد تسنى لي الرجوع إلى نسخة قديمة من الفقيه، ولعلها من أقدم النسخ الموجودة في هذا الزمان ـ وهي مؤرخة في سنة (٥٧٤ هـ) ـ بخط أبي الرضا ابن بدر، وفيها (سالم أبي الفضيل). وهذه أقل تصحيفاً من سائر النسخ، إذ لم يصحف فيها (أبي) إلى (بن) وإنما صحف (الفضل) إلى (الفضيل).

وكيف ما كان فلا ينبغي الريب في حصول التصحيف المذكور، ولا سيما أن المتداول في الأسانيد هو (سالم أبو الفضل)[٤]والراوي عنه فيها هو صفوان ـ راوي كتابه ـ الذي هو الراوي عن سالم في السند المذكور أيضاً.

وبذلك يظهر أن الرواية المبحوث عنها معتبرة على المختار حتى لو لم يثبت التصحيف المزبور، لكون الرجل من مشايخ صفوان الذي ثبت أنه لا يروي إلا عن ثقة.

(الصورة الثانية): ما إذا كان صرورة وقد لبَد شعر رأسه أو عقصه.

وهذا يتعين عليه الحلق إذا بنِي على وجوب الحلق على الصرورة أو بني على وجوبه على الملبَد والعاقص، وإذا لم يبن على أي من الحكمين كان مخيراً بين الحلق والتقصير، لأنه لا يوجد دليل خاص على وجوب الحلق على من كان صرورة وملبداً أو عاقصاً في الوقت نفسه.

وتجدر الإشارة إلى أنه ليس مقتضى الالتزام بوجوب الحلق على الصرورة وعلى الملبد والعاقص هو أن من اجتمع فيه الأمران إذا لم يحلق بل

---

(١) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج:٥ ص:٨١.

(٢) خاتمة مستدرك الوسائل ج:٨ ص:٧.

(٣) معجم رجال الحديث ج:٨ ص:٢٣ ط:نجف.

(٤) لاحظ الكافي ج:٣ ص:٣٥. تهذيب الأحكام ج:١ ص:١٠، ج:٧ ص:٤٥٩، ج:٨ ص:٢٠٠.

أتى بالتقصير يكون مرتكباً لإثمين: إثم الإتيان بالتقصير لكونه صرورة، وإثم الإتيان به لكونه ملبداً أو عاقصاً، بتوهم أنه لما كان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه يكون ذلك من قبيل ما إذا نهي عن إكرام الفاسق ونهي عن إكرام الجاهل، فأكرم جاهلاً فاسقاً حيث يكون مرتكباً لإثمين.

فإن هذا فيما إذا كان الخطابان تكليفيين، وأما إذا كانا إرشاديين كما في محل الكلام حيث إن أمر الصرورة بالحلق وكذلك الملبد والعاقص إنما هو إرشاد إلى كون الحلق جزءاً من حجهما دون التقصير فمن انطبق عليه العنوانان وترك الحلق وأتى بالتقصير يكون آثماً بترك ما هو من أجزاء حجه وهو الحلق. نعم يأثم أيضاً بإتيانه بالتقصير من جهة أنه إزالة للشعر قبل التحلل من الإحرام، فتعدد الإثم من هذه الجهة لا من جهة الإتيان بالتقصير مع اتصافه بكلا العنوانين، فليلاحظ.

(الصورة الثالثة): ما إذا لم يكن صرورة ولكن كان قد لبَد شعر رأسه أو عقصه.

والمشهور بين العامة هو تعين الحلق عليه وعدم الاجتزاء بالتقصير، فقد حكاه النووي[١] عن عمر بن الخطاب وابنه والثوري ومالك وأحمد وإسحاق وأبي ثور وابن المنذر، وقال: إن القاضي عياض نقله عن جمهور العلماء.

وحكاه ابن قدامة[٢] عن أحمد والنخعي ومالك والشافعي وإسحاق، ونسب إلى ابن عباس أنه قال: (هو على ما نوى، يعني إن نوى الحلق فليحلق وإلا فلا يلزمه). قال: (وقال أصحاب الرأي: هو مخير على كل حال).

ومن أصحاب الرأي أبو حنيفة الذي نسب النووي إليه القول بالتخيير، وهو الظاهر من كتب أتباعه، ومنها المبسوط للسرخسي[٣].

علماً أنه ليس لمن قال من الجمهور بتعين الحلق على الملبد والعاقص

---

(١) المجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٢١٨.

(٢) المغني ج:٣ ص:٤٥٧.

(٣) المبسوط ج:٤ ص:٣٣.

حديث مروي عن النبي ﷺ في ذلك عدا ما رواه أحمد[١] بإسناده عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: ((إني قلّدت هديي، ولبدت رأسي، فلا أحل حتى أحل من حجتي وأحلق رأسي))، ولكنه مروي في مصادرهم الأخرى[٢] وليس فيه (وأحلق رأسي).

نعم روى ابن أبي شيبة[٣] بإسناده عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال: ((من لبّد أو عقص أو ضفر فقد وجب عليه الحلق)). وروى أبو عبيد[٤] نحوه عن عمر بن الخطاب.

هذا في ما يتعلق بموقف الجمهور، وأما فقهاء أصحابنا (رضوان الله عليهم) فقد ذهب جمع منهم إلى وجوب الحلق على الملبّد ونحوه ..

منهم: يونس بن عبد الرحمن الذي ذكر النجاشي[٥] أن الإمام الرضا عليه السلام كان يشير إليه في العلم والفتيا، وعدّه الكشي[٦] في الطبقة الثالثة من أصحاب الإجماع ـ وهم الذين أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم وأقروا لهم بالفقه والعلم ـ وقال: إنه وصفوان بن يحيى أفقه تلك الطبقة.

فهذا هو شأن يونس ومكانته العلمية، وقد حكى الشهيد الأول رحمه الله[٧] عنه أنه قال: (إن عقص شعره أي ضفره أو لبّده أي ألزقه بصمغ أو ربط بعضه إلى بعض بسير أو كان ضرورة تعين الحلق في الحج وعمرة الإفراد)، ولا يعلم مصدره في هذه الحكاية ولعله بعض كتب يونس مما وصل إليه.

---

(١) مسند أحمد ج:٢ ص:١٢٤.

(٢) صحيح البخاري ج:٢ ص:١٥٢، صحيح مسلم ج:٤ ص:٥٠، سنن ابن ماجة ج:٢ ص:١٠١٣.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة ج:٤ ص:٣٩٩.

(٤) غريب الحديث ج:٣ ص:٣٨٥ـ٣٨٦.

(٥) رجال النجاشي ص:٤٤٦.

(٦) اختيار معرفة الرجال ج:٢ ص:٨٣٠.

(٧) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٢.

ومنهم: ابن الجنيد رحمه الله، فقد حكى عنه العلامة قدس سره[١] أنه قال: (لا يجزي الصرورة ومن كان غير صرورة ملبّد الشعر أو مضفوراً أو عاقصاً من الرجال غير الحلق).

ومنهم: ابن أبي عقيل، حيث حكى عنه العلامة قدس سره أيضاً أنه قال: (ويحلق رأسه بعد الذبح، وإن قصّر أجزأ. ومن لبّد رأسه أو عقصه فعليه الحلق واجب).

ومنهم: الصدوق[٢] قائلاً: (إذا لبّد الرجل رأسه أو عقصه بخيط في الحج والعمرة فليس له أن يقصّر وعليه الحلق).

ومنهم: الشيخ في المبسوط[٣] قائلاً: (فإن لبّد شعره لم يجزه غير الحلق على كل حال). ونحوه ما ذكره في النهاية[٤].

ومنهم: ابن حمزة[٥] قائلاً: (وغير الصرورة إذا تلبّد شعره لم يجزئه غير الحلق).

ومنهم: ابن سعيد[٦] قائلاً: (والحلق واجب على الصرورة، وعلى غيره إن لبّد شعره أو عقصه، وغيرهم يجزيه التقصير).

وهو ما يظهر أيضاً من الفاضل المقداد والسيد صاحب المدارك (قُدّس سرُّهما)[٧].

ومقتضى إطلاق كلام جماعة جواز التقصير لغير الصرورة وإن كان ملبّداً أو عاقصاً ..

---

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٢.

(٢) المقنع ص:٢٧٧.

(٣) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٦.

(٤) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٢-٢٦٣.

(٥) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٦.

(٦) الجامع للشرائع ص:٢١٦.

(٧) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ج:١ ص:٥٠٠-٥٠١. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩١.

منهم: المفيد[١]، حيث قال: (ولا يجزي الصرورة غير الحلق، ومن لم يكن صرورة أجزأ التقصير، والحلق أفضل).

ومنهم: أبو الصلاح[٢]قال: (ولا يجزي الصرورة من الرجال غير الحلق، ويجزي من عداه التقصير، وكذلك حكم النساء).

ومنهم: الشيخ في الجمل والعقود[٣]قائلاً: (وأما الحلق فمستحب للصرورة، وغير الصرورة يجزيه التقصير، والحلق أفضل).

ومنهم: ابن البراج[٤]قائلاً: (فإن كان الحاج صرورة فقد ذكر أنه لا يجزيه إلا الحلق، ومن لم يكن صرورة فالتقصير يجزيه، إلا أن الحلق أفضل).

ومنهم: السيد ابن زهرة[٥]قائلاً: (ويجوز التقصير بدلاً عن الحلق، وقد روي أن الصرورة لا يجزيه إلا الحلق).

وأول من صرح ـ في ما عثرت عليه ـ بجواز التقصير حتى للملبَّد هو ابن إدريس رحمه الله[٦]قائلاً: (يستحب للإنسان أن يحلق رأسه بعد الذبح، وهو مخير بين الحلق والتقصير، سواء أكان صرورة أو لم يكن، لبَّد شعره أم لم يلبِّده).

وقد وافقه على ذلك المحقق قدس سره في الشرائع[٧]قائلاً: (ويتأكد ـ أي الحلق ـ في حق الصرورة ومن لبَّد شعره، وقيل: لا يجزيه إلا الحلق، والأول أظهر).

وهذا هو ظاهر الفاضل الآبي قدس سره[٨]، وبه صرح العلامة قدس سره في جملة من كتبه منها التذكرة والمختلف والتحرير[٩].

---

(١) المقنعة ص:٤١٩.

(٢) الكافي في الفقه ص:٢٠١.

(٣) الجمل والعقود في العبادات ص:١٤٨.

(٤) المهذب ج:١ ص:٢٥٩.

(٥) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص:١٩٢.

(٦) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠٠ـ٦٠١.

(٧) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٣٩.

(٨) كشف الرموز في شرح المختصر النافع ج:١ ص:٣٧١.

(٩) لاحظ تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٣٥، ومختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٤،

ولكن ربما يظهر منه في القواعد[١] عدم الجزم بذلك حيث قال: ولا يتعين عليه ـ أي الحلق ـ على رأي.

وممن بنى أيضاً على ثبوت التخيير له فخر المحققين والشهيدان الأول والثاني والمحقق الكركي والمحقق الأردبيلي (قدّس الله أسرارهم)[٢].

بل هو ما نسبه الشهيد الأول ﷺ في الدروس إلى الأكثر، ونسبه السيد صاحب المدارك ﷺ[٣] إلى المشهور بين الأصحاب.

وممن التزم به من المتأخرين المحقق النائيني ﷺ[٤] قائلاً: (والحلق أفضل، بل هو الأولى والأحوط للصرورة ومن لبّد شعر رأسه بالصمغ والعسل ونحوهما لدفع القمل، وكذا من عقص شعر رأسه وعقده بعد جمعه ولفّه).

ولكن احتاط السيد الحكيم ﷺ[٥] في المسألة قائلاً: (والحلق أفضل، بل هو المتعين على الأحوط في الصرورة ومن لبّد شعر رأسه ..).

وأما السيد الأستاذ ﷺ فقد أفتى بوجوب الحلق على الملبّد والعاقص.

والروايات الدالة على ذلك متعددة ..

الأولى: صحيحة هشام بن سالم[٦] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا عقص الرجل رأسه أو لبده في الحج أو العمرة فقد وجب عليه الحلق)).

وتحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ج:١ ص:٦٤١.

(١) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج:١ ص:٤٤٤.

(٢) إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ج:١ ص:٣١٤-٣١٥. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٢-٤٥٣. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج:٢ ص:٣٢١. جامع المقاصد في شرح القواعد ج:٣ ص:٢٥٥. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج:٧ ص:٣٢٢-٣٢٣.

(٣) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩٠.

(٤) دليل الناسك ص:٤٠٠ (المتن).

(٥) منهاج الناسكين ص:١١٤.

(٦) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

الثانية: صحيحة معاوية بن عمار[١]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق، وليس لك التقصير. وإن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج)).

الثالثة: صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ينبغي للصرورة أن يحلق، وإن كان قد حج فإن شاء قصر وإن شاء حلق)). قال: ((وإذا لبد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق وليس له التقصير)). ومثلها صحيحة حفص[٣]التي مر الكلام حولها قريباً.

الرابعة: خبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وسمعته يقول: ((من لبَد شعره أو عقصه فليس له التقصير وعليه الحلق، ومن لم يلبَد فمخير إن شاء قصّر وإن شاء حلق، والحلق أفضل)).

وهذا الخبر مما أورده ابن إدريس في مستطرفات السرائر[٤]عما سماه بنوادر البزنطي، ومرّ الإشكال في الاعتماد عليه، مضافاً إلى أن البزنطي لا يسعه أن يروي عن الحلبي بلا واسطة، نعم مراسيل البزنطي معتبرة على المختار ـ لكونه ممن لا يرسل إلا عن ثقة ـ ولكن لما وقع أبو جميلة ـ الذي تعارض فيه الجرح والتوثيق ـ وسيطاً بينه وبين الحلبي في بعض الأسانيد[٥]لم يكن سبيل إلى نفي احتمال كونه هو الواسطة المحذوفة في الرواية المبحوث عنها، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها، فليتدبر.

الخامسة: خبر أبي سعد أو (أبي سعيد)[٦]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((يجب الحلق على ثلاثة نفر: رجل لبد، ورجل حج ندباً لم يحج قبلها، ورجل

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٠.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

(٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (المستطرفات) ج:٣ ص:٥٦٢.

(٥) لاحظ الكافي ج:٧ ص:٣٥٩، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٣ ص:٥٥٤.

(٦) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

عقص رأسه)).

وليس في مقابل هذه الروايات الواضحة الدلالة ـ التي لا إشكال في صحة سند جملة منها ـ حتى رواية واحدة ولو ضعيفة السند تدل على جواز التقصير للملبّد والعاقص.

ومن هنا قد يستغرب أنه كيف ذهب مشهور المتأخرين إلى القول بالجواز؟!

إذ إنه إذا فرض أن لابن ادريس ﷺ عذراً في ذلك من حيث إنه لا يعمل بخبر الواحد فساغ له الفتوى بإطلاق ما دل على تخيير الحاج بين الحلق والتقصير فأي عذر لمن كانوا يعملون بأخبار الآحاد المعتبرة كالمحقق والعلامة وغيرهما، مع أن الروايات المتقدمة وفيها عدد من الصحاح كانت بمرأى ومسمع منهم؟

والملاحظ أن ابن ادريس والفاضل الآبي والعلامة (قدّس الله أسرارهم)[1] بنوا على دلالة الآية الكريمة ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ على تخيير الحاج بين الحلق والتقصير في الحج والعمرة.

قال العلامة ﷺ في تقريب الاستدلال بها: إنه (ليس المراد هو الجمع ـ أي بين الحلق والتقصير ـ بل إما التخيير أو التفصيل، والثاني بعيد، وإلا لزم الإجمال، فتعين الأول)، وكأن نظره الشريف إلى أن احتمال كون المراد بما ورد في الآية المباركة هو لزوم الجمع بين الحلق والتقصير مستبعد، لمخالفته للإجماع ـ كما تمسك به في المنتهى ـ فيدور الأمر بين أن يكون المقصود هو التخيير وبين أن يكون المراد هو التفصيل بحسب أصناف الحاج بأن يجب الحلق على بعض الأصناف والتقصير على بعض آخر.

ولكن لازم الأخير إجمال الآية الكريمة، لعدم تعيين كلّ من الصنفين، ومن المقرر في محله أنه إذا دار الأمر بين كون المتكلم في مقام البيان وكونه في مقام

---

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠١. كشف الرموز في شرح المختصر النافع ج:١ ص:٣٧٢. تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٣٤. منتهى المطلب إلى تحقيق المذهب ج:١١ ص:٣٣٠. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٣.

الإجمال يبنى على الأول، ومقتضاه في المقام هو إرادة التخيير.

واستدل ﷺ له أيضاً بصحيح حريز عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الحديبية: ((اللهم اغفر للمحلّقين مرتين. قيل: وللمقصرين يا رسول الله؟ قال: وللمقصّرين)) ثم أجاب ﷺ عما استدل به لتعين الحلق على الملبد والعاقص بأنه محمول على الندب جمعاً بين الأدلة.

وقد وافقه على الاستدلال بالآية والرواية ولده فخر المحققين ﷺ[١]، كما وافقه على الاستدلال بالرواية الشهيد الأول ﷺ في الدروس[٢]قائلاً: إنها (مطلقة فيحمل غيرها على الندب).

وأول من وجدته يناقش في الاستدلال بالآية الكريمة والرواية الشريفة على التخيير هو الفاضل المقداد في التنقيح الرائع[٣]، حيث قال: (في هذا نظر، أما الآية فلأن الجمع بالنسبة الى كل شخص مسلّم أنه غير مراد، وأما بالنسبة إلى صنف الحاج فلِمَ لا يكون مراداً؟! وأما التخيير فإن إرادته يستلزم الإتيان بـ(أو). وكون (الواو) بمعناها عدول عن الحقيقة من غير ضرورة، ولا وجه له، فلم يبقَ الا التفصيل. وكونه مستلزماً للإجمال مسلّم لكن مع البيان من جهة السنة لا وجه لمنعه، وقد وقع في القرآن كثيراً .. وأما الحديث ـ أي حديث حريز ـ فإنه وإن أفاد التساوي بين الحلق والتقصير الذي هو أمارة التخيير لكن جاز أن يكون من العمومات المخصوصة لمن ليس بصرورة ولا ملبّد. فإذاً القول بالتفصيل أولى وأحوط)، أي التفريق بين الملبّد وغيره وبين الصرورة وغيره أولى.

ولكنه تراجع في كتابه الآخر كنز العرفان[٤]عن هذا الكلام قائلاً: (يمكن أن يجاب عنه بأن (الواو) فيه كما في قوله: ﴿مَثْنى وثُلاثَ ورُباعَ﴾ فيكون للتخيير، وقوله: (الإجمال ليس محذوراً بعد البيان) قلنا: ليس في الآية بيان ولا في

---

(١) إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ج:١ ص:٣١٥.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٣.

(٣) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ج:١ ص:٥٠٠ـ٥٠١.

(٤) كنز العرفان في فقه القرآن ج:١ ص:٣١٨.

أحاديث متواترة بل آحاد معارَضة بمثلها معتضدة بالأصل).

وناقش السيد صاحب المدارك تثل[1] في ما بنى عليه العلامة تثل من حمل النصوص الواردة في الملبد والعاقص على الاستحباب جمعاً بين الأدلة قائلاً: (هو غير جيد، لأن ما دل على التخيير عام وما دل على تعين الحلق في هذه الصورة خاص، والخاص مقدم ..) ثم قال: (إن الروايات واضحة الدلالة على وجوب الحلق على الملبّد والعاقص شعره، فلا يبعد القول بالوجوب عليهما خاصة).

أقول: الصحيح أنه لا عموم ولا إطلاق للآية الكريمة ولا للرواية الشريفة لكي تصل النوبة إلى الجمع الموضوعي بينهما وبين الروايات الدالة على تعين الحلق على الملبد والعاقص بحمل العام على الخاص أو المطلق على المقيد، فضلاً عن الجمع الحكمي بحمل تلك الروايات على الاستحباب.

وتوضيح ذلك: أنه ليس مفاد الآية المباركة سوى الإخبار عن أن الرؤيا التي رآها النبي ﷺ ستتحقق خارجاً فيدخل المسلمون في المسجد الحرام وقد حلق بعضهم رأسه وقصّر آخرون أي للتحلل من إحرامهم، وأقصى ما يقتضي ذلك هو الاجتزاء بالحلق ممن يحلقون وبالتقصير ممن يقصرون، وأما كون من يحلق مخيراً بينه وبين التقصير وكذلك من يقصّر، أي كون الجميع مخيرين في التحلل من إحرامهم بالإتيان بالحلق أو التقصير ولكن بعضهم سيختار الحلق وبعضهم سيختار التقصير فهذا ما لا يكاد يستفاد من الآية الكريمة بوجه.

ونظير هذا ما لو قال الفقيه: (رأيت في المنام أنكم ستذهبون الى كربلاء المقدسة وبعضكم سيتم صلاته وبعضكم سيقصر)، حيث لا دلالة فيه على كونه ممن يفتي بكون كربلاء من مواضع التخيير بين القصر والتمام للمسافر، بل يجوز كون فتواه هي عدم ثبوت التخيير بينهما وإنما يحق للمسافر أن ينوي إقامة عشرة أيام فيكون حكمه التمام وإلا فيكون حكمه القصر.

---

(١) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩١.

وبالجملة: الآية المباركة بصدد التأكيد على صدق الرؤيا التي رآها النبي ﷺ من أن المسلمين المتلبسين بالإحرام لأداء النسك سيدخلون المسجد الحرام وقد أحلوا من إحرامهم بعضهم بالحلق وبعضهم بالتقصير، ولا دلالة فيها على كونهم مخيرين بين الحلق والتقصير، ولكن البعض يختار الأول والبعض الآخر يختار الثاني كما هو مبنى الاستدلال بها على التخيير.

ولو بني ـ كما هو الأرجح ـ على أن التعبير بقوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ إنما هو كناية عن إتمامهم لمناسكهم وعدم صدهم عنها، بالنظر إلى كون الحلق والتقصير مما يؤتى به في نهاية المناسك، أو بني على كونه كناية عن أنهم يدخلون حجاجاً ومعتمرين كما ذكر ذلك بعضهم، وسيأتي الكلام حوله، فإن عدم دلالة الآية الكريمة على التخيير بين الحلق والتقصير أوضح مما مضى، لما تقدم مراراً من أن العبرة في الكنايات بالمعنى المكني عنه لا المكني به، فإذا كان المعنى المكني عنه هنا هو التمكن من إتمام المناسك وإنما ذكر الحلق والتقصير لأنهما من آخر ما يؤتى به فيها، أو كان هو الإتيان بالمناسك بنوعيها الحج والعمرة وإنما ذكر الحلق والتقصير لأنهما من أجزائهما المميزة، فأي وجه لاستفادة التخيير بينهما بالنسبة إلى جميع الحجاج والمعتمرين؟!

وبذلك يتضح أن المقام ليس من موارد كبرى أن الأصل في المتكلم أن يكون في مقام البيان دون الإجمال ما لم تكن قرينة على الخلاف، فإن ذاك فيما إذا دار الأمر بين كونه في مقام بيان تمام مراده لينعقد له الإطلاق وبين أن يكون في مقام بيان أصل وجوب فعل ـ مثلاً ـ فلا ينعقد له الإطلاق بلحاظ الملابسات والخصوصيات، وأين هذا من محل الكلام؟! فإن الآية الكريمة بصدد بيان أنه سيتحقق ما رآه النبي ﷺ في المنام من أن المسلمين يدخلون المسجد الحرام محلين من إحرامهم قسم بالحلق وقسم بالتقصير، أو أنهم يتمون مناسكهم بأداء آخر أجزائها، أو أنهم يدخلونه حجاجاً ومعتمرين، وأما كون الحلق والتقصير مشرعاً في حق الجميع وأنهم يكونون مخيرين بينهما فهذا أمر آخر أجنبي عن مفاد الآية الكريمة بالمرة.

وبما تقدم يظهر النظر في ما ذكره الفاضل المقداد ﷺ في التنقيح من أنه لا ضير في البناء على إجمال الآية المباركة بعد ورود البيان في السنة الشريفة، فإنه سواء ورد في السنة بيان من يجب عليه الحلق ومن يجوز له التقصير أم لم يرد ذلك لم يختلف الحال بالنسبة إلى الآية الكريمة من حيث عدم دلالتها على ما أدعي من التخيير.

هذا في ما يتعلق بالآية المباركة، وأما رواية حريز فإن أقصى ما يستفاد منها بلحاظ دلالتها على أفضلية الحلق من التقصير هو أن معظم من حضروا يوم الحديبية كانوا مخيرين بين الحلق والتقصير مع أفضلية الأول، وأما أن الجميع كانوا مخيرين بينهما ولم يكن بينهم ملبد أو عاقص أو نحوهما ملزم بالحلق فهو مما لا يستفاد من الرواية الشريفة أبداً، ولا إطلاق لها ليبنى على تقييده بالروايات الواردة في الملبّد والعاقص الدالة على وجوب الحلق عليهما كما يظهر من السيد صاحب المدارك ﷺ.

وبهذا البيان يظهر أن ذهاب جمع من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) إلى التخيير بين الحلق والتقصير في الملبد والعاقص استناداً إلى الآية الكريمة والرواية الشريفة على خلاف مقتضى الصناعة العلمية[1]، سواء من بنى منهم على حجية الأخبار الدالة على وجوب الحلق على الملبّد أو العاقص ومن بنى على عدم حجيتها، إما من جهة كونها أخبار آحاد ولا حجية للخبر الواحد عنده، أو من جهة التزامه بعدم جواز تخصيص الكتاب أو تقييده بالخبر الواحد، وكذلك من بنى على حجية الأخبار المذكورة ولكن جمع بينها وبين الآية الكريمة وصحيحة حريز بالحمل على الاستحباب ـ كما تقدم عن العلامة وولده فخر المحققين والشهيد الأول (قدّس الله أسرارهم) ـ فإنه على خلاف الصناعة العلمية من جهتين إحداهما عدم دلالة الآية والرواية على التخيير، والثانية تقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي كما أشار إلى ذلك السيد صاحب المدارك ﷺ.

---

(١) مضافاً إلى عدم تعلق الآية الكريمة والرواية الشريفة بالحج الذي هو محل الكلام، والتسوية بين الحاج والمعتمر في تخيير الملبد والعاقص بين الحلق والتقصير مما يصعب الاطمئنان به، فليتأمل.

هذا بالنسبة إلى من التزموا بالقول بجواز التقصير للملبد والعاقص استناداً إلى الآية الكريمة والرواية الشريفة، وهناك وجهان آخران يمكن أن يذكرا دليلاً على هذا القول، ولعلهما مستند جمع من المتأخرين ممن التزموا به كالشيخ صاحب الجواهر[١] والمحقق النائيني (قُدّس سرُهما) ..

(الوجه الأول) ـ وهو العمدة ـ: أن المشهور قد أعرضوا عن العمل بصحيحة هشام بن سالم وصحيحتي معاوية بن عمار وما بمعناهما، وإعراض المشهور عما يكون بمرأى ومسمع منهم من الروايات المعتبرة يوجب سقوطها عن الحجية، والمرجع بعد سقوطها إطلاق ما دل على تخيير الحاج بين الحلق والتقصير، وإن لم يكن إطلاق فالمرجع هو أصالة البراءة عن تعين الحلق.

ولكن هذا الوجه ضعيف ..

أولاً: من جهة أنه لو سُلّم أن إعراض المشهور يوجب سقوط الرواية المعتبرة عن الحجية ـ وفيه كلام في محله من علم الأصول ـ فهو فيما إذا كانت الشهرة قدمائية ـ كما نبه عليه المحقق النائيني تقدّس[٢] ـ ولم تثبت في مورد الكلام. وأما إعراض المتأخرين بعد الشيخ فلا عبرة به ولا سيما في مثل المقام حيث علم وجهه لدى جمع منهم، وكان على خلاف الصناعة العلمية.

وبالجملة: إعراض القدماء عن الروايات الدالة على تعين الحلق على الملبد والعاقص غير محرز، ولا سيما مع ثبوت ذهاب جمع منهم إلى الفتوى بمضمونها، ومنهم ـ كما تقدم ـ يونس بن عبد الرحمن وابن الجنيد وابن أبي عقيل والصدوق والشيخ (قدّس الله أسرارهم). وأما نسبة القول بجواز التقصير لهما إلى الأكثر في كلام الشهيد الأول وإلى المشهور في كلام السيد صاحب المدارك فهي لا تعبر عن كون الشهرة قدمائية كما هو واضح للممارس.

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن الشيخ صاحب الجواهر تقدّس وإن لم يصرح في الجواهر بالتخيير بين التقصير والحلق للملبّد والعاقص ولكنه بنى عليه بذلك في رسالته الفتوائية (لاحظ نجاة العباد ص:١٥٤).

(٢) أجود التقريرات ج:٢ ص:١٦١ ط:صيدا.

وثانياً: أنه لو بني على سقوط الروايات المتقدمة عن الحجية بالإعراض فليس هناك من إطلاق معتبر يقتضي التخيير بين الحلق والتقصير للملبد والعاقص لكي يرجع إليه.

نعم هناك بعض الروايات التي ربما يدعى إطلاقها، ولكنها غير معتبرة سنداً ..

منها: خبر أبي بصير[١] المشتمل على قوله عليه السلام: ((إنما التقصير لمن حج حجة الإسلام))، فقد يقال: إن مقتضى إطلاقه جواز التقصير للملبد والعاقص في غير حجة الإسلام.

ومنها: خبر آخر لأبي بصير[٢] ورد في من جهل أن يحلق أو يقصر بمنى حيث قال عليه السلام: ((فليرجع إلى منى حتى يحلق بها شعره أو يقصر، وعلى الصرورة أن يحلق))، فإن مقتضى إطلاقه أنه لا يتعين الحلق على غير الصرورة حتى لو كان ملبداً أو عاقصاً.

ومنها: خبر علي بن أبي حمزة[٣] المتضمن لقوله عليه السلام: ((وإن شاء قصر إن كان قد حج قبل ذلك)) فهو أيضاً يقتضي بإطلاقه جواز التقصير للملبّد والعاقص إذا لم يكونا صرورة.

وأما موثقة عمار الساباطي[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق، قال: ((إن كان قد حج قبلها فليجز شعره)) فليس لها إطلاق يقتضي جواز التقصير للملبد والعاقص، لأن من برأسه جروح لا يلبد شعره ولا يعقصه، فإنه لا يناسب حاله كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس هناك إطلاق يعول عليه في تخيير الملبد والعاقص بين الحلق والتقصير، بل هناك بعض ما يقتضي بظاهره تعين الحلق على الحاج مطلقاً خرج

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠١.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

منه غير الصرورة ومن لم يكن ملبداً وعاقصاً ـ بقيام الدليل على ذلك ـ فهو المرجع فيما إذا شك في وجوب الحلق على الأصناف الثلاثة الأخرى.

ومن ذلك معتبرة الفضل بن يونس[١] الواردة في المحبوس الذي أطلق سراحه في يوم النحر حيث قال عليه السلام: ((ثم ينصرف إلى منى فيرمي ويذبح ويحلق))، ويؤيده خبر عمر بن يزيد[٢]: ((إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك))، وخبر علي بن أبي حمزة[٣]: ((وتقصر المرأة ويحلق الرجل)).

فإن ظاهر هذه الأخبار وجوب الحلق على الرجل من غير تفصيل بين أقسام الحاج، فإن بني على تخيير الصرورة بين الحلق والتقصير ـ كما عليه السيد الأستاذ دام ظله وآخرون ـ لم يبق من يحتمل أن يتعين عليه الحلق غير الملبد والعاقص، ومن الواضح أنه لا يمكن حمل الروايات المذكورة عليهما بالخصوص، لأنه من قبيل حمل المطلق على القليل من أفراده، وهو غير مستساغ عرفاً، فلا محيص من حملها على الاستحباب أو كون الأمر فيها بالحلق من حيث كونه أحد فردي الواجب التخييري.

وأما إذا بني على وجوب الحلق على الصرورة أمكن القول بأنه لا مانع من الأخذ بظهور الروايات الثلاث في الوجوب، أقصى الأمر لزوم رفع اليد عن إطلاقها في غير الصرورة والملبد والعاقص، وهو مما لا بأس به، فليتأمل.

وثالثاً: إنه لو لم يتم الإطلاق المقتضي لتعين الحلق على الملبد والعاقص أو المقتضي لتخييرهما بينه وبين التقصير فوصلت النوبة إلى الأصل العملي أمكن أن يقال: إن مقتضاه هو الاحتياط بناءً على ما هو المشهور ـ ومرَّ أنه الأقرب ـ من لزوم الاحتياط في دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

ولو بني على جريان أصالة البراءة فيه عن التعيين ـ كما عليه السيد الأستاذ دام ظله وآخرون ـ يمكن أن يقال: إن ذلك إنما هو من حيث الحكم

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٧١.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

التكليفي، وأما من حيث الحكم الوضعي والخروج من الإحرام فقد مرّ مراراً في نظائر المقام أن المرجع هو استصحاب بقاء الإحرام إذا أتى بما يشك معه في خروجه عنه كالتقصير في المقام، لأن أصالة البراءة عن تعين الحلق إنما تفي بالتأمين من العقوبة على ترك الحلق لو كان هو الواجب في علم الله تعالى، ولا تفي بإثبات كون التقصير موجباً للخروج من الإحرام، فإذا قصر الملبد أو العاقص وشك في أنه باقٍ على إحرامه أو لا كان مقتضى الاستصحاب بقاءه عليه فلا يسعه ارتكاب محرمات الإحرام.

بل يمكن أن يقال: إنه لا يسعه الإتيان بطواف الحج وصلاته والسعي، لأن المذكور في النصوص أنه لا يطوف حتى يحلق، وعليه الكفارة لو تعمد التقديم. ولا خصوصية للحلق بما هو حلق بل من حيث إنه موجب للخروج عن الإحرام، فإذا بني على بقاء الملبد أو العاقص على إحرامه وإن أتى بالتقصير من جهة الاستصحاب يكون مقتضى الصناعة عدم جواز الإتيان بمناسك مكة إلا أن يحرز خروجه من الإحرام بالحلق.

والحاصل: أن جريان أصالة البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير إن تم في حد ذاته فهو قليل الجدوى في أمثال المقام.

(الوجه الثاني): أن الروايات الدالة على تعين الحلق على الملبّد والعاقص موافقة للجمهور إلا أصحاب الرأي منهم ـ كما تقدم ـ وعلى ذلك فلا يؤخذ بها، لأن الرشد في خلافهم، كما تكرر نظيره في كلمات جمع من الأعاظم منهم صاحب الحدائق والمحقق البهبهاني وصاحب الجواهر والشيخ الأعظم والمحقق الهمداني (قدّس الله أسرارهم)[1] وغيرهم.

ولكن تقدم في بحث سابق أن التعبير المذكور لا يراد به طرح الروايات المعتبرة وإن لم يكن لها معارض لمجرد موافقتها مع الجمهور، فإن الأصل فيه هو

---

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:٢٣ ص:٣٥٢. مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ج:١ ص:٤٠٢، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:٢ ص:١٩٦. كتاب الطهارة ج:٢ ص:٤٥٥. مصباح الفقيه ج:٣ ص:١٥٣.

ما ورد في مقدمة الكافي[١] مرسلاً: (دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم)، ومورده هو ما اختلف من الأخبار، ونحوه ما ورد في معتبرة عمر بن حنظلة[٢] في الخبرين المتعارضين من قوله عليه السلام: ((ما خالف العامة ففيه الرشاد))، والمقصود به هو الإيعاز إلى أن الخبر الموافق للجمهور إذا لم يكن موافقاً للكتاب والسنة القطعية وكان معارضاً بغيره فهو محمول على التقية، أي أنه لم يصدر لبيان حكم الله الواقعي فيكون مخالفاً للرشاد من هذه الجهة، وليس المقصود به أن كل ما وافق الجمهور يكون مخالفاً للرشد وإن كان الخبر معتبراً لا معارض له، مع أن هذا المعنى غير محتمل في حد ذاته، لاشتراكنا مع القوم في الكثير من الأحكام، كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى أن ذهاب أصحاب الرأي إلى جواز التقصير للملبد والعاقص يمنع من إطلاق القول بموافقة ما دل على تعين الحلق عليهما للجمهور، ولا سيما إذا لوحظ أن معظم شيعة أهل البيت عليهم السلام كانوا آنذاك من سكنة العراق ولا سيما الكوفة، وكانت مدرسة أهل الرأي هي المدرسة الفقهية السائدة والمهيمنة فيها، فليتدبر.

ومهما يكن فقد تحصل من جميع ما سبق أن ما اختاره العديد من القدماء وبنى عليه جمع من المتأخرين ومنهم السيد الأستاذ دام ظله من تعين الحلق على الملبَد والعاقص هو الحق الذي لا محيص من الالتزام به.

يبقى هنا شيء وهو أنه هل يجوز للملبَد أن يغسل رأسه ويزيل الصمغ أو ما بحكمه عن شعره ثم يقصر؟ وهل يجوز للعاقص ونحوه أن يحل ما فتله وعقده من شعر رأسه ثم يقصر أم لا يجوز لهما ذلك؟

يمكن أن يقال: إن ظاهر قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار[٣]: ((إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق)) أن العبرة في

---

(١) الكافي ج:١ ص:٨.

(٢) الكافي ج:١ ص:٦٨.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٠.

وجوب الحلق بتحقق العقص أو التلبيد عند عقد الإحرام، فلا أثر لإزالتهما بعد ذلك في سقوط الحلق والاجتزاء بالتقصير.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا البيان بأن المتفاهم العرفي ـ بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع ـ من الصحيحة المذكورة وغيرها هو إناطة وجوب الحلق على الملبد والعاقص ببقائهما متلبسين بهذين العنوانين إلى وقت التحلل من الإحرام أي بعد الإتيان برمي جمرة العقبة أو الذبح أو النحر.

نعم لا يجوز لهما غسل الرأس وحل عقاصه إذا كان يؤدي ذلك إلى سقوط شيء من الشعر، ولكن لو فعلا جاز لهما التقصير واجتزأ فيهما به.

وبالجملة: إن مقتضى الأصل عدم لزوم الإبقاء على العقص والتلبيد إذا لم تكن تؤدي إزالتهما إلى سقوط شيء من الشعر. وأما بعد الإزالة ـ ولو على وجه غير جائز ـ فلا دلالة في النصوص المتقدمة على تعين الحلق، لأن المنساق منها تعينه على من بقي ملبداً أو عاقصاً إلى حين أوان التحلل من إحرامه، فليتأمل.

هذا ولكن هناك روايتان يمكن أن يستفاد منهما المنع من حل عقاص الرأس قبل موعد الحلق بمنى، وهما صحيحة عيص[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عقص شعر رأسه وهو متمتع ثم قدم مكة فقضى نسكه وحل عقاص رأسه فقصر وادهن وأحل. قال: ((عليه دم شاة)). ونحوها صحيحة عبد الله بن سنان[2].

وقد مرّ في مسائل التقصير في عمرة التمتع استظهار تعلق الروايتين بالمتمتع في عمرته لا في حجه، بقرينة قوله: (ثم قدم مكة).

وقد استدل بهاتين الروايتين على تعين الحلق على العاقص في عمرة التمتع، وهو ما استظهره المحقق الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني (قدّس

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٣٧. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٧٣.

سرُهما)[١] من كلام الشيخ ﷺ.

ولكن يحتمل أن لا يكون الأمر فيهما بالكفارة ـ الذي يدل على عدم جواز الفعل ـ من جهة تعين الحلق على العاقص في عمرة التمتع وكون ما صنعه مخالفاً لوظيفته فيها، ولذلك وجبت عليه الكفارة، بل يكون من جهة أنه لم يكن يجوز له أن يحل عقاص رأسه في عمرة تمتعه، بل كان الواجب عليه أن يبقيه إلى أن يأتي موعد الحج فيحلق رأسه بمنى، وعلى ذلك فالروايتان مجملتان ويحتمل فيهما وجهان[٢]. ويمكن رفع الإجمال عنهما بما دل من السيرة العملية وغيرها على تعين التقصير في عمرة التمتع حتى على من عقص شعر رأسه، وإنما يجوز بل يجب عليه الحلق إذا كانت عمرته مفردة، كما مرت حكاية ذلك عن يونس بن عبد الرحمن (رضوان الله عليه).

والحاصل: أن الأقرب كون الكفارة في صحيحتي العيص وابن سنان من جهة حل عقاص الرأس قبل أوان الحلق بمنى، فيتم الاستدلال بالروايتين على منع العاقص من حل عقاص رأسه قبل يوم النحر، ولكن يبقى الكلام في اجتزائه بالتقصير لو فعل ذلك ولو عن علم وعمد، فليتأمل.

(الصورة الرابعة): ما إذا كان صرورة ولم يلبد شعر رأسه ولا عقصه.

وقد اتفق فقهاء الجمهور ـ إلا نادر منهم ـ على أنه يتخير بين الحلق والتقصير كما إذا لم يكن صرورة.

قال النووي[٣]: (أجمعوا على أن الحلق أفضل ـ أي من التقصير ـ وأن التقصير يجزي، إلا ما حكاه ابن المنذر عن الحسن البصري أنه كان يقول: يلزمه

---

(١) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:٣ ص:٣٣٢.

(٢) بل قد يستبعد الوجه الأول، إذ بناءً عليه كان من المناسب جداً أن لا يكتفي الإمام ﷺ بذكر الكفارة بل يأمره بالحلق أيضاً فيقول: (عليه دم شاة ويحلق رأسه). ولكن يحتمل أن الحلق كانت وظيفته قبل حل عقاص رأسه، وأما بعده فكان يكتفى منه بالتقصير، ولذلك لم يأمره ﷺ بتدارك الحلق.

(٣) المجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٢٠٩.

الحلق في أول حجة ولا يجزيه التقصير، وهذا إن صح عنه باطل مردود بالنصوص وإجماع من قبله).

وقد حكى ابن قدامة[١] نظيره عن الحسن البصري، وقال: (لا يصح هذا لأن الله تعالى قال: ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ ولم يفرق النبي ﷺ قال: ((رحم الله المحلقين والمقصرين))، وقد كان مع النبي من قصّر فلم يعب عليه، فلو لم يكن مجزياً لأنكر عليه)).

وروى السيوطي[٢] بإسناده عن إبراهيم النخعي أنهم كانوا يستحبون للرجل أول ما يحج أن يحلق وأول ما يعتمر أن يحلق.

وأما فقهاء أصحابنا (رضوان الله عليه) فقد ذكر جمع منهم أنه يتعين الحلق على الصرورة ..

منهم: يونس بن عبد الرحمن كما حكاه عنه الشهيد الأول رحمه الله[٣].

ومنهم: ابن الجنيد كما حكاه عنه العلامة رحمه الله[٤].

ومنهم: الصدوق رحمه الله[٥] حيث قال: (واعلم أن الصرورة لا يجوز له أن يقصر، إنما التقصير لمن حج حجة الإسلام).

ومنهم: المفيد رحمه الله[٦] فقد قال: (والصرورة من الرجال هو الذي ابتدأ في الحج لم يكن سلف له حج من قبل يجب عليه حلق رأسه، ومن حج حجة الإسلام ثم عاد بعد ذلك إلى الحج فليس بصرورة، فإن حلق رأسه عند إحلاله من الإحرام كان أفضل، وإن قصر أجزأه).

ومنهم: الحلبي في الكافي والشيخ في المبسوط والنهاية والاقتصاد وابن

---

(١) المغني ج:٣ ص:٤٥٦-٤٥٧.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ج:٦ ص:٨١.

(٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٢.

(٤) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٢.

(٥) المقنع ص:٢٧٧.

(٦) أحكام النساء ص:٣٣. ونحوه في المقنعة ص:٤١٩.

حمزة في الوسيلة والراوندي في فقه القرآن وابن سعيد في الجامع والفاضل المقداد في التنقيح (قدّس الله أسرارهم جميعاً)[١].

وفي المقابل ذهب جمع من الأعاظم إلى استحباب الحلق أو تأكد استحبابه في حق الصرورة وإن جاز له التقصير أيضاً، وأولهم ـ في ما قيل ـ هو الشيخ ﷺ في الجمل والعقود[٢] حيث قال: (وأما الحلق فمستحب للصرورة، وغير الصرورة يجزيه التقصير، والحلق أفضل).

ولكن يحتمل التصحيف في هذه العبارة، وصحيحها: (وأما الحلق فمتعين للصرورة)، وذلك بقرينة المقابلة مع قوله: (وغير الصرورة يجزيه التقصير، والحلق أفضل)، إذ لولا ذلك لا يكون فرق بين الصرورة وغير الصرورة في الحكم.

ولكن الذي يُبعَد احتمال التصحيف هو أن ابن إدريس[٣] حكى عن الشيخ في الجمل والعقود القول بجواز التقصير للصرورة. اللهم إلا أن يحتمل كون ما ورد في هذا الكتاب من سبق قلم الشيخ نفسه، وهو ليس ببعيد.

ومهما يكن فقد بنى على عدم تعين الحلق بل استحبابه للصرورة ابن إدريس ﷺ[٤] وقال: (هو الأظهر بين أصحابنا)، وهو ما أفتى به الفاضل الآبي ﷺ[٥]، ونص عليه المحقق ﷺ[٦] قائلاً: (ويتأكد ـ أي الحلق ـ في حق الصرورة)، وذهب إليه العلامة ﷺ في التذكرة والمختلف وغيرهما، وهو أيضاً اختيار فخر

---

(١) الكافي في الفقه ص:٢٠١. المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٦. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٢. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد ص:٣٠٨. الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٦. فقه القرآن ج:١ ص:٢٩٧. الجامع للشرائع ص:٢١٦. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ج:١ ص:٥٠١.

(٢) الجمل والعقود في العبادات ص:١٤٨.

(٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠١.

(٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠١.

(٥) كشف الرموز في شرح المختصر النافع ج:١ ص:٣٧١.

(٦) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٣٩.

المحققين والشهيد في الدروس واللمعة، والمحقق الكركي والشهيد الثاني والمحقق الأردبيلي والسيد صاحب المدارك (قدّس الله أسرارهم)[١].

وربما يظهر من بعض الفقهاء التردد في المسألة، منهم ابن البراج ﷺ[٢] حيث قال: (فإن كان الحاج صرورة فقد ذكر أنه لا يجزيه إلا الحلق، ومن لم يكن صرورة فالتقصير يجزيه). وقال ابن زهرة ﷺ[٣]: (وقد روي أن الصرورة لا يجزيه إلا الحلق)، ومثله ما ذكره الكيدري ﷺ[٤]. وقال العلامة ﷺ[٥]: (الحلق أفضل خصوصاً للملبّد والصرورة، ولا يتعين عليهما على رأي)[٦].

---

(١) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٣٥. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٢. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ج:١ ص:٣١٥. الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٢. اللمعة الدمشقية ص:٧٥. جامع المقاصد في شرح القواعد ج:٣ ص:٢٥٥. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج:٢ ص:٣٢١. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج:٧ ص:٣٢٣. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٨٨.

(٢) المهذب ج:١ ص:٢٥٩.

(٣) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص:١٩٢.

(٤) إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ص:١٦٤.

(٥) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج:١ ص:٤٤٤.

(٦) ورد في روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات (ج:٦ ص:٣٣٥) أن من جملة الفوائد المنقولة عن فخر المحققين في مقدمات شرح كتاب القواعد بيان مراد والده العلامة من قوله: (علي رأي) المكرر وقوعه في (القواعد) و(الإرشاد) وهو أنه قال: (إذا قال: (على رأي) يكون اختياره ما قبله، ونبّه بقوله: (على رأي) على أن فيه خلافاً لبعض الأصحاب). قلت: لا يبعد على هذا كونه تصحيف عبارة (على رأيي) بـ(اليائين)، أو كون رسم خطه الشريف في مثل ذلك كذلك. إلا أن صاحب (مقامع الفضل) تنظّر في ثبوت هذا الاصطلاح، من جهة عدم اطّراده بالنسبة إلى مواضع، منها: قوله في خيار العيب: لو باع الجاني خطأ ضمن أقل الأخيرين على رأي، والأرش على رأي، وقوله في القبض أيضاً مثل ذلك. ثم قال ﷺ: (والذي يختلج بالبال في حل هذا الإشكال أن ذلك إنما كان من تغير الرأي، وقد كان المصنفون سيما الشيخ والمحقق والعلامة هذا كثيراً ما كان يتغير رأيهم حتى في كتاب واحد، كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة. وإذا تغيّر رأيهم لم يرجعوا فيضربوا على الرأي الأول، بل اكتفوا في إعلام المكلفين

وممن ذهب إلى عدم تعين الحلق على الصرورة من المتأخرين الشيخ صاحب الجواهر فيه وفي نجاة العباد[١]، وقد وافقه المحقق النائيني ﷺ في رسالة مناسكه، وهكذا السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) وعدد من تلامذته .

وممن قال من المتأخرين بتعين الحلق الشيخ صاحب الحدائق والسيد صاحب الرياض والمحقق النراقي (قدّس الله أسرارهم)[٢]، وهذا هو الذي احتاط فيه جمع منهم السيد صاحب العروة ﷺ في تعليقته على نجاة العباد[٣]، وكذلك سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته)[٤].

هذه أقوال الفقهاء في المسألة. وينبغي استعراض الروايات المتعلقة بهذه المسألة والتحقق مما يستفاد منها ..

(الرواية الأولى): صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ قال: ((ينبغي للصرورة أن يحلق، وإن كان قد حج فإن شاء قصر وإن شاء حلق)). قال: ((وإذا لبد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق وليس له التقصير)).

هكذا رواها الكليني[٥]، ومثله الشيخ في موضع من التهذيب[٦]وأوردها في موضع آخر[٧]بلفظ: ((فإذا لبد شعره أو عقصه فان عليه الحلق)) أي على سبيل التفريع على ما قبله وليس فيه لفظة: (قال).

بظهور تأخر الرأي الجديد). ويلاحظ الدرر الفرائد في شرح القواعد (المدخل) ص:٢٢٥ وما بعدها.

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٣٦. نجاة العباد ص:١٥٤.

(٢) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٧ ص:٢٢٤. رياض المسائل في أحكام الشرع بالدلائل ج:٦ ص:٤٧٤. مستند الشيعة في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج:١٢ ص:٣٧٤.

(٣) نجاة العباد ص:١٥٤ (التعليقة).

(٤) مناسك الحج ص:٢٠٥.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢ـ٥٠٣.

(٦) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣.

(٧) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

(الرواية الثانية): صحيحة حفص[١] ـ وهو ابن البختري ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ينبغي للصرورة أن يحلق، وإن كان قد حج فإن شاء قصر وإن شاء حلق، فإذا لبد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق وليس له التقصير)).

ومرّ الكلام حول وجود هذه الرواية في نسخة الأصل من التهذيب في موضع سابق، فليراجع.

وكيف كان فقد ذكر العلامة قدس سره[٢]: (أن لفظ (ينبغي) ـ أي في صحيحة معاوية ـ كما يتناول الواجب يتناول الندب .. فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق الرجحان من غير إشعار بخصوصية معينة).

وقال السيد صاحب المدارك قدس سره[٣]: إنه (ظاهر في الاستحباب).

وقال السيد صاحب الرياض قدس سره[٤]: إنه (ربما يعطي الاستحباب، إلا أن الظاهر منها أن المراد به ـ أي هنا ـ الوجوب[٥]، بقرينة قوله: ((وإن كان قد حج فإن شاء)) إلى آخره، فإن مفهومه نفي المشيئة عن الذي لم يحج وهو الصرورة، وهو نص في الوجوب، فإن الاستحباب لا يجامع نفي المشيئة).

ونحوه ما ذكره المحقق النراقي قدس سره[٦]، وقد أقرّ به الشيخ صاحب الجواهر

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤ـ٤٨٥.

(٢) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج:١١ ص:٣٣٢.

(٣) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩١.

(٤) رياض المسائل في أحكام شرع الله بالدلائل ج:٦ ص:٤٧٤.

(٥) كما في موارد أخرى كقوله عليه السلام في ما أصابه المحرم من الصيد في الحرم: ((ينبغي له أن يدفنه)) (الكافي ج:٤ ص:٣٨٢)، وقوله عليه السلام: ((ينبغي للغريق والمصعوق أن يتربص به ثلاثاً لا يدفن)) (الكافي ج:٣ ص:٢١٠)، وقوله عليه السلام في الأسير: ((ينبغي أن يطعم ويسقى)) (الكافي ج:٥ ص:٣٥)، وقوله عليه السلام في من ذبحوا في الحج عن أنفسهم ولم يكن لهم ما يذبح عن صبيانهم: ((كان ينبغي أن تذبحوا عن الصبيان وتصوموا أنتم عن أنفسكم)) (تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٣).

(٦) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١٢ ص:٣٧٥.

تكثُّل[١]، ولكنه قال: (اللهم إلا أن يقال: إن الشهرة ترجح على غيرها من القرائن)، أي أنه بقرينة شهرة عدم تعين الحلق على الصرورة لا بد من البناء على إرادة الاستحباب من لفظة (ينبغي) في الرواية، وإن كانت المقابلة مع ما في الذيل تقتضي إرادة الوجوب، لأن قرينة الشهرة تتقدم على غيرها من القرائن.

والملاحظ أن السيد الأستاذ تكثُّل وجمعاً آخرين ناقشوا في أصل قرينة المقابلة التي استند إليها في حمل قوله عليه السلام: ((ينبغي)) هنا على الوجوب، قال تكثُّل[٢]: (إن كلمة (ينبغي) وإن أمكن القول بعدم ظهورها في نفسها في الوجوب لكنها في خصوص المقام ظاهرة فيه، بقرينة المقابلة بين الصرورة وغيره، فإنها ـ أي المقابلة ـ تستدعي انتفاء التخيير الثابت في غيره، لكون التفصيل قاطعاً للشركة، وهو مساوق لثبوت الوجوب بعد وضوح عدم كفاية الالتزام بالاستحباب في تحقيق المقابلة، لما عرفت من استحباب الحلق حتى لغير الصرورة، بمقتضى إطلاق الأدلة وعدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

وغير خفي أن هذا التقرير حسن جميل، لولا ما في ذيل الصحيحة من التصريح بثبوت الوجوب للملبّد والعاقص، فإنه لو كان ثابتاً للصرورة أيضاً لانخرم قانون المقابلة المستوجب لقطع الشركة. فالمحافظة على هذه القاعدة تستدعي الالتزام في الصرورة بالاستحباب المؤكد، فيقال: إن الحلق واجب على العاقص والملبّد ومستحب للصرورة وغيرهما مخير، وإن كان الحلق أفضل بفضيلة غير مؤكدة، وبذلك تتحقق المقابلة بين الأقسام الثلاثة).

وقال بعض الأعلام (طاب ثراه)[٣]في بيان المناقشة فيما أدعي من قرينة المقابلة: إنه (لو كان الحلق على الصرورة متعيناً كما أنه على الملبّد والعاقص كذلك لما أفرزه الإمام عليه السلام عنهما، بل كان اللائق بفن المحاورة والتخاطب أن يجعل تلك الطوائف الثلاث متحدة في العبارة والحكم، بلا وجه لتغيير العبارة

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٣٥ـ٢٣٦.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٧.

(٣) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤١٥.

والأسلوب).

أقول: يمكن أن يناقش في أصل قرينية المقابلة وأنها تقتضي كون لفظة (ينبغي) في الرواية للوجوب بأن هذا الكلام يبتني ـ كما أشار إليه السيد الأستاذ ﷾ ـ على كون الحلق أفضل من التقصير حتى للحاج غير الصرورة، إذ لو بني على تساويهما بالنسبة إليه لتمت المقابلة مع إرادة الاستحباب من لفظة (ينبغي)، ويكون مفاد الرواية هو أنه يستحب الحلق للصرورة وأما غير الصرورة فيتساوى في حقه الحلق والتقصير إلا الملبَد والعاقص فإنه يجب عليهما الحلق، أي أن إناطة الاتيان بالحلق أو التقصير على مشيئة الحاج غير الصرورة يكون من جهة عدم المفاضلة بينهما بالنسبة إليه.

ولكن تقدم في بحث سابق أن ما استدل به على أفضلية الحلق من التقصير ليس سوى ما ورد من أن النبي ﷺ استغفر للمحلقين ثلاثاً وللمقصرين مرة، إلا أن هذا إنما كان ـ كما ورد في نصوصنا ـ في يوم الحديبية في العمرة المفردة[1]، وتساوي الحج معها في هذا الحكم أول الكلام ويحتاج إلى القطع بعدم الخصوصية، ويمكن أن يقال: إنه غير حاصل.

نعم يوجد في بعض روايات الجمهور[2] ما يفيد صدور ذلك منه ﷺ في حجة الوداع، ولكن لا مجال للتعويل عليه، ولا سيما بعد مخالفته لما ورد في رواياتنا، بل ومخالفته لجملة أخرى مما ورد من طرقهم[3].

وأما الاستدلال على أفضلية الحلق بما ورد في ذيل خبر الحلبي: ((ومن لم يلبَد فمخير إن شاء قصَر وإن شاء حلق، والحلق أفضل)) فهو غير تام، لعدم

---

(١) وقيل: إن ذلك كان من جهة أن المحلقين لم يشكوا، لا لأفضلية الحلق من التقصير. (لاحظ المصنف لابن أبي شيبة ج:٤ ص:٣٠١، وفتح الباري ج:٣ ص:٤٤٨).

(٢) صحيح البخاري ج:٤ ص:٨١. مسند أحمد بن حنبل ج:٤ ص:١٦٥.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ج:٢ ص:٣٤، ج:٣ ص:٢٠. وتجدر الإشارة إلى أن بعضهم بنى على صدور ذلك من النبي ﷺ مرتين، في يوم الحديبية وفي حجة الوداع. (لاحظ فتح الباري ج:٣ ص:٤٤٨-٤٤٩).

اعتبار الرواية سنداً كما مرّ من قبل.

والحاصل: أنه لا يوجد دليل معتد به على كون الحلق أفضل من التقصير للحاج غير الصرورة.

اللهم إلا أن يقال: إن هناك العديد من الروايات الواردة في الحج مما تدل على ثبوت ثواب جزيل في الحلق، ولم يرد مثل ذلك في التقصير، منها: صحيحة محمد بن قيس[١] عن النبي ﷺ أنه قال: ((فإذا حلقت رأسك كان لك بعدد كل شعرة حسنة تكتب لك في ما يستقبل من عمرك))، ومنها: صحيحة معاوية بن عمار[٢]: ((وحلق الرأس لك بكل شعرة نور يوم القيامة)). ونحوهما غيرهما.

وحمل هذه الروايات على خصوص الحلق الواجب بعيد، مما يقتضي أفضلية الحلق من التقصير حتى بالنسبة إلى الحاج غير الصرورة، كما هو المتسالم عليه بين الفقهاء. مضافاً إلى أن مقتضى مناسبات الحكم والموضوع عدم التفريق بين الحج والعمرة المفردة في هذا الحكم، وهو المرتكز في أذهان المتشرعة، فليتدبر.

وعلى ذلك يتجه جعل التخيير بين الحلق والتقصير لغير الصرورة في ذيل الصحيحة قرينة على كون المراد بلفظة (ينبغي) في صدرها هو الوجوب ـ كما لوحظ ذلك في بعض الموارد الأخرى ـ لأنه هو مقتضى المقابلة بينهما.

لا يقال: إن أقصى ما تقتضيه المقابلة في الصحيحة بين الصرورة وغير الصرورة هو اختلافهما في الحكم في الجملة، فإذا بني على استحباب الحلق بالنسبة إلى غير الصرورة كفى في الاختلاف أن يكون الحلق مستحباً مؤكداً بالنسبة إلى الصرورة، ولا يلزم أن يكون واجباً.

فإنه يقال: إن كون الوجه في إيكال الإتيان بأي من الحلق أو التقصير إلى مشيئة غير الصرورة ـ بخلاف الصرورة ـ هو مجرد الاختلاف في درجة فضيلة الحلق بالنسبة إليهما يعدّ أكثر مؤونة بحسب الأفهام العرفية مما لو كان الوجه في

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٠ـ٢١.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٦١.

هو الاختلاف من حيث وجوب الحلق على الصرورة واستحبابه بالنسبة إلى غيره، فإذا دار الأمر بينهما يتجه استظهار الثاني دون الأول.

ثم إنه مرَّ أن السيد الأستاذ ﷺ سلَّم أصل ما ذكره السيد صاحب الرياض ﷺ من أن المقابلة بين الصرورة وغير الصرورة في صحيحة معاوية تقتضي كون المراد بـ(ينبغي) هو الوجوب إلا أنه قال: إن ذيل الصحيحة المشتمل على وجوب الحلق على الملبَّد والعاقص يقتضي ـ حفظاً للمقابلة مع الصدر ـ البناء على أن المراد بـ(ينبغي) هو الاستحباب المؤكد. ولذلك جعل هذه الصحيحة دليلاً على تأكد استحباب الحلق للصرورة.

ويلاحظ على ما أفاده ..

أولاً: أنه مبني على كون قوله ﷺ: ((إذا لبَّد شعره)) تكملة لما قبله، لا كلاماً مستقلاً أورده معاوية بن عمار في ذيل كلام الإمام ﷺ مقتبساً من روايته الأخرى التي تقدمت في الصورة الثالثة. ويمكن أن يقال: إن الفصل بكلمة (قال) والعطف بـ(الواو) يساعد على هذا الاحتمال، وعلى ذلك لا يصلح الذيل المذكور أن يكون قرينة على خلاف ما تقتضيه المقابلة بين الصرورة وغير الصرورة.

هذا وفق لفظ الصحيحة كما ورد في الكافي وموضع من التهذيب، وأما بحسب لفظها في موضع آخر منه حيث لم يشتمل على لفظة (قال) وورد العطف فيه بـ(الفاء) فلا إشكال في ظهور الذيل في كونه تكملة للصدر.

ولكن يمكن أن يقال: إنه مع اختلاف النسخ لا يمكن جعل الذيل قرينة على ما هو المراد بالصدر، وبالتالي لا يمكن استظهار إرادة الاستحباب المؤكد من لفظة (ينبغي) في هذه الصحيحة.

وبعبارة أخرى: الأصل عدم صدور قرينة متصلة تقتضي ظهور (لا ينبغي) في الاستحباب المؤكد، ومعه يبنى على ظهور الرواية في الوجوب.

نعم يمكن أن يقال: إن صحيحة حفص لما كانت بمنأى عن مثل هذا الاختلاف في النقل تكون هي الحجة على الاستحباب المؤكد للحلق بالنسبة إلى

الصرورة، فكان ينبغي للسيد الأستاذ ﷾ أن يستدل بها بدلاً عن صحيحة معاوية[١]، ولعله لم يتنبه لها، لعدم إيرادها في الوسائل الذي كان رجوعه إليه في استقصاء روايات المسألة[٢].

وثانياً: أن الاستشهاد بالذيل على كون المراد بـ(ينبغي) في الصدر هو الاستحباب المؤكد لو تم فإنما يتم لو كان مرجع كلام الإمام ﷺ إلى تقسيم الحاج إلى ثلاثة أقسام: (الصرورة، الملبّد والعاقص، غير هؤلاء)، فإنه على هذا التقدير يمكن أن يقال: إنه لو كان الحكم في القسمين الأولين ـ أي الصرورة ومن لبّد أو عقص ـ هو لزوم الحلق وفي القسم الأخير هو التخيير بين الحلق والتقصير مع أفضلية الحلق فما هو الوجه في اختلاف التعبير في القسمين الأولين باستخدام التعبير بـ(ينبغي الحلق) في الأول واستخدام التعبير بـ(عليه الحلق) في الثاني؟! ألا يكون هذا الاختلاف مؤشراً إلى اختلاف الحكم فيهما؟

هكذا ينبغي أن يذكر في تقريب مرامه ﷾، لا كما ورد عنه من أن مقتضى المقابلة الاختلاف في الحكم، فإن المقابلة لا تقتضي الاختلاف فيه، ومن هنا يصح أن يقال: (يجب الحلق على الصرورة، ويجب على العاقص والملبد، ويتخير غيرهم)، حيث يستفاد منه أن كلاً من الصرورة والعاقص والملبد موضوع للحكم بوجوب الحلق بعنوانه، وأما التمييز في التعبير فيمكن أن يعد مؤشراً إلى الاختلاف في الحكم، فكان ينبغي التعويل عليه في تقريب المدعى المذكور.

وبالجملة: لو كان التقسيم في كلام الإمام ﷺ ثلاثياً أمكن أن يدعى أن الذيل يعدّ قرينة على كون المراد بـ(ينبغي) في الصدر غير الوجوب، وإلا لم يكن وجه للتغيير في التعبير. ولكن الصحيح أن التقسيم في كلام الإمام ﷺ ليس

---

(١) ولكن ظهور صحيحة حفص في الاستحباب المؤكد لا ينافي ظهور صحيحة معاوية في الوجوب اعتماداً على أصالة عدم القرينة، إلا أن يقال: إن مقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل صحيحة معاوية على الاستحباب أيضاً.

(٢) هذا على تقدير ترجيح اشتمال النسخة الأصل من التهذيب على هذه الرواية، ومرّ الكلام فيه.

ثلاثياً بل هو ثنائي، أي أنه قسَم الحاج إلى صرورة وغير صرورة وذكر أن الأول ينبغي له أن يحلق والثاني يتخير بين الحلق والتقصير ثم استثنى من الثاني من كان ملبَداً أو عاقصاً فحكم بأن عليه الحلق، أي أن الضمير في قوله: ((إذا لبَد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق)) يرجع إلى من كان قد حج أي غير الصرورة، والجملة مسوقة لبيان الاستثناء من الحكم بالتخيير في القسم الثاني، نظير ما إذا قال الفقيه: (ينبغي للمسافر أن يتم صلاته إذا نوى إقامة عشرة أيام، وعليه أن يقصر إذا لم ينو ذلك، إلا إذا كان كثير السفر فإن عليه الإتمام).

وعلى هذا لا يمكن أن يجعل الذيل قرينة على أن المراد بـ(ينبغي) في الصدر هو الاستحباب المؤكد، فإن الاختلاف في التعبير بمثل ذلك يعدّ أمراً مألوفاً وضرباً من التفنن في الأسلوب المقبول عرفاً ولا يحتاج إلى توجيه خاص بخلاف ما إذا كانت التقسيم ثلاثياً.

وثالثاً: لو غض النظر عما تقدم فإنه إنما يمكن جعل التغيير في التعبير في الذيل قرينة على كون المراد بـ(ينبغي) في الصدر غير الوجوب فيما إذا لم يكن هناك ما يبرر هذا الاختلاف في التعبير مع كون المراد بهما جميعاً معنى واحداً هو الوجوب، ويمكن أن يقال: إن تعبير الإمام عليه السلام بـ(ينبغي) وإن أراد به الوجوب إنما كان مداراة للجمهور الذين سبق أنهم ـ إلا نادر منهم ـ اتفقوا على عدم تعين الحلق على الصرورة، وهذا المقدار يكفي في عدم رفع اليد عن قرينية المقابلة بين المقطعين الأولين في كون المراد بـ(ينبغي) هو الوجوب.

ولا يقاس الصرورة بالعاقص والملبَد، إذ تقدم أن المشهور بينهم هو وجوب الحلق عليهما، فلم يكن هناك ما يقتضي التعبير فيهما بمثل ما عبر به عليه السلام في الصرورة.

وبما تقدم يظهر النظر في ما مرّ نقله عن بعض الأعلام قدس سره من المناقشة في قرينية المقابلة بأنه لولا كون المراد بـ(ينبغي) هو الاستحباب لما كان وجه لتغيير العبارة والأسلوب.

وجه النظر: أن الأسلوب المناسب لبيان الحكم في مفروض الكلام لا

ينحصر في جعل التقسيم ثلاثياً، بل التقسيم الثنائي مع الاستثناء عن القسم الثاني أسلوب مناسب عند أرباب المحاورة أيضاً، وهو ما اختاره الإمام عليه السلام.

وأما الاختلاف في التعبير والعبارة فلا يبعد أن يكون من جهة ما أشير إليه من كون تعين الحلق على الصرورة خلاف ما يكاد أن يتفق عليه العامة، بخلاف تعيّنه على الملبد والعاقص فإنه هو القول المشهور بينهم، ولذلك استخدم الإمام عليه السلام التعبير بـ(ينبغي) في الأول ـ الذي لا ظهور له في حد ذاته في الوجوب، وإنما يفهم كون المراد به ذلك بقرينة المقابلة ـ في حين استخدم في الثاني التعبير الظاهر في الوجوب، إذ لم يكن محذور من ذلك.

والمتحصل مما سبق: أنه إذا بني على كون الحلق أفضل من التقصير بالنسبة إلى غير الصرورة مع وضوح ذلك في الأذهان يتجه البناء على تمامية دلالة صحيحة معاوية ـ ومثلها صحيحة حفص ـ على وجوب الحلق على الصرورة، وليس في الذيل قرينة على خلاف ذلك.

ومع التنزل فأقصى ما يمكن أن يلتزم به هو إجمال الصحيحة وعدم ظهورها في كون المراد بـ(ينبغي) هل هو الاستحباب المؤكد أو الوجوب.

وأما ما اختاره السيد الأستاذ قدس سره من دلالة الصحيحة على استحباب الحلق للصرورة مؤكداً فمما لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

(الرواية الثالثة): خبر أبي بصير[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((على الصرورة أن يحلق رأسه ولا يقصر، وإنما التقصير لمن حج حجة الإسلام)).

وهذه الرواية واضحة الدلالة على تعين الحلق على الصرورة، ولكن في سندها علي بن أبي حمزة، ولم تثبت وثاقته على المختار كما مرّ مراراً.

(الرواية الرابعة): خبر آخر لأبي بصير[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل جهل أن يقصر من رأسه أو يحلق حتى ارتحل من منى. قال: ((فليرجع إلى منى حتى يحلق بها شعره أو يقصر، وعلى الصرورة أن يحلق)).

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠١.

وهذه الرواية مخدوشة السند بعلي بن أبي حمزة نفسه.

وقد ناقش في دلالتها بعض الأعلام (طاب ثراه)[1]، فإنه بعد أن احتمل قوياً اتحادها مع الرواية السابقة قال: إنها (ظاهرة في ثبوت التخيير للصرورة واستحباب اختيار الحلق، لأن موضوعها الجاهل بوجوب أحد الأمرين، وهذا لا يتصور إلا في الصرورة، إذ غيره لا بد وأن يسأل عن حكم حجه السابق، وقد قرّر الإمام عليه السلام صراحة مفروغية التخيير في ذهن السائل.

ولو كوبر وأدعي دلالتها على وجوب الحلق فهي إنما تدل عليه في الموضوع الخاص، وهو الجاهل الذي ارتحل من منى، فلا اطلاق لها يشمل كل شخص).

وهذا الكلام ينبغي أن يعدَ من الغرائب ..

أما احتمال اتحاد الروايتين فلا يظهر له أي وجه معتد به بعد الاختلاف بينهما في اللفظ والمعنى عدا الاتفاق على إفادة تعين الحلق على الصرورة.

وأما احتمال تعين الحلق على الصرورة في خصوص ما إذا ترك منى من غير حلق ولا تقصير جهلاً منه بالحكم فهو في غاية الضعف، بل المتفاهم العرفي من الرواية أن الحلق حكم الصرورة مطلقاً ولذلك لو عاد الجاهل التارك له إلى منى يلزمه الإتيان به، وأما أن يكون خصوص الجاهل ملزماً بالحلق وغير الجاهل يكون مخيراً بين الحلق والتقصير فهذا احتمال مستبعد تماماً.

وأما القول بأن أبا بصير كان ناظراً في سؤاله إلى خصوص الحاج الصرورة، ثم دعوى أن مقتضى ذلك هو إقرار الإمام عليه السلام إياه على ما كان يبني عليه من تخير الصرورة بين الحلق والتقصير ففي غاية البعد عن الصواب.

فإن أقصى ما يستفاد من كلام أبي بصير أنه كان عالماً بلزوم أن يحلق أو يقصر الحاج بمنى فأراد معرفة حكم من جهل فلم يحلق أو يقصر حتى غادر منى، هل يسقط عنه شرط المكان الخاص أو لا. ولا يتعين أن يكون تارك الحلق

---

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤١١.

والتقصير بمنى جهلاً بالحكم صرورة بل يجوز كونه غير صرورة بأن كان قد حج من قبل وحلق في منى، لا من جهة علمه بالحكم بل اتباعاً لسائر الحجاج حيث إنهم يحلقون بعد الرمي والذبح بمنى قبل التوجه إلى مكة لأداء مناسكها، فلم يكن مورد للسؤال عن حكم حجه الأول، ولذلك سأل أبو بصير عن حكمه في حجه الثاني، وليس في كلامه دلالة على المفروغية عن تخيير الحاج بين الحلق والتقصير مطلقاً، لأنه لم يكن إلا بصدد السؤال عن حكم من جهل فترك ما يجب عليه من الحلق أو التقصير بمنى حتى ارتحل منها، فلا ينعقد لكلامه ظهور في بنائه على ثبوت التخيير بين النسكين مطلقاً، ليزعم أن الإمام عليه السلام قد أقرّه على ذلك.

مع أنه لو سُلّم استفادة هذا المعنى من سؤاله ففي قول الإمام عليه السلام: ((وعلى الصرورة الحلق)) الظاهر في تعين الحلق على الصرورة ردع عن توهم ثبوت التخيير لمطلق الحاج، ولا وجه لتأويله وحمله على الاستحباب.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في تمامية دلالة هذه الرواية على وجوب الحلق على الحاج الصرورة.

والملاحظ أن السيد الأستاذ دام ظله لم يتعرض لهذه الرواية من روايتي أبي بصير وإنما ذكر الرواية الأخرى له وناقش فيها بما هو في محله من ضعفها سنداً.

وقد أضاف إليه إشكالاً آخر، قائلاً[1]: إن (ما تضمنته من حصر التقصير في من حج حجة الإسلام مما لم ينقل الالتزام به من أحد من الفقهاء، وغاية ما يقال تخصيص التقصير بمن لم يحج مطلقاً ولو ندباً أو نيابة لا خصوص حجة الإسلام).

أقول: تقدم أن الصدوق قدس سره[2] قد أفتى بمضمون هذه الرواية قائلاً: (اعلم أن الصرورة لا يجوز له أن يقصر، إنما التقصير لمن قد حج حجة الإسلام)،

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٩ (بأدنى تصرف).

(٢) المقنع ص:٢٧٧.

وكذلك المفيد تظ[١] حيث خص جواز التقصير بمن حج حجة الإسلام، وهكذا الشيخ تظ في المبسوط والنهاية[٢]، فكيف يقول (رضوان الله عليه): إن ما تضمنته هذه الرواية مما لم ينقل الالتزام به من أحد من الفقهاء؟!

نعم يمكن أن يقال: إن مقتضى اختصاص جواز التقصير بمن حج حجة الإسلام هو أن من أراد أن يحج ندباً أو نيابة عن الغير لسنوات متعددة قبل أن تتوفر له الاستطاعة ويحج حجة الإسلام يلزمه أن يحلق في جميع تلك الحجج، وإنما يجوز له أن يقصر إذا حج بعد الإتيان بحجة الإسلام، وهذا مما يستبعد الالتزام به.

بيان ذلك: أن المستفاد من رواية أبي بصير المذكورة ـ بقرينة المقابلة بين الصدر والذيل ـ كون الصرورة الذي حكم عليه فيها بلزوم الحلق هو كل من لم يحج حجة الإسلام. وهذا العنوان ـ أي من لم يحج حجة الإسلام ـ صادق على من كان متسكعاً فحج ندباً أو أنه حج نيابة عن الغير، ولا يختص بمن حج أول مرة عن استطاعة، ونتيجة ذلك هو عدم الاجتزاء بالتقصير بل وجوب الحلق فيما إذا حج ولو عشرات المرات ما لم يأتِ بحجة الإسلام، لصدق كونه صرورة في كل تلك المرات.

وهكذا الحال في سائر الموارد التي جعل موضوع الحكم فيها عنوان الصرورة، مثلاً: ورد في صحيحة سعد بن أبي خلف[٣] قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل الصرورة يحج عن الميت؟ قال: ((نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه)). وفي صحيحة محمد بن مسلم[٤] عن أحدهما عليهما السلام قال: ((لا بأس أن يحج الصرورة عن الصرورة)). وفي صحيحة معاوية بن

---

(١) أحكام النساء ص:٣٣.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٦. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٢.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٣٠٥.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤١١.

عمار[١]عن أبي عبد الله عليه السلام عن رجل صرورة مات ولم يحج حجة الإسلام وله مال. قال: ((يحج عنه صرورة لا مال له)).

فمقتضى هذه الروايات جواز أن يحج الصرورة عن الصرورة أو تعين ذلك، فإذا كان المرء ممن لم يحج حجة الإسلام وإن حج عشرات المرات لنفسه ندباً أو نيابة عن الغير يجوز أن يصير نائباً عن الصرورة لصدق كونه صرورة، بخلاف الحال لو بني على أن الصرورة هو من لم يحج أصلاً، فإنه ينتفي عنه هذا العنوان بالحج مرة واحدة ولو كان ذلك ندباً أو نيابة عن الغير.

وأيضاً ورد في صحيحة معاوية والحلبي[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام: ((يستحب للصرورة أن يقف على المشعر الحرام ويطأه برجله))، وورد في صحيحة سعيد الأعرج[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا بد للصرورة أن يدخل البيت قبل أن يرجع)).

فإذا بني على أن الصرورة هو من لم يحج حجة الإسلام كان مقتضى ذلك أن من حج استحباباً أو نيابة عن الغير مرات عديدة يستحب له في كل مرة أن يطأ المشعر برجله وأن يدخل البيت إلى أن يأتي بحجة الإسلام، وهذا بخلاف ما لو بني على التفسير الآخر للصرورة من أنه هو من لم يحج أصلاً، فإن مقتضاه أنه إنما يستحب له وطء المشعر برجله ودخول البيت في المرة الأولى، ولا يستحب بعد ذلك.

وبالجملة: مقتضى كون الصرورة هو من لم يحج حجة الإسلام وتعين الحلق عليه بذلك ـ كما يستفاد من رواية أبي بصير ـ هو وجوب الحلق على من لم يحج حجة الإسلام في كل مرة يحج فيها نيابة عن الغير أو ندباً من غير استطاعة، وهذا مما يستبعد الالتزام به جداً، فإن المنساق من النصوص أن الحلق يجب على كل حاج مرة واحدة في عمره، وأما أن يجب عليه عشرات المرات ما

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤١١.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٦٨.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٢٩.

لم يحج حجة الإسلام فهذا خلاف ظاهر الروايات بل خلاف المرتكزات أيضاً.

بل لعل الذين بنوا على أن الحلق هو وظيفة من لم يحج حجة الإسلام ـ كالصدوق والمفيد والشيخ (قدّس الله أسرارهم) ـ لا يلتزمون بذلك وإنما يوجبون الحلق على من حج عن استطاعة لأول مرة، ولا يبعد أن يكون هذا هو مقصود السيد الأستاذ ﷺ مما أفاده من أنه لم ينقل الالتزام بما ذكر من أحد من الفقهاء.

هكذا يمكن أن يناقش في مفاد رواية أبي بصير المذكورة، ولكن يمكن أن تدفع هذه المناقشة بأن أقصى ما يلزم مما ذكر هو البناء على كون المراد مما ورد في صدرها من تعين الحلق على الصرورة هو تعينه عليه في الحجة التي يأتي بها بعنوان حجة الإسلام لا مطلق حجه. وكون المراد بما ورد في ذيلها من قوله ﷺ: ((إنما التقصير لمن حج حجة الإسلام)) هو اختصاص التقصير بغير حجة الإسلام مما يؤتى به من الحج، فإن مقتضى مفهوم الحصر في هذه الفقرة هو أن من لم يحج حجة الإسلام ليس له التقصير، ومن المعلوم أن من لم يحج حجة الإسلام إذا خرج للحج فهو على قسمين: أحدهما أن يكون خروجه لأداء حجة الإسلام. وثانيهما أن يكون خروجه لأداء حجة ندبية أو نيابة عن الغير. فيتعين رفع اليد عن إطلاقه بالنسبة إلى القسم الثاني، والبناء على اختصاص عدم جواز التقصير لمن لم يحج حجة الإسلام بمن كان حجه الذي خرج إليه هو حجة الإسلام لا غير.

والقرينة التي لأجلها لا بد من رفع اليد عن الإطلاق المذكور هي ما تقدم من كون المنساق من الروايات الأخرى المطابق لمرتكزات المتشرعة عدم وجوب الحلق على غير الملبد والعاقص أزيد من مرة واحدة.

ويؤيده خبر سليمان بن مهران[1]: ((الصرورة قاضي فرضٍ مدعو إلى حج بيت الله))، فإنه كالصريح في أن المراد بالصرورة هو من يؤدي الحج عن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:١٥٥. علل الشرائع ج:٢ ص:٤٥٠.

استطاعة لأول مرة، مما يقتضي كون المراد بما ورد في ذيله من وجوب الحلق على الصرورة هو وجوبه في حجة الإسلام، لا في كل حجة يؤديها من لم يحج حجة الإسلام.

وهكذا الحال بالنسبة إلى ما دل على استحباب أن يطأ الصرورة المشعر برجله وأن يدخل البيت الحرام، فإن المراد هو استحباب ذلك لمن يؤدي حجة الإسلام لا في مطلق ما يؤديه من لم يأتِ بحجة الإسلام وإن كان حجاً ندبياً أو نيابياً. نعم المراد بالصرورة في الروايات الواردة في حكم نيابة الصرورة عن الصرورة هو من لم يحج حجة الإسلام أو من لم يحج مطلقاً، وهذا واضح.

والحاصل: أن المناقشة في خبر أبي بصير المتقدم من حيث استبعاد الالتزام بمضمونه غير تامة، نعم سنده مخدوش ـ كما مرّ ـ فلا يعول عليه من هذه الجهة.

يبقى هنا تحقيق أن الصرورة هل هو خصوص من لم يحج حجة الإسلام كما يستفاد من الخبر المذكور أو هو من لم يحج مطلقاً ولو ندباً أو نيابة عن الغير؟

قد تقدم التعرض لهذا البحث مفصلاً في أحكام النيابة من هذا الشرح[١]، وقلنا هناك: إن ظاهر كلمات اللغويين وهو المطابق لجملة من الروايات ـ منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج[٢]ومعتبرة معاوية بن عمار[٣]ومعتبرة حماد بن عثمان[٤]ومعتبرة أبي الفضل[٥]ـ كون الصرورة هو من لم يحج من قبل لا خصوص من لم يحج حجة الإسلام وإن حج غير ذلك. ولكن المذكور في كلمات جمع من فقهاء الفريقين كون الصرورة هو من لم يحج حجة الإسلام.

وقد رجحنا هذا الوجه استناداً إلى خبري أبي بصير وسليمان بن مهران

---

(١) لاحظ ج:٨ ص:٢٠٣.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٠١.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢ـ٥٠٣.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٧٧ـ٢٧٨.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٣٠٢.

المتقدمين، ولجملة أخرى من الروايات منها صحيحة معاوية بن عمار[١]ورواية منصور بن حازم[٢].

ولكن الملاحظ أن خبري أبي بصير وسليمان بن مهران لا اعتداد بهما سنداً، وأما صحيحة معاوية ورواية منصور بن حازم وما يشبههما ـ كخبر علي بن مهزيار[٣]وصحيح بريد العجلي[٤]ـ فإن كون المراد بالصرورة فيها هو من لم يحج حجة الإسلام معلوم من خلال بعض القرائن والمناسبات، فلا تصلح شاهداً على كون المقصود بـ(من قد حج) المذكور في مقابل الصرورة في الروايات المتقدمة هو خصوص من حج حجة الإسلام.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن مقتضى الصناعة هو الأخذ بإطلاق تلك الروايات والبناء على أن الصرورة هو من لم يحج ولو حجاً ندبياً أو نيابة عن الغير.

اللهم إلا أن يقال: إن عنوان (من قد حج) المذكور في الروايات المذكورة ينصرف إلى من قد حج عن نفسه ـ لا الأعم منه ومن قد حج عن غيره ـ ومثله كان يقع حجه مصداقاً لحجة الإسلام في تلك الأزمنة وإن فرض أنه خرج متسكعاً لا مستطيعاً، لأنه كان إذا وصل إلى الميقات لم يكن يكلفه أداء المناسك نفقة إضافية، لاضطراره عادة إلى مرافقة القافلة التي خرج معها إلى حين الرجوع من المشاعر المقدسة، فلا يفرق بالنسبة إليه أن يؤدي المناسك معهم أو لا، ومن هذا حاله يكون حجه مجزياً عن حجة الإسلام كما حقق في محله، فليتأمل.

وبالجملة: إن صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وما يشبهها مما تضمن المقابلة بين عنوان (الصرورة) وعنوان (من قد حج) ليس لها إطلاق يقتضي كون

---

(١) الكافي ج:٧ ص:١٨.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٠٢.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٧٥.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٧٦.

المراد بالصرورة فيها هو من لم يحج مطلقاً، بل لا يبعد أن يكون المراد به أيضاً من كان حجه حجة الإسلام أو من لم يأتِ بها من قبل.

ولو نوقش في هذا البيان ولم يحرز أن المراد بالصرورة في النصوص الدالة على تعين الحلق على الصرورة هل هو خصوص من كان حجه حجة الإسلام أو أنه لم يسبق له أداؤها أو هو كل من لم يسبق له الإتيان بالحج ولو ندباً أو نيابة عن الغير فما هو حكمه؟ هل يتعين عليه الحلق بناءً على وجوبه على الصرورة أو أنه يتخير بينه وبين التقصير؟

يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار[1]: ((وإن أنت لم تفعل ـ أي العقص أو التلبيد ـ فمخير لك التقصير والحلق في الحج)) هو عدم تعين الحلق على الصرورة، وعلى ذلك يكون ما دل على وجوب الحلق على الصرورة بهذا العنوان بمثابة المقيد المنفصل للإطلاق المذكور، فإذا فرض إجمال مفهوم الصرورة وتردد المراد منه بين من يكون حجه أول حجة له ولو ندباً أو نيابة عن الغير ومن يكون حجه حجة الإسلام يندرج المقام في دوران الأمر في الشبهة المفهومية للمقيد المنفصل بين معنيين بينهما عموم وخصوص من وجه، فإن كان حجه الأول حجة الإسلام أي حج لنفسه عن استطاعة تعين عليه الحلق، لأنه القدر المتيقن من مورد المقيد المذكور، حيث يُعدّ صرورة بكلا المعنيين، وأما إذا عُدّ صرورة بالمعنى الأول كما لو كان حجه الأول حجة ندبية أو نيابية أو عُدّ صرورة بالمعنى الثاني كما إذا حج حجة الإسلام بعد أن كان قد حج ندباً أو نيابة عن الغير فحيث لا يمكن الرجوع في الحالتين إلى إطلاق دليل التخيير ـ كما هو محقق في الأصول ـ فلا بد من الأخذ بما هو مقتضى الأصل العملي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لأن الحالتين من موارده[2].

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٠.

(٢) قد يقال: إنه لو بني على الإجمال في لفظ (الصرورة) وتردد المراد به بين المعنيين يمكن الرجوع في المقام إلى ما دل عليه خبر أبي سعيد الآتي ـ بناءً على تماميته سنداً ـ فإن المستفاد منه

فإن بني فيه على لزوم الاحتياط كما هو المشهور ـ ومرَ أنه الأوجه ـ فلا بد من اختيار الحلق، وإن بني فيه على جريان البراءة عن التعيين يكون مخيراً بين الحلق والتقصير[1]، ولكن هذا بلحاظ الحكم التكليفي، وأما بلحاظ الحكم الوضعي وهو بقاء الإحرام بما يترتب عليه من حرمة محرماته، فقد مرَ أن مقتضى الاستصحاب هو عدم تحلله من إحرامه ما لم يحلق.

فالنتيجة: أنه مع الشك في ما هو المراد بالصرورة وتردده بين المعنيين يتعين الاحتياط بالحلق في كلتا الحالتين المذكورتين أي فيما إذا حج ندباً أو نيابة لأول مرة، وفيما إذا حج حجة الإسلام وكان قد حج قبل ذلك ندباً أو نيابة. وأما إذا كان حجه الأول هو حجة الإسلام فلا شك في وجوب الحلق عليه بناءً على وجوبه على الصرورة.

(الرواية الخامسة): خبر علي بن أبي حمزة[2] عن أحدهما عليهما السلام في حديث أنه قال: ((ويحلق الرجل .. وإن شاء قصَر إن كان قد حج قبل ذلك)).

ومرَ في بحث سابق أنه لا يبعد سقوط اسم أبي بصير عن سند هذه

حصر وجوب الحلق على الملبد والعاقص و(من حج بدءاً لم يحج قبله)، ومقتضاه وجوب الحلق على من حج لأول مرة وإن كان ندبياً أو نيابياً، وبذلك لا يبقى مجال للأصل العملي المقتضي للاحتياط بالنسبة إليه، بل وكذلك بالنسبة إلى من خرج لأداء حجة الإسلام وكان قد حج من قبله على أحد الوجهين، بناءً على عدم وجوب الحلق على هذا إن وجب على الأول.

وبالجملة: الخبر المذكور يفي برفع الإشكال في المقام وإن لم يرتفع في سائر الموارد التي يكون موضوع الحكم فيها هو الصرورة بهذا العنوان.

ولكن هذا البيان مبني على انعقاد الإطلاق لقوله عليه السلام: ((من حج بدءاً لم يحج قبله)) ليشمل الحج الندبي والنيابي، إلا أنه محل نظر أو منع، لمثل ما تقدم في قوله عليه السلام: ((من قد حج))، فليلاحظ.

(١) هذا إذا لم يحرز حصول الاستطاعة له إلى أداء حجة الإسلام لاحقاً وإلا وجب عليه رعاية الاحتياط بالحلق في كلتا الحجتين، لمنجزية العلم الإجمالي في التدريجيات، كما ذكر في علم الأصول.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

الرواية، فإن ابن أبي حمزة لا يروي عن الباقر عليه السلام بلا واسطة ليروي هنا عن أحدهما عليهما السلام مباشرة، والمتعارف في الأسانيد روايته عنه بواسطة أبي بصير الذي كان قائداً له.

وبالجملة: من المظنون أن تكون هذه رواية ثالثة لأبي بصير في المسألة، ولكنها أيضاً غير تامة السند من أجل ابن أبي حمزة نفسه، وأما من حيث الدلالة فلا قصور فيها، فإن المستفاد منها تعين الحلق على الرجل إذا كان صرورة لم يحج من قبل.

(الرواية السادسة): خبر أبي سعد أو أبي سعيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((يجب الحلق على ثلاثة نفر: رجل لبد، ورجل حج ندباً لم يحج قبلها، ورجل عقص رأسه)).

هكذا ورد لفظ الرواية في التهذيب المطبوع[١] مطابقاً للعديد من النسخ المخطوطة المعتبرة ومنها النسخة التي هي بخط يوسف بن محمد الأبدال، والنسخة التي هي بخط الشيخ الحسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي (قُدّس سرُهما)، والنسخة القزوينية التي هي منقولة بواسطتين عن النسخة التي كانت عليها خط الشيخ قدس سره. ومثلها ما ورد في المدارك وروضة المتقين والذخيرة[٢].

وقال العلامة المجلسي قدس سره[٣] في تعليقه على هذا الخبر: (يدل على أن المراد بالصرورة من لم يحج وإن لم يكن مستطيعاً وحج ندباً، ولعل التخصيص بالمندوب لكونه أخفى)، فيظهر منه أن نسخته من التهذيب كانت بلفظ (ندباً) أيضاً.

ولكن المذكور في الوافي والوسائل[٤]: (رجل حج بدءاً)، ومثله ما في

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥ ط: نجف، ج:١ ص:٥٨٥ ط:حجر.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩١. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج:٥ ص:١٨٧. ذخيرة المعاد ج:٢ ص:٦٨١.

(٣) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ج:٨ ص:٥٦٤.

(٤) الوافي ج:١٤ ص:١٢٠٣. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:١٤ ص:٢٢٢.

بعض النسخ المخطوطة[١]، والظاهر أنه هو الصحيح بقرينة قوله عليه السلام: ((لم يحج قبلها)).

ولا يبعد أن التصحيف كان في نسخة الشيخ رحمه الله إما من قلمه الشريف أو من المصدر الذي اعتمد عليه في إيراد الرواية، ولذلك تمثل في ما عدا النادر من النسخ الواصلة إلى المتأخرين.

ومهما يكن فإن هذه الرواية واضحة الدلالة على تعين الحلق على الصرورة، إذ إن الوجوب وإن كان في الأصل بمعنى الثبوت الأعم من الاستحباب ولكنه أصبح ظاهراً في خصوص الثبوت على وجه الإلزام، ولا يحمل على غيره إلا بقرينة، كما في قوله عليه السلام في موثقة سماعة[٢]بشأن غسل الجمعة: ((واجب في السفر والحضر ..))، فدعوى أن لفظة (يجب) في الرواية محتملة للاستحباب كما في كلام السيد صاحب المدارك رحمه الله مما لا يمكن المساعدة عليه.

هذا ما يتعلق بدلالة الرواية، وأما سندها فيمكن الخدش فيه لا من جهة سويد القلاء، فإن الصحيح اتحاده مع سويد بن مسلم القلاء الذي وثقه النجاشي كما مرّ في بحث سابق[٣]، وإنما من جهة من روى عنه سويد وهو (أبو سعد) كما في بعض النسخ أو (أبو سعيد) كما في نسخ أخرى.

قال السيد الأستاذ رحمه الله[٤]: إن أبا سعد وإن كان معروفاً وله كتاب ولكنه مجهول الحال، وأما أبو سعيد فالظاهر أنه منصرف إلى أبي سعيد المكاري المعروف وله كتاب ولكنه أيضاً لم يوثق، ومع التشكيك في الانصراف فاللفظ مشترك بينه وبين أبي سعيد القماط الثقة، فلم تثبت الصحة للتردد بين الموثق

---

(١) منها نسخة برقم (٥٩) في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، وفيها (بدياً)، وهو من تبديل الهمزة إلى (الياء) المتعارف في رسم الخط القديم.

(٢) الكافي ج:٣ ص:٤٠.

(٣) لاحظ ج:٦ ص:١٦٩.

(٤) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٨.

وغيره.

أقول: أما أبو سعد فلا يبعد أن يكون مصحفاً عن أبي سعيد، لأنه لا يوجد في الأسانيد ـ في ما تتبعناه ـ ذكر لأبي سعد مطلقاً بخلاف أبي سعيد، فإنه مذكور بهذا العنوان في الكثير من الموارد.

نعم أورد الشيخ ﷺ رواية بإسناده[١]: (عن أبي جعفر عن أبي سعد عن أبي بصير)، والمراد بأبي جعفر فيه هو أحمد بن محمد بن عيسى، فربما يقال: إن المراد بأبي سعد فيه هو من ذكره ﷺ في الفهرست[٢]وقال: (له كتاب الطهارة) ثم رواه بإسناده إلى أحمد بن محمد بن عيسى عنه، وذكره أيضاً في كتاب الرجال[٣]بعنوان (أبو سعد روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى).

ولكن الملاحظ أن من روى عنه أبو سعد في السند المذكور هو أبو بصير وليس لأحمد بن محمد بن عيسى أن يروي بواسطة واحدة عن أبي بصير، فإنه من الطبقة السابعة وأبو بصير من الرابعة، فإما أن (أبي سعد) فيه مصحف (أبي سعيد) والمراد به أبو سعيد المكاري الذي روى مكرراً عن أبي بصير[٤]وقد سقطت الواسطة بينه وبين أحمد بن محمد بن عيسى، أو أنه هو أبو سعد الذي روى أحمد بن محمد بن عيسى كتابه وقد سقطت الواسطة بينه وبين أبي بصير.

وبذلك يعرف أن من روى عنه سويد القلاء الرواية المبحوث عنها إن كان هو أبا سعد فهو ليس ممن روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى كتابه، لاختلافهما في الطبقة.

وعلى ذلك فلا يتم ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من أن أبا سعد وإن كان معروفاً وله كتاب ولكنه مجهول الحال، لأن من كان ذا كتاب ولكنه لم يوثق إنما هو من مشايخ أحمد بن محمد بن عيسى، وهو لا يروي مباشرة عمن يروي عن

---

(١) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:٣ ص:٢٠٣.

(٢) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص:٥٢٠.

(٣) رجال الطوسي ص:٤٥١.

(٤) الكافي ج:٣ ص:٢٨٧، ٤٠٥. ج:٤ ص:٣٢٧.

أبي عبد الله عليه السلام بلا واسطة، كالراوي عنه في السند المبحوث عنه.

وبالجملة: من يروي عنه سويد القلا الذي هو من الطبقة الخامسة إما أن يكون من الطبقة الرابعة أو الخامسة، فلا يحتمل أن يكون هو من روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى كتابه، لأنه لا يكون إلا من الطبقة السادسة.

والحاصل: أن الأقرب كون (أبي سعد) في سند الراوية المذكورة مصحف (أبي سعيد)، لأنه لم يرد ذكر له في من يروي عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة في شيء من الأسانيد أو كتب الرجال.

وأما أبو سعيد فإن دار الأمر فيه بين القماط والمكاري كما ذكره السيد الأستاذ دام ظله أمكن على المختار البناء على اعتبار روايته، لأن المكاري من مشايخ صفوان وابن أبي عمير ويكفي ذلك في إثبات وثاقته.

ولكن يمكن أن يقال: إنه بالنظر إلى عدم ورود رواية لسويد القلاء عن أي منهما في ما بأيدينا من جوامع الحديث يشكل البناء على كون المراد بأبي سعيد المذكور هو أحد الرجلين، في حين يوجد أكثر من شخص يكنى بأبي سعيد في أصحاب الصادق عليه السلام.

وأما دعوى انصراف العناوين المشتركة إلى المعاريف من أصحاب الكتب والمصنفات ـ كما تكررت في كلمات السيد الأستاذ دام ظله ـ فهي مما لا تتم على إطلاقها كما مرّ بيان ذلك مراراً.

هذا ولكن المتتبع للأسانيد يلاحظ أنه ليس من المتعارف فيها أن يذكر الراوي بكنيته من دون إضافة اسمه أو لقبه أو نسبته إلى أبيه أو نحو ذلك بحيث يميزه عمن عداه إلا إذا كان المقصود به معروفاً لدى المحدثين ولو بلحاظ طبقته أي من قبله ومن بعده في السند. ولو كان لا يعرف من الراوي إلا كنيته يصرح بذلك في الغالب، كما نجد ذلك في جملة من الموارد، كقولهم: (عن رجل من أهل الرقة يقال له أبو مضاء) أو قولهم: (عن رجل يقال له أبو تمامة) أو قولهم: (عن

شيخ من أصحابنا يكنى بأبي عبد الله)[١].

ويمكن أن يقال: إن من يتعارف التعبير عنه بأبي سعيد في طبقة الرواة عن أبي عبد الله عليه السلام هم أبو سعيد القماط وأبو سعيد المكاري وأبو سعيد البجلي، والأخير هو ثابت أبو سعيد البجلي الذي ذكره الشيخ في أصحاب الصادق عليه السلام[٢]، وذكره البرقي[٣]بعنوان ثابت أبو سعيد، وهو ثابت بن سعيد ـ كما ورد في بعض الأسانيد[٤]ـ أو ثابت بن أبي سعيد ـ كما ورد في بعض الأسانيد الأخرى[٥]، وهو الذي حكاه ابن حجر عن الكشي[٦]ـ أو ثابت بن أبي سعدة، كما هو مقتضى ما ورد في رجال النجاشي والشيخ والبرقي[٧]من ذكر ولده يوسف بعنوان (يوسف بن ثابت بن أبي سعدة)، والرجل روى عنه عبد الله بن المغيرة بعنوان (أبي سعيد البجلي)[٨]، وروى عنه علي بن النعمان بعنوان (ثابت

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٧٧، ١٨٦. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص:١٩٢.
وتجدر الإشارة إلى أنه ورد في المطبوع من رجال الشيخ قدس سره في عداد أصحاب الصادق عليه السلام (أبو سعيد روى عنه عبد الله بن بكير) (رجال الطوسي ص:٣٢٥). ومثل هذا يرد في كتب الرجال مكرراً، والظاهر أن الوجه فيه هو عدم تمكن صاحب الكتاب من تمييز المراد بمن اقتصر على ذكر كنيته في بعض الأسانيد، فيعرّفه بمن روى عنه ليخرج عن كونه مجهولاً مطلقاً. ولا يقتضي ذلك كونه غير مشخص باسمه أو لقبه أو نحو ذلك لدى من روى عنه من دون أن يشير إلى ذلك، بل لعل المقصود به كان معروفاً عنده وإنما اقتصر على ذكر كنيته اعتماداً على قرينة حالية أو مقالية كالتعريف به في سند رواية سابقة، ولكن ضاعت القرينة على من تأخر عنه بسبب تفريق الروايات أو غير ذلك.

(٢) رجال الطوسي ص:١٧٤.

(٣) رجال البرقي ص:٤٢.

(٤) الكافي ج:١ ص:١٦٥.

(٥) الكافي ج:٥ ص:٥٢٠. المحاسن ج:١ ص:١٥٩. ويطابقه ما ورد في رجال البرقي (ص:٢٠) من ذكر (محمد بن ثابت بن أبي سعيد) في أصحاب الصادق عليه السلام.

(٦) لسان الميزان ج:٢ ص:٣٨٧ ط: أبو غدة.

(٧) رجال النجاشي ص:٤٥٢. رجال الطوسي ص:٣٢٤. رجال البرقي ص:٢٩.

(٨) الكافي ج:٢ ص:٤٦٩.

بن أبي سعيد)[١]، وروى عنه ابن مسكان تارة بعنوان (ثابت أبي سعيد)[٢] وأخرى بعنوان (أبي سعيد)[٣]، ولذلك لا يبعد أن يكون المراد بأبي سعيد في السند المبحوث عنه إما القماط أو المكاري أو البجلي، والأولان ثقتان ـ كما تقدم ـ وأما الأخير فلم يوثق هو في كتب الرجال وإنما وثق ولده يوسف، ولكن حكى ابن حجر في لسان الميزان[٤]أن الكشي ذكر ثابت بن أبي سعيد البجلي الكوفي في رجال الشيعة وقال: ثقة كثير الفقه.

إلا أن الملاحظ أنه لا يوجد في ما وصل إلينا من رجال الكشي ـ وهو اختيار الشيخ ﷺ منه ـ ذكر لثابت بن أبي سعيد فضلاً عن توصيفه بأنه ثقة كثير الفقه، وأما احتمال أنه وصل إلى ابن حجر نسخة من أصل كتاب الكشي فلا يمكن البناء عليه، ولا سيما مع ما يلاحظ من أنه نسب إلى رجال النجاشي وكتابي الشيخ أشياء لا توجد فيها، مع أنه ليس لها إلا نسخة واحدة.

ولكن بالرغم من ذلك فإن هناك وجهاً[٥]للاعتماد على التوثيق المذكور لا من حيث صدوره من الكشي بل من ابن أبي طي الذي كان من علماء الإمامية

---

(١) الكافي ج:٥ ص:٥٢٠.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٢١٣.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٣٠٨. ج:٧ ص:٢٢.

(٤) لسان الميزان ج:٢ ص:٣٨٧ ط: أبو غدة.

(٥) توضيح المقام: أنه قد مرَ في موضع سابق (لاحظ قبسات من علم الرجال ج:١ ص:١٧٣، ج:٢ ص:٣٢٧) أن ابن حجر قد أكثر في أوائل كتابه (لسان الميزان) من النقل عن الكشي والنجاشي والشيخ (قدّس الله أسرارهم)، وقد نسب معظم ما نقله عنهم إلى كتبهم ـ تصريحاً أو تلويحاً ـ مع أنه لا يوجد كثير منه في النسخ المتوفرة بأيدينا من تلك الكتب، وكما لا يحتمل أن يكون ذلك اختلاقاً منه ـ فإنه لا يناسبه ولا مصلحة له فيه ـ كذلك لا يحتمل سقوط كل ذلك عن النسخ المتأخرة من تلك المصادر، فإنه كثير جداً، بل لما كان في الغالب بمضامين لم يعهد صدورها من أصحاب تلك الكتب فمن المستبعد أصل اشتمالها عليه.

والاحتمال الأقرب هو أنه اعتمد في نقل تلك المطالب عن بعض كتب المتأخرين. ويبدو أن منشأ وقوعه في الاشتباه هو أن مؤلف ذلك الكتاب لما كان يترجم لشخص ويذكر ما لديه بشأنه من المعلومات يشير ضمناً إلى أنه قد ذكره الشيخ في رجال الشيعة أو في مصنفي الإمامية ونحو ذلك،

قاصداً بذلك التنبيه على بعض مصادر ترجمته، ولكن ابن حجر كان يفهم منه أن ما ورد في الترجمة إنما هو مقتبس من كلام الشيخ ـ مثلاً ـ فينسبه إليه مباشرة!

ولا يبعد أن الكتاب الذي كان يعتمد عليه ابن حجر في ما نسبه إلى عدد من رجالي الإمامية كالكشي والنجاشي والشيخ هو (الحاوي في رجال الإمامية)[1] فإنه قد نقل عنه في عدة موارد بعناوين مختلفة[2] وصرح في بعضها بأنه كان موجوداً عنده بخطه[3]، فمن القريب جداً أنه كان معتمده في ما أورده في سائر الموارد أيضاً وإن لم ينسبه إليه بل نسب بعضه إلى الكشي أو النجاشي أو الشيخ أو غيرهم[4].

لا يقال: إذا كان مصدره في ما حكاه عن الأعلام المذكورين هو كتاب ابن أبي طي فلماذا انقطع

---

(١) هكذا سماه ابن حجر في لسان الميزان (ج:٨ ص:٤٥٣) نقلاً عن ياقوت الحموي، وسماه ابن الشعار الموصلي في قلائد الجمان (ج:٧ ص:٢٢٦) بـ(الحاوي) أيضاً وقال: (ذكر فيه رجال الشيعة وعلماءهم وفقهاءهم وشعراءهم وأئمتهم المصنفين في مذاهبهم)، وأورد ابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات (ج:٤ ص:٢٧١) في عداد مؤلفات ابن أبي طي (أسماء رواة الشيعة ومصنفيها)، وذكر ابن حجر العسقلاني في الإصابة في تمييز الصحابة (ج:٦ ص:٥٤٢) خبراً قال: إنه قرأه في كتاب (طبقات الإمامية لابن أبي طي)، وذكر الذهبي في تاريخ الإسلام (ج:١٣ ص:٩٤٩) لابن أبي طي كتاباً بعنوان (تاريخ الشيعة) وقال: (هو مسودة في عدة مجلدات، نقلت منه كثيراً)، وسماه في (ج:٧ ص:٥٢١) بـ(تاريخ يحيى بن أبي طي) وقال: (خطه مغلق سقيم). ويبدو أنه أراد به نفس ما ذكره ابن حجر والكتبي، بقرينة تطابق ما حكاه عنه مع ما ورد في لسان الميزان نقلاً عنه في جملة من المواضع، ومن ذلك في ترجمة ريحان الحبشي (يلاحظ تاريخ الإسلام ج:١٢ ص:١٩٥، ولسان الميزان ج:٣ ص:٤٤٨)، وفي ترجمة أبي يعلى حمزة بن الحسن الجعفري (يلاحظ تاريخ الإسلام ج:١٠ ص:٢١٥، وسير أعلام النبلاء ج:١٨ ص:١٤١، ولسان الميزان ج:٣ ص:٢٩٠). وبذلك يظهر النظر في ما بنى عليه العلامة الشيخ آغا بزرك تغمّد في الذريعة (ج:٣ ص:٢٢٠) من مغايرة تاريخ الشيعة لطبقات الإمامية.

(٢) تارة بعنوان (كتاب ابن أبي طي) ج:٧ ص:٣٧٤، وأخرى بعنوان (تاريخه) ج:٧ ص:٨٩، وثالثة بعنوان (مصنفه في الإمامية) ج:٢ ص:٢٠٩، ورابعة بعنوان (كتاب الإمامية) ج:٣ ص:١٤٩، وخامسة بعنوان (رجال الشيعة) ج:٢ ص:١٧٢ تحقيق: أبو غدة.

(٣) لاحظ ج:٢ ص:٩٥، ١٢٦، ١٧٢، ٣٦١، ج:٩ ص:٨٠.

(٤) ومما يؤكد ذلك أنه ذكر في (ج:٢ ص:٦٦) (إسحاق بن عبد العزيز الكوفي أبو السفائح) ثم قال: (ذكره الطوسي في رجال الشيعة). وقال في (ج:٩ ص:٨٠) في باب الكنى: (أبو السفايح، اسمه إسحاق بن عبد العزيز نقلته من خط ابن أبي طي)، فإن كلامه الأخير قرينة على أنه اعتمد على كتاب ابن أبي طي في ما نسبه في الموضع الأول إلى الشيخ الطوسي في رجاله، فليتدبر.

عن النقل عنهم في أواخر باب (الحسين) (ج:٣ ص:١٩٩) ـ إلا في موارد قليلة فقد روى عن الكشي في (ج:٨ ص:٥)، وعن النجاشي في (ج:٣ ص:٢٢٠، ج:٦ ص:٢١)، وعن الطوسي في (ج:٥ ص:٤٧٧، ٤٩٦، ٥٣٠، ج:٦ ص:٢١) ـ مع أنه نقل عن ابن أبي طي كثيراً في العديد من الموارد بعد ذلك كما في (ج:٣ ص:٢٠٨، ٢٩١، ٤٨٨، ج:٤ ص:٤٠٧، ج:٥ ص:٨٥، ٥٣٠، ج:٧ ص:٣٧٤، ٣٨٩، ٣٩٩، ج:٨ ص:٣٢٣، ٣٣٩، ٣٧٦)، كما أخرج عن ابن بابويه ـ وهو يعبر عنه بـ(ابن بانويه) ـ إلى أواخر الكتاب، حيث إن كتابه (تاريخ الري) كان من مصادره.

فإنه يقال: إن كتاب ابن أبي طي كان مرتباً على حروف الهجاء ـ كما قال ابن الشعار الموصلي (قلائد الجمان ج:٧ ص:٢٢٧) ـ أو حسب الطبقات ـ كما يناسبه تسميته المذكورة في الإصابة (ج:٦ ص:٥٤٢) ـ أو مرتباً على السنوات ـ كما في كشف الظنون (ج:١ ص:٢٧٧) ـ وهو كان عدة مجلدات ـ كما نص عليه الذهبي في ما تقدم النقل عنه ـ ويبدو أن ابن حجر لم يطلع إلا على بعض أقسامه وهو إلى حرف (الحاء) وبعض حرف (العين) ممن كان من طبقة أصحاب الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما ممن ورد ذكرهم في كتب الأعلام الثلاثة: الكشي والنجاشي والطوسي، بالإضافة إلى قسم تضمن تراجم من كانوا في القرون المتأخرة، وقد نسب ما نقله في أحوالهم إلى ابن أبي طي مباشرة.

وفي كل الأحوال فإنه لا يوجد تفسير منطقي لما يلاحظ من إكثار ابن حجر في النقل عن الأعلام الثلاثة في أوائل كتابه ثم انقطاعه في النقل عنهم إلا في موارد قليلة غير ما تقدم، وأما ما ورد في مقدمة الطبعة الحديثة (ج:١ ص:١٠٥) من أنه (استمر في النقل من كتب تراجم الشيعة إلى أن توقف فجأة عند ترجمة (الحسين بن علي بن الحسين بن موسى) (٢٥٨٨)، ولا أدري سبب توقفه، ولعله خشي الإطالة، فإن غالب هؤلاء لا رواية لهم في كتب أهل السنة) فهو غير تام ..

أولاً: لأنه لم يتوقف عند هذا الموضع عن النقل عن جميع كتب تراجم الشيعة بل استمر بعده في النقل عن كتاب ابن بابويه وابن أبي طي بل وفي بعض الموارد عن كتب الكشي والنجاشي والطوسي.

وثانياً: إن النسخة المخطوطة من اللسان التي هي بخط تلميذه تقي الدين القلقشندي الموجودة في مكتبة راغب باشا باسطنبول تكشف بوضوح عن مدى اهتمام ابن حجر بإيراد ما تيسر له من تراجم رواة الشيعة في كتابه، فإن الناسخ قد قابلها بأصل الكتاب مرتين، مرة في عام (٨٤٦-٨٤٩ هـ)، ومرة أخرى في عام (٨٥١-٨٥٢ هـ)، وألحق بها هذه المرة ما ألحقه ابن حجر بكتابه في الهوامش، ومن يلاحظ الهوامش يجد فيها العديد من تراجم رواة الشيعة ممن فات ابن حجر ذكرهم في كتابه عند تأليفه أول مرة.

وهذا يكشف كشفاً قطعياً عن أن انقطاعه عن ذكر تراجم الشيعة لم يكن من جهة انصرافه عن ذلك، لقلة الجدوى فيه، أو لتبين عدم اعتبار الكتاب الذي كان يعول عليه في ذكر تراجمهم ونحو ذلك، بل كان لقصور يده عن الحصول على بقية أقسام ذلك الكتاب، وبالتالي تراجم بقية رواة الشيعة.

ومهما يكن فإن الأقرب في النظر هو أن ابن حجر قد اعتمد على كتاب ابن أبي طي في ما نسبه إلى الكشي والنجاشي والشيخ، ولكنه لم يعرف طريقته في النقل عن كتبهم، فنسب إليهم ما كان من كلام ابن أبي طي نفسه.

وعلى ذلك ينبغي البحث عن مدى إمكانية الاعتماد على ما صدر من ابن أبي طي في كتابه من مدح أو قدح أو نحوهما، فأقول:

ليس بأيدينا من كلمات علمائنا المعاصرين لابن أبي طي أو القريبين من عصره ما يبين حاله ومكانته العلمية، فإنه كان من رجال أواخر القرن السادس والثلث الأول من القرن السابع حيث ولد عام (٥٧٥ هـ) وتوفي في جمادي الأولى سنة (٦٢٧ هـ)[1] ولا تتوفر تراجم حتى مختصرة لمعظم علماء الإمامية في هذا العصر حتى يلاحظ أن العلامة الشيخ آغا بزرك الطهراني تغمّد لم يجد ما يذكره في تراجم أعلام الشيعة في القرن السابع في كتابه (الأنوار الساطعة في المائة السابعة) إلا رؤوس أقلام عن كثير منهم في مائتي صفحة فقط.

وبالجملة: لا غرو إذا لم يصل إلينا ما يفي بترجمة ابن ابي طي في مؤلفات رجالي الشيعة، فإنه شابه حاله كثيراً آخرين من رجال الشيعة في ذلك العصر.

وأول من ترجم له هو الميرزا عبد الله الأفندي (ت ١١٣٠ هـ) في رياض العلماء (ج:٥ ص:٣٢٨) قائلاً: (الشيخ يحيى بن أبي طي الحلبي .. كان من مشاهير علماء أصحابنا الإمامية، وصاحب التصانيف في أقسام العلوم، وكان في حدود الستمائة)، ثم حكى قسماً مما ورد في ترجمته في كتاب ياقوت الحموي، نقلاً عن خط الشهيد الأول. وذكره العلامة الشيخ آغا بزرك في طبقات أعلام الشيعة (ج:٤ ص:٢٠٥)، وأورد ما ذكره ابن حجر في لسان الميزان في ترجمته.

---

(١) هكذا ذكره ابن الشعار الموصلي في قلائد الجمان (ج:٧ ص:٢٢٤)، وهو أدق مما ذكره ابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات (ج:٤ ص:٢٦٩) من أنه توفي في حدود عام (٦٣٠ هـ). والملاحظ أنه ورد في بعض الدراسات (كتابات ابن أبي طي الحلبي في المصادر الإسلامية ص:٦٨) ترجيح أنه توفي بعد عام (٦٥٠ هـ) استناداً إلى ما ذكر في (لسان الميزان) نقلاً عنه من أنه أرّخ وفاة ورام بن أبي فراس في سنة (٦٥٠ هـ)، ولكن الدراسة المذكورة اعتمدت في ذلك على المطبوعة الهندية من كتاب اللسان، وهي مغلوطة، والصحيح (٦٠٥هـ)، كما ورد في الطبعة الحديثة بتحقيق أبو غدة (ج:٨ ص:٣٧٦).

والحاصل: أنه ليس في كتب أصحابنا وكلماتهم ما يكشف عن حال ابن أبي طي في أي جانب من جوانبه.

والذي ورد بشأنه في كتب معاصريه من المترجمين من أهل السنة يشتمل على قدح كبير في أمانته ومكانته العلمية، فقد ترجم له ياقوت الحموي المتوفي سنة (٦٢٦ هـ) وقال كما حكاه عنه ابن حجر (لسان الميزان ج:٨ ص:٤٥٤ تحقيق: أبو غدة): (كان يدعى العلم بالأدب والفقه والأصول على مذهب الإمامية، وجعل التأليف حانوته ومنه قوته ومكسبه، ولكنه كان يقطع الطريق على تصانيف الناس بأخذ الكتاب الذي أتعب جامعه خاطره فيه فينسخه كما هو إلا أنه يقدّم فيه ويؤخر، ويزيد وينقص، ويخترع له اسماً غريباً، ويكتبه كتابة فائقة، ويقدّمه لمن يثيبه عليه، ورزق من ذلك حظاً). وعلّق على كلامه ابن حجر قائلاً: (وقفت على تصانيفه، وهو كثير الأوهام والسقط والتصحيف، وكان سبب ذلك ما ذكره ياقوت من أخذه من الصحف).

وقال ابن الشعار الموصلي (قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان ج:٧ ص:٢٢٦): (وكان هذا الرجل يأخذ نفسه بالتصنيف والجمع والتأليف، ويختلق أسماءً وألقاباً للكتب فيضعها ويضيفها إلى نفسه وينتحلها، ولم يكن إلا صاحب دعاوى ومخاريق وأباطيل، وتوهم أنه قد صنّف وليس عنده مما ذكر علم ما، ولا وجدت شيئاً من مصنفاته إلا اليسير، وحدثني الصاحب الإمام أبو القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة الفقيه الحنفي بحلب ـ أيده الله تعالى ـ قال: كان ابن أبي طي كذاباً كثير الكذب والتحريف، وإن هذه الكتب التي عددها وادعاها وعمل لها فهرستاً تمويهاً وتوهيماً لم أقف منها على شيء إلا أنه كان يقول: قد صنف الكتاب الفلاني في العلم الفلاني، فنسأله إحضاره، فيحتج بحجة ما، ويغالطنا، ويوهم أنه قد فرغ. وكلّ ما يتلفظ به ويدعيه زور وكذب، فإذا صح له ذلك وصدق في تصنيفه فيكون قد أغار على بعض الكتب فيقدّم فيه أو يؤخر أو يزيد قليلاً أو يختصر، ويختلق له اسماً غريباً وينتحله. هكذا كانت شيمته، وكان قد جعل التصنيف بضاعته، ورأس ماله وصناعته).

أقول: هناك طريقان للتحقق من موضوعية كل من ياقوت وابن أبي جرادة وابن الشعار في تقييمهم السلبي لابن أبي طي وطعنهم الشديد فيه أو كون ذلك منهم خاضعاً لاعتبارات أخرى كالتعصب المذهبي أو الحساسيات الرائجة لدى بعض أهل العلم تجاه معاصريهم ممن ينالون حظاً أكبر من الشهرة والمقبولية ..

الطريق الأول: استقصاء من اعتمدوا عليه من كبار المؤرخين وأضرابهم، وقد قام بهذه المهمة عدد من الباحثين، منهم الباحثة المصرية الدكتورة شيرين العشماوي في كتابها (كتابات ابن أبي طي الحلبي في المصادر الإسلامية)، ومنهم الباحث الأردني لؤي إبراهيم بواعنة في مقاله بعنوان (يحيى بن أبي طي مؤرخاً)، ومنهم الباحث العراقي محمد عزيز عبد الأمير في مقاله بعنوان (ابن

أبي طي، حياته وسيرته)، وتبين أن عدداً كبيراً من قدامى المؤرخين اعتمدوا على مؤلفات ابن أبي طي ومنهم ..

١ ـ ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) في كتابه (التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل).

٢ ـ ابن العديم (ت ٦٦٠ هـ) في كتابه (بغية الطلب في تاريخ حلب).

٣ ـ أبو شامة المقدسي ت ٦٦٥ هـ) في كتابيه (الروضتين) و(عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية).

٤ ـ ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ) في كتابه (وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان).

٥ ـ ابن شداد (ت ٦٨٤ هـ) في كتابه (الأعلاق الخطيرة في أمراء الشام والجزيرة).

٦ ـ ابن الفوطي (ت ٧٣٢ هـ) في كتابه (مجمع الآداب في معجم الألقاب).

٧ ـ النويري (ت ٧٣٣ هـ) في كتابه (نهاية الإرب في فنون الأدب).

٨ ـ ابن كثير (ت ٧٤٤ هـ) في كتابه (البداية والنهاية).

٩ ـ الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) في كتابيه (تاريخ الإسلام) و(سير أعلام النبلاء).

١٠ ـ ابن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤ هـ) في كتابه (فوات الوفيات).

١١ ـ ابن الفرات (ت ٨٠٧ هـ) في كتابه (تاريخ الدول والملوك).

١٢ ـ المقريزي (ت ٨٤٥ هـ) في كتابيه (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) و(المقفى الكبير).

١٣ ـ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) في كتابيه (لسان الميزان) و(الإصابة في تمييز الصحابة).

قالت الدكتورة شيرين العشماوي (ص:٩): (كانت كتابات المؤرخ ابن أبي طي مصدراً مهما لبعض المؤرخين، وقد ظهر ذلك من خلال تصريحهم بالاعتماد عليه، خاصة تلك الكتابات التي أرخ فيها لأحداث القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي، حيث سنحت له بحكم مولده في مطلع الربع الأخير من هذا القرن فرصة التحدث مع بعض الشخصيات التي كانت لا تزال على قيد الحياة، وعاصر بذلك فترات مهمة من أحداث هذا القرن، وفي مقدمتهم والده الذي كتب عنه أحداثاً مهمة، فقرأ هؤلاء المؤرخون في تاريخه أحداثاً وتفاصيل ميزت كتاباته عن غيره من المؤرخين المعاصرين فاعتمدوا لذلك عليه).

الطريق الثاني: المقارنة بين ما أورده ابن أبي طي في كتبه من أخبار وروايات تاريخية بما ورد في كتب المؤرخين الآخرين ممن سبقوه، للتعرف على مصادره التي استمد منها كتاباته، أو ممن عاصروه للوقوف على مكانته بينهم.

وقد قام بهذه المهمة عدد من الباحثين أيضاً منهم الدكتورة شيرين العشماوي، وقد خلصت إلى القول إلى أنه (ظهر لنا من خلال مقارنة كتابات ابن أبي طي مع غيره من المؤرخين وبصفة خاصة مع المؤرخين المعاصرين له وفي مقدمتهم المؤرخ عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) والمؤرخ

بهاء الدين بن شداد (ت ٦٣٢ هـ) أن كتاباته كانت تتسم بسمات خاصة تميزه وتجعل له بصمة واضحة بين معاصريه، وقد تأكد لنا هذا طول دراستنا لكتابات ابن أبي طي، ولهذا صارت كتاباته مادة مهمة لكثير من المؤرخين اللاحقين به فنقلوا الكثير منها).

وقالت أيضاً: (ساعد ابن أبي طي في الوصول إلى هذه المرحلة في الكتابة المنهج الذي اتبعه في استقصاء مصادره، فقد لاحظنا أن منهجه في اختيار مصادر كتاباته كان أساسه معاصرة مؤلفه للأحداث التي يكتب عنها، كما كان ينتقي أيضاً المصادر التي تخصصت في تاريخ دولة أو بلد، كما كان مهتماً بسماع شهود العيان للأحداث، وبتدعيم كتاباته بالعديد من الوثائق الهامة، والتي كان بعضها يمثل أهمية كبيرة لاطلاعه على النسخة الأصلية للوثيقة، ولهذا جاءت كثير من كتاباته تحوي المزيد من التفاصيل التي لم ترد في كثير من المصادر الأخرى.

ومع كل ما تميزت به كتابات ابن أبي طي فقد أخذنا عليه أنه لم يكن دقيقاً في كتابة بعض التواريخ والروايات والأسماء، وإن كان ذلك لا يقلل من أهمية كتاباته).

وقال الباحث الأردني لؤي إبراهيم بواعنة (ص:٤٤): (تأتي أهمية المؤلفات التاريخية التي تركها يحيى بن أبي طي بمحتواها وقيمتها بين الكتب التاريخية التي ألفت في عصره، إذ زخرت تلك الفترة بكتب تاريخية مهمة، وكانت مؤلفات يحيى بن أبي طي من بينها، وهذا يعني أن مؤلفاته التاريخية كانت على قدر من الأهمية التي حملتها مؤلفات تلك الفترة من مؤرخي الشام كالعظيمي (ت ٥٥٨ هـ)، وابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨ هـ)، وابن نظيف الحموي (ت ٦٤٤ هـ)).

وأضاف (ص:٦١): (ويرى المتتبع لروايات يحيى بن أبي طي أنه لم يعتمد على رواية واحدة أحياناً أو على رواية مؤرخين معاصرين له فقط، بل نجده يبحث عن أكثر من رواية للحدث نفسه .. وهناك ما يشعر أن يحيى بن أبي طي كان دقيقاً في نقل الروايات، فقد استخدم عبارات في بعض رواياته يستدل منها أحياناً على عدم الطمأنينة، مثل استخدامه ألفاظاً تدل على نحو ذلك نحو (قيل) و(يقال)).

وقال أيضاً (ص:٦٣): (عرف عن يحيى بن أبي طي بأنه كان شيعي المذهب، غير أن ذلك لا يعني أنه اتخذ موقفاً مستنداً إلى مذهبه في الرواية التاريخية، إذ إنه كان متحرياً الموضوعية تماماً في رواياته إلى حد بعيد، بمعنى أنه لم يظهر له ميول واضحة سواء كانت سياسية أو مذهبية يمكن من خلالها بناء حكم عليه بأنه التزم جانباً دون الآخر لاعتبارات مذهبية).

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول: إنه ليس هناك ما يشير إلى صحة ما طعن به ياقوت الحموي في ابن أبي طي، من التقليل بشأنه واتهامه بالاستحواذ على مؤلفات الآخرين وتسجيلها باسمه.

قالت الباحثة المصرية الدكتورة شيرين العشماوي (ص:١١٨): (إن ياقوت الحموي كان معاصراً لابن أبي طي في حلب حيث زارها في عام (٦١٣ هـ) ثم أقام فيها آخر فترة من حياته، وتوفي بها

في عام (٦٢٦ هـ)، وقد أكد أنه التقى مع ابن أبي طي في حلب في عام (٦١٩ هـ)، ولا نعلم شيئاً عن طبيعة العلاقة بينهما، ولكن من خلال ما لاحظناه من المستبعد أن يكون قد قامت بينهما علاقة طيبة بل العكس هو الصحيح، بسبب معتقدات كل منهما، فالمعروف أن ابن أبي طي كان شيعي المذهب، أما ياقوت الحموي فقد كان على حد قول ابن خلكان: متعصباً على علي بن أبي طالب .. وتوجه إلى دمشق في سنة ثلاث عشرة وستمائة، وناظر بعض من يتعصب لعلي .. وجرى بينهما كلام أدى إلى ذكره علياً .. بما لا يسوغ، فثار الناس عليه ثورة كادوا يقتلونه، فسلم منهم وخرج من دمشق منهزماً، بعد أن بلغت القضية والي البلد، فطلبه فلم يقدر عليه، ووصل إلى حلب خائفاً يترقب.

وعلى كل الأحوال فإن تعصب ياقوت الحموي الشديد تجاه الشيعة يجعلنا ننظر إلى روايته عن ابن أبي طي ـ بصفة عامة ـ بحذر شديد.

ومن خلال دراستنا لابن أبي طي نرى عدم صحة اتهام ياقوت لابن أبي طي بأنه كان يدعي العلم بالأدب والفقه والأصول على مذهب الإمامية، فإن ابن أبي طي تحدث كثيراً عن أسرته، وظهر أنها كانت ذات مكانة دينية كبيرة في حلب، وعدّت من أهم فقهاء الشيعة الإمامية فيها .. ولهذه المكانة الكبيرة كانت في مقدمة من نفذ عليهم قرار نور الدين محمود في عام (٥٤٣هـ) بنفي زعماء الشيعة فيها، ومع ذلك ظلت مكانة والده كما هي، وازدادت مكانته مع الأيام حتى إنه بعد وفاة نور الدين محمود وإلغاء قراراته بشأن الشيعة في عام (٥٧٠ هـ) أمّ والده الشيعة وصلوا خلفه. ولهذا فمن غير المعقول أن يكون والد ابن أبي طي على هذه المكانة الدينية الكبيرة ويترك ولده الوحيد دون أن يلقنه العلوم الدينية.

أما بالنسبة لما ذكره ياقوت عن أنه كان يقطع الطريق على تصانيف الناس، فهذا الرأي إن كان صحيحاً فلماذا عندما قام ابن أبي طي بتهذيب كتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر سماه (تهذيب الاستيعاب لابن عبد البر) ولم يغير اسمه وينتحله لنفسه؟

من خلال كل ما سبق نستطيع أن نقول: إن ياقوت الحموي كان متحاملاً على ابن أبي طي في نقده له، ولعل ذلك كان كما ذكر الأستاذ مصطفى جواد من غمز ياقوت الحموي به وطعنه عليه، فقد كانا متعاصرين ومختلفين في المذهب، جمعتهما حلب الشهباء).

وقال الباحث الأردني لؤي إبراهيم بواعنة (ص:٤٣) تعليقاً على كلام ياقوت بشأن ابن أبي طي: (إن فيه شيئاً من التجني عليه، وليس لدينا ما يثبت صحة ما قاله ياقوت، ولكن يبدو أن العامل المذهبي (تشيع يحيى بن أبي طي) أسهم في تكوين تلك الصورة عنه عند ياقوت، وربما لخلافات علمية بينهما). ثم قال (ص:٤٧): (أما أسباب اختفاء مؤلفات يحيى بن أبي طي فقد

أرجعها بعض الباحثين إلى تشيعه، وقد يكون هذا الطرح مقبولاً في حال قياسه بمؤرخين معاصرين مثل ابن الأثير الذي وصلت معظم مؤلفاته).

أقول: هذا حال ياقوت الحموي في موقفه من ابن أبي طي.

وأما ابن الشعار الموصلي فأمره غريب، إذ إنه ترجم لابن أبي طي (قلائد الجمان ج:٧ ص:٢٢٤) قائلاً ما مختصره: (اشتغل بصنعة التجارة مع أبيه برهة من الزمان ثم تركها، وحفظ القرآن العزيز، وتعلم الكتابة، ومال إلى طلب العلم والأدب، ولقى العلماء وجالس الفضلاء فقرأ فقه الإمامية على أبي جعفر محمد بن علي بن شهرآشوب السروي المازندراني، وقرأ الخلاف على أبي الثناء محمود بن طارق الحلبي الفقيه الحنفي، ثم انتقل إلى تعليم الصبيان وإقراء القرآن الكريم .. ثم ترفّع عن ذلك ولزم بيته، وطلب مشايخ الأدب فقرأ على أبي محمد القاسم بن القاسم الواسطي وأبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش النحوي الحلبي وأبي القاسم أحمد بن هبة الله بن الجبراني الحلبي وأبي الحرم مكي بن ريان النحوي الماكسيني وغيرهم. ثم عمل الشعر وصار أحد شعراء دولة الملك الظاهر .. ثم أحب التصنيف وصنف كتباً في التواريخ وتفسير القرآن الكريم والآداب والفقه والأصول كثيرة، منها: التاريخ الكبير الذي وسمه بـ(معادن الذهب في تاريخ حلب)، وهو كتاب جمع فيه أخبار الملوك والعلماء، واحتوى على أخبار الشام لا يوجد مجموعه في كتاب قديم ولا حديث، وابتدأ به من أول الفتوح إلى سنة تسع وثمانين وخمسمائة، وأوصل فيه الدول وأخبارها القديمة في الإسلام والحديثة، وهو كتاب نافع ومفيد، وكتاب (التنبيه على محاسن التشبيه) أتى فيه بجميع فنونه وما قال العلماء فيه، وهو كتاب حسن في بابه، وكتاب في محاسن الغلمان يحتوي على ألف وتسعمائة غلام جمع فيه من جيد الأشعار اللطيفة ما لا يوجد مجموعاً في كتاب وقدّمه للملك الظاهر، فأعجب فيه وأثابه عليه أحسن ثواب. ثم ذكر عدداً آخر من مؤلفاته وقال: (وغير ذلك من التصانيف الكثيرة، وبلغت مصنفاته أكثر من خمسين مصنفاً).

وبعد هذه الترجمة المشتملة على المدح والثناء على ابن أبي طي، من حيث دراسته الفقه والأدب على أهله، وممارسته للشعر حتى صار أحد شعراء الدولة، وتصنيفه الكثير من الكتب تزيد على الخمسين كتاباً، وإقراره بأن البعض منها نافع ومفيد، وقد احتوى ما لا يوجد بمجموعه من كتاب قديم ولا حديث .. لا أدري كيف سمح لنفسه أن يطعن في الرجل بما تقدم نقله عنه من أنه اختلق أسماءً وألقاباً لكتب وضعها وأضافها إلى نفسه وانتحلها، ولم يكن إلا صاحب دعاوى ومخاريق وأباطيل، ويوهم أنه قد صنف وليس عنده مما ذكر علم ما؟! أليس بين كلاميه هذين تناف واضح وتعارض صارخ؟

واحتمل والله العالم أن الطعن المذكور لم يكن في أصل كتابه، وإنما أضافه في الهامش بعد ما سمعه من عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة من اتهام ابن أبي طي بمثل ما ورد في كلامه بل ما يزيد عليه مما تقدم نقله عنه.

ولا ينقضي العجب من ابن أبي جرادة ـ الذي هو المؤرخ ابن العديم المعروف ـ كيف اتهم ابن أبي طي بكثرة الكذب والتحريف، وأنه لم يقف على شيء من الكتب التي عددها وادعاها، وأن كل ما يتلفظ به ويدعيه زور وكذب، وإذا صح له شيء من التصنيف فإنما يكون قد أغار على بعض الكتب، فقدم وأخر ..) مع أنه بنفسه قد اعتمد عليه في كتابه (بغية الطلب في تاريخ حلب) وحكى عن خطه في غير موضع منه كما في (ج:٧ ص:٣٣٧٧، ٣٤٧٣، ج:٩ ص:٤١٦٧، ج:١٠ ص:٤٥٢٧، ٤٦٠٩)؟! ولفظه في الموضع الأخير: (قرأت بخط المتتجب يحيى بن أبي طي النجار في مجموعه قال أبو المجد بن فضلان الضرير الدقي البغدادي الشطرنجي: ورد إلى حلب وامتدح السلطان الملك الظاهر، وذلك في سنة خمسة وثمانين وخمسمائة .. وله شعر لطيف، منه ما أنشدنيه اللطيف السراج قال: أنشدني ابن فضلان لنفسه يمدح أهل البيت عليهم السلام:

يا لائمي في حب آل أحمد ... ما يبغض الخمسة غير مشرك
أقصر فما لي في سواهم حاجة ... إن أنا أخلصت لهم تنسكي
هم جنتي في هذه وجنتي ... في تيك والله ضمين الدرك
لو كان في الأرض لهم من سادس ... ما سدسوا تحت العبا بالملك

ومن الغريب أن ابن الشعار (قلائد الجمان ج:٧ ص:٢٢٨) حكى عن ابن أبي جرادة أن يحيى بن أبي طي استعار منه كتابه (الأخبار المستفادة في ذكر ابن أبي جرادة) فبقي عنده مدة يطالعه، ثم لما أرجعه وجد في أثنائه ورقة بخط يده متضمنة هذه الأبيات من شعره في مدح آل أبي جرادة، منها قوله في مدح صاحب الكتاب:

ولهم بخاتم مجدهم وكمالهم ... عمر الكمال على الأنام علاء
بحر العلوم وأين عذب مذاق ذا ... من طعم ذاك إذا تمطّق ماء
قسماً أقول وإن تقدّمة الألى ... من قومه وأتى به الأجزاء
فلقد سما وعلا بكل فضيلة ... لا يستطع لحاقها القدماء

فيلاحظ أنه كيف أثنى على ابن أبي جرادة وذكره ببليغ المدح، ولكن جازاه بما تقدم من أقذع الطعن والقدح، وصدق من قال: وكل إناء بالذي فيه ينضح.

والمتحصل مما سبق: أن ما اشتمل عليه كلمات ياقوت وابن أبي جرادة وابن الشعار من الطعن في ابن أبي طي والنيل من أمانته ومكانته العلمية مما لا يمكن التعويل عليه، ويبدو أنه ليس وراءه

في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع، فإن تم الوجه المشار إليه أمكن البناء على وثاقة أبي سعيد البجلي، وبالتالي اعتبار الرواية المبحوث عنها، لتردد الراوي لها بين ثلاثة أشخاص كلهم ثقات، فليتدبر.

(الرواية السابعة): موثقة عمار الساباطي[١]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق. قال: ((إن كان قد حج قبلها فليجز شعره، وإن كان لم يحج فلا بد له من الحلق)).

وهذه الرواية قد ابتدأها الشيخ باسم (عمرو بن سعيد) ولم يذكر طريقه إليه في المشيخة، وسنده إلى كتابه في الفهرست يشتمل على (موسى بن جعفر البغدادي) الذي لم يوثق، وكان السيد الأستاذ دام ظله يعتمد في ما مضى على روايته من جهة ورود اسمه في كامل الزيارات، ولذلك عبّر في المقام[٢]عن هذه الرواية بالموثقة.

ولكن يمكن أن يقال[٣]: إنه من المستبعد جداً كون كتاب عمرو بن سعيد من مصادر الشيخ في تأليف التهذيب، فإنه لم يبتدأ باسمه إلا في موردين، ولو كان من مصادره لم يقتصر عليهما عادة كما في سائر الكتب التي اعتمد عليها في تأليف كتابه. والمظنون قوياً أنه أخذ الرواية المذكورة وكذلك الرواية الثانية من بعض المصادر الأخرى التي كانت عنده مما اشتملت على روايات عمرو بن سعيد، ولكنه لم يورد سند صاحب الكتاب إلى عمرو بن سعيد، إما لعدم تقيده

إلا التعصب المذهبي والحساسية المفرطة تجاه معاصر كان له القدح المعلى في التاريخ والأدب ومشاركة جيدة في الفقه والأصول.

وهكذا يتضح أن مقتضى الشواهد والقرائن أن ابن أبي طي مؤرخ قدير ومترجم نابه، ولا يبعد الاعتماد على ما صدر منه من جرح أو توثيق، حتى بالنسبة إلى الرجال السابقين في عصر أئمة الهدى عليهم السلام، فإن الذي يظهر من حاله وما تبقى متفرقاً من كتابه (الحاوي) وفرة المصادر التي كانت في متناول يده في هذا المجال، فليتأمل.

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٨.

(٣) مرّ نظيره في ج:١٩ ص:٦٦٣.

في أبواب الزيادات ـ ومنها باب الزيادات في فقه الحج الذي أورد هذه الرواية فيه ـ بذكر تمام أسانيد الروايات، وإما من جهة أن صاحب الكتاب كان قد ابتدأ هذه الرواية باسم عمرو بن سعيد معلقاً سندها على سند رواية سابقة، ولكن مرَ أنه ليس من دأب الشيخ ﷺ ـ كما يظهر للممارس ـ تكميل الأسانيد المعلقة عند تفريق الروايات.

وبالجملة: إن الأقرب في النظر كون هذه الرواية مأخوذة من بعض المصادر الأخرى التي اعتمد عليها في إيراد سائر روايات عمرو بن سعيد ككتاب سعد بن عبد الله ومحمد بن أحمد بن يحيى ومحمد بن علي بن محبوب وأضرابهم.

والملاحظ أن سنده إلى عمرو بن سعيد في الموارد الأخرى ـ وهي تناهز مائتي مورد ـ معتبر إلا في النادر منها، ولذلك يمكن أن يقال: إنه يتيسر بحساب الاحتمالات استحصال الاطمئنان بكون سند هذه الرواية معتبراً أيضاً، كما مرَ ذلك في موضعين آخرين: في شرح المسألة (٣٢٣) من مسائل الطواف، وفي شرح المسألة (٣٨١) من مسائل رمي جمرة العقبة.

وبه يظهر الجواب عن مناقشة بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] في سند الرواية المذكورة من جهة ضعف طريق الشيخ إلى عمرو بن سعيد في الفهرست.

ولو غض النظر عما ذكرناه لم يكن سبيل لتصحيح سندها، ولو بني على صحة طريق الشيخ إلى كتاب عمرو بن سعيد في الفهرست، لما تقدم مراراً من أنه لا وجه لتصحيح مرويات الشيخ في التهذيب بأسانيده المذكورة في الفهرست إلا في ما أرجع إليها في خاتمة المشيخة.

هذا في ما يتعلق بسند رواية عمار الساباطي.

وأما دلالتها على تعين الحلق على الصرورة فهي واضحة لا لبس فيها، ولكن ذكر السيد الأستاذ ﷺ[2]: (أن الظاهر أنه لم يفت بمضمونها أحد الفقهاء،

---

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج:٣ ص:٢٦٦.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٨ـ٢٥٩.

ولا بد من ردّ علمها إلى أهله، ضرورة أنه بعد فرض عدم القدرة على الحلق لمكان الجروح ولو لأجل المشقة الشديدة كيف يمكن تكليفه به مع وضوح سقوطه لدى العجز أو الحرج الشديد، فالرواية غير معمول بها في موردها، فكيف يمكن التعدي عنه؟!).

وهذه المناقشة قد أجاب عنها المقرر (طاب ثراه) في الهامش بـ(أن غايته ارتكاب التخصيص في دليل نفي العسر والحرج الذي ليس هو بعزيز في الفقه، وعدم فتوى الفقهاء بمضمونها أول الكلام).

أقول: إن تخصيص قاعدة لا حرج وإن كان أمراً مقبولاً ولكن في خصوص ما إذا كان الحكم من الأحكام المهمة في الشريعة المقدسة كوجوب حفظ بلاد الإسلام أو حفظ أعراض المسلمين ودمائهم وحرمة الزنا واللواط وقتل الأبرياء ونحو ذلك، وكذلك فيما إذا وقع المكلف في الحرج الشديد الذي لا يتحمل عادة بسوء اختياره، كما إذا استطاع ولم يحج من غير عذر فإنه لا بد أن يحج لاحقاً ولو متسكعاً حتى لو استلزم وقوعه في حرج بالغ، كما يستفاد من صحيحة معاوية بن عمار الدالة على أنه يحج ولو على حمار أجدع أبتر.

وأما في غير هذه الموارد فلا يعهد في الشريعة المقدسة إلزام المكلفين بما فيه حرج شديد ومشقة لا تتحمل عادة، ولا يظن بأن يكون الحلق ممتازاً عن بقية أفعال الحج بأن لا يسقط حتى مع استلزامه للحرج الشديد في حين أن غيره يسقط بهذه المرتبة من الحرج ويجب الإتيان ببدله إن كان مما له بدل.

وأما ما ذكر من أن عدم فتوى الفقهاء بمضمون هذه الموثقة هو أول الكلام، فيلاحظ عليه بأنه لم يعثر على كلام لأيّ منهم يبني فيه على وجوب الحلق وإن كان حرجياً[1]، مع أنه لو فرض ذهاب نادر منهم إلى ذلك فلا يكفي في العمل بالرواية، لأن هذه المسألة كانت من المسائل الابتلائية في تلك الأزمنة حيث كان الكثيرون يتعرضون لبعض الأمراض الجلدية التي تصيب الرأس ولم

---

(١) ربما يظهر من العلامة المجلسي في ملاذ الأخيار (ج:٨ ص:٥٦٥) احتمال الالتزام به، فليلاحظ.

تكن تتوفر الأدوية العلاجية لها ـ كما تتوفر في زماننا هذا ـ وكان حلق الشعر باستخدام الموسى مستلزماً للحرج البالغ، من حيث كونه مؤدياً إلى الإدماء، وربما إلى ما هو أعظم وأشد منه، فلو كان واجب الرجل الصرورة أن يحلق رأسه ولو أدى إلى ذلك، لظهر وبان وأفتى به الكثيرون، ولم ينحصر القائل به في نادر من الفقهاء.

هذا وذكر بعض الأعلام (طاب ثراه)[1]أن (المراد من عدم القدرة ـ في الرواية ـ ليس ما هو البالغ حد الرافع للتكليف، ولذا حكم عليه السلام بالحلق على الصرورة. بل المراد ما هو الموجب للمشقة المتحملة عادة أو أزيد مع انحفاظ مقام البعث والإلزام).

ولكن هذا أيضاً مما لا يمكن المساعدة عليه، فإن التعبير بـ(لا يقدر) ظاهر في عدم القدرة عرفاً إما للعجز التكويني أو لكونه موجباً للحرج البالغ والمشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة، ولو كان الإمام عليه السلام بصدد التأكيد على لزوم الحلق مهما أمكن لكان ينبغي أن يقول: (لا يقصر إلا إذا كان مضطراً إلى ذلك)، كما نجد نظير ذلك في موارد أخرى، ففي خبر علي بن جعفر[2]عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يؤذيه حر الأرض في الصلاة ولا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطنا أو كتاناً؟ قال: ((إذا كان مضطراً فليفعل)).

ولم يلاحظ في شيء من الأسئلة الموجهة إلى الأئمة عليهم السلام أن يقول السائل: (لا أقدر) أو نحو ذلك ويجيب الإمام عليه السلام بلزوم الإتيان بالفعل، بل إنما يجيب عليه السلام بذكر حكم المعذور، فليراجع.

وبالجملة: تأويل الرواية بحمل (لا يقدر) فيها على ما يوجب مشقة متحملة عادة من دون قرينة على ذلك ثم الاستدلال بها على وجوب الحلق على الصرورة مخالف لما تقتضيه الصناعة، بل مقتضاها هو رد علمها إلى أهله.

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤١٦.

(٢) قرب الإسناد ص:١٨٤.

وأضعف مما ذكر حمل (لا يقدر) فيها على إرادة عدم القدرة شرعاً من حيث استلزامه للإدماء المحرَم على المُحرم، فإنه إن سلم حرمة الإدماء المصاحب للحلق ـ وهي محل كلام كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ وفرض كونها مفروغاً عنه عند عمار الساباطي، مع أنه مما لا شاهد عليه، كان من المستبعد جداً أن يعبر عن ذلك بعدم القدرة، فإنه تعبير علمي لا عرفي، والمتوقع من مثله أن يقول: (فإذا حلق أدماه) أو نحو ذلك.

وأيضاً احتمال أن يكون مراد الإمام عليه السلام بقوله: ((فلا بد له من الحلق)) هو حلق المواضع التي لا قرح فيها بعيد جداً، فإن التعبير بـ(لا بد له من الحلق) ظاهر في لزوم أن يأتي بالحلق وإن كان حرجياً عليه جداً، ولو كان المقصود هو أن يحلق ما ليس فيه قرح، لما كان من المناسب التعبير بما ذكر بل كان ينبغي أن يقول عليه السلام: (فليحلق ما يمكنه من رأسه) أو نحو ذلك.

والحاصل: أن هذه الرواية بالرغم من دلالتها على وجوب الحلق على الصرورة إلا أنه لا سبيل إلى الالتزام بهذا الحكم في موردها، وعلى ذلك فلا مجال للاستدلال بها للمطلوب.

اللهم إلا أن يقال: إنه لما كان من المعروف عن عمار الساباطي أنه ربما لم يكن يحسن تلقي ما يذكره الإمام عليه السلام أو التعبير عما تلقاه منه يقوى احتمال أنه أخطأ في هذه الرواية على أحد الوجهين، وأن الإمام عليه السلام إنما أوجب الحلق على من لم يحج من قبل إذا لم يضطر إلى تركه إلا أنه نقله غير مقيد بذلك، فأوجب الإشكال المتقدم.

ولكن الإنصاف أن هذا مجرد احتمال لا يمكن البناء عليه، فليتدبر.

(الرواية الثامنة): خبر بكر بن خالد[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ليس للصرورة أن يقصر، وعليه أن يحلق)).

وهي واضحة الدلالة على المطلوب، ولكن سندها غير تام، لعدم ثبوت

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣.

وثاقة بكر بن خالد، وهو ـ كما يبدو ـ بكر بن خالد الكوفي الذي ذكره الشيخ نقل[١] في رجال الباقر والصادق عليهما السلام.

ولا يجدي في اعتبار خبره كون الراوي عنه هو أبان بن عثمان الذي عدّ من أصحاب الإجماع كما مرّ مراراً في نظائره.

(الرواية التاسعة): صحيحة معاوية بن عمار[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل أحصر فبعث بالهدي؟ قال: ((يواعد أصحابه ميعاداً إن كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر، فإذا كان يوم النحر فليقص من رأسه ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك ..)). هكذا رواها الكليني، ونحوها ما أورده الشيخ[٣]: ((إذا كان يوم النحر فليقص من رأسه، ولا يجب الحلق حتى تنقضي مناسكه)).

وهذه الرواية يمكن الاستدلال بها على تعين الحلق على الصرورة ـ وإن لم أجد من تعرض لذلك ـ فإن موردها هو المحصور في الحج، والمستفاد منها أنه يجوز له في التحلل من إحرامه أن يقصر من شعر رأسه، ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك، أي إنما يجب عليه الحلق للخروج من الإحرام فيما إذا زال مرضه وتمكن من أداء مناسك الحج.

ومن المعلوم عدم ثبوت خصوصية للمحصور في وجوب الحلق عليه فيما إذا أدى الحج لاحقاً، بل إن وجب عليه فإنما هو من حيث كونه صرورة أو كونه ملبداً أو عاقصاً، ومن الواضح أنه لا سبيل إلى حمل الصحيحة على الأخيرين ـ أي الملبد والعاقص ـ وأما حمله على الأول أي الصرورة فلا مانع منه فهي محمولة عليه، ومقتضاه أن وظيفة الحاج الصرورة هي الحلق وهذا هو المطلوب، فليتأمل.

---

(١) رجال الطوسي ص:١٢٧، ١٧٠.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٦٩.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٢١.

(الرواية العاشرة): خبر حمران[١] عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله حين صد بالحديبية قصّر وأحلّ ونحر ثم انصرف منها، ولم يجب عليه الحلق حتى يقضي النسك، فأما المحصور فإنما يكون عليه التقصير)).

ومبنى الاستدلال بهذه الرواية هو أن يكون المراد بقوله عليه السلام: ((حتى يقضي النسك)) هو حتى يأتي بمناسك الحج كما حمله عليه صاحب الحدائق قدس سره[٢] قائلاً: (وظاهر قوله عليه السلام فيها: ((ولم يجب عليه الحلق حتى يقضي النسك)) هو أنه صلى الله عليه وآله لم يحلق إلى أن حج في فتح مكة وقضى المناسك).

وعلى ذلك يمكن أن يدعى دلالة هذه الرواية على وجوب الحلق على الصرورة بنحو ما تقدم في صحيحة معاوية، فإن حج النبي صلى الله عليه وآله في فتح مكة في السنة العاشرة كان أول حج له بعد تشريع الحج في الإسلام في السنة التاسعة، فكان صلى الله عليه وآله صرورة في تلك الحجة.

ولكن هذا الاستدلال غير تام..

أولاً: لضعف سند الرواية، فإن فيه سهل بن زياد وعبد الله بن فرقد، ولم تثبت وثاقتهما.

وثانياً: إن مقتضاها أن النبي صلى الله عليه وآله لم يحلق عندما صدّ عن أداء العمرة المفردة في يوم الحديبية ـ ونحوها في إفادة هذا المعنى خبر أبي بصير[٣] ـ ولكن المذكور في روايات الفريقين[٤] أنه صلى الله عليه وآله حلق يوم الحديبية واستغفر للمحلقين مرتين أو ثلاثة وللمقصرين مرة.

وثالثاً: إنه لا مجال لحمل قوله عليه السلام: ((حتى يقضي النسك)) على الإتيان بمناسك الحج ـ كما صنعه صاحب الحدائق قدس سره ـ فإنه ظاهر جداً في إرادة الإتيان

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٦٨.

(٢) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٦ ص:١٧.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤٨٦.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣. تفسير القمي ج:٢ ص:٣٠٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج:٢ ص:٣٠٣. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ج:٤ ص:٢٨٦.

بمناسك العمرة المفردة، وقد أتى بها ﷺ في عمرة القضاء.

هذا مضافاً إلى أن مقتضاها تعين التقصير على المحصور للخروج من إحرامه، والظاهر أنه لا قائل به من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) بل هو عندهم كالمصدود مخير بين الحلق والتقصير كما ذكر ذلك المولى محمد هادي المازندراني تقبّل[١]، وهو مقتضى ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار[٢]من((أن الحسين بن علي (صلوات الله عليهما) خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ علياً عليه السلام ذلك وهو في المدينة، فخرج في طلبه فأدركه بالسقيا وهو مريض بها، فقال: يا بني ما تشتكي؟ فقال: أشتكي رأسي، فدعا علي عليه السلام ببدنة فنحرها، وحلق رأسه، ورده إلى المدينة))[٣].

وبالجملة: الرواية المذكورة لا تصلح بوجه للاستدلال بها على تعين الحلق على الصرورة.

(الرواية الحادية عشرة): خبر زرارة[٤]: (أن رجلاً من أهل خراسان قدم حاجاً وكان أقرع الرأس لا يحسن أن يلبي، فاستفتي له أبو عبد الله عليه السلام، فأمر أن يلبى عنه ويمرّ الموسى على رأسه، فإن ذلك يجزي عنه).

ويبتني الاستدلال بهذه الرواية على أنها وإن كانت تحكي قضية في واقعة ـ فلا إطلاق لها ليتمسك به ـ ولكن لا يدور موردها بين الصرورة وغير

---

(١) شرح فروع الكافي ج:٥ ص:١٠٦. ولكن مقتضى الجمود على ظاهر كلمات جمع هو تعين التقصير على المحصور، منهم الشيخ في (المبسوط ج:١ ص:٣٣٥)، وابن البراج في (المهذب ج:١ ص:٢٧٠)، وابن إدريس في (السرائر ج:١ ص:٦٣٨)، والكيدري في (الإصباح ص:١٨٤)، والمحقق في (الشرائع ج:١ ص:٢٥٧)، والعلامة في (القواعد ج:١ ص:٤٥٤)، والشهيد الأول في (الدروس ج:١ ص:٤٧٦)، فليلاحظ.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٦٩. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٢١.

(٣) هذا مبني على أن نحر البدنة كان للتحلل لا فدية للحلق. وفيه بحث سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٥٠٤.

الصرورة[1] بل لا يبعد أن يكون موردها هو الأول، فإن الظاهر أن الرجل الخراساني كان يؤدي الحج لأول مرة، وإلا لعرف وظيفته ولم يكن بحاجة إلى أن يستفتي له من الإمام عليه السلام.

ويبتني الاستدلال بها على أمر آخر أيضاً، وهو تحقق التقصير بقص الشعر من غير الرأس كاللحية والشارب أو القص من الأظافر، فإنه بناءً عليه يمكن أن يقال: إن مقتضى كون إمرار الموسى على الرأس بدلاً اضطرارياً للحلق مع ما هو المرتكز في الأذهان من عدم وفاء البدل الاضطراري بملاك المبدل ما لم يقم دليل خاص على خلاف ذلك ـ كما ثبت في مورد التيمم البديل عن الوضوء ـ هو أن لا تصل النوبة إلى إمرار الموسى مع عدم التمكن من الحلق إذا كان الصرورة مخيراً بينه وبين التقصير مع تمكنه من الأخير، كما أن الاجتزاء به في مثل ذلك على خلاف ظاهر دليل التخيير بينهما، فإن مقتضاه انحصار ما هو عدل للتقصير في الحلق نفسه وعدم ثبوت عدل آخر له، وهو البدل الاضطراري للحلق في صورة عدم التمكن منه.

وعلى ذلك فإن المنساق من أمر الصرورة غير الواجد للشعر بإمرار الموسى على رأسه كما ورد في رواية زرارة هو عدم كون الصرورة مخيراً بين الحلق والتقصير بل تعين الأول عليه، ولذلك تصل النوبة إلى بدله الاضطراري في صورة تعذره بالنسبة إليه.

هذا بناءً على ثبوت أن التقصير يتحقق بغير قص شعر الرأس كالقص من شعر اللحية والشارب وقص بعض الاظافر، وأما بناءً على عدم ثبوت ذلك فيدور الأمر في رواية زرارة المذكورة بين أن يكون الأمر بإمرار الموسى فيها من جهة تعين الحلق على الصرورة، وبين كونه من جهة عدم تحقق التقصير بغير قص شعر الرأس، فلا يمكن الاستدلال بها للأول.

وحيث مرّ منا عدم الدليل على تحقق التقصير بغير قص شعر الرأس لا

---

(١) وإلا لم يتم الاستدلال بها، لأن أمر غير الصرورة بإمرار الموسى بدلاً عن الحلق ليس للإرشاد إلى جزئيته قطعاً، لوضوح كونه مخيراً بين الحلق والتقصير.

يتم الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الحلق على الصرورة، مضافاً إلى ضعف سندها بياسين الضرير كما سبق.

هذا وذكر بعض الأعلام[١](أن من لا شعر على رأسه أصلاً يكون حلقه إمرار الموسى على رأسه، فإن كان مخيراً بين الحلق والتقصير جاز له الإمرار والتقصير، وإن كان الأحوط عدم الاكتفاء بالإمرار بل ضم التقصير إليه أيضاً)، ويظهر مما تقدم أنه يبتني على المفروغية عن تخيير الصرورة بين الحلق والتقصير وتحقق التقصير بالقص من شعر غير الرأس أو من الاظافر، فإنه بناءً عليهما يتعين الالتزام بكفاية إمرار الموسى في مفروض الكلام، لدلالة الرواية عليه، فإذا كانت معتبرة كما يبني عليه ـ في ما يبدو ـ يكون مقتضى الصناعة رفع اليد بها عن ظهور الأمر بالتخيير بين الحلق والتقصير في انحصار ما هو عدل للتقصير في الحلق نفسه والبناء على كون الإمرار عن تعذر الحلق عدلاً له أيضاً، ولازمه هو وفاء الإمرار بملاك الحلق عند عدم التمكن منه، ولا مانع من الالتزام بذلك.

(الرواية الثانية عشرة): موثقة عمار الساباطي[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل حلق قبل أن يذبح. قال: ((يذبح ويعيد الموسى، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾)).

والكلام في سندها هو ما تقدم في الرواية السابعة، فإنها رويت بالسند نفسه.

وأما من حيث الدلالة فالاستدلال بها مبني على ما تقدم في خبر زرارة من تحقق التقصير بقص غير شعر الرأس أيضاً، فإن لم يثبت ذلك ـ كما تقدم ـ لم يتم الاستدلال بها أيضاً.

وأما إطلاق هذه الرواية للصرورة وغير الصرورة فلا يضر بالاستدلال بها، إذ أقصاه لزوم حملها على الصرورة ـ ولا مانع منه ـ إذ بعد مسلمية تخيير غير الصرورة بين الحلق والتقصير لا بد من أن يكون تعين إعادة الموسى على

---

(١) مناسك الحج ص:٢٧٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

الرأس بدلاً عن الحلق كما هو ظاهر الرواية من جهة كونها ناظرة إلى حكم الصرورة خاصة، لأن مقتضى المرتكزات وظاهر دليل التخيير ـ كما تقدم ـ عدم وصول النوبة إلى إعادة الموسى التي هي بدل اضطراري للحلق مع التمكن من التقصير الذي هو الفرد الآخر للواجب التخييري.

هذا كله بناءً على إمكان الالتزام بمضمون الرواية من عدم الاجتزاء بالحلق المقدم على الذبح، ولكن مرَّ أنه غير متيسر لعدم إمكان حملها على المتعمد أو من بحكمه في الإخلال بالترتيب بين الذبح والحلق، وأما الناسي والجاهل فلا إشكال في الاجتزاء بفعلهما، وعلى ذلك فالأمر بإعادة الموسى إما محمول على الاستحباب أو أنه لا بد في رد علم الرواية إلى أهله، لكونها مخالفة للسنة القطعية.

فعلى كلا التقديرين لا تصلح دليلاً على ما هو المطلوب من تعين الحلق على الصرورة.

(الرواية الثالثة عشرة): خبر أبي بصير[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع أراد أن يقصّر فحلق رأسه؟ قال: ((عليه دم يهريقه، فإذا كان يوم النحر أمرَّ الموسى على رأسه حين يريد أن يحلق)). ونحوه خبر الجعفريات[2] عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام: ((أن علياً عليه السلام سئل ما يصنع الأقرع والأصلع إذا حلق الناس؟ قال: ليمر الموسى على رأسه)).

وتقريب الاستدلال بهما هو نظير ما تقدم في موثقة عمار الساباطي، ويأتي فيهما ما مرَّ فيها من الخدش، ويضاف إليه أنه قد يقال: إنه لا دلالة فيهما على الاجتزاء بإمرار الموسى على الرأس من حيث حصول التحلل من الإحرام، بل لا يأبى لسانهما عن كون المقصود هو مجرد بدلية الإمرار عن الحلق من حيث كونه أمراً مستحباً، وأما الخروج من الإحرام فيكون بالتقصير.

ولكن الإنصاف أن مقتضى الإطلاق المقامي لهما عدم لزوم ضم التقصير

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٥٨.

(٢) الجعفريات ص:٧٠.

إلى الإمرار المذكور، مما يقتضي الاجتزاء بالإمرار من التحلل من الإحرام.

ومهما يكن فقد ظهر أنه لا مجال للاستدلال بالروايتين على تعين الحلق على الصرورة، لعدم ثبوت تحقق التقصير بغير قص شعر الرأس، مضافاً إلى الخدش في سندهما كما مرّ في موضع سابق.

(الرواية الرابعة عشرة): خبر سليمان بن مهران[١] في حديث قال: قلت لجعفر بن محمد عليه السلام: كيف صار الحلق عليه ـ أي على الصرورة ـ واجباً دون من قد حج؟ فقال: ((ليصير بذلك موسماً بسمة الآمنين، ألا تسمع قول الله عز وجل يقول: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لا تَخَافُونَ﴾)).

وسند هذه الرواية ضعيف جداً، إذ فيه أحمد بن يحيى بن زكريا القطان وهو ممن لم يترجم في كتب الرجال، وبكر بن عبد الله بن حبيب، والظاهر أنه المزني الذي قال عنه النجاشي: (يعرف وينكر)، وهو يشير إلى ضرب من القدح في وثاقته. وتميم بن بهلول وهو أبو محمد الضبي وليس له ذكر في كتب الرجال. وبهلول والد تميم وهو أيضاً كابنه. وأبو الحسن العبدي وهو أيضاً مجهول تماماً. وأما سليمان بن مهران وهو الأعمش المعروف فقد ذكره علماء الجمهور بكثير من التبجيل والاحترام ومرّ التعرض لترجمته مفصلاً في بحث سابق[٢] وكانت النتيجة أنه لا طريق لنا إلى إثبات وثاقته.

هذا في ما يتعلق بسند الرواية المذكورة، وأما دلالتها فهي وإن كانت تامة ولكن ذكر السيد الأستاذ دام ظله[٣] أن التعليل الوارد فيها غير واضح، (فإن الآية التي استشهد بها الإمام عليه السلام لوسام الآمنين تشتمل على كل من الحلق والتقصير، فما الموجب لتخصيص السمة بالأول؟!).

والأولى أن يقال: إنه وإن كان هناك فرق بين الحلق والتقصير ـ كما أشير

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:١٣٩. علل الشرائع ج:٢ ص:٤٥٠.

(٢) لاحظ ج:٣ ص:٢٠٥.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٥٩.

إليه في هامش التقرير ـ من حيث أن الحلق يصلح أن يكون سمة للآمنين دون التقصير، ولكن الملاحظ أن السائل إنما أراد أن يعرف العلة في وجوب الحلق على الصرورة، وليس في الآية المباركة دلالة على أن الصرورة يجب أن يكون عليه سمة الآمنين حين دخوله إلى المسجد الحرام، ليتم الاستدلال بها على وجوب الحلق عليه.

اللهم إلا أن يقال: إن الإمام عليه السلام قد علل وجوب الحلق على الصرورة بأن المطلوب منه أن يكون عليه سمة الآمنين دون من حج من قبل، وهذا لا تعلق له بالآية الكريمة، وإنما استشهد بها على أصل اتصاف الداخلين في المسجد الحرام بكونهم آمنين، الذي لا يفرق فيه بين المحلقين والمقصرين كما ذكر.

ولكن يمكن أن يقال: إنه على هذا التقدير يكون الإمام عليه السلام قد علل وجوب الحلق على الصرورة بأمر تعبدي صرف، وهو غير مناسب، فإن التعليل ينبغي أن يكون مستنداً إلى آية محكمة أو سنة قطعية أو وجه عقلي أو عقلائي، وإلا فقد الفائدة المرجوة منه، وهو ما لا يناسب شأن الإمام عليه السلام، فليتأمل.

وبالجملة: يستبعد صدور التعليل المذكور منه عليه السلام، فلا مجال للتعويل على هذه الرواية.

اللهم إلا أن يقال: إن التعليل وإن كان كما ذكر ولكن لا مساس لذلك بما يستفاد من السؤال من بناء السائل على المفروغية عن وجوب الحلق على الصرورة، وما يظهر من الجواب من إقرار الإمام عليه السلام إياه على ذلك. وهذا يصلح دليلاً على ثبوت الحكم المذكور.

فالعمدة ـ إذاً ـ هو ضعف سند الرواية، وعدم إمكان الاعتماد عليها من هذه الجهة.

هذه هي الروايات التي يمكن أن يستدل بها على وجوب الحلق على الصرورة.

وقد ظهر بما تقدم أنه إذا بني ـ كما هو المختار ـ على تمامية دلالة صحيحتي معاوية أو إحداهما على وجوب الحلق على الصرورة، أو بني على

تمامية رواية أبي سعيد سنداً ـ كما هي تامة دلالة ـ يتعين البناء على وجوب الحلق على الصرورة[١]. نعم في مقابل هذه الروايات إطلاق منطوق صحيحة معاوية بن عمار[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق، وليس لك التقصير. وإن أنت لم تفعل

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن بعض الأعلام من القائلين بوجوب الحلق على الصرورة احتاط وجوباً بالحلق على النائب عن الصرورة أيضاً (مناسك الحج والعمرة مع الاستفتاءات ص:٢٥٧).

ولعل الوجه فيه هو أن النائب لا بد أن يأتي بالعمل مطابقاً لما في ذمة المنوب عنه، وإذا كان الواجب على الصرورة هو الحلق فلا بد للنائب عنه الإتيان به دون التقصير.

ويلاحظ عليه ..

أولاً: بأن مقتضى ذلك هو أن لا تصح نيابة المرأة عن الصرورة، مع أن ظاهره جوازها على كراهة (مناسك الحج والعمرة ص:٣٠). ولعله من جهة خبر مصادف عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تحج عن الرجل الصرورة؟ فقال: ((إن كانت قد حجت وكانت مسلمة فقيهة، فربّ امرأة أفقه من رجل)) الكافي ج:٤ ص:٣٠٦.

ولكنه ضعيف سنداً، وبغض النظر عن ذلك فإنه لا يصلح للخروج به عما هو مقتضى مفهوم النيابة حسب الفرض، ومنه يظهر الحال في ما يقتضي بإطلاقه جواز نيابة المرأة عن الرجل الصرورة (الكافي ج:٤ ص:٣٠٧، تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٢٩)، مع أن بإزائها موثقة عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل الصرورة يوصي أن يحج عنه هل تجزي عنه امرأة؟ قال: ((لا كيف تجزي امرأة وشهادته شهادتان؟!)) قال: ((إنما ينبغي أن تحج المرأة عن المرأة..)) تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٢٢٩.

ولكنها تدل على المنع من نيابة المرأة عن الرجل مطلقاً سواء الصرورة وغيره، وفي مقابلها عدة روايات وقد مرّ الكلام حولها في (ج:٨ ص:٣٠٣).

وثانياً: أن ما يلزم النائب عن غيره في أداء حجة الإسلام هو أن لا يتعدى عن نوع الحج الذي تشتغل به ذمة المنوب عنه، فلا يحج إفراداً عمن فرضه التمتع، وكذلك العكس، وإلا لم يجزئ عنه، وأما تفاصيل الأعمال فيمكنه أن يراعي فيها حال نفسه بل يلزمه ذلك في بعض الموارد، فيجوز للرجل أن يحلق رأسه وليس له أن يفيض من المزدلفة ليلاً وإن كان ينوب عن المرأة، ويجوز للمرأة أن تقدم الطواف والسعي على الوقوفين إذا خافت طرو الحيض، وأن تفيض من المشعر ليلاً، ولا يجوز لها حلق رأسها وإن كانت تنوب عن الرجل.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٠.

فمخير لك التقصير والحلق في الحج))، وإطلاق مفهوم صحيحة هشام بن سالم[١]قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا عقص الرجل رأسه أو لبده في الحج أو العمرة فقد وجب عليه الحلق)).

وقد يقال: إنه لا سبيل إلى تقييدهما وحملهما على خصوص غير الصرورة، فإن الصرورة أولى من غيره بالتعرض لحكمه، فلا يستساغ إطلاق الحكم بتخيير غير الملبد والعاقص بين الحلق والتقصير وإرادة خصوص غير الصرورة.

وعلى ذلك فالمتعين هو حمل ما هو ظاهر في وجوب الحلق على الصرورة على الاستحباب.

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، أما بالنسبة إلى صحيحة معاوية بن عمار فلعدم الوثوق بصدورها بالنحو المذكور من الإمام عليه السلام، فإنها برواية صفوان بن يحيى عن معاوية، وقد روى ابن أبي عمير عنه[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال بعد بيان تخيير غير الصرورة بين الحلق والتقصير: ((وإذا لبد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق، وليس له التقصير))، ويحتمل[٣]أن يكون الأصل في ما رواه صفوان عنه هو ما ورد في رواية ابن أبي عمير، وعلى ذلك فلا ينعقد للشرطية الثانية فيه إطلاق يشمل الحاج الصرورة كما هو ظاهر.

وأما بالنسبة إلى صحيحة هشام بن سالم فلأن الإطلاق المفهومي يختلف عن الإطلاق المنطوقي، وعدم استساغة تقييد إطلاق الحكم بتخيير غير الملبد والعاقص بين الحلق والتقصير، بحمله على خصوص غير الصرورة إن تم فإنما هو فيما إذا كان الحكم بالتخيير هو المدلول الأصلي للكلام كما في المنطوق، وأما

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣، ٤٨٤.

(٣) قد يقال: إن الاقرب أن يكون ابن ابي عمير قد ألحق الذيل المذكور من رواية أخرى سمعها من معاوية ـ وهي الرواية التي رواها صفوان عنه ـ وهذا هو المنسجم مع ما في الكافي وموضع من التهذيب، كما تقدم في ص:١٥٦، فليتأمل.

المفهوم فهو مدلول تبعي ولا ضير في تقييده بما ذكر، فليتدبر.

والحاصل: أنه إن بني على تمامية بعض الأخبار المستدل بها على وجوب الحلق على الصرورة سنداً ودلالة يتجه الالتزام بالحكم المذكور بعد وضوح عدم صحة دعوى سقوطها عن الحجية بإعراض المشهور عنها، فإنه لو اعتد بإعراضهم فإنما هو فيما إذا كانت الشهرة قدمائية، وهي غير محرزة هنا بعد ذهاب جمع من القدماء إلى وجوب الحلق على الصرورة، كما تقدم النقل عنهم وعدم تيسر الاطلاع على فتاوى أكثر الباقين.

وأما إذا بني على عدم تمامية دلالة صحيحة معاوية على وجوب الحلق على الصرورة، لكونها مجملة من حيث إرادة الوجوب أو الاستحباب وعدم تمامية رواية أبي سعيد من حيث السند بالرغم من وضوح دلالتها على الوجوب لا يبقى دليل تعبدي على الحكم المذكور، لأن بقية الروايات أيضاً إما مخدوشة السند أو الدلالة أو أنها تتضمن ما لا يمكن الالتزام به.

ولكن بالرغم من ذلك فقد يقال: إن ما تمت دلالتها وضعفت أسانيدها مما يمكن الاعتماد عليها لأحد وجهين ..

الوجه الأول: أن ضعف أسانيدها منجبر بعمل المشهور.

وقد أشار إلى هذا الوجه بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] وردّه بأن الشهرة على تقدير القول بكونها جابرة لضعف السند فإنما هي في غير مسائل الحج التي يراعى فيه الاحتياط.

ولكن هذا الكلام ليس تاماً، فإنه لا شاهد على ابتناء بعض فتاوى الفقهاء السابقين في مسائل الحج على الاحتياط، نعم يحكى عن بعض المتأخرين الذين أكثروا من الاحتياط في مسائل الحج على خلاف مقتضى الصناعة أنهم برروا ذلك بأن الحج يجب مرة واحدة في العمر، وإعادته لو ظهر وقوع الخلل فيه صعبة في زماننا فضلاً عن الأزمنة السابقة، فينبغي أن يحتاط الحاج برعاية كل ما يحتمل

---

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج:٣ ص:٢٦٧.

ـ احتمالاً معتداً به ـ لزومه وإن لم يرد فيه إلا رواية ضعيفة أو لم يكن له مستند سوى عمل المشهور.

وبالجملة: لا مجال للمناقشة في جابرية عمل المشهور في المقام بما ذكره بعض الأعلام ﷺ.

والصحيح أن يقال: إن أصل ما ادعي من الشهرة غير ثابت، أما عند المتقدمين فلعدم تيسر الاطلاع على آراء غالبهم، وأما عند المتأخرين فلأن المحكي قيام الشهرة بينهم على عدم وجوب الحلق على الصرورة، مضافاً إلى أنه لا عبرة بالشهرة عندهم في جبر الخبر الضعيف سنداً، كما هو مذكور في محله.

الوجه الثاني: أنها ـ أي الروايات الدالة على وجوب الحلق مما هي ضعيفة السند ـ قد بلغت حد الاستفاضة، والأخبار المستفيضة كالمتواترة تفي بإثبات المطلوب.

وهذا الوجه أشار إليه بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] في أول كلامه ثم ناقش في دلالة جملة من تلك الروايات بما يمنع من بلوغ البقية حد الاستفاضة.

أقول: قد ظهر مما سبق أن سبعاً من الروايات المتقدمة هي تامة الدلالة على وجوب الحلق على الصرورة: الأولى والثانية روايتا أبي بصير، والثالثة رواية علي بن أبي حمزة، والرابعة رواية أبي سعد أو أبي سعيد، والخامسة رواية بكر بن خالد، والسادسة رواية عمار الساباطي، والسابعة رواية سليمان بن مهران. وقد مرّ الكلام حول ما تتحقق به الاستفاضة عند أهل الدراية، وقلنا: إن العبرة في ما يمكن التعويل عليه في إثبات الحكم الشرعي هي بحصول الاطمئنان بصدور بعض الأخبار المتوافقة في المضمون عن المعصوم ﷺ.

وفي المقام يمكن المنع من حصول الاطمئنان بذلك، بالنظر إلى أن الخلل في سند روايتي أبي بصير ورواية علي بن أبي حمزة إنما هو من جهة شخص واحد وهو ابن أبي حمزة، فهي في مقام حساب الاحتمالات واستحصال الاطمئنان

---

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤١٠.

بمنزلة رواية واحدة[١].

وأما روايتا بكر بن خالد وأبي سعد أو أبي سعيد فإن احتمال كون الأصل فيهما رواية واحدة مما لا دافع له، أي يجوز أن شخصاً واحداً عبّر عنه سويد القلا بأبي سعد أو أبي سعيد ونقل عنه وجوب الحلق على ثلاثة منهم الصرورة وعبّر عنه أبان بن عثمان ببكر بن خالد وروى عنه وجوب الحلق على الصرورة.

وأما روايتا عمار الساباطي وسليمان بن مهران فتقدم أن لهما مبعداً مضمونياً، أي تشتملان على ما يبعد صدوره من الإمام عليه السلام، وهو مما يؤثر سلباً على دورهما في حصول الاطمئنان بحساب الاحتمالات، كما هو ظاهر.

فالنتيجة: أنه لا يمكن التأكد من وجود ما يزيد على أربع روايات دالة على وجوب الحلق على الصرورة، لا يوجد مبعد مضموني لاثنتين منهما ويوجد ذلك للأخريين، ويمكن أن يقال: إن هذا المقدار لا يفي بحصول الاطمئنان بصدور الحكم المذكور من الإمام عليه السلام.

وعلى ذلك فالمرجع هو إطلاق مفهوم صحيحة هشام بن سالم، فإن مقتضاه عدم الفرق في غير الملبد والعاقص بين الصرورة وغيره من حيث التخيير بين الحلق والتقصير، ونحوها خبر الحلبي المتقدم نقله عن مستطرفات السرائر[٢].

ولكن الإنصاف أنه مع ذلك يصعب الالتزام بعدم وجوب الحلق على الصرورة، بل ينبغي الاحتياط اللزومي في المسألة، وذلك بملاحظة مجموعة أمور..

---

(١) قد يقال: إن كون الراوي للروايات الثلاث شخصاً واحداً وإن كان يوجب تضعيف القيمة الاحتمالية، لكنه لا يجعلها بمنزلة رواية واحدة، لأن كذب الراوي ثلاث مرات أبعد من كذبه مرة واحدة. ونظير هذا يجري في روايتي أبي سعد (سعيد)، فليتأمل.

(٢) وأما صحيحة معاوية التي رواها عنه صفوان بن يحيى وهي قريبة المضمون من خبر الحلبي فقد مرّ أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيها هو ما ورد في ذيل صحيحة معاوية التي رواها عنه ابن أبي عمير فلا تصلح للاستدلال بها في المقام.

الأمر الأول: أن الروايات الدالة على الوجوب متعددة، وهي إن لم تكن تامة السند أو أنها تشتمل على ما لا يمكن الالتزام به على سبيل منع الخلو ـ كما تقدم ـ ولكن بالرغم من ذلك ليس من الهين ردها وعدم الاعتناء بها، ولا سيما أن ضعف سند بعضها وهو رواية أبي بصير إنما هو من جهة تعارض الجرح والتوثيق بالنسبة إلى علي بن أبي حمزة البطائني، وليس الرجل مسلَم الضعف ولا مجهول الحال بالمرة.

الأمر الثاني: أنه لا يوجد ولو رواية واحدة ضعيفة السند تنفي وجوب الحلق على الصرورة بغير الإطلاق المفهومي، بناءً على ما هو المفروض من عدم دلالة صحيحة معاوية بن عمار على استحبابه مؤكداً بل كونها مجملة من هذه الجهة.

الأمر الثالث: ذهاب ثلة من متقدمي أصحابنا ـ ممن وصلت إلينا آراؤهم ـ إلى وجوب الحلق على الصرورة، وهم يونس بن عبد الرحمن وابن الجنيد والصدوق والمفيد والحلبي والشيخ، وعدم العثور على قائل منهم بالاستحباب.

وأما المتأخرون فإن المشهور بينهم وإن كان هو القول بالاستحباب، ولكنهم على أقسام ..

قسم لم يعملوا بالأخبار الدالة على الوجوب من حيث توهم دلالة الآية الكريمة على التخيير، وهم بين من لا يعمل بالخبر الواحد وبين من لا يخصص به الكتاب العزيز. ولعل هذا هو منشأ التزام ابن إدريس والمحقق بعدم وجوب الحلق على الصرورة كما تقدم نظيره في الملبد والعاقص.

وقسم جمعوا بين الآية الكريمة وما دل بظاهره على الوجوب بحمل الأخير على الاستحباب كما لوحظ ذلك في كلام العلامة ﷺ، وتقدم نحوه في الملبد والعاقص.

وقسم ناقشوا في دلالة بعض الروايات التي استدل بها للوجوب وفي سند البعض الآخر، ولذلك عملوا بما يقتضي التخيير. وهذا ما جرى عليه السيد صاحب المدارك ﷺ.

وقسم اعتمدوا في ردّ الروايات الدالة على الوجوب على إعراض المشهور عنها، فلم يعملوا بها من هذه الجهة. ولعل من هذا القسم الشيخ صاحب الجواهر والشيخ الأعظم الأنصاري والمحقق النائيني (قدّس الله أسرارهم).

فيلاحظ أن عمدة الوجوه التي استند إليها المتأخرون في عدم العمل بالروايات الدالة على وجوب الحلق على الصرورة غير تامة، فيضعف الاعتناء بمخالفتهم لمن مرّ ذكرهم من المتقدمين الذين لا علم لنا بالخلل في ما استندوا إليه في الحكم بالوجوب.

الأمر الرابع: ذهاب الجمهور إلى استحباب الحلق حتى للصرورة وعدم قائل منهم بوجوبه عليه ـ عدا الحسن البصري على ما حكي عنه كما تقدم ـ ويمكن أن يقال: إنه لو كان الحكم عندنا هو الاستحباب أيضاً لما تعددت الروايات الدالة على الوجوب من دون أن ترد ولو رواية واحدة تدل على الاستحباب، بل غايته إجمال البعض منها وهي صحيحة معاوية بن عمار كما هو المفروض.

الأمر الخامس: أن الاحتياط في هذه المسألة مطلوب جداً، لأن أفعال الحج على قسمين ..

قسم إذا أخل الحاج به عن جهل قصوري بالحكم لم يؤد ذلك إلى بطلان حجه، ومنه الإحرام والوقوف بعرفات وصلاة الطواف، فهذه الأفعال لا يؤدي تركها إلى انقضاء وقتها عن جهل قصوري إلى فساد الحج، أقصى الأمر أن يجب تدارك بعضها ـ كصلاة الطواف ـ لاحقاً.

وقسم منها ليس كذلك، أي إذا أخل به الحاج ولو بترك بعض ما يعتبر فيه ولم يتداركه إلى نهاية وقته تسبب ذلك في بطلان حجه وإن كان إخلاله به عن جهل قصوري، ومنه الطواف والسعي والوقوف في المزدلفة.

والظاهر أن الحلق من هذا القسم[1]، حيث إنه لم يرد دليل على أن من ترك الحلق في مورد وجوبه ـ كما في الملبَد والعاقص والضرورة على رأي ـ يمكن تداركه بعد مضي شهر ذي الحجة، بل أقصى ما ثبت هو أن الإخلال بالترتيب بينه وبين بقية مناسك يوم النحر عن جهل أو نسيان لا يضر بالصحة، وأما إمكان تداركه بعد أشهر الحج فلا دليل عليه، ومقتضى القاعدة عدمه.

بل يمكن أن يبنى على بطلان ما أتى به الحاج من طواف الحج وسعيه بعد تركه للحلق جهلاً وإتيانه بالتقصير بدلاً عنه، لأنه إنما يحكم بصحة الطواف والسعي مع الإخلال بالترتيب بين الحلق وبينهما فيما إذا تدارك الحلق قبل مضي شهر ذي الحجة، وأما مع عدم تداركه إلى نهاية هذا الشهر فلا دليل على صحة ما أداه من الطواف والسعي، فمقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان الحج من جهة ترك الحلق وبطلان النسكين الآخرين.

وعلى ذلك إذا كان الحاج يرجع في التقليد إلى من يفتي بعدم وجوب الحلق على الصرورة فحج وعمل بفتواه في ذلك ثم تغيرت فتوى ذلك الفقيه وبنى على وجوب الحلق على الصرورة يشكل الأمر على مقلده الذي عمل بفتواه السابقة، فإنه يعد تاركاً للحلق بل وللطواف والسعي في حجه أقصى الأمر كون ذلك عن جهل يعذر فيه، فلا مناص له من إعادة الحج، إلا إذا كان مرجعه في التقليد يرى الاجتزاء بالعمل بفتوى الفقيه الجامع للشرائط وإن رجع عنها لاحقاً وفق اجتهاده الجديد.

وهكذا الحال فيما إذا قلد من يفتي بعدم وجوب الحلق على الصرورة فأدى حجة الإسلام وفق فتواه ثم عدل إلى فقيه آخر لثبوت أعلميته أو لنحو ذلك، فإن مقتضى ذلك لزوم إعادة الحج إلا إذا كان مرجع تقليده الجديد يرى

---

(١) هذا على غير المسلك المختار من عدم كونه فريضة قرآنية بل سنة نبوية، كما مرّ في (ص:١٨)، وشمول قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) للإخلال بمثله عن عذر، وكذلك الحال في الترتيب المعتبر في الطواف بأن يؤتى به بعد الحلق. وأما على المسلك المذكور فإن الحلق يندرج في القسم الأول، كما لا يخفى.

الاجتزاء بعمله السابق من حيث مطابقته لفتوى من صح منه تقليده في حينه.

والحاصل: أن مسألة وجوب الحلق على الصرورة أو عدمه من المسائل التي ينبغي الاحتياط فيها وإن لم يتم الدليل فيها على الوجوب، لأن ترك الاحتياط فيه قد يؤدي إلى لزوم إعادة الحج، ولا يخفى ما فيها من الكلفة البدنية والمالية.

هذا كله إذا بني على إجمال صحيحة معاوية بن عمار وعدم ظهورها لا في وجوب الحلق على الصرورة ولا في استحبابه مؤكداً، وأما إذا بني على ظهورها في الاستحباب المؤكد ـ كما ذهب إليه السيد الأستاذ ﷺ ـ فإن بني على أن بعض الأخبار المتقدمة تام السند والدلالة على الوجوب أمكن أن يقال: إن مقتضى الجمع العرفي هو رفع اليد عن ظهور (ينبغي) في صحيحتي معاوية وحفص في الاستحباب المؤكد وحمل التعبير به على كونه من جهة المداراة مع الجمهور الذين أطبقوا تقريباً ـ كما تقدم ـ على عدم الوجوب، وقد مرَ أن هناك بعض الموارد التي استخدم فيها التعبير بـ(ينبغي) في مورد الفعل الواجب شرعاً، فليكن المقام من هذا القبيل بقرينة ما دل على الوجوب.

ولو نوقش في هذا البيان وبني على استقرار التعارض بين الجانبين فمقتضى الصناعة هو ترجيح ما دل على الوجوب بمخالفته للجمهور، فتكون النتيجة مماثلة لما تقدم.

وأما إذا بني على عدم تمامية شيء من الروايات المتقدمة دليلاً على الوجوب لا يبقى إلا صحيحة معاوية الدالة على الاستحباب حسب الفرض فيتم ما اختاره السيد الأستاذ ﷺ من القول بالاستحباب، إذ يكون عندئذٍ مطابقاً للصناعة العلمية، وإن كان مقتضى جملة من الأمور التي تقدمت الإشارة إليها هو تجنب الفتوى بالاستحباب في هذه المسألة، بل الاحتياط الوجوبي فيها.

هذا ما يتعلق بالكلام في وجوب الحلق على الصرورة أو عدمه بمقتضى الروايات.

ويبقى هنا أمر، وهو أن السيد الأستاذ (رضوان الله عليه) ذكر أنه لو

فرض تمامية الدليل من الروايات الشريفة على وجوب الحلق على الصرورة ـ كما ذهب إليه جمع ـ فمع ذلك لا محيص من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب وحملها على الاستحباب، وذلك من جهة الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾، حيث تدل على أن المسلمين الذين سيؤدون الحج لاحقاً ـ أي في السنة التاسعة أو العاشرة من الهجرة النبوية الشريفة ـ سيحلق بعضهم رأسه ويقصر البعض الآخر مع أنهم جميعاً من الصرورة، مما يكشف عن عدم تعين الحلق عليه.

وليس المدعى دلالة الآية المباركة على التخيير بين الحلق والتقصير ليقال: إن أقصى ما هناك هو كونها مطلقة فيلزم رفع اليد عن إطلاقها بما دل من الروايات على وجوب الحلق على الصرورة، إذ إنها ليست مسوقة لبيان التخيير بين النسكين وإنما تخبر عن أمر سيقع خارجاً وهو أداء المسلمين للحج مع قيام بعضهم بالحلق وقيام بعضهم بالتقصير، فإذا كانوا جميعاً صرورة يتعين لا محالة كون الصرورة كغير الصرورة ممن يتخير بين الحلق والتقصير ولا يمكن أن يكون حكمه هو الحلق فقط، وإلا لكانوا جميعاً من المحلقين ولم يكن بينهم من المقصرين. هذا مختصر مرامه (رضوان الله عليه).

وقد ذكر ﷺ في هذا المقام كلاماً طويلاً لا بأس بنقله، حيث أفاد[1]: (إن الحج الصادر منهم ـ أي من المسلمين ـ لدى دخول المسجد كان أول حج في الإسلام، وعليه فجميع من حج كان صرورة، ومع ذلك وصفهم تعالى بكل من الحلق والتقصير، وهو خير دليل على تخير الصرورة بين الأمرين، إذ لو تعين الحلق فمن هو مصداق المقصر؟ والمفروض أن كلهم صرورة، وما معنى استغفاره ﷺ للمحلقين مرتين أو ثلاث وللمقصرين مرة واحدة كما في النص.

ودعوى إرادة النساء لا تناسبها تذكير الجمع في قوله تعالى:

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٠-٢٦٢ (بأدنى تصرف).

﴿ومُقصّرينَ﴾ كما لا يخفى.

فإن قلت: المذكور في كلام المفسرين والمؤرخين أن الآية الكريمة ناظرة إلى العمرة المفردة، وهي عمرة القضاء الواقعة في السنة السابعة من الهجرة، ولا مساس لها بالحج رأساً ليصح التمسك بها في المقام.

قلت: لا سبيل إلى ما ذكروه، لمنافاته مع ظهور الآية الشريفة في إرادة الحج، نظراً إلى أن قوله تعالى: ﴿مُحلِّقينَ رُؤُوسَكُمْ ومُقصّرينَ﴾ بحسب التركيب الأولي حال ثانٍ لفاعل قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ﴾، فالحال الأول كون الداخلين آمنين، والحال الثاني كونهم محلقين ومقصرين، ولا ريب أن مقتضى الحالية سبق الحلق والتقصير على الدخول ليكونوا حال الدخول متصفين بهذا الوصف العنواني لا تأخرهما عنه. ضرورة أن الحلق والتقصير اللاحقين لا يستوجبان اتصاف الداخل حال دخوله بكون محلقاً أو مقصراً، وعليه فلا يكاد ينطبق ذلك إلا على الحاج، فإنه الذي يحلق أو يقصر في منى ثم يدخل المسجد الحرام لأجل الطواف .. وأما الدخول في العمرة المفردة فلا يكون مصداقاً للآية المباركة بوجه، لأن الحلق أو التقصير متأخر فيها عن الدخول، وقد عرفت ظهور الآية المباركة في تقدمهما عليه.

فإن قلت: مقتضى الحالية رعاية المقارنة، فإنها المعنى الحقيقي، ولازمها الاشتغال بالحلق أو التقصير لدى الدخول، وأما التقدم أو التأخر عن التلبس فكلاهما معنى مجازي للمشتق.

قلت: نعم ولكن المعنى الحقيقي لما تعذر إرادته في المقام ـ كما لا يخفى ـ كان الأول أقرب المجازين بحسب الفهم العرفي، فكان هو الظاهر من اللفظ.

وهذا الظهور هو المتبع بعد أن لم يرد في البين نص معتبر، ودع عنك المفسرين يقولوا ما قالوا ويفسروا ما شاؤوا فإنا إنما نستمد الأحكام ـ بعد فقد الحجة القاطعة عن الحجج الطاهرة الذين هم أهل البيت الأدرون بما فيه ـ من ظاهر الكتاب العزيز الذي قد ثبتت حجيته في محله، ولا نعول على من لم يجعل الله تعالى كلامه حجة علينا، وقد عرفت ظهوره ـ أي ظهور الكتاب ـ في إرادة

الحج كما فهمه المحقق الأردبيلي ﷺ في آيات الأحكام، وهو الظاهر من صاحب الجواهر حيث تمسك بإطلاق الآية الشريفة في المقام.

وعلى الجملة: لا ينبغي التأمل في أن الآية المباركة ناظرة إلى الحاج لا المعتمر، بل هو كذلك جزماً سواء أريد بها حجة الوداع الواقعة في السنة العاشرة من الهجرة أم الصادر عن جمع من المسلمين في السنة التاسعة المشتملة على قصة البراءة، وإن كان الأمر في الثاني أظهر كما لا يخفى.

وقد عرفت أنها كالصريحة في التخيير بين الحلق والتقصير للصرورة، وإنما جمع بينهما في الآية المباركة باعتبار اختلاف الحجاج، حيث إن مقتضى التخيير الثابت في حقهم أن بعضهم يختار الحلق وبعضهم يختار التقصير، فمن ثم جمع بينهما في التعبير. ومع هذه الصراحة لم يكن بد من رفع اليد عن ظواهر الروايات في وجوب الحلق ـ لو سُلّم الظهور ـ والحملِ على الاستحباب المؤكد وأنه أفضل عدلي الواجب التخييري بفضيلة مؤكدة، وبذلك يمتاز عن غير الصرورة حيث إن الفضيلة ثمة غير مؤكدة حسب ما تقدم).

هذا ما ذكره ﷺ، وقد نوقش فيه بوجوه ..

منها: ما ذكره بعض الأعلام من تلامذته (طاب ثراه)[1] بقوله: (إن ما في الآية إخبار بدخول المسجد الحرام آمناً وإتمام الأعمال، حيث إن آخرها يكون بالتقصير أو الحلق كما في العمرة المفردة بأن لا يتكرر ما حدث في صلح الحديبية).

ويبدو أن مقصوده هو أن التعبير بقوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ إنما هو للكناية عن تمكن المسلمين من أداء الاعمال وعدم تكرر ما حصل في يوم الحديبية من أنهم صدوا ولم يتمكنوا من دخول مكة المكرمة وأداء العمرة فيها. فلا يصلح أن يكون شاهداً على ما ذكره السيد الأستاذ ﷺ من تعلق الآية المباركة بالحج.

---

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج:٣ ص:٢٦٧.

ولكن هذا الكلام غير تام، إذ إن ذكر الحلق والتقصير وإن سُلّم كونه كناية عن الإتيان بالمناسك وعدم تكرر ما وقع في عمرة الحديبية من الصد المانع من الإتيان بها، ولكن ظاهر الآية الكريمة أنهم سيأتون بالحلق والتقصير قبل الدخول في المسجد الحرام، وهذا إنما يكون في الحج حيث إن الحجاج يأتون بالوقوفين وبالرمي والذبح ثم يحلقون أو يقصرون وبعد ذلك ويدخلون المسجد الحرام لأداء الطواف والسعي مثلاً، وأما في مورد العمرة المفردة فمن المعلوم تقدم مناسكها على الحلق والتقصير، فليس في ما ذكره (طاب ثراه) ما يفي بالجواب عن النكتة التي استند إليها السيد الأستاذ ﷺ في حمل الآية الكريمة على الحج.

ومنها: ما ذكره بعض آخر من الأعلام من تلامذته ﷺ[1] قائلاً: إنه يجوز أن تكون الآية المباركة ناظرة الى عمرة التمتع وحجه وكون الحلق بلحاظ الحج والتقصير بلحاظ عمرة التمتع. ولا ينافي ذلك لزوم الحلق على الصرورة في الحج، فهم دخلوا المسجد الحرام بعد الحج محلقين في الحج ومقصرين في العمرة.

وهذا الكلام أيضاً غير مجدٍ، فإن دخول المسجد الحرام في عمرة التمتع لما كان قبل التقصير لم يصح أن يذكر الدخول فيه حال كونهم مقصرين ويكون النظر إلى التقصير الذي أتوا به في عمرة التمتع بعد دخولهم في المسجد الحرام.

ومنها: ما ذكره ﷺ أيضاً من أنه لو سُلّم استفادة التخيير بين الحلق والتقصير من الآية إلا أنه مخصوص بالأفراد الذين كانوا آنذاك ولا يشمل غيرهم إلا من باب الاشتراك في التكليف، ولكن الدليل على خلافه في المقام، وهو النصوص المتقدمة الدالة على تعين الحلق على الصرورة.

وهذا ضعيف أيضاً، فإن احتمال التفريق بين مسلمي ذلك العصر ومسلمي العصور اللاحقة بعيد في نفسه ولا قائل به.

ومنها: ما ذكره (طاب ثراه) أيضاً من أن الرسول الأكرم ﷺ أخبر خبراً

---

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٥٩-٣٦٠.

غيبياً ولا يكون في مقام تشريع الحكم كي يتوجه ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ.

وهذا أيضاً ليس بشيء، فإن المفروض أن ما أخبر به ﷺ قد تحقق خارجاً، فإذا فرض تعلقه بالحج وأن المسلمين كانوا جميعاً صرورة وأن قسماً منهم حلق وقسماً قصر اقتضى ذلك لا محالة كون الحكم الشرعي في حقهم هو التخيير بين الحلق والتقصير، وكون ما أخبر به ﷺ مستنداً إلى الغيب لا ينافي ثبوت الحكم على النحو المذكور كما هو واضح.

هذا والذي ينبغي أن يقال هو أن ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ يبتني على أمور ..

الأول: أن الآية الكريمة المذكورة إنما هي ناظرة إلى الحج دون العمرة المفردة، أي أن الله تعالى قد صدق رسوله الرؤيا أنهم يؤدون الحج بخصوصه لا العمرة المفردة بخصوصها ولا أحد النسكين.

الثاني: أنه عند تحقق هذه الرؤيا كان جميع من أدوا الحج مع النبي ﷺ صرورة، ولم يكن فيهم غيره ولو ثلاثة أشخاص.

الثالث: أن المقصود بقوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ هو أن قسماً من الحجاج يحلقون رؤوسهم وقسماً منهم يقصرون، لا أن بعضهم أو جميعهم يحلقون ويقصرون في الوقت نفسه. أي أن (الواو) فيه ليس لإفادة الجمع بمعنى أن الكل أو البعض سيجمع في حجه بين الحلق والتقصير.

فإذا تمت الأمور الثلاثة المذكورة يتم الدليل على أن وظيفة الصرورة في الحج ليست هي الحلق بخصوصه بل يتخير بينه وبين التقصير، ولذلك اختار جمع من المسلمين الصرورة في تلك الحجة أن يقصروا ولا يحلقوا.

ولا بد من البحث عن الأمور الثلاثة للتحقق من تماميتها ..

١ ـ أما الأمر الأول فقد استدل له ﷺ ـ كما تقدم ـ بأن قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ حال ثان من فاعل ﴿لَتَدْخُلُنَّ﴾، وحيث إن المعنى الحقيقي غير مقصود، إذ إن الحلق أو التقصير لا يؤتى به حال الدخول في المسجد الحرام فهو محمول على إرادة الإتيان به قبل الدخول، وأما إرادة الإتيان

به بعده فهو بعيد عن ظاهر الكلام بالرغم من كون كليهما مجازاً.

ومع تمامية ظهور الآية الكريمة في هذا المعنى الذي لا يتحقق إلا في الحج دون العمرة لا عبرة بما ورد في كلمات المفسرين والمؤرخين من تعلق الآية الكريمة بعمرة القضاء، بل لا بد من الأخذ بظهور الآية المباركة لأن ظهور القرآن حجة ما لم يرد النص من المعصوم عليه السلام على خلافه[١].

وقد أجيب عن هذا البيان في كلمات بعض الأعلام[٢] بما توضيحه:

أن الحال على قسمين: الحال المقارنة والحال المقدرة.

قال الشيخ الرضي رحمه الله[٣]: (إنما قلنا: إن الأغلب في الحال مقارنة مضمونه لمضمون عامله، لأنه قد يجيء بخلاف ذلك، كقولهم: خرج الأمير معه صقر صائداً به غداً، أي عازماً على الصيد)، ونحوه ما ذكره ابن هشام[٤].

وعلى ذلك فقوله تعالى: ﴿آمِنِينَ﴾ من قبيل الحال المقارنة، في حين أن قوله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ يجوز أن يكون من قبيل الحال المقدرة،

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنه ورد في ما يعرف بـ(تفسير القمي ج:٢ ص:٣٠٩-٣١٠) بسند صحيح عن ابن سنان - وما في المطبوع من (ابن سيار) تصحيف، كما يظهر بمراجعة تفسير البرهان (ج:٥ ص:٧٩) وتفسير نور الثقلين (ج:٥ ص:٥٠) - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كان سبب نزول هذه السورة - أي سورة الفتح - وهذا الفتح العظيم أن الله عز وجل أمر رسول الله صلى الله عليه وآله في النوم أن يدخل المسجد الحرام ويطوف ويحلق مع المحلقين، فأخبر أصحابه وأمرهم بالخروج فخرجوا، فلما نزل ذا الحليفة أحرموا بالعمرة وساقوا البدن .. فلما نزل رسول الله صلى الله عليه وآله الحديبية خرجت قريش يحلفون باللات والعزى لا يدعون محمداً يدخل مكة وفيهم عين تطرف ..)).

وهذه الرواية واضحة الدلالة على عدم تعلق رؤية النبي صلى الله عليه وآله بأداء الحج وإلا لما خرج بعدها لأداء العمرة. وكتاب التفسير معتبر عند السيد الأستاذ رحمه الله فتصلح الرواية المذكورة حجة عليه في لزوم رفع اليد عن ظهور الآية المباركة في تعلقها بالحج لو تم في حد ذاته.

ولكن قد مرّ في محله عدم تيسر الاعتماد على التفسير المذكور حتى في ما اشتمل عليه من النقل عن علي بن إبراهيم، فليراجع.

(٢) فقه الحج ج:٤ ص:٢٨٥.

(٣) شرح الرضي على الكافية ج:٢ ص:١٤٠.

(٤) مغني اللبيب عن كتاب الأعاريب ج:١ ص:٩٥-٩٦.

فينطبق ذلك على مورد العمرة المفردة، ولا يتعين كونه حالاً مقارنة حتى لا ينطبق إلا على الحج.

ويمكن أن يناقش في هذا الكلام بأنه وإن كان الحال على قسمين ولذلك يصح القول: (رأيت زيداً في سيارته مسافراً بها إلى بغداد بعد ساعة) ـ ونحوه المثال المتقدم المتداول في كتب النحو ـ ولكن لا يحمل الحال على كونها مقدرة إلا بقرينة، وأين هي في الآية الكريمة؟! أي لو كانت الآية هكذا: (آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين من بعد ذلك) لصح القول بأن (محلقين) حال مقدرة، ولكنها ليست بهذا اللفظ، فظاهر الحال فيها كونها مقارنة كما أفاده السيد الأستاذ ﷺ.

ولكن يمكن أن يقال: إن القرينة على كون الحال مقدرة لا يلزم أن تكون لفظية، وفي المقام هناك قرينة حالية تكشف عن كون الحال مقدرة، وهي ما اتفق عليه المؤرخون من أن الآية الكريمة نزلت في عمرة الحديبية، فقد ذكر الطبري والنحاس والسيوطي[1] وغيرهم أن النبي ﷺ أري بالحديبية أنه يدخل مكة وأصحابه محلقين، فقال أصحابه حين نحر بالحديبية: (أين رؤيا محمد ﷺ؟!)، وفي لفظ آخر أنه: (قال لهم النبي ﷺ: إني قد رأيت أنكم ستدخلون المسجد الحرام محلقين رؤوسكم ومقصرين، فلما نزل بالحديبية ولم يدخل ذلك العام طعن المنافقون في ذلك، فقالوا: أين رؤياه؟! فقال الله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ﴾ حتى بلغ ﴿وَمُقَصِّرِينَ لا تَخَافُونَ﴾ إني لم أره يدخلها هذا العام، وليكونن ذلك).

وروى البخاري[2] بإسناده عن عمر بن الخطاب أنه قال للنبي ﷺ: أوليس كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به؟! قال: ((بلى، فأخبرتك أنا نأتيه العام؟)) قال: قلت: لا. قال: ((فإنك آتيه ومطوف به)).

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج:٢٦ ص:١٣٩. معاني القرآن ج:٦ ص:٥١٢. الدر المنثور في التفسير بالمأثور ج:٦ ص:٨٠.

(٢) صحيح البخاري ج:٣ ص:١٨٢.

ونحو هذا ما أورده عبد الرزاق الصنعاني وابن حبان وابن كثير[١]. ومن علمائنا المفيد والطوسي والطبرسي (قدّس الله أسرارهم)[٢].

وذكر ابن أبي الحديد[٣] في التعليق على قول أمير المؤمنين عليه السلام: ((لم أردْ على الله ولا على رسوله ساعة قط)) قائلاً: (يرمز عليه السلام في قوله هذا إلى أمور وقعت من غيره، كما جرى يوم الحديبية عند سطر كتاب الصلح، فإن بعض الصحابة[٤] أنكر ذلك، ومما قاله ذاك: ألم يكن قد وعدنا بدخول مكة وها نحن قد صددنا عنها، ثم ننصرف بعد أن أعطينا الدنية في ديننا، والله لو أجد أعواناً لم أعط الدنية أبداً ..).

قال ابن أبي الحديد: (واعلم أن هذا الخبر صحيح لا ريب فيه، والناس كلهم رووه) ثم قال انسجاماً مع مذهبه: (وليس عندي بقبيح ولا مستهجن أن يكون سؤال هذا الشخص لرسول الله صلى الله عليه وآله عما سأله عنه على سبيل الاسترشاد والتماس الطمأنينة للنفس).

ولكن الصحيح أنه لم يكن كذلك بل كان على سبيل الاعتراض والتشكيك، فلذلك قال له صاحبه: (فوالله إنه لرسول الله صلى الله عليه وآله).

ومهما يكن فإنه يمكن أن يقال: إنه إذا كان ما رآه النبي صلى الله عليه وآله هو دخول المسجد الحرام حال كونهم محلقين ومقصرين، أي على سبيل الحال المقارنة المنطبقة على الحج دون العمرة، لكان الأنسب أن يقول صلى الله عليه وآله في الجواب عما سمعه من اعتراض بعض الصحابة: (إني لم أره أدخله في العمرة بل في الحج)، فإنه لا إشكال في أن خروجه صلى الله عليه وآله في ذي القعدة من السنة السادسة إلى مكة

---

(١) المصنف لعبد الرزاق الصنعاني ج:٥ ص:٣٣٩. صحيح ابن حبان ج:١١ ص:٢٢٤. البداية والنهاية ج:٤ ص:٢٠٠.

(٢) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ج:١ ص:١٥٣. التبيان في تفسير القرآن ج:٩ ص:٣٣٥. إعلام الورى بأعلام الهدى ج:١ ص:٢٣٥.

(٣) شرح نهج البلاغة ج:١٠ ص:١٨٠ (بأدنى تصرف).

(٤) لم يذكر اسمه وذكره المعلق في الهامش.

المكرمة إنما كان لأداء العمرة دون الحج[١].

ولكن الملاحظ أنه ﷺ لم يجب بالنحو المذكور، وإنما أجاب بأنه لم ير أنه يدخله في هذا العام، مما يكشف عن عدم تعلق رؤياه بالحج وكون الحال في قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ.. وَمُقَصِّرِينَ﴾ من قبيل الحال المقدرة لا المقارنة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الرؤيا التي رآها النبي ﷺ لم تكن تتعلق بدخول المسلمين في المسجد الحرام من دون أن يكون هو معهم، بل اتفقت روايات الفريقين على أنه إنما رأى أنه يدخل فيه ومعه المسلمون.

وعلى ذلك فلو كانت الآية الكريمة تتعلق بأداء الحج اقتضى ذلك كونها ناظرة إلى حجة الوداع التي تمت في السنة العاشرة دون الحج الذي أتى به جمع من المسلمين في السنة التاسعة.

ولكن هذا لا يناسب بعض الروايات، وهو خبر أبي بصير[٢]قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الفرق[٣]من السنة؟ قال: ((لا)). قلت: فهل فرق رسول الله ﷺ؟ قال: ((نعم)). قلت: كيف فرق رسول الله ﷺ وليس من السنة؟ قال: ((من أصابه ما أصاب رسول الله ﷺ يفرق كما فرق رسول الله ﷺ فقد أصاب سنة رسول الله ﷺ، وإلا فلا)). قلت له: كيف ذلك؟ قال: ((إن رسول الله ﷺ حين صُدَّ عن البيت وقد كان ساق الهدي وأحرم أراه الله الرؤيا التي أخبره الله بها في كتابه، إذ يقول: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لا تَخَافُونَ﴾ فعلم رسول الله ﷺ أن الله سيفي له بما أراه، فمن ثم وفر ذلك الشعر الذي كان على رأسه حين أحرم انتظاراً لحلقه في الحرم حيث وعده الله عز وجل، فلما حلقه لم يعد في توفير الشعر، ولا كان ذلك من قبله ﷺ)).

---

(١) لاحظ ما ذكره ابن هشام (سيرة النبي ﷺ ج:٣ ص:٧٧٤).

(٢) الكافي ج:٦ ص:٤٨٦.

(٣) يعني فرق الشعر، يقال: (المفرق وسط الرأس وهو الذي يفرق فيه الشعر) كما قال الجوهري (الصحاح ج:٤ ص:١٥٤١).

فإنه يمكن أن يقال: إن ما ورد في هذه الرواية لا يناسب أن تكون الآية الكريمة ناظرة إلى حجة الوداع، لأنها ـ كما تقدم ـ كانت في السنة العاشرة وذلك قبل رحيل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى بأقل من ثلاثة أشهر، والرؤيا المذكورة في الآية الكريمة كانت في السنة السادسة، ومن المستبعد جداً أن النبي ﷺ وفر شعره عدة أعوام حتى حلقه في حجة الوداع. وأيضاً من المعلوم[1] أن الشعر لا ينمو خلال أقل من ثلاثة أشهر بمقدار يصلح للتسريح والتفريق، ولو سُلّم أنه ينمو بهذا المقدار فمن البعيد أن يكون هو منظور الإمام عليه السلام في نفي قيام النبي ﷺ بالتوفير بعد حلق شعره. وكل ذلك يقتضي تعلق الآية الكريمة بعمرة القضاء في السنة السابعة كما هو المشهور، إذ لم يؤدِّ ﷺ حجاً ولا عمرة بعد الحديبية إلا عمرة القضاء وحجة الوداع.

إن قلت: إن رواية أبي بصير هذه غير نقية السند، لاشتماله على علي بن أبي حمزة. وأما ما حكي عن المؤرخين من نزول الآية الكريمة في عمرة الحديبية وتعلقها بدخول النبي ﷺ ومعه المسلمون في المسجد الحرام فقد تقدم من السيد الأستاذ دام ظله: إنه لا سبيل إلى الاعتماد على مثله من كلماتهم في مقابل ظاهر الآية الشريفة.

قلت: ما يمكن أن يبنى عليه هو عدم الاعتداد بأقوال المفسرين في مقابل ظواهر الآيات المباركة، وأما ما يتفق عليه المؤرخون في شأن نزول الآيات فلا يمكن التغاضي عنه، فإنه في موارد كثيرة ـ كما في المقام ـ يتضمن ما يكون بمثابة القرينة المحتفة بالآية الكريمة مما يمنع من ظهورها في عصر نزولها في المعنى الذي تكون ظاهرة فيه لولا تلك القرينة، فلا معنى في المقام لرفع اليد عما أثبته المؤرخون ورواه كل الناس على حد تعبير ابن أبي الحديد مما جرى بين النبي ﷺ وبعض صحابته في عمرة الحديبية، الذي يشكل قرينة على عدم تعلق الآية المباركة بأداء الحج.

---

(١) ورد في بعض المصادر أن الشعر ينمو بمعدل ١,٢٧ سنتيمتر في الشهر.

وأما ضعف سند رواية أبي بصير فهو لا يضر بالاستشهاد بها كما لا يخفى.

والحاصل: أن هنا قرينتين على عدم تعلق الآية الكريمة بالحج بل بعمرة القضاء، فيتعين كون الحال الثانية فيها حالاً مقدرة لا مقارنة.

هذا مضافاً إلى أن تعلق الآية المباركة بالحج مستبعد من وجه آخر، وهو أنه لا إشكال في قيام سيرة الحجاج على دخول مكة المكرمة بعد الإحرام في الميقات قبل التوجه إلى عرفات حتى أولئك الذين يؤدون حج القِران أو الإفراد، وقد صنع ذلك النبي ﷺ بنفسه في حج الوداع كما ورد ذلك في روايات الفريقين[1] واستمرت عليه سيرة المسلمين لقرون عديدة.

قال النووي[2]: (يستحب للمحرم بالحج أن يدخل مكة قبل الوقوف بعرفات هكذا فعله رسول الله ﷺ وسائر السلف والخلف، وأما ما يفعله حجيج العراق من قدومهم إلى عرفات قبل دخول مكة فخطأ منهم وجهالة، وفيه ارتكاب بدعة وتفويت سنن).

وبالجملة: لا إشكال في تعارف تقديم الدخول في المسجد الحرام على الذهاب إلى الوقوفين حتى في حج الإفراد والقِران، إما لأداء طواف القدوم أو للإتيان بطواف الحج وسعيه كما هو جائز اختياراً، على ما سيأتي في محله.

وبناءً عليه يمكن أن يقال: إن المناسب أن يكون قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ على تقدير تعلقه بالحج ناظراً إلى الدخول الأول في المسجد الحرام الذي يكون قبل الوقوفين دون الدخول الثاني الذي يكون بعدهما، لأن الثاني يتبع الأول في ما هو منظور الآية الكريمة من كونه دخولاً آمناً من دون خوف التعرض للأذى من قِبل المشركين، أي إذا دخل المسلمون المسجد الحرام آمنين قبل توجههم إلى الوقوفين رجعوا إليه كذلك بعد داء أعمال منى، فلا يناسب أن تصف الآية المباركة الدخول الثاني بكونه دخولاً

---

(١) لاحظ الكافي ج:٤ ص:٢٤٥، وصحيح البخاري ج:٤ ص:٣٩.

(٢) المجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٤.

آمناً وتغفل عن الدخول الأول، وهو الأهم، فليتأمل.

هذا كله في ما يتعلق بالأمر الأول الذي يبتني عليه استدلال السيد الأستاذ ﷺ.

٢ ـ وأما الأمر الثاني ـ وهو أن جميع من أدوا الحج مع النبي ﷺ كانوا صرورة ـ فالملاحظ أنه ﷺ لم يقم شاهداً عليه، بل بناه على أن حجهم ذاك كان أول حج لهم في الإسلام، ثم أكد في ذيل كلامه على أن الآية المباركة ناظرة إلى الحج سواء أريد به حجة الوداع أو الحجة التي صدرت من جمع من المسلمين في السنة السابقة عليها.

ولكن يمكن أن يقال: إنه إذا كان المراد به هو حجة الوداع التي شارك فيها النبي ﷺ لاقتضى ذلك أن لا يكون جميع من شارك فيها صرورة، لأن جمعاً منهم كانوا قد أدوا الحج في العام السابق.

ولا أدري كيف ادعى ﷺ تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على مرامه حتى لو كانت ناظرة إلى الحج في السنة العاشرة؟! مع أنه على هذا التقدير لم يكن كل من أدوا الحج مع النبي ﷺ صرورة، إذ سبق لقسم منهم أن أدوا حجة الإسلام، لأن تشريع الحج كان في السنة التاسعة كما مرّ في أوائل هذا الشرح[1].

وأما كون الآية الشريفة ناظرة الى الحج في السنة التاسعة فهو مما لا دليل عليه، بل مقتضى ما تقدم من أن النبي ﷺ إنما رأى أنه ومن معه من المسلمين يدخلون في المسجد الحرام هو عدم تعلقها بالحج في تلك السنة.

وبالجملة: إن الآية المباركة على تقدير تعلقها بالحج إنما هي ناظرة إلى الحج في السنة العاشرة أي حجة الوداع، ولم يكن كل من شارك فيها صرورة بل كان بعضهم ممن أدى حجة الإسلام في السنة السابقة عليها.

هذا مضافاً إلى أنه إن بني على أن الصرورة هو من لم يحج من قبل أصلاً

---

(١) لاحظ ج:١ ص:٣٩.

ـ كما عليه السيد الأستاذ ﷾ ـ كان مقتضاه ألا يكون كثير من المسلمين الذين حجوا ولو في السنة التاسعة من غير الصرورة، إذ سبق لهم أداء الحج قبل إيجابه في الإسلام. فلا يتم الاستدلال بالآية المباركة لما رامه السيد الأستاذ ﷾ على كل تقدير.

يبقى هنا الإشارة إلى أمر، وهو أنه لو بني على أن جميع الرجال الذين أدوا الحج مع النبي ﷺ كانوا صرورة، فقد يقال: إنه بالرغم من ذلك لا دلالة في الآية الكريمة على تخيير الصرورة بين الحلق والتقصير، لجواز أن يكون المراد بـ(مقصرين) خصوص من كان مع النبي ﷺ من النساء، بالإضافة إلى احتمال وجود بعض الرجال المعذورين من الحلق، لقرح أو جرح في رؤوسهم ونحو ذلك، ويكون التذكير فيه من باب التغليب فإنه يجوز في العربية. ومن هنا قالوا: إنه يجوز أن يقول: (مررت باثنين صالح وطالح)، وإن كان أحدهما رجلاً والآخر امرأة، وأن يقول: (جاء القوم راكبين وراجلين) وإن كان الرجال راكبين والنساء راجلات، وهكذا الحال في ما يشبهها من الموارد، فليتأمل.

٣ ـ وأما الأمر الثالث ـ وهو أن (الواو) في قوله تعالى: ﴿وَمُقَصِّرِينَ﴾ ليس لإفادة الجمع ـ فيمكن أن يقال: إنه إنما يتم بناءً على ما هو المختار من كون التقصير ـ في مقابل الحلق ـ هو القص من شعر الرأس خاصة، وأما بناءً على ما هو اختيار السيد الأستاذ ﷾ ـ وهو المشهور ـ من أنه يعم الأخذ من شعر اللحية والشارب وقص الأظافر فلنا أن نتساءل ما المانع من كون المراد بقوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ هو حلق الرأس والتقصير من شعر الوجه وقص أظافر اليد، وليس مقتضاه وجوب الجمع ليقال إنه معلوم العدم، بل مجرد الإخبار عن تحققه خارجاً، علماً أن الجمع بينهما مستحب كما أفتى به السيد الأستاذ ﷾[1]، ونبّه على ذلك المقرر (طاب ثراه)[2]، وهو المستفاد من بعض

---

(١) قال ﷾ في الثالث من آداب الحلق: (أن يأخذ من لحيته وشاربه، ويقلم أظافيره بعد الحلق).

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٢ (الهامش).

النصوص، ففي صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[١]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوم النحر يحلق رأسه ويقلم أظفاره ويأخذ من شاربه ومن أطراف لحيته))، وفي صحيحة معاوية بن عمار[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع فقصّر من شعرك من جوانبه ولحيتك، وخذ من شاربك، وقلّم أظفارك، وابق منها لحجك))، وفي خبر عمر بن يزيد[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك واغتسل، وقلّم أظفارك، وخذ من شاربك)).

وبالجملة: لا إشكال في استحباب ضم الأخذ من الشارب ومن أطراف اللحية ومن الأظافر إلى حلق الرأس في الحج، كما هو المتعارف لدى معظم الحجاج، فيجوز أن تكون الآية الكريمة ناظرة إلى ذلك لا إلى اقتصار البعض على الحلق والبعض الآخر على التقصير.

وهذا المعنى ربما يظهر كونه اختيار بعض الجمهور، فقد روى البيهقي[٤]عن نافع (أن ابن عمر كان إذا حلق في حج أو عمرة أخذ من لحيته وشاربه). وفي ذيل الخبر: (قال ابن جريج: فقلت لعطاء: أرأيت إن لم يأخذ. قال: إنما قال الله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾).

ومهما يكن فقد اتضح بما مرّ أن الأمر الثالث المتقدم لا يتم بناءً على ما هو اختيار السيد الأستاذ قدس سره من صدق التقصير على الأخذ من شعر الوجه والأظافر.

وقد تحصل من جميع ما تقدم: أن الاستدلال بالآية الكريمة على تخيير

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٣٩. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٤٨. وموضع الشاهد قوله عليه السلام: ((وابق منها لحجك))، فإنه يدل عل استحباب تقليم الأظفار في الحج، ولا يحتمل اختصاصه بمن لا يحلق رأسه كما لا يخفى.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠، ٢٥٠.

(٤) السنن الكبرى ج:٥ ص:١٠٤.

الصرورة بين الحلق والتقصير مما لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

ويبقى هنا الإشارة إلى أمور ..

الأول: أنه ربما يظهر من الفخر الرازي في موضع من تفسيره[١] أن قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ كناية عن الحج والعمرة، وكأنه قال: حجاجاً ومعتمرين، لأن الحلق والتقصير يؤتى بهما في الحج والعمرة.

وبناءً على هذا الوجه يمكن الالتزام بكون محلقين ومقصرين في الآية الكريمة من الحال المقارن من دون أن يلزم كون المسلمين محلقين ومقصرين حين دخولهم المسجد الحرام، لأن العبرة في الكناية بصدق المعنى المكني عنه دون المكني به.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا وجه للبناء على كون محلقين ومقصرين كناية عن الحج والعمرة فإنه بحاجة إلى قرينة وهي مفقودة.

الثاني: تقدم عن السيد الأستاذ ﷾[٢] أنه استشهد على مختاره من تخيير الصرورة بين الحلق والتقصير بما ورد من استغفار النبي ﷺ للمحلقين مرتين أو ثلاث مرات وللمقصرين مرة واحدة، بدعوى أنه لا معنى لذلك إذا لم يكن قسم ممن أدوا الحج معه ﷺ من المقصرين.

وهذا البيان ـ مضافاً إلى ابتنائه على كون جميع من أتوا بالحج في حجة الوداع صرورة، وهو ما مرّ المنع منه ـ يفترض صدور الاستغفار المذكور من النبي ﷺ في تلك الحجة.

ولكن مرّ أن الثابت من طرقنا أنه صدر منه في يوم الحديبية، نعم ورد من بعض طرق الجمهور صدوره منه في حجة الوداع، ولكن لا مجال للتعويل عليه.

الثالث: ذكر السيد الأستاذ ﷾[٣]: أن ما اختاره من تعلق الآية الكريمة بالحج هو أيضاً مما استفاده المحقق الأردبيلي ﷺ في آيات الأحكام، ولكن

---

(١) تفسير الرازي ج:٤ ص:١٧٨.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٠.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٢.

الملاحظ أن المذكور في زبدة البيان[١] مجرد احتمال ذلك، حيث قال: إنها (تدل على جواز الحلق والتقصير في الجملة حين دخول المسجد الحرام، ولعل المراد الإحلال بأحدهما في منى في الحج مطلقاً ثم دخوله للطواف. ولا يفهم الإحلال عن العمرة مطلقاً بهما، ولا وجوب أحدهما على سبيل التخيير مطلقاً كما هو المشهور).

وذكر تكثل أيضاً أن تعلق الآية المباركة بالحج هو ظاهر صاحب الجواهر تكثل[٢] حيث تمسك بإطلاقها في المقام.

ولكن تمسكه تكثل في الجواهر بإطلاق الآية الشريفة لتخيير الحاج الصرورة بين الحلق والتقصير إنما هو مبني على عدم تعلقها بخصوص الحج ولا بخصوص العمرة المفردة، بل شمولها لهما جميعاً، وهو خلاف ما بنى عليه السيد الأستاذ تكثل.

---

(١) زبدة البيان في أحكام القرآن ص:٢٩٠.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٣٤.

(مسألة ٤٠٥): من أراد الحلق وعلم أن الحلاق يجرح رأسه فعليه أن يقصر أولاً ثم يحلق (١).

---

(١) هنا موارد ينبغي البحث عنها ..

(المورد الأول): هل أن لدليل حرمة إخراج الدم على المحرم إطلاقاً يشمل ما إذا استلزم حلق رأسه في الحج أو العمرة جرحه وإخراج الدم منه، أو أنه لا إطلاق له لهذا المورد؟

تقدم في الثاني والعشرين من محرمات الإحرام أنه لم يرد دليل على حرمة إخراج الدم بعنوانه على المحرم، وإنما ورد منع المحرم عن الحجامة من دون ضرورة، ومنعه من حك رأسه وبدنه بحيث يوجب الإدماء إلا إذا كان يتأذى بتركه.

ففي صحيحة الحلبي[١] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم. قال: ((لا، إلا أن لا يجد بداً فليحتجم، ولا يحلق مكان المحاجم)). ومرّ هناك أن ما دل على الجواز ولو اختياراً محمول على التقية، فالصحيح ـ كما هو المشهور ـ عدم جواز الاحتجام للمحرم إلا لضرورة.

وورد في صحيحة معاوية بن عمار[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كيف يحك المحرم؟ قال: ((بأظفاره ما لم يدم، ولا يقطع شعره)). ومقتضاه المنع من الحك الموجب للإدماء مطلقاً.

ولكن ورد في موثقة عمار بن موسى[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه. قال: ((يحكه، فإن سال منه الدم فلا بأس)). ومقتضى إطلاقه جواز الحك وإن لم تبلغ الأذية بتركه حد الاضطرار.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٦٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٢٩.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٣٦٧.

والحاصل: أنه لا يوجد دليل على المنع من إخراج الدم على المحرم مطلقاً وإنما ورد الدليل في خصوص هذين الموردين. والقول بحرمة إخراج الدم عليه إلا لضرورة يبتني على دعوى أن المتفاهم العرفي من روايات المنع من الحك بحد الإدماء وروايات المنع من الحجامة كون الممنوع هو الإدماء بعنوانه ولا خصوصية للحك الذي يسبق الإدماء ولا للحجامة.

ويؤيد ذلك ما ورد في صحيحة علي بن جعفر[١]عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المحرم يصارع هل يصلح له؟ قال: ((لا يصلح له مخافة أن يصيبه جراح أو يقع بعض شعره)).

ولكن إن بني على تمامية ما ذكر ـ أي استفادة كبرى عدم جواز تسبب المحرم في إخراج الدم من بدنه ـ فإنه يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا كان بالقيام بفعل يعدّ سنة في الشرع الحنيف.

والوجه فيه: أنه قد ورد في صحيحة معاوية بن عمار[٢]قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المحرم يستاك؟ قال: ((نعم)). قلت: فإن أدمى يستاك؟ قال: ((نعم، هو من السنة)).

وورد في مقابلها بعض الروايات، وعمدتها صحيحة الحلبي[٣]قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يستاك. قال: ((نعم، ولا يدمي)).

فإما أن يبنى على تعلق الرواية الثانية بما إذا تعمد الاستياك إلى حد الإدماء، وتعلق الرواية الأولى بما إذا كان الاستياك يستتبع الإدماء عادة وإن لم يتعمده، ويلتزم بالتفريق بينهما في الحكم بحرمة الأول دون الثاني.

وإما أن يبنى على أن القيام بالاستياك مع الالتفات إلى أنه يؤدي إلى الإدماء عادة في حكم تعمد الإدماء بالاستياك، لأنه لا ينفك عن قصده بطبيعة الحال.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٦٧.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٦٦. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٢٩. علل الشرائع ج:٢ ص:٤٠٨.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣١٣.

وعلى هذا الوجه يمكن الجمع بين الروايتين بالبناء على جواز الاستياك وإن كان يؤدي إلى الإدماء ولكن على كراهة، ولا ينافي ذلك عدُّ الاستياك من السنة، فإن المقصود به هو أنه لا يخرج عن كونه سنة حتى لو كان موجباً للإدماء، ولازمه أن لا يكون فعلاً محرماً، وكذلك لا بد من رفع اليد عن ظهور صحيحة الحلبي في الحرمة وحملها على الكراهة.

وبالجملة: لا مانع من أن يكون الاستياك سنة حتى للمحرم وإن استلزم الإدماء ولكن يكون مكروهاً له في الوقت نفسه. أقصى الأمر أن مقتضى كونه سنة هو أنه يثاب عليه، ومقتضى كونه مكروهاً أن يكون ما يستحقه من الثواب أقل مما لو لم يكن موجباً للإدماء.

والحاصل: أن مقتضى كلا الوجهين هو جواز الاستياك وإن كان يستتبع الإدماء عادة.

وفي ضوء ذلك يمكن أن يقال: إن الحلق في الحج والعمرة لما كان سنة بلا إشكال ـ بل ربما يستفاد من بعض النصوص[1] أنه سنة حتى في غير الحج والعمرة ـ كان مقتضى قوله عليه السلام في السواك: ((هو من السنة)) ـ الذي هو بمنزلة التعليل للترخيص في الاستياك في حال الإحرام وإن استلزم الإدماء ـ جواز الحلق للمحرم في الحج والعمرة وإن كان يؤدي إلى الإدماء[2]، فليتأمل.

هذا وقد يقال: إن مقتضى القاعدة عدم حرمة تمكين الغير من إخراج الدم من البدن في حال الإحرام إذا قام به بإرادته واختياره دون ما إذا كان مكرهاً عليه أو جاهلاً بحرمته أو كان المباشر آلة محضة كالروبوت الصناعي، فإن في الأولين يكون السبب أقوى من المباشر، وفي الأخير ينسب الفعل إلى المحرم حقيقة.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٩.

(٢) ولا تقاس الحجامة بالحلق، لأنها وإن كانت من السنن أيضاً إلا أنها بنفسها مصداق للإدماء، بخلاف الحلق الذي أقصى ما هناك هو كونه مستلزماً للإدماء، كما هو الحال في الاستياك، ولذلك يمكن إلحاق الحلق دون الحجامة بالاستياك، فليتدبر.

وأما في غير هذه الموارد كما هو الغالب في عمل الحلاقين حيث يقوم أحدهم بحلق رأس المحرم بإرادته واختياره أقصى الأمر أن يوجد المحرم الداعي في نفسه إلى الإتيان به، وذلك بالطلب منه على وجه المجانية أو بأجرة، فيمكن الالتزام بعدم ارتكاب المحرم للحرام، إذ لا يكون منه إلا تمكين نفسه من قيام الغير بالحلق المستلزم للإدماء، ولا دليل على حرمته في حدّ ذاته.

ولكن هذا الكلام إن تم في حدّ ذاته فإنه لا يمكن المساعدة عليه في المقام، لأن ما دل على حرمة الحجامة على المحرم يدل على أنه ليس للمحرم أن يعرض نفسه لقيام الغير بإخراج الدم من بدنه حتى لو لم يكن منه إلا إيجاد الداعي له إلى ذلك كما هو الحال في الحجام حيث يقوم بعمله بإرادته واختياره أقصى الأمر بطلب ممن تجرى له الحجامة.

(المورد الثاني): أنه إن بني على كبرى حرمة تسبب المحرم في ما يؤدي إلى إخراج الدم من بدنه، بانتزاعها من أدلة الحرمة في الموارد الخاصة المتقدمة، وبني أيضاً على عدم إلحاق الحلق بالاستياك فيما إذا كان مستلزماً للإدماء الذي دل النص المعلل على الترخيص فيه، فهل يتعين الالتزام بمنع الحاج والمعتمر من الحلق المؤدي إلى الإدماء للتحلل من الإحرام أو لا؟

يمكن أن يقال ـ بدواً ـ: إنه لا يتعين ذلك، بدعوى وقوع المعارضة بين إطلاق حرمة القيام بما يؤدي إلى الإدماء الشامل حسب الفرض للحلق كذلك، وإطلاق ما دل على استحباب الحلق في الحج والعمرة أو وجوبه على بعض الطوائف، فإنه أعم مما إذا كان موجباً للإدماء وعدمه، فالتعارض بينهما بالعموم والخصوص من وجه.

وفي مثله لا سبيل إلى تقديم دليل حرمة القيام بما يؤدي إلى الإدماء في مورد التعارض، لأن مقتضاه أن ينحصر مورد دليل وجوب الحلق أو استحبابه في الحج والعمرة بما إذا لم يوجب الإدماء، وهذا كان أمراً قليل الوقوع خارجاً في تلك الأزمنة في منى ولو من جهة عدم تمرس كثير من الحلاقين أو عدم كون الموسى على الوجه اللازم للحلق الأمين.

وقد تقدم مراراً أنه في تعارض العامين من وجه إذا كان إلحاق مورد التعارض بأحدهما يستلزم محذوراً ولا عكس يتعين إعمال العكس، ومقتضاه في المقام تقييد دليل حرمة الإدماء على المحرم بغير مورد الحلق المؤدي إلى الإدماء للتحلل من الإحرام، لأنه لا محذور فيه، وأما عكسه فيستلزم حمل المطلق على القليل من موارده، وهو مما لا يستساغ عرفاً.

ولو نوقش في هذا البيان وقيل: إن موارد الحلق غير المستلزم للإدماء كثيرة، فلا محذور في تقييد دليل وجوب الحلق أو استحبابه في الحج والعمرة بغير مورد كونه مستلزماً للإدماء فإنه حينئذٍ يتساقط الدليلان في مورد المعارضة، والمرجع هو أصالة البراءة عن حرمة الحلق الموجب للإدماء.

والنتيجة: أنه لا دليل على حرمة الحلق على الحاج والمعتمر وإن علم أنه يؤدي إلى إخراج الدم من رأسه.

هذا ما يمكن أن يقال بدواً، ولكنه ليس بتام، لابتنائه على اندراج المقام في باب التعارض في حين أنه يندرج في باب التزاحم أو هو خارج من البابين.

وتوضيح ذلك: أن هنا حالتين ..

(الحالة الأولى): ما إذا كان الحاج أو المعتمر ملبداً أو عاقصاً أو كان الحاج صرورة، بناءً على وجوب الحلق عليه في هذه الموارد.

وفي هذه الحالة يقع التزاحم بين وجوب الحلق وبين حرمة الإدماء، لقصور قدرة المكلف عن الجمع بين امتثال التكليفين، ولا محل للقول بوقوع التعارض بينهما بالعموم من وجه إلا إذا فرض كون التضاد بين الفعلين دائمياً من الطرفين، فإنه لو كان دائمياً من أحد الطرفين ـ كما إذا كان الحلق مستلزماً للإدماء دائماً ـ يتعين رفع اليد عن إطلاق دليل التكليف في الطرف الآخر، ولا يستقر التعارض بين الدليلين.

وبالجملة: لا وجه لإدراج المقام في باب التعارض، لعدم التضاد الدائمي بين الحلق والإدماء حتى من طرف واحد فضلاً عن كلا الطرفين.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إنه لا بد من الرجوع إلى مرجحات باب

التزاحم، فإن لم يكن شيء منها في المورد ـ كما هو واقع الحال ـ يتعين البناء على التخيير وكون الحاج أو المعتمر مخيراً بين امتثال التكليف بالحلق أو الاجتناب عن الإدماء.

هذا إذا بني على إطلاق دليل وجوب الحلق ودليل حرمة الإدماء للحلق المستلزم لخروج الدم من الرأس، فإنه مبنى وقوع التزاحم بينهما ـ كما هو الحال في سائر الموارد ـ ولكن يمكن أن يبنى على عدم الإطلاق لدليل حرمة الإدماء، من جهة أن الحلق كان في غالب الموارد موجباً للإدماء فلا يمكن أن يكون وجوبه على الصرورة ـ مثلاً ـ ناظراً إلى خصوص ما إذا لم يستلزم خروج الدم، ولذلك يتعين رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة الإدماء في حال الإحرام وحمله على غير المورد المذكور.

ولو بني على إنكار الغلبة المذكورة فقد يدعى عدم الإطلاق لدليل وجوب الحلق ليشمل الحلق المستلزم للإدماء، من جهة عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، ولكن يردّه أن كون الحلق مستلزماً للإدماء وعدمه ليس جهة مغايرة لما يكون الأمر بالحلق مسوقاً لبيانه بل هو من انقساماته، ولذلك فإن مقتضى الأصل العقلائي الجاري في صورة الشك هو البناء على كون المتكلم في مقام البيان بالنسبة إليه.

ويضاف إلى هذا أنه لو كان وجوب الحلق مختصاً بصورة عدم كونه مؤدياً للإدماء مع تعارف كونه كذلك وإن لم يبلغ حد الغلبة لكان من المناسب جداً أن ينبه الإمام عليه السلام على لزوم الامتناع منه في صورة العلم باستلزامه جرح الرأس وخروج الدم منه، فليتأمل.

(الحالة الثانية): ما إذا كان الحاج أو المعتمر ممن لا يتعين عليه الحلق بل يتخير بينه وبين التقصير.

وفي هذه الحالة لا محل لإدراج المسألة في شيء من بابي التعارض والتزاحم، بل إن بني على كون الحلق مستلزماً للإدماء في غالب الموارد يتعين رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة الإدماء والالتزام بجواز الحلق وإن كان مستلزماً

لخروج الدم من الرأس، وإن بني على عدم تحقق الغلبة المذكورة فالمتعين هو التجنب عن الحلق واختيار التقصير، لأنه مقتضى دليل حرمة الإدماء المفروض شمول إطلاقه للحلق المذكور.

والمتحصل من جميع ما سبق: أنه يمكن الالتزام بجواز الحلق وإن كان موجباً للإدماء لعدة وجوه ..

الأول: أن فعل ما يؤدي إلى الإدماء وإن كان محرماً في حال الإحرام إلا أن الحلق ملحق بالاستياك في جوازه للمحرم وإن استلزم خروج الدم.

الثاني: أن الحلق لما كان مستلزماً لخروج الدم في غالب الحالات يعدّ الدليل على وجوبه أو استحبابه قرينة لحمل ما دل على حرمة الإدماء في حال الإحرام على غير الحلق المأتي به للتحلل منه.

الثالث: أن دليل حرمة الإدماء إن شمل المورد يقع التزاحم بين وجوب الحلق وحرمة الإدماء، ومقتضى الصناعة بعد فقد المرجحات هو التخيير. نعم هذا في غير من يتخير بين الحلق والتقصير، وأما هو فيلزمه تجنب الحلق المستلزم للإدماء.

وهكذا يتضح أن ما بنى عليه جمع من الفقهاء ومنهم بعض الأعلام[1] من جواز الحلق وإن علم الحاج أو المعتمر أنه يؤدي إلى خروج الدم من رأسه هو الأحرى بالقبول.

(المورد الثالث): هل أن إزالة شعر الرأس بالماكنة اليدوية أو الكهربائية بدرجة الصفر ـ بحيث لا يبقى شيء معتد به من الشعر على الجلد ـ يحقق عنوان الحلق المأمور به في الحج أو العمرة، أو يلزم أن تكون الإزالة باستخدام الموسى الذي يقطع الشعر متصلاً بمنبته على الجلد[2]؟

---

(١) مناسك الحج ص:٢٧١-٢٧٢.

(٢) إنما نبحث هذه المسألة في المقام ـ مع أن الكلام فيه في حكم الحلق لمن يعلم أن الحلاق سيجرح رأسه ـ من جهة أنه لو بني على جواز الحلق بالماكنة الناعمة يكون ذلك مخرجاً لمن يجب عليه الحلق أو أراد الإتيان به إذا بني على عدم جوازه بالموسى مع كونه مؤدياً إلى الإدماء.

اختلف في ذلك الفقهاء المتأخرون (رضوان الله عليهم) بعد استحداث الماكنة اليدوية ثم الكهربائية، فذهب السيد الحكيم ﷺ إلى الاجتزاء بالحلق بها، قائلاً[١]: (ويجزي الحلق بالماكنة الناعمة). واختار السيد الأستاذ ﷺ عدم الاجتزاء به، قائلاً[٢] في جواب بعض من سأله عن حكم إزالة الشعر بالمكائن الحديثة التي تبقي أصول الشعر هل تكفي في الحلق أم لا بد أن يكون بالموسى؟: (الحلق لا يكون بذلك ولكنه التقصير).

والأول ـ أي الاجتزاء به ـ هو اختيار بعض الأعلام من تلامذته (طاب ثراه)[٣] حيث صرح بجواز الحلق بالماكنة (التي لا تبقي شعراً وهي التي يقدر وجود الشعر معها بالصفر). وعلى هذا أيضاً سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) وبعض الأعلام الآخرين[٤].

والثاني ـ أي عدم الإجزاء ـ اختيار بعض آخر من أعلام تلامذته (طاب ثراه)[٥] مصرحاً بما ورد في كلامه ﷺ من أن الحلق بالماكنة مصداق للتقصير وليس حلقاً.

أقول: إن إزالة الشعر كلاً أو بعضاً تكون على ثلاثة أنواع ..

الأول: نزع الشعر من منبته، أي إخراجه مع بصيلته.

وهذا يتم بالنتف، ويستخدم في شعر الحاجب وشعر الإبط، وللنتف عدة أساليب، منها النتف بالأصابع إذا كان الشعر طويلاً، ومنها النتف بملقط الشعر، ومنها ما شاع في هذه الأزمنة من استخدام مادة اللاصقة وتغطية الموضع بها ثم نزعها فينتف الشعر بذلك.

الثاني: قطعه متصلاً بمنبته على الجلد أو قريباً منه جداً.

---

(١) منهاج الناسكين ص:١١٤.

(٢) صراط النجاة ج:١ ص:٢٢٦.

(٣) موجز أحكام الحج ص:٥٤.

(٤) لاحظ مناسك الحج ص:٢٠٥، ومناسك الحج ص:٢٧٥، ومناسك العمرة والحج ص:٢٣٠.

(٥) صراط النجاة ج:٧ ص:٣٤٨.

وهذا يتم بالموسى وبالماكنة الناعمة، وأيضاً باستعمال المواد الكيمائية التي تتفاعل مع الشعر وتضعفه أو تفتته حيث يزول بأدنى شيء كصب الماء أو بإمرار قطعة قماش عليه ونحو ذلك.

وكان المتاح منه في ما مضى هو ما يسمى بالنورة، وفي زماننا هذا هناك مستحضرات كثيرة تستخدم في هذا المجال كما هو معروف.

الثالث: قطعه بعيداً عن منبته أي بإزالة جزء من الشعر وإبقاء جزء معتد به متصلاً بالمنبت، وهو المسمى بالتقصير.

والملاحظ أنه ورد في كلمات بعض اللغويين ما يقتضي شمول الحلق لمطلق أنواع إزالة الشعر بالنحوين الأولين، أي سواء أكان بنزع الشعر من منبته أو بقطعه قريباً من منبته أو متصلاً به بالموسى أو بالنورة أو بأي نحو كان.

قال أبو عبيد[١]: الحلق استيصال الشعر.

قال ابن فارس[٢]: إن الحلق (تنحية الشعر عن الرأس).

وقال الراغب[٣]: (حلقه: قطع حلقه، ثم جعل الحلق لقطع الشعر وجزه)[٤].

وقال الشيباني[٥]: (النورة لا تترك شيئاً إلا حلقته)، حيث يلاحظ أنه استخدم التعبير بالحلق في الإزالة بالنورة.

ولكن الظاهر مغايرة النتف للحلق وعدم كون الإزالة بالنورة ونحوها مندرجاً في الحلق[٦].

---

(١) غريب الحديث ج:١ ص:٢٦٧.

(٢) معجم مقايس اللغة ج:٢ ص:٩٨.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن ص:٢٥٣.

(٤) الجزّ أعم من الاستيصال، ولذلك قالوا: الاختصار في الجزّ أن لا تستأصله (يلاحظ العين ج:٤ ص:١٨٣، أساس البلاغة ص:١٦٤).

(٥) كتاب الجيم ج:١ ص:١١٥.

(٦) تجدر الإشارة إلى أنه ورد في من لا يحضره الفقيه (ج:١ ص:٧٧) قال الصادق عليه السلام: ((أربع من أخلاق الأنبياء عليهم السلام: التطيب، والتنظيف بالموسى، وحلق الجسد بالنورة، وكثرة الطروقة)).

ويشهد لذلك معتبرة عبد الله بن أبي يعفور[1] قال: لاحاني زرارة بن أعين في نتف الإبط وحلقه. فقلت: نتفه أفضل من حلقه، وطليه أفضل منهما جميعاً. فأتينا باب أبي عبد الله عليه السلام فطلبنا الإذن عليه، فقيل لنا: هو في الحمام. فذهبنا إلى الحمام، فخرج (صلى الله عليه) علينا وقد أطلى إبطه، فقلت لزرارة: يكفيك؟ قال: لا، لعله إنما فعله لعلة به. فقال: ((في ما أتيتما؟)) فقلت: لاحاني زرارة بن أعين في نتف الإبط وحلقه، فقلت: نتفه أفضل من حلقه، وطليه أفضل منهما. فقال: ((أما إنك أصبت السنة وأخطأها زرارة، أما إن نتفه أفضل من حلقه، وطليه أفضل منهما)).

وبالجملة: إن الحلق يتقوم بالقطع ولا يصدق مع نزع الشعر من منبته وبصيلته المسمى بالنتف، كما لا يصدق الحلق مع استعمال مادة كيميائية تتفاعل مع الشعر وتضعفه أو تفتته بحيث يزول بأدنى شيء. وهذا ما لا ينبغي الإشكال فيه.

والفرق بين الموسى وماكنة الحلاقة مع اشتراكهما في قطع الشعر أن الموسى المتعارفة تقطع الشعر متصلاً بمنبته بحيث لا يبقى شيء منه على الجلد أصلاً، وأما الماكنة ـ حتى الناعمة جداً وهي التي تكون بدرجة الصفر ـ فإنها تبقي على شيء قليل جداً من الشعر على الجلد ـ لعله لا يزيد على عشر المليمتر ـ وهو يشكل سمك أسنان المشط السفلي لماكنة الحلاقة.

وهناك فرق آخر بينهما، وهو أن الموسى تقطع الشعر كما لو استخدم السكين لقطع أطراف الشعر، وأما الماكنة فإنها تقطع الشعر كقطع المقص المتداول

ولكن المذكور في دعائم الإسلام (ج:٢ ص:١٩٢) وعن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: ((أربعة من أخلاق الأنبياء: التنظم، والتطيب، وحلق الجسد يعني بالنورة، وكثرة الطروقة يعني النساء)).

والظاهر أن الأصل في الروايتين واحد، وأن كلمة (التنظم) في رواية الدعائم مصحفة عن (التنظف)، وأن قوله (بالنورة) في رواية الصدوق من تفسير بعض الرواة، فلا يثبت استخدام التعبير بالحلق في إزالة الشعر بالنورة، فليتأمل.

(١) علل الشرائع ج:١ ص:٢٩٢. ونحوه في الكافي ج:٤ ص:٣٢٧، ج:٦ ص:٥٠٨.

عندنا، أي تحصر الشعر بين ما يشبه شفرتين وتضغط عليهما، فالمشطان في ماكنة الحلاقة يعملان عمل المقص، حيث إن أحدهما ثابت وهو السفلي والآخر أي العلوي يتحرك يميناً ويساراً، وبذلك يقطعان ما يدخل من الشعر بين أسنانهما.

إذا اتضح هذا فأقول: إنه لا ينبغي الشك في عدم صدق التقصير على الحلق بالماكنة الناعمة جداً، خلافاً لما نسب إلى السيد الأستاذ ﷺ ووافقه عليه بعض الأعلام من تلامذته، فإن التقصير يتقوم بإبقاء مقدار معتد به من الشعر متصلاً بمنبته وهذا ليس متحققاً في مفروض الكلام. نعم يمكن أن يعدَ تقصيراً ما إذا كانت الماكنة بالدرجة السابعة أو ما يزيد عليها.

وكذلك لا ينبغي الشك في عدم الجدوى من صدق الحلق في عرفنا الحاضر بلا عناية على إزالة الشعر بالماكنة الناعمة، فإن هذا النحو من إزالة الشعر لم يكن متاحاً في زمن المعصومين عليهم السلام، فلا سبيل إلى إحراز أن مفهوم الحلق آنذاك كان شاملاً لمثله.

وأما استصحاب القهقرى أو ما سماه البعض بأصالة الثبات في اللغة فهو إن تم في حد ذاته ـ وقد مرَ في بحث سابق عدم تماميته ـ فلا مسرح له في المقام، لأن مستنده كما يدعى هو البناء العقلائي، وهو دليل لبي يلزم الاقتصار على القدر المتيقن منه، وهو فيما إذا أحرز أن مفهوماً ما يتسع لبعض الأفراد وشك في اتساعه له في الزمان المتقدم بالرغم من وجوده آنذاك، وأما إذا لم يكن له وجود في الزمان السابق وإنما هو فرد مستجد فلا شاهد في سيرة العقلاء للبناء على اتساع المفهوم في ذلك الزمن، ليكون شاملاً له لو فرض وجوده. ولو سُلّم شمول السيرة المزعومة لهذا المورد أيضاً فلا دليل على إمضائها شرعاً في ما يتعلق به.

وأيضاً ليس المقام من قبيل تجدد مصداق لم يكن في زمن المعصومين عليهم السلام مع التأكد من عدم حدوث توسع في المفهوم، ليقال بأنه لا ريب في شمول الحكم له على حد شموله للمصاديق السابقة، كما في الأواني حيث إنها كانت تصنع في زمنهم من الخزف والنحاس والحجر وأمثالها، وأما في زماننا فيتم

تصنيعها من مواد أخرى كالبلاستيك ونحوه، ولا إشكال في أنه لا يضر بجريان أحكام الآنية عليها كوجوب تطهير داخلها بالماء غير الجاري ثلاث مرات ـ على قول ـ لفرض بقاء المفهوم على ما كان عليه آنذاك.

وكذلك ليس الاختلاف بين الحلق بالموسى والحلق بالماكنة الناعمة في مجرد الأداة المستخدمة في الحلق ـ كالسفر في ما مضى على الدواب وفي هذه الأزمنة بالسيارة إذا كان المناط في وجوب قصر الصلاة هو طيَ مسافة ثمانية فراسخ كيف ما اتفق ـ فإن المفروض أن الماكنة لا تزيل الشعر متصلاً بمنبته بل يبقى منه شيء قليل جداً، فيختلف عن الموسى الذي يزيل تمام الشعر.

والحاصل: أن الإشكال في الاجتزاء بالحلق بالماكنة الناعمة إنما هو من حيث إن عنوان الحلق الذي تعلق به الحكم في لسان الأدلة، هل يراد به قطع ما على الرأس من الشعر متصلاً بمنبته بحيث لا يبقى منه شيء أصلاً أو هو أعم مما لو تم قطعه قريباً جداً من منبته بحيث كان الباقي مما لا يعتد به.

فإن استظهر أحد الوجهين ترتب عليه حكمه من الاجتزاء بالحلق بالماكنة الناعمة أو عدم الاجتزاء به.

وأما مع عدم استظهار أيٍّ منهما وإجمال المراد بالحلق يندرج المقام في الشبهة المفهومية التي يدور الأمر فيها في ما يراد بالعنوان المأخوذ في لسان الدليل بين المعنى الوسيع والمعنى الضيق، كما لو شك في أن مفهوم الأرض الموضوع لوجوب السجود عليها هل هو معنى وسيع بحيث يصدق على المعادن كالعقيق مثلاً أو أنه معنى ضيق لاعتبار خصوصية فيه تمنع من الصدق عليه.

وقد مرَ في بحث سابق أن هذا ليس من قبيل الشك في مقام الامتثال ليكون مجرى لقاعدة الاشتغال بدعوى: أنا نعلم بوجوب السجود على الأرض ولا يحصل العلم بالفراغ إلا بالسجود على متيقن الأرضية فلا يجزي السجود على الفرد المشكوك، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية. فإن هذا الكلام ليس تاماً كما نبه على ذلك السيد الأستاذ ﷺ في بعض كلماته ومرَ نقله عنه، إذ المعلوم وجوبه ليس السجود على ما يسمى بالأرض كي يشك في تحققه

في الخارج وإنما السجود على ما أريد من لفظ الأرض، وعلى ذلك فالشك راجع إلى مقام الجعل لا إلى مقام الامتثال.

ولكن هل هو من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي الذي مرجعه إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر حقيقة، أو أنه شبيه بدوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي الذي مرجعه ـ على المختار ـ إلى دوران الأمر بين المتباينين؟ والأول هو اختيار السيد الأستاذ ﷺ في أمثال المقام، والثاني هو الذي بنينا عليه في موضع سابق[1].

وتوضيح الحال: أنه إذا فرض أن مفهوم الأرض مبين لا إجمال فيه ولكن شك في اعتبار أن يكون المسجد من الأرض الذي لم تحرقها النار دون مثل الآجر والجص المطبوخين ففي مثل ذلك يكون الشك من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي، حيث يكون متعلق التكليف على تقدير التخيير هو الجامع الحقيقي أو ما هو بمثابته، وعلى تقدير التعيين يكون ذلك الجامع ملحوظاً في متعلق التكليف، أي أنه لو كان المعتبر في السجود أن يكون المسجد أرضاً غير مطبوخة فالمعتبر في متعلق التكليف هو حصة خاصة من الأرض أي الماهية المقيدة، فالشك في مثل ذلك يكون من قبيل الشك في الأقل والأكثر، لأن اعتبار الجامع في متعلق التكليف معلوم وإنما الشك في تقييده بأمر زائد، ومقتضى الأصل فيه البراءة على اختلاف في تقريبه حسب اختلاف المسالك في منجزية علم الإجمالي.

وهذا بخلاف ما إذا فرض أن مفهوم الأرض مجمل لا يعلم هل يشمل المعدن أو لا، فإن هذا يشبه دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي، كما لو شك في أن الواجب في ظهر يوم الجمعة هل هو صلاة الجمعة أو إحدى الصلاتين من الظهر والجمعة، حيث يكون متعلق التكليف على تقدير التخيير هو الجامع الانتزاعي، ولا يكون هذا الجامع ملحوظاً في متعلق التكليف على تقدير

---

(١) لاحظ ج:١٠ ص:٤٢٧.

التعيين، أي أنه لو كان الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة فإن متعلق الوجوب هو صلاة الجمعة بعنوانها لا إحدى الصلاتين المقيدة بكونها الجمعة، ولذلك كان دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي في واقعه من قبيل دوران الأمر بين المتباينين لا الأقل والأكثر. نعم هو كذلك بحسب مقام العمل، لأن الإتيان بمحتمل التعيين يكون إتياناً بالجامع بينه وبين العدل الآخر.

وهكذا الحال في مورد إجمال مفهوم الأرض ودورانه بين المعنى الوسيع والضيق، فإن المعتبر في متعلق التكليف على تقدير التعيين ليس هو الأرض المقيدة بكونها من غير المعدن، بل المعتبر فيه على هذا التقدير هو الأرض بلا تقييد ولكن مع افتراض عدم صدقه على المعدن.

وبالجملة: مرجع دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الشبهات المفهومية الدائرة بين المعنى الوسيع والضيق إلى دوران الأمر بين المتباينين مثل دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي، وليس هو مورداً لأصالة البراءة على المختار.

وفي ضوء ما تقدم أقول: إنه إذا بني على جريان أصالة البراءة في مثل ذلك من الشبهات المفهومية ـ كما عليه السيد الأستاذ ﷺ ـ يكون مقتضى الصناعة في مفروض الكلام هو إجراء البراءة عن لزوم كون الحلق بالموسى، لأن المعلوم تعلق التكليف به هو الجامع الصالح انطباقه على الحلق بالماكنة، لكونه الأقل المتيقن إرادته، فإنه الأخف مؤونة، وأما الزائد عليه أعني لحاظ الخصوصية وتقيد المأمور به بما يمنع من صدقه على الفرد المشكوك، وهو الحلق بالماكنة، فحيث إنه يحتاج إلى مؤونة زائدة، ويشك في تقيد الجعل به زائداً على القدر المتيقن فالمرجع أصالة البراءة عنه ـ وإن كانت لا تنفع بلحاظ الأثر الوضعي كما تكررت الإشارة إليه في نظائر المقام ـ وقد ذكر ﷺ[1] نظير هذا البيان في دوران الأمر في مفهوم (الأرض) بين ما ينطبق على المعدن وما لا ينطبق عليه.

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج:٢ ص:١٥٤ ط:نجف.

هذا على ما اختاره ﷺ، وأما على ما هو المختار المتقدم بيانه فلا سبيل إلى إجراء أصالة البراءة، لأن المعتبر على تقدير تعين الحلق بالموسى ليس هو الجامع الانتزاعي بينه وبين الحلق بالماكنة مع تقييده بالحلق بالموسى بل المعتبر على هذا التقدير هو الحلق بالموسى بعنوانه، فليس المورد من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر لتجري أصالة البراءة عن الأكثر.

والنتيجة: أنه لو وصل الأمر إلى الشك في ما هو المراد بالحلق فإن مقتضى الأصل العملي هو الاحتياط وعدم الاكتفاء بالحلق بالماكنة الناعمة.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا تصل النوبة إليه بل يمكن البناء على الاجتزاء بالحلق بها.

والوجه فيه: أنه قد تقدم أن الفرق بين الموسى والماكنة الناعمة يتمثل في جانبين ..

أحدهما: أن الموسى تقطع الشعر متصلاً بمنبته، وأما الماكنة حتى الناعمة جداً فإنها تبقي على شيء قليل جداً منه.

وثانيهما: أن الموسى تقطع الشعر كقطع السكين، وأما الماكنة فإنها تقطعه كقطع المقص.

ويمكن أن يقال: إن الفرق من الجانب الثاني ليس بذي أهمية، أي يمكن الاطمئنان بمناسبات الحكم والموضوع بأنه لا خصوصية لكيفية القطع، بل إن القطع بالماكنة كالقطع بالموسى في الحكم.

وأما الفرق من الجانب الأول فيمكن أن يقال بدواً: إنه لا علم لنا بعدم الاعتداد به، إذ كما لوحظ أن الإمام عليه السلام قد ذكر في الرواية المعتبرة المتقدمة: أن الطلي بالنورة أفضل من الحلق مع اشتراكهما في إزالة الشعر متصلاً بمنبته، ولعل الوجه فيه هو أن النورة بالإضافة إلى إزالتها للشعر ربما تؤدي دوراً في تنظيف البشرة وإزالة الجراثيم عنها، كذلك يمكن أن يكون لقطع الشعر متصلاً بمنبته خصوصية في الحلق المطلوب شرعاً، ولو من جهة أن بعض الجراثيم تلتصق بأصول الشعر قريباً من البشرة، فإن لم يتم قطع الشعر متصلاً بها لم يحصل

التخلص منها. ولذلك لا سبيل إلى الاطمئنان بعدم الخصوصية للحلق بالموسى ليجتزأ بالحلق بالماكنة الناعمة جداً.

ولكن يمكن أن يقال: إن ما ذكر مبني على افتراض أن الحلق بالموسى في عصر المعصومين عليهم السلام كان موجباً لإزالة الشعر متصلاً بمنبته في جميع أجزاء الرأس، ولكن الظاهر أن الأمر لم يكن كذلك، لأن أدنى انحراف في حركة الموسى قد يؤدي إلى قطع الشعر قريباً من منبته وليس متصلاً به ولو في بعض مواضع الرأس، وأيضاً إذا كان هناك تعرجات في الطبقة الجلدية الخارجية التي تغطي عظمة الجمجمة ـ وهي حالة متعارفة ـ فإن عملية الحلق بالموسى لا تؤدي إلى إزالة جميع الشعر متصلاً بمنبته مع أنه لا إشكال في الاجتزاء بها، مما يشير إلى عدم اهتمام الشارع المقدس بزوال الشعر بتمامه عند حلقه في الحج أو العمرة.

فالإنصاف أن من القريب جداً أن يكون الفرق بين الموسى والماكنة الناعمة جداً من الجانب الأول المذكور كالفرق بينهما من الجانب الثاني في عدم الاعتداد به شرعاً.

وعلى ذلك لا يبعد البناء على كفاية الحلق بالماكنة بدرجة (صفر) كما ذهب إليه جمع من الأعلام[1]، والله العالم.

(المورد الرابع): أنه إذا كان الحاج مخيراً بين الحلق والتقصير ـ وهو على المختار من لم يلبد شعره ولم يعقصه ولم يكن صرورة، وعلى فتوى السيد الأستاذ دام ظله هو مطلق غير الملبد والعاقص ـ وبني على جواز الحلق للخروج من الإحرام وإن كان مؤدياً إلى الإدماء يبقى مخيراً بين الأمرين. وكذلك إذا بني على عدم جوازه في هذه الصورة ولكن التزم بكفاية الحلق بالماكنة الناعمة جداً فإنه أيضاً يبقى مخيراً بين الحلق والتقصير، أقصى الأمر أنه لا بد له من اختيار

---

(١) وأما بدرجة أعلى فلا سبيل إلى البناء على كفايته كما ظهر وجهه مما تقدم، وإن كان يظهر من بعض الأعلام التوقف فيها حيث احتاط وجوباً في الحلق بالماكنة بالاقتصار على ما يوجب إزالة الشعر من أصوله، بحيث لا يبقى منه شيء من أصول الشعر عرفاً، كما في (مناسك الحج والعمرة ص:٢٠٣).

الحلق بالماكنة دون الموسى، وهذا واضح.

وأما مع عدم الالتزام بأي من الأمرين فلا محالة يتعين عليه التقصير، فإنه إذا استلزم أحد فردي الواجب التخييري ارتكاب حرام فلا بد للمكلف من اختيار الفرد الآخر حذراً من الوقوع في الحرام.

وعلى ذلك فلو رغب في أن يحلق رأسه فإنما يجوز له أن يفعل ذلك بعد التقصير، حيث يخرج به عن الإحرام، فلا يحرم عليه الإدماء عندئذٍ سواء بالحلق أو بغيره.

وهذا هو مراد السيد الأستاذ ﷺ بما ذكره في المتن بقوله: (من أراد الحلق وعلم أن الحلاق يجرح رأسه فعليه أن يقصر أولاً ثم يحلق).

أي إن نظره الشريف في هذه المسألة إلى خصوص من يتخير بين الحلق والتقصير وهو غير الملبد والعاقص على مختاره، وقد رام بإيرادها بيان أنه يتعين التقصير على الحاج في التحلل من الإحرام في مفروض الكلام، فإن شاء أن يحلق فإنما يجوز له بعد القيام بالتقصير لا قبله.

ومن الغريب ما توهمه بعض الأعلام من تلامذته (طاب ثراه)[1] من أنه ﷺ أراد لزوم الحلق بعد الإتيان بالتقصير، فقال معترضاً عليه: (بأي وجهٍ يجب عليه الحلق بعد التقصير؟!).

وجه الغرابة أن العبارة واضحة الدلالة على تعليق الإتيان بالحلق على إرادة الحاج، فلا يستفاد منها وجوب الإتيان به بعد التقصير لكي يعترض على السيد الأستاذ ﷺ بما ذكر.

ثم إنه مع البناء على ثبوت حرمة الإدماء على الحاج وإن كان بالحلق فإن قام به متعمداً فلا إشكال في كونه آثماً ومستحقاً للعقوبة، ولكن هل يجزيه حلقه، أو لا، بل يلزمه الإتيان بالتقصير بعده إن بني على تحققه بالأخذ من اللحية أو الشارب أو قص الأظافر، وإن بني على عدم تحققه فيلزمه إمرار الموسى على

---

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٦٠.

رأسه بدلاً عن الحلق، لتعذر الحلق والتقصير جميعاً في حقه.

ذكر سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في رسالة المناسك[1] أنه يجزيه حلقه وإنما يكون آثماً.

ويمكن أن يقال: إنه على وفق القاعدة حتى لو بني على امتناع اجتماع الأمر والنهي مع تقديم جانب النهي ـ الذي لأجله بني على بطلان الصلاة مع السجود على الأرض المغصوبة كما عليه السيد الأستاذ ﷺ ـ لأن ذلك إنما هو فيما إذا كان التركيب بين الواجب والحرام اتحادياً، أي يكون تصرف واحد مصداقاً للواجب والحرام في الوقت نفسه، كوضع الجبهة على الأرض الذي يعدّ مصداقاً للمحرم إذا كانت الأرض مغصوبة، وأما إذا كان التركيب انضمامياً فلا وجه للبطلان، كما في الصلاة مع النظر المحرَّم إلى الأجنبية في أثنائها.

والمقام من هذا القبيل، فإن الحلق يتقوّم بقطع ما على الرأس من الشعر قريباً من منبته، وأما الإدماء فيتحقق بشق الموسى لجلد الرأس المستتبع لخروج الدم منه، وعلى ذلك فإن حركة الموسى على الرأس على قسمين: فمنها ما يوجب إزالة الشعر ومنها ما يوجب شق الجلد وإخراج الدم فلا اتحاد في البين.

ولو فرض أن حركة واحدة للموسى كانت موجبة لإزالة الشعر بجزء منها وشق الجلد وإخراج الدم بجزء آخر فهل يكون ذلك من موارد التركيب الاتحادي ليبنى الاجتزاء به على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدم الاجتزاء على القول بالامتناع مع تقديم جانب النهي، أو أنه أيضاً ليس من موارده؟

يمكن أن يقال: إنه نظير ما إذا وضع جبهته على حجرين ملتصقين أحدهما مباح والآخر مغصوب وكان مقدار ما وقع من جبهته على المباح بمقدار أنملة ـ وهو يجتزأ به في السجود ـ حيث يلتزم في مثله بصحة صلاته لأنه أتى بالسجود الصلاتي، غاية الأمر أنه اقترن بالسجود على الحجر المغصوب الذي لا

---

(١) مناسك الحج ص:٢٠٦.

يصلح أن يكون سجوداً صلاتياً ـ وإن تمّا بوضع واحد ـ ولكنه لا يضر بصحة الأول، إذ لا موجب لذلك.

ومحل الكلام من هذا القبيل، إذ المفروض أن حركة الموسى على رأس الحاج وإن كانت بتحريك واحد إلا أنها كانت في جزء منها موجبة لإزالة الشعر، وهي مصداق للحلق الواجب، وفي جزء آخر موجبة لشق الجلد وإخراج الدم، وهو محرم حسب الفرض، فينبغي أن يبنى على الاجتزاء بالأول، بل هو أولى بالالتزام فيه بالإجزاء مما تقدم في مثال السجود، فإن الواجب والحرام كان كلاهما فيه من جنس واحد وهو السجود، أقصى الأمر اختلافهما في الحكم. وأما هنا فهما من جنسين مختلفين، إذ أحدهما مصداق للحلق والآخر مصداق للإدماء، فينبغي الالتزام فيه بالاجتزاء بالأول وإن بني على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي مع تقديم جانب النهي في موارد التركيب الاتحادي، فليتأمل.

هكذا يمكن تقريب الاجتزاء بالحلق وإن تسبب في الإدماء وبني على حرمته عندئذ.

ولكن يمكن أن يناقش فيه بأنه مبني على أن دليل جزئية الحلق للحج والعمرة يشمل بإطلاقه ما إذا كان مستلزماً للإدماء، إلا أنه يمكن المنع منه.

والوجه فيه ما ذكره السيد الأستاذ ﷺ في كتاب الصلاة[1] من أنه إذا ورد الدليل على جزئية فعل للواجب أو شرطيته له وورد الدليل على النهي المقتضي لحرمة حصة من ذلك الفعل فإن المتفاهم العرفي من ضم أحد الدليلين إلى الآخر اختصاص الجزء أو الشرط بغير الفرد المنهي عنه.

وهنا لما ورد الأمر بالحلق في الحج والعمرة وورد الدليل على حرمة الإدماء في حال الإحرام والمفروض شموله للحلق المؤدي إلى الإدماء كان مقتضاه حرمة هذه الحصة من الحلق وبالتالي تقييد إطلاق الأمر به بغير مورد

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج:٢ ص:١٣٢ ط:ايران.

النهي، والنتيجة عدم الاجتزاء بالحلق الموجب للإدماء لعدم كونه مصداقاً للمأمور به.

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، فإنه إن تم فإنما يتم فيما إذا كان الدليل المشتمل على النهي التحريمي وارداً في حصة معينة من الفعل الذي قام الدليل على جزئيته أو شرطيته، كما لو ورد الدليل على جزئية الحلق وورد تحريم الحلق بالموسى المصنوعة من الذهب مثلاً، فإن في مثله يمكن أن يدعى أنه لا ينعقد لدليل الجزئية إطلاق يشمل الفرد المحرم تكليفاً.

وأما في المقام فمتعلق الحرمة غير ما هو جزء للواجب وإنما الإتيان بهذا الجزء قد يستلزم ارتكاب ذلك الحرام، وفي مثله لا وجه للالتزام بعدم انعقاد الإطلاق لدليل الجزئية لكي يشمل حتى الفرد الذي يستلزم الوقوع في الحرام.

إذاً الصحيح هو ما تقدم من الاجتزاء بالحلق وإن كان مؤدياً إلى الإدماء وبني على حرمته في هذا الحال.

(المورد الخامس): أنه إذا كان الحاج ممن يتعين عليه الحلق ـ كالمبَد والعاقص على مختار السيد الأستاذ ﷺ، وكذلك الصرورة وإن لم يكن ملبداً ولا عاقصاً كما هو المختار ـ فإن بني على جواز الحلق وإن كان يؤدي إلى الإدماء، أو بني على جواز الحلق باستخدام الماكنة الناعمة جداً فلا إشكال، أي أنه بناءً على الأول يتعين عليه الحلق بالموسى وإن كان موجباً لإخراج الدم ـ باستثناء ما إذا كان يتضرر بذلك على ما سيأتي ـ وأما بناءً على الثاني فيتعين عليه الحلق بالماكنة. وأما بناءً على الجواز فيهما جميعاً فيتخير بين أن يحلق بالموسى وإن أدمى وبين أن يحلق بالماكنة الناعمة، ولا تصل النوبة إلى التقصير على كل تقدير.

وأما مع عدم البناء على شيء من الأمرين المذكورين فحينئذٍ يقع التزاحم بين وجوب الحلق وحرمة الإدماء، لقصور قدرة المكلف عن الجمع بين امتثال هذين التكليفين بعد وقوع التضاد الاتفاقي بينهما.

نعم وقوع التزاحم بينهما مبني على إطلاق دليل وجوب الحلق لما إذا

استلزم الإدماء المحرم، وإطلاق دليل حرمة الإدماء لما إذا زاحم الحلق الواجب. وأما مع عدم الإطلاق لأحدهما فمن الظاهر أنه لا تزاحم بين التكليفين، بل يعمل بما له الإطلاق من دليلهما كما هو الحال في سائر الموارد، ففي المثال المعروف للتزاحم وهو ما إذا دار أمر المكلف بين أداء الصلاة اليومية في ضيق وقتها وبين تطهير المسجد مما أصابه من النجاسة إنما يقع التزاحم بين الواجبين فيما إذا كان للتكليف بأداء الصلاة إطلاق يشمل ما إذا كان مزاحماً بتطهير المسجد وكان لوجوب تطهير المسجد أيضاً إطلاق يشمل ما إذا كان مزاحماً بأداء الصلاة الواجبة في ضيق الوقت، وأما إذا فرض عدم الإطلاق لأحدهما فلا تزاحم في البين، لفرض عدم الدليل على توجه التكليف بما لا إطلاق لدليله، فيتعين امتثال الآخر لا محالة.

وبالجملة: لا بد من افتراض تحقق الإطلاق لكل من دليل وجوب الحلق وحرمة الإدماء لمورد قصور القدرة عن الجمع بين امتثالهما، لكي يكون ذلك من موارد التزاحم.

ومع تحقق التزاحم يتعين الرجوع إلى مرجحات هذا الباب إن وجد شيء منها، وإلا يتخير المكلف في امتثال أي منهما شاء، أي يجوز له أن يحلق وإن استلزم الإدماء، كما يجوز له أن يترك الحلق تجنباً للإدماء.

هذا حسب ما يقتضيه القانون العام للتزاحم بين التكليفين عند عدم المرجح لأي منهما.

ولكن يمكن أن يقال: إن في المقام خصوصية تقتضي تعين اختيار الحلق على الحاج المذكور، وهي أن الحلق ـ حسب الفرض ـ جزء من حجه الذي يلزمه إتمامه وهو متمكن من الإتيان به عقلاً وشرعاً، فأي مبرر له في تركه؟

ونظير هذا الكلام ذكره السيد الأستاذ ﷺ في من شك في أن وظيفته في حجة الإسلام هل هي التمتع أو الإفراد فأحرم في الميقات بقصد ما هو الثابت في ذمته الأعم من عمرة التمتع وحج الإفراد، أي قاصداً الجامع بينهما بداعي امتثال الأمر الواقعي، فإذا وصل إلى مكة المكرمة وأتى بأعمال عمرة التمتع من

الطواف وصلاته والسعي احتياطاً يواجه الإشكال في مورد التقصير، ويدور أمره فيه بين محذورين، إذ لو كانت وظيفته في حجة الإسلام هي التمتع فالواجب عليه أن يأتي بالتقصير، ويحل من إحرامه به، ليحرم لاحقاً لحج التمتع، وإن كانت وظيفته فيها هي الإفراد يحرم عليه الإتيان به، لأنه من إزالة الشعر المحرم في حال الإحرام.

قال السيد الأستاذ ﷺ[1]: (إن هذا من باب دوران الأمر بين المحذورين، فهو من حيث الحكم التكليفي مخير بين الأمرين إلا أنه لو أراد الاحتياط لا مناص له من اختيار التقصير لكي يحصل له الجزم بالفراغ لو كان الواجب عليه التمتع، إذ لا ضير فيه عدا ارتكاب الحرام لو كان عليه الإفراد، والمفروض انتفاء الحرمة في خصوص المقام لكونه من الدوران بين المحذورين المحكوم فيه بالتخيير).

وتوضيح مرامه ﷺ: أن المذكور في محله من علم الأصول أنه في دوران الأمر بين محذورين مع وحدة الواقعة وكون أحد الحكمين تعبدياً يتخير المكلف بينهما عقلاً، والمقام من هذا القبيل، فإن التقصير عمل عبادي، ولذلك فإن المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بوجوب التقصير أو حرمته ممكنة دون الموافقة القطعية له، وفي مثله يكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فيحرم عليه التقصير من دون قصد القربة، وحيث إن الموافقة القطعية غير ممكنة أي الجمع بين التقصير بقصد القربة وعدم التقصير، فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بينهما أي بين الإتيان بالتقصير برجاء المطلوبية وبين تركه رأساً. ولكن حيث يلزمه إتمام حجه مع التمكن منه فلا مناص له من اختيار التقصير برجاء المطلوبية، لكي يستحصل الفراغ اليقيني من التكليف بالحج المتوجه إليه، إذ لا ضير فيه عدا ارتكاب الحرام لو كان تكليفه هو حج الإفراد، ولكن المفروض انتفاء الحرمة في خصوص المقام لكونه من دوران الأمر بين المحذورين

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:١٩٥ (بتصرف يسير).

المحكوم فيه بالتخيير.

أقول: تقدم اندراج مورد الكلام في مسألة الحلق المستلزم للإدماء في باب التزاحم، من جهة ثبوت تكليفين تقصر قدرة المكلف عن الجمع بين امتثالهما، والتكليف الأول هو وجوب الحلق الذي ثبت من جهة لزوم إتمام الحج بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، والتكليف الآخر هو حرمة الإدماء على المحرم، فإذا فرض عدم المرجح للأول على الثاني ووصلت النوبة إلى التخيير بينهما فلا وجه للقول بأنه لا بد من اختيار الحلق من حيث كونه جزءاً للحج الواجب إتمامه[1]، فإن التزاحم إنما وقع بين الوجوب التكليفي للحلق من حيث لزوم إتمام الحج وبين حرمة الإدماء في حال الإحرام، وأما الوجوب الوضعي للحلق أي من حيث كونه جزءاً للحج فهو لا يصلح لمزاحمة حرمة الإدماء إذا كان يجوز قطع الحج وعدم إتمامه اختياراً، بل كان المتعين عندئذ بمقتضى القاعدة هو جواز ترك الحلق وإن أدى إلى بطلان الحج.

وبالجملة: لا معنى في مفروض الكلام للقول بأن مقتضى التزاحم مع عدم المرجح هو التخيير ولكن يجب اختيار الحلق لوجوب إتمام الحج، بل مع عدم المرجح ـ كما هو المفروض ـ يتخير المكلف، فإن شاء أكمل حجه بالإتيان بالحلق وإن شاء لم يكمله.

وأما في مورد كلام السيد الأستاذ ﷺ فيمكن أن يقال ـ بدواً ـ: إنه يختلف عما تقدم لاندراجه في باب دوران الأمر بين محذورين لا في باب التزاحم، ولذلك قال ﷺ في أصوله[2] بأنه لا محل فيه للترجيح بالأهمية أو باحتمالها كما يلتزم به في باب التزاحم، لأن المزاحمة تنشأ من شمول إطلاق كل من الخطابين لحال الإتيان بمتعلق الآخر فإذا لم يمكن الجمع بينهما لعدم القدرة عليه فلا

---

(١) يمكن أن يقال: إنه إذا كان الحج المأتي به هو حجة الإسلام، وبني على فورية الإتيان بها عقلاً ـ على ما مرّ في محله ـ فلا بد للمكلف من اختيار الحلق لحكم العقل بذلك، نعم إذا بني على فوريته شرعاً يكون الحال كما ذكر بالنسبة إلى وجوب الإتمام.

(٢) مصباح الأصول ج:٢ ص:٣٣٣ ط:نجف.

مناص من سقوط أحد الإطلاقين، فإن كان أحدهما أهم من الآخر كان الساقط غيره، وأما مع احتمال أهمية أحدهما المعين فسقوط الإطلاق في غيره معلوم، وإنما الشك في سقوط إطلاق ما هو محتمل الأهمية، ومع الشك في سقوط إطلاقه يتعين الأخذ به[1].

ومثل هذا البيان لا يأتي في دوران الأمر بين محذورين، إذ المفروض أن الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة ونسبة العلم الإجمالي إلى كل من الحكمين على حد سواء، فالحكم العقلي بالتخيير بمعنى اللاحرجية الناشئ من استحالة الجمع بين النقيضين باقٍ على حاله.

وبعبارة أخرى: إن الأهمية المحتملة في المقام تقديرية، إذ لم يعلم ثبوت أحد الحكمين بخصوصه، وإنما المعلوم ثبوت الإلزام في الجملة. غاية الأمر أنه لو كان الإلزام في ضمن أحدهما المعين احتملت أهميته. وهذا بخلاف باب التزاحم المعلوم فيه ثبوت كلا الحكمين، وإنما كان عدم وجوب امتثالهما معاً للعجز وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما.

وكيف ما كان فإن مورد كلامه ﷺ في الإتيان بالتقصير في من نوى الأعم من عمرة التمتع وحج الإفراد إنما هو من قبيل دوران الأمر بين محذورين، فيمكن أن يقال: إنه يختلف عما تقدم في مورد التزاحم بأن يجب فيه اختيار التقصير من حيث وجوب إتمام الحج.

ولكن هذا الكلام ليس بتام، فإن الموردين متشابهان، إذ يدور الأمر هنا بين كون ما أحرم له في علم الله تعالى هو عمرة التمتع فيجب عليه الإتيان بالتقصير، وبين كونه هو حج الإفراد فيحرم عليه التقصير لحرمة إزالة الشعر في حال الإحرام، فإذا بني على التخيير العقلي بينهما فأي وجه بعد ذلك للقول

---

(١) هذا على مسلكه ﷺ وفاقاً للمحقق النائيني (رضوان الله عليه) من أن التزاحم يكون في مرحلة الفعلية. ويجري نظيره على المسلك المختار من أن التزاحم يمنع من تنجز كلا الحكمين لا من فعليتهما، فإنه إذا كان أحدهما أهم كان هو المنجز، وكذلك إذا كان محتمل الأهمية على ما سيأتي توضيحه لاحقاً.

بلزوم اختيار التقصير؟! ولعله لهذا عبّر ﷺ بأنه إذا أراد الاحتياط لا بد له من التقصير، ولم يقل إنه يجب عليه الإتيان به، فليتأمل.

وبالجملة: لا سبيل إلى القول بلزوم اختيار التقصير في مورد كلامه ﷺ إلا إذا بني على أنه لا بد في مثله من دوران الأمر بين محذورين من الترجيح بالأهمية أو باحتمالها، والبناء على أن إتمام الحج أهم أو محتمل الأهمية بالقياس إلى ارتكاب إزالة الشعر في حال الإحرام.

وأما ما ذكره ﷺ في الأصول من أنه لا مجال للترجيح بالأهمية وباحتمالها في دوران الأمر بين محذورين فهو مما لا يتم على إطلاقه، بل لا بد من التفصيل فيه في صورة وحدة الواقعة بين ما إذا كان كلا الطرفين توصلياً وبين ما إذا كان أحدهما تعبدياً، ففي الحالة الأولى يتم ما أفاده ﷺ من عدم تأتي الترجيح بالأهمية وباحتمالها بناءً على ما اختاره ﷺ من جريان الأصل النافي للتكليف في الطرفين، لعدم منجزية العلم الإجمالي بعد أن كانت الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية مستحيلة، والموافقة الاحتمالية كالمخالفة الاحتمالية حاصلة لا محالة، وبالتالي فإن الشك فيه من قبيل الشك في التكليف لا الشك في المكلف به.

وأما في الحالة الثانية فقد تقدم آنفاً أنه لا محيص من البناء على منجزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، لأنها ممكنة ـ وتكون في مورد الكلام بالإتيان بالتقصير لا بقصد القربة فإنه محرم قطعاً ـ بعد تساقط الأصلين المرخصين في الطرفين، فإن العقل لا يحكم بالتخيير مطلقاً، بل إذا كان أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها على تقدير ثبوته واقعاً فإنما يحكم بالترخيص في مخالفة الطرف الآخر الذي ليس بمعلوم الأهمية ولا محتملها، فيختلف الحكم فيه عما ذكر في مورد دوران الأمر بين محذورين مع وحدة الواقعة إذا كان كلاهما توصلياً.

ومهما يكن فقد ظهر بما سبق أن وجوب اختيار الحلق في ما هو محل الكلام إنما يتم لو وجد ما يرجحه في التزاحم بينه وبين حرمة الإدماء، ولا توجد خصوصية تقتضي لزوم الإتيان به وإن كان ذلك هو الأصلح بحال المكلف لو لم

يكن يتضرر بالإدماء ضرراً بليغاً، لأن به يتم حجه بناءً على أنه لا دليل على الاجتزاء بالتقصير بدلاً عنه في صورة تركه اختياراً.

وكيف ما كان فينبغي البحث عما يحتمل توفره في المقام من مرجحات باب التزاحم وهو ثلاثة أمور ..

الأمر الأول: الأهمية.

ولا إشكال في كونها من مرجحات هذا الباب، أي في لزوم صرف القدرة في امتثال التكليف الأهم، ويمكن أن يقال: إنها في جانب وجوب الحلق دون حرمة الإدماء مبنياً ذلك على أمر، وهو أن ما يذكر في كتاب الله تعالى من الأحكام يعدّ أهم مما لا يذكر فيه بل يثبت من خلال السنة، وقد تقدم شرح الوجه في هذا في موضع سابق[1] وقلنا ما حاصله: إن الأحكام الإلهية على درجات متفاوتة من الأهمية حسب اختلاف الملاكات الكامنة في متعلقاتها، وحيث لا يمكن توفير الوسيلة الأوسع انتشاراً والأكثر اعتماداً ومصداقية عند الناس لتبليغ كافة الأحكام فلا محالة يتعين إعمال التفريق بينها حسب اختلاف درجاتها في الأهمية، فالحكم الذي يحظى بدرجة بالغة من الأهمية يخصص له أفضل طرق النشر والإعلام، وما ليس بتلك الدرجة من الأهمية يبلغ بطريق آخر دونه في ذلك.

ومن هنا يمكن أن يقال: إن من الأساليب التي ينبغي اعتمادها في معرفة درجة اهتمام الشارع المقدس بحكمه هو ملاحظة الآلية التي استخدمها في إعلام الناس بذلك الحكم وتبليغه لهم، فإذا كان الحكم من قبيل حرمة الاعتداء على الآخرين في نفوسهم وأبدانهم وأعراضهم وأموالهم، أي كان مما يسمى بأحكام العقل العملي ـ وهي على المختار ما أودعها الله تعالى في نفس الإنسان ويحكم بها ضميره ووجدانه وتمثل جانباً من الفطرة التي فطر الله الناس عليها ـ اقتضى أن يكون هذا الحكم في أعلى درجات الأهمية، لأن الآلية المذكورة تتفوق على

---

(١) لاحظ ج:٣ ص:٤٨١.

جميع الآليات الأخرى في إيصال الحكم إلى الإنسان بحيث لا يشذ عن الإقرار به إلا من مات ضميره وتغيرت فطرته بحكم التربية السيئة ونحوها من الطوارئ، وهذا مؤشر إلى مدى اهتمام الشارع المقدس بهذا النوع من الأحكام، فلا يقاس بها الأحكام التعبدية التي لا بد من تبليغها عن طريق النبي ﷺ أو الوصي عليه السلام.

ويأتي من بعد ذلك الحكم المذكور في الكتاب المجيد الذي هو قطعي الصدور ويتلى آناء الليل وأطراف النهار على ألسنة المسلمين، فهو كاشف عن درجة بالغة من الأهمية لا يحظى بها عادة ذلك الحكم الذي تكفل النبي ﷺ ببيانه في سنته المطهرة.

وكذلك الحكم الذي اهتم النبي ﷺ ببيانه بنفسه المقدسة يحظى بدرجة أعلى من الأهمية من الحكم الذي تكفل أوصياؤه عليهم السلام ببيانه.

ولا ينافي هذا ورود بعض الاستثناءات وثبوت أن بعض ما تم تبليغه عن طريق السنة المطهرة أكثر أهمية من بعض ما ذكره الله تعالى في كتابه، فإنه متى ثبت ذلك في مورد يؤخذ بمقتضاه وإلا فالمتبع هو السياق العام لتبليغ الأحكام.

وفي ضوء هذا أقول: إن وجوب الحلق في الحج إن بني على أنه مما أشير إليه في الكتاب الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾ أو في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ**﴾ فلا بد من تقديمه على حرمة الإدماء، لأنها ـ أي حرمة الإدماء ـ غير مذكورة في الكتاب العزيز.

وأما إذا قيل بأنه لا تعلق للآيتين الكريمتين بالحلق بما هو جزء من الحج ـ من جهة أن ذكره في الآية الأولى إنما هو للكناية به عن التحلل من الإحرام، والمعنى: (لا تخرجوا من إحرامكم قبل أن يبلغ الهدي محله)، ولا يقتضي هذا كونه جزءاً من الحج. وأما قضاء التفث فالمراد به هو التخلص من الأوساخ والأدران، ولا دليل على كونه إشارة إلى الحلق الذي هو من أفعال الحج ـ أمكن أن يبنى على أهمية وجوب الحلق من وجه آخر، وهو أنه مما يتوقف عليه إتمام الحج بالنسبة إلى الصرورة وأخويه ـ أي الملبد والعاقص ـ حسب الفرض،

ووجوب إتمام الحج مذكور في الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، وعلى ذلك يتعين ترجيح وجوب الحلق على حرمة الإدماء من جهة كون امتثاله هو مقتضى وجوب الإتمام المذكور في كتب الله تعالى، بخلاف حرمة الإدماء التي لم تذكر فيه.

ولكن تمامية هذا البيان تتوقف على الالتزام بأن من وظيفته الحلق إذا لم يتمكن منه لجهة أخرى غير عدم وجود الشعر على رأسه لم يجعل له بديل عن الحلق بحيث يتمكن به من إتمام حجه بل يبقى حجه ناقصاً ولا يصح.

وأما إذا بني على وجود البديل ـ كما سيأتي بيانه ـ فلا سبيل إلى تقديم وجوب الحج على حرمة الإدماء من جهة وجوب إتمام الحج، لفرض أنه على تقدير تقديم حرمة الإدماء واعتباره عاجزاً عن الحلق يكون له بديل يتم به حجه، إذاً لا مجال في المقام لإعمال الترجيح بالأهمية والقول بأنها في جانب وجوب الحلق.

وبهذا البيان يظهر الخدش في الاستدلال لأهمية وجوب الحلق فيما إذا كان الحج المأتي به حجة الإسلام بأنها من دعائم الدين، ولا يقاس وجوبها بحرمة الإدماء يقيناً، فلا بد من تقديمه عليه عند التزاحم، ومقتضاه الإتيان بالحلق وإن كان مستلزماً للإدماء.

وجه الخدش: أن هذا الكلام إن تم فإنما يتم فيما إذا لم يكن للحلق بديل يمكن إتمام الحج به، وإلا فمن الظاهر عدم تماميته.

ومن هنا لو فرض أنه دار الأمر بين صرف المال في تحصيل هدي التمتع لحجة الإسلام وبين صرفه في الإنفاق على واجب النفقة لم يمكن ترجيح الأول من حيث إن وجوب حجة الإسلام أهم من وجوب الإنفاق على واجب النفقة، لأن للهدي بديلاً وهو الصيام عشرة أيام يتم به حج التمتع، فلا مجال للترجيح بالأهمية.

هذا مضافاً إلى أن ما هو أهم من حرمة الإدماء إنما هو وجوب حجة الإسلام، وأما وجوب المبادرة إلى الإتيان بها على القول به فلم تثبت أهميته،

فلا وجه لدعوى تقديم وجوب الحلق على حرمة الإدماء من هذه الجهة.

فالمستحصل مما تقدم أن الترجيح بالأهمية مما لا مجال له في مفروض البحث.

الأمر الثاني: احتمال الأهمية.

وهو أيضاً ـ على الصحيح ـ من مرجحات باب التزاحم، وقد فصلت الكلام حوله في أوائل هذا الشرح[1]، وملخصه أن المختار كون قصور القدرة عن الجمع بين امتثال تكليفين إلزاميين مؤثراً في مرحلة التنجز دون مرحلة الإنشاء أو الفعلية، نعم عدم القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك يمنع من فعلية الحكم.

وبناءً على هذا المسلك يكون مبنى الترجيح بالأهمية في مورد التزاحم هو أن العقلاء يحسبون القدرة الواحدة التي يمتلكها المكلف ـ أي ما له من القوة المنبثة في العضلات ـ لامتثال التكليف بالأهم ولا يعذرون المكلف لو صرفها في امتثال التكليف بالمهم، وهذا هو معنى كونه منجزاً عليه، حيث يستحق العقوبة على عصيانه وإن امتثل ما هو أقل أهمية منه، فالتكليف بالأهم يكون هو الذي يقدر على امتثاله، فهو المنجز دون الأمر بالمهم.

وببيان آخر: إن المكلف إذا كان مضطراً إلى ترك امتثال أحد التكليفين لقصور قدرته عن الجمع بين امتثالهما، فإن المضطر إليه وإن كان هو الجامع الانتزاعي بينهما إلا أنه بمعونة متمم الجعل العقلائي ينطبق على التكليف بالمهم، نظير ما إذا اضطر إلى شرب مائع غير طاهر لإنقاذ نفسه من الهلاك ودار أمره بين شرب كأس من الخمر أو كأس من الماء المتنجس بملاقاة اليد المتنجسة، فإنه وإن كان المضطر إليه هو شرب أحد المايعين إلا أن مقتضى متمم الجعل التطبيقي كون المضطر إليه هو شرب الماء المتنجس لأنه الأخف محذوراً فلو شرب الخمر استحق العقوبة على ذلك.

---

(١) لاحظ ج:٢ ص:٥٥٤ وما بعدها.

وبالجملة: مبنى الترجيح بالأهمية في باب التزاحم هو ما ذكر، ويأتي نظيره في الترجيح باحتمال الأهمية، أي عند دوران الأمر بين محتمل الأهمية ومحتمل المرجوحية فإن القدرة المتوفرة لدى المكلف تحسب لمحتمل الأهمية ويعد مضطراً إلى ترك محتمل المرجوحية.

وهكذا الحال إذا دار الأمر بين تكليفين كل منهما محتمل الأهمية ولكن كان احتمال الأهمية في أحدهما أقوى من احتمالها في الآخر، كما إذا كان يحتمل الأهمية في أحدهما بنسبة سبعين في المائة وفي الآخر بنسبة ثلاثين في المائة.

هذا وفق المسلك المختار من كون قصور القدرة مؤثراً في مرحلة التنجز، وأما بناءً على كونه مؤثراً في مرحلة الفعلية ـ كما هو مختار المحقق النائيني والسيد الأستاذ (قُدّس سرُّهما) ـ فقد أوضحت في البحث المشار إليه أن الصحيح أيضاً تمامية الترجيح باحتمال الأهمية، فليراجع.

وأما بناءً على كون قصور القدرة مؤثراً في مرحلة الإنشاء ـ كما هو اختيار جمع من الأعلام ـ فالأوجه كما شرحته هناك هو عدم الترجيح باحتمال الأهمية، خلافاً لما بنى عليه بعض الأعلام (طاب ثراه)[1]، فليلاحظ.

ومهما يكن فإنه بناءً على تمامية الترجيح باحتمال الأهمية فقد يقال في المقام: إن وجوب الحلق محتمل الأهمية دون حرمة الإدماء، فيجب تقديمه عليها.

ولكن هذا الكلام ليس واضحاً، فإنه إذا بني على أنه لا بديل للحلق على تقدير عدم التمكن منه لجهة أخرى غير عدم امتلاك الشعر على الرأس ـ بأن التزم بأن تركه يؤدي إلى بطلان الحج ـ أمكن القول بترجيح وجوب الحلق من جهة احتمال الأهمية، بناءً على عدم تمامية ما تقدم في الأمر الأول من إحراز أهمية ما ذكر في كتاب الله تعالى من الأحكام بالنسبة إلى ما لم يرد ذكره فيه، إذ إن لم تحرز أهميته فلا أقل من احتمال ثبوتها، فيتم ترجيح وجوب الحلق باحتمال الأهمية من جهة توقف إتمام الحج عليه ـ حسب الفرض ـ وهو ما ورد

---

(١) بحوث في علم الأصول ج:٧ ص:٩٢.

الأمر به في القرآن المجيد.

ولكن سيأتي ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ ثبوت البديل للحلق عند عدم التمكن منه ولو من غير جهة خلو الرأس من الشعر، وعلى ذلك لا يبقى محل للقول بأن وجوب الحلق محتمل الأهمية دون حرمة الإدماء، بل يمكن أن يقال: إن الأمر فيهما على العكس من ذلك، كما يتضح مما سيجيء.

بل لو بني على كون الحلق محتمل الأهمية في حد ذاته ـ ولو من جهة ذكره في الكتاب العزيز ـ لم يمكن ترجيح وجوبه على حرمة الإدماء إذا بني على ثبوت البدل له مطلقاً مع احتمال أن لا يكون الملاك الكامن في بدله وفي حرمة الإدماء دون الملاك الكامن فيه، ويعلم الوجه في ذلك مما سيأتي.

الأمر الثالث: عدم البدل، وهو في جانب حرمة الإدماء.

ومبنى ذلك هو أن الحلق كما أن له بدلاً عرضياً وهو التقصير بالنسبة إلى غير الصرورة الذي لم يلبد شعره ولم يعقصه، وبدلاً طولياً بالنسبة إلى من ليس على رأسه شعر ـ إما بالأصل كالأصلع أو لعارض كما إذا حلق رأسه قبيل يوم العيد ـ وهو إمرار الموسى على الرأس كما أشير إلى ذلك في جملة من النصوص وتقدم ذكرها.

كذلك إن له بدلاً طولياً بالنسبة إلى من يتعين عليه الحلق لكونه صرورة أو ملبداً أو عاقصاً ولكن لم يتمكن منه لطارئ بالرغم من امتلاكه للشعر على رأسه، كما إذا لم يكن عنده آلة الحلق كأن اعتقل ولم يمكنه الحصول على ماكنة الحلاقة، أو كانت الآلة المتاحة له مغصوبة لا يجوز له التصرف فيها، أو كان الحلق بها يضر به ضرراً معتداً به كما إذا كان برأسه قروح ويخشى أن تكون الموسى ملوثة ويؤدي استعمالها إلى إصابته ببعض الأمراض، أو كان الحلق حرجياً عليه بحد لا يتحمل عادة، كما إذا كان برأسه تشوه شديد يستره الشعر فلو أزاله ظهر أمام الآخرين ولم يمكنه تغطيته بقماش أو نحوه لتأذيه بذلك.

والجامع بين الحالات المذكورة وما يشبهها هو أن يكون عاجزاً عن الحلق تكويناً أو ممنوعاً منه شرعاً أو يكون ضررياً أو حرجياً بحيث يسقط التكليف به.

والوجه في ثبوت البديل للحلق في الحالات المتقدمة هو أن من المقطوع به أن الشارع المقدس لم يحكم فيها بتعذر إتمام الحج وبالتالي بطلانه لمجرد عدم التمكن من الإتيان بالحلق الواجب، كما أن احتمال أنه حكم على الحاج بأن يتحلل من إحرامه بالذبح ولم يوجب عليه شيئاً مكان الحلق بعيد جداً، كيف وأن من لا شعر على رأسه قد أمره بأمرار الموسى عليه مع أنه مجرد محاكاة للحلق، ولم يحكم بخروجه من الإحرام بالذبح.

هذا مع ما يلاحظ من أنه قد جعل لكل من أفعال الحج بديلاً عند عدم التمكن من الإتيان به، ففي الإحرام أمر ولي الصغير والمغمى عليه بالإحرام عنهما، وفي الطواف وصلاته والسعي والرمي أمر بالاستنابة عن العاجز عن المباشرة، وفي الوقوفين أمر من لا يتمكن من الوقوف الاختياري أن يأتي بالوقوف الاضطراري، وفي هدي التمتع أمر من لا يتمكن منه بالصيام عشرة أيام بدلاً عنه، ولا يوجد في أفعال الحج ما ليس له بدل إلا الوقوف بعرفات عند تعذر الإتيان به في الوقتين الاختياري والاضطراري حيث يسقط عن الحاج، وكذلك الوقوف بالمزدلفة عند تعذر الإتيان به في الوقتين حيث يحكم ببطلان الحج، ومن المستبعد تماماً أن يكون الحلق مماثلاً لأحدهما في الحكم، بأن يسقط لا إلى بدل كالوقوف بعرفات، أو يفسد الحج لتعذر الإتيان به كالوقوف في المزدلفة، فإن جعل أمرار الموسى بديلاً عن الحلق لمن لا شعر له يبعد كلا الوجهين، بل الوجه الثاني وهو بطلان الحج بتعذر الحلق يقتضي كون الحلق كالوقوف بالمزدلفة في المكانة والأهمية، وهو غير محتمل، ويشهد لخلافه تخيير غير الصرورة وأخويه بين الحلق والتقصير، ولو كان الحلق في أهمية الوقوف في المشعر لما كان له بديل من المناسك، فليتدبر.

ومهما يكن فإن وجود البديل للحلق في الحالات المتقدم ذكرها أمر لا مناص من الالتزام به، ولكنه ما هو؟

يمكن أن يقال: إنه إذا بني على كون الحلق بالماكنة الناعمة جداً من مصاديق التقصير ـ كما نسب ذلك إلى السيد الأستاذ ﷺ وبنى عليه بعض

الأعلام من تلامذته (طاب ثراه) ـ فالمتعين أن يكون البديل عن الحلق هو التقصير، إذ لا يوجد خيار آخر غيره[١].

ولكن قد يقال: إنه يحتمل أن يكون البديل هو إزالة الشعر متصلاً بمنبته في الرأس بالنورة ونحوها من المواد الكيميائية.

ولكن الإنصاف أن هذا الاحتمال بعيد، فإن الرأس ليس مكاناً لاستخدام هذه المواد لإزالة الشعر، ولا سيما النورة التي كانت هي المتاحة في زمن المعصومين عليهم السلام، إذ لا يؤمن من أن ينزل منها شيء على الوجه ويؤدي إلى إزالة شعر الحاجب أو اللحية، بالإضافة إلى احتمال أن يدخل في العين ويوجب تأذيها، ولم يعهد الطلي بالنورة إلا بالنسبة إلى الجسد دون الرأس، وهذا واضح.

وأما إذا بني على مغايرة الحلق بالماكنة الناعمة للتقصير ـ كما هو المختار ـ وإن لم يلتزم بالاجتزاء به في حال الاختيار لفقد الدليل على ذلك، فالمحتمل للبدلية عن الحلق بالموسى عند عدم التمكن منه كل من الحلق بالماكنة الناعمة والتقصير، وعلى ذلك فهل يلزم الجمع بينهما أم يكتفى بالإتيان بأحدهما؟

يمكن أن يقال بدواً: إن المقام يندرج في دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة[٢]، حيث يدور الأمر في كل من الحلق بالماكنة الناعمة والتقصير بين

---

(١) ولكن الأحوط أن لا يكتفي بقص بعض شعره بل يحلق بالماكنة الناعمة جداً، لاحتمال كونه بمنزلة الحلق بالموسى، ولو عند تعذر الحلق بها.

(٢) هذا مع عدم احتمال التخيير بين الحلق بالماكنة والتقصير بديلاً عن الحلق بالموسى، وإلا فلا يندرج المقام في دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة، بل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ويمكن إجراء أصالة البراءة عن حرمة كل منهما قبل الإتيان بالآخر. وأما بالنسبة إلى الوجوب فإن بني على أصالة البراءة عن التعيين في دوران الأمر بينه وبين التخيير جاز الاقتصار على أحدهما، ولكن لا ينفع في إحراز التحلل من الإحرام ـ كما مرّ في نظائره ـ وإن بني فيه على الاحتياط فلا بد من الجمع بينهما.

هذا ولكن يمكن استبعاد احتمال التخيير في أصله، فإن مقتضى مناسبات الحكم والموضوع أنه لو كان الحلق بالماكنة الناعمة مجزياً عن الحلق بالموسى عند تعذره فهو من جهة كونه الأقرب إليه،

الوجوب والحرمة، فإنه إذا كان البديل هو التقصير لم يجز الحلق بالماكنة الناعمة قبل الإتيان به، وإذا كان البديل هو الحلق بالماكنة الناعمة لم يجز التقصير قبل الإتيان به.

وفي مثل ذلك ـ أي عند تعدد الواقعة في دوران الأمر بين محذورين ـ ذكر السيد الأستاذ ﷺ في أصوله[1] أن العلم الإجمالي في كل منهما بالإلزام المردد بين الوجوب والحرمة مما لا أثر له، لاستحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية له، إلا أن هناك علمين إجماليين آخرين: أحدهما العلم الإجمالي بوجوب أحدهما، والآخر العلم الإجمالي بحرمة أحدهما، والأول يقتضي الإتيان بهما جميعاً، والثاني يقتضي تركهما جميعاً، وحيث لا يمكن الجمع بين الفعلين والتركين يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولكن يمكن مخالفتهما القطعية بإيجاد الفعلين أو بتركهما، ولا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، وعليه فاللازم اختيار أحد الفعلين وترك الآخر حذراً من المخالفة القطعية.

وبناءً عليه يلزم في المقام الإتيان بأحد المحتملين إما الحلق بالماكنة الناعمة أو التقصير حتى يكون متجنباً عن المخالفة القطعية للعلمين الإجماليين بوجوب أحدهما أو حرمة أحدهما.

أقول: ما أفاده ﷺ من أن العلم الإجمالي بالإلزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل من الفعلين مما لا أثر له إنما يتم لو لم يكن كل منهما على تقدير وجوبه عبادياً، وإلا يمكن المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بوجوب كل منهما أو حرمته بالإتيان بالفعل بدون قصد القربة، فإنه على هذا التقدير يكون مرتكباً للحرام أو تاركاً للواجب يقيناً.

وعلى ذلك فالمتعين الالتزام بأن العلم الإجمالي في كل من الحلق بالماكنة والتقصير بالوجوب أو الحرمة منجز من جهة حرمة المخالفة القطعية، إذ إن

فلا تصل النوبة إلى التقصير ليخير المكلف بينهما، فليتأمل.

(١) مصباح الأصول ج:٢ ص:٣٣٩ ط:نجف.

كليهما عمل عبادي لا يصح من دون قصد القربة.

وأما ما أفاده ﷺ من أن الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين بالإتيان بهما يستلزم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بحرمة أحدهما فهو إنما يتم لو كان يعلم بحرمة أحدهما مطلقاً أي سواء قبل الإتيان بالآخر أو بعده، أي سواء أتى به أولاً أو أتى به آخراً.

وأما إذا كان يعلم بحرمة أحدهما قبل الإتيان بالآخر وأما بعده فلا حرمة له فإن الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما لا يستلزم المخالفة القطعية لحرمة أحدهما.

والمقام من هذا القبيل، فإن المكلف يعلم بحرمة الحلق بالماكنة أو التقصير قبل الإتيان بالآخر وأما بعد الإتيان به فلا حرمة له، فإنه إذا كانت وظيفته بدلاً عن الحلق بالموسى هي الحلق بالماكنة الناعمة يكون التقصير محرماً عليه قبل أن يحلق بالماكنة وأما بعده فلا يحرم، وكذلك إذا كانت وظيفته بدلاً عن الحلق بالموسى هي التقصير فإنما يحرم عليه الحلق بالماكنة قبل التقصير لا بعده.

وعلى ذلك يلزمه الجمع بين الحلق بالماكنة والتقصير فإنه بذلك تتم له الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما، ولا يقع في محذور المخالفة القطعية للعلم بحرمة أحدهما، إذ يجوز أن يكون ما أتى به أولاً من الحلق بالماكنة أو التقصير هو الواجب عليه في علم الله تعالى، فيكون الإتيان بالآخر بعد ذلك حلالاً بالنسبة إليه لخروجه عن الإحرام بما أتى به أولاً، فالمخالفة احتمالية لا قطعية.

وبالجملة: إن هنا علوماً إجمالية متعددة: العلم إجمالاً بوجوب الحلق بالماكنة الناعمة أو حرمته، والعلم إجمالاً بوجوب التقصير أو حرمته، والعلم إجمالاً بحرمة الحلق بالماكنة الناعمة أو حرمة التقصير، والعلم إجمالاً بوجوب أحدهما. والعلوم الإجمالية الثلاثة الأولى لا يمكن موافقتها القطعية فيقتصر فيها على حرمة المخالفة القطعية بعد أن كانت ممكنة فيها جميعاً، وأما العلم الإجمالي الأخير فهو مما يمكن موافقته القطعية أيضاً بالجمع بين الحلق بالماكنة

والتقصير من دون أن يوجب ذلك الوقوع في محذور المخالفة القطعية لأي من العلوم المتقدمة فيلزم لا محالة.

علماً أنه بناءً على المختار من اختصاص التقصير بالأخذ من شعر الرأس لا بد أن يقدم التقصير، إذ لو حلق رأسه بالماكنة أولاً لما تمكن من التقصير لاحقاً، وعلى القول الآخر لا بد أن يقدم الأقوى احتمالاً في الوجوب إن لم يتساويا في احتماله، وليس له أن يقدم الأضعف احتمالاً.

والحاصل: أن اللازم في مفروض الكلام هو الجمع بين الحلق بالماكنة والتقصير.

وأما ما ذكره سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في بعض فتاواه[1] من أن من يتعذر في حقه الحلق يأتي بالتقصير ويجتزأ به فهو مبني على ما اختاره من أن الحلق بالماكنة الناعمة بمنزلة الحلق بالموسى، فإنه بناءً عليه ينحصر فرض تعذر الحلق فيما إذا لم يتمكن من الحلق بالموسى ولا بالماكنة، وفي مثله لا يبقى إلا التقصير بديلاً عن الحلق[2]. وأما بناءً على عدم الاجتزاء بالحلق بالماكنة في حال الاختيار بل تعين الحلق بالموسى ـ كما هو مفروض الكلام ـ فإن تعذر الحلق يكون بعدم التمكن من الإتيان به بالموسى وفي مثله يدور أمر البديل بين الحلق بالماكنة والتقصير فلا بد من الجمع بينهما لما تقدم.

وتجدر الإشارة إلى أنه لو لم يجز الجمع بين الحلق بالماكنة الناعمة والتقصير في محل البحث لأشكل الأمر على الحاج الذي يتعذر عليه الحلق بالموسى، لأنه لا يحرز مع الاقتصار على أحدهما تحلله من الإحرام، ومقتضى الاستصحاب بقاؤه عليه إلى نهاية شهر ذي الحجة، فإنه بانتهائه يقطع بخروجه من الإحرام، إما لإتيانه بما وجب عليه في علم الله تعالى، وإما من جهة انقضاء زمان الحج بناءً على ما هو الصحيح ـ وفاقاً للسيد الأستاذ ﷺ ـ من بطلان

---

(١) مناسك الحج وملحقاتها ص:٢٦٢.

(٢) وأما إزالة شعر الرأس بالنورة أو نحوها فقد تقدم أن من المستبعد جداً أن يكون بديلاً عن الحلق.

إحرام الحج بترك ما يجب فيه من غير عذر إلى انقضاء زمانه.

وعلى ذلك فإن من لم يجمع بين الحلق بالماكنة الناعمة والتقصير لا طريق له إلى إحراز أنه أدى الحج على الوجه الصحيح.

هذا تمام الكلام في كون التزاحم بين وجوب الحلق على الصرورة وأخويه وبين حرمة الإدماء من قبيل دوران الأمر بين ما له بدل وما ليس له بدل، وقد تحصل مما تقدم أن الحلق مما له بدل طولي حتى بالنسبة إلى من له شعر على رأسه ولكن لا يتمكن من حلقه، في حين أن التجنب عن الإدماء ليس كذلك.

ويبقى الكلام حول أصل الترجيح بعدم البدل في باب التزاحم ـ أي ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل ـ فإنه وقع مورداً للخلاف بين الأعلام.

وقد بنى المحقق النائيني ﷺ على ثبوت الترجيح به، ولكن الصحيح أنه ليس مرجحاً بعنوانه لعدم الدليل عليه، نعم هناك وجوه لإرجاعه إلى بعض المرجحات الأخرى، فلا بد من البحث عن هذه الوجوه ..

(الوجه الأول): ما أفاده المحقق النائيني ﷺ من تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل من جهة تقديم المشروط بالقدرة العقلية على ما هو المشروط بالقدرة الشرعية.

وهذا ما حكاه عنه تلميذه العلامة الكاظمي ﷺ[1]، وأما السيد الأستاذ ﷺ فلم يذكر في تقريره[2] لأبحاثه ما هو الوجه في تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، واقتصر على القول بأن ما له بدل لا يمكن مزاحمة أمره مع أمر ما ليس له بدل.

وهذا الكلام قد وقع مورداً للنقد والإشكال في كلمات غير واحد منهم بعض الأعلام (طاب ثراه) بما هو في محله، فليراجع[3].

---

(١) فوائد الأصول ج:١ ص:٣٢٧.

(٢) أجود التقريرات ج:١ ص:٢٢٧.

(٣) بحوث في علم الأصول ج:٧ ص:٨٢.

ومهما يكن فقد ذكر العلامة الكاظمي ﷺ في وجه تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل ما لفظه: (السر في ذلك واضح، لأن كل مورد ثبت فيه البدل شرعاً لواجبٍ فلا محالة يكون ذلك الواجب مقيداً بالقدرة والتمكن، لأنه لا معنى لجعل شيء بدلاً طولياً لشيء إلا كون ذلك البدل مقيداً بالعجز عن ذلك الشيء وعدم التمكن منه، ولازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة التمكن والقدرة، سواء وقع التصريح بذلك في لسان الدليل كما في قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا**﴾، حيث إنه قيد التيمم بصورة عدم وجدان الماء فيستفاد منه تقييد الوضوء بصورة وجدان الماء والتمكن منه، أو لم يقع التصريح بذلك في لسان الدليل. وبالجملة: نفس جعل البدلية الطولية يقتضي التقييد بالقدرة).

أي أن ما له البدل يكون مقيداً بالقدرة الشرعية، فيقدم عليه ما ليس له بدل من باب تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية عند وقوع التزاحم بينهما.

وهذا الوجه هو المستفاد مما ذكره السيد الأستاذ ﷺ في مختلف تقريراته الأصولية[1]، إلا المحاضرات[2]فقد علل فيه تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل بأن ما لا اقتضاء فيه لا يمكن أن يزاحم ما فيه الاقتضاء.

وهذا التعليل غريب، فإنه إنما يصح فيما إذا كان البدل عرضياً لا طولياً ـ كما هو محل الكلام في المقام ـ فإن في البدل العرضي يكون الواجب تخييرياً أي يكون متعلق الوجوب هو الجامع الانتزاعي بين طرفي التخيير، ومن المعلوم أن الجامع الانتزاعي لا يدعو إلى طرف بخصوصه، فإذا دار الأمر بين الإتيان بواجب تعييني والإتيان بأحد فردي الواجب التخييري لم يكن ذلك من التزاحم أصلاً، لأن الوجوب التخييري لا يقتضي الإتيان بذلك الفرد بخصوصه، في حين أن الوجوب التعييني يقتضي الإتيان بمتعلقه، فيصح القول بأن ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء.

---

(١) لاحظ مصباح الأصول ج:١ ق:١ ص:٦٩، ودراسات في علم الأصول ج:٢ ص:١٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج:٣ ص:٢٣٥ ط:نجف.

وأما إذا كان البدل طولياً فلا مجال فيه للكلام المذكور، لأن الوجوب في ما له بدل طولي يدعو إلى الإتيان بالمبدل تعييناً، فيقع التزاحم بينه وبين التكليف الإلزامي في الطرف الآخر لا محالة، مثلاً إذا دار الأمر بين صرف الماء في الإتيان بالوضوء أو في إزالة النجاسة عن البدن لأداء الصلاة، فلا محل للقول بأنه لا تزاحم بين التكليفين، لأن للوضوء بدلاً هو التيمم فيلزم صرف الماء في إزالة النجاسة، لأن ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء، وهذا واضح.

ويبدو الخلل واضحاً فيما ضبط عن السيد الأستاذ ﷺ في تقرير المحاضرات في مورد الكلام، والصحيح ما ورد في سائر تقريراته الأصولية من أن تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل إنما هو بملاك ترجيح ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية.

وكيف ما كان فإن الذي ينبغي أن يقال في المقام هو أن القدرة الشرعية في قبال القدرة العقلية تطلق في كلماتهم على معنيين ..

الأول: القدرة التي يكون لها دخل في الملاك، في مقابل ما ليس لها دخل فيه.

الثاني: القدرة التي ينافيها تعلق خطاب فعلي بما يضاد متعلقها، في مقابل ما لا ينافيه ذلك.

ويمكن تقريب مرام المحقق النائيني ﷺ من تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية وفق كل من المعنيين المذكورين، فهنا تقريبان ..

(التقريب الأول): أن كون موضوع الأمر بالبدل هو عدم التمكن من المبدل يقتضي أن يكون الأمر بالمبدل مقيداً بالقدرة على متعلقه، فإن المقابلة بينهما تقتضي ذلك، فإذا قيل: (توضأ وإذا لم تتمكن فتيمم) كان المتفاهم العرفي منه هو (توضأ إن تمكنت منه، وإن لم تتمكن فتيمم).

والقدرة متى ما أخذت قيداً في موضوع الحكم في لسان الخطاب يقتضي

ذلك أن لها دخلاً في الملاك، وقد مرّ بيان الوجه في ذلك في بحث سابق[1]، حيث قلنا: إن مقتضى أصالة التطابق بين القضية اللفظية واللبية كون ما يؤخذ قيداً في لسان الخطاب قيداً للحكم في وعاء التشريع، ومن الواضح أنه لا مبرر لتقييد الحكم بقيد وتضييق دائرته به لولا دخله في ملاك الحكم، فإن سعة الحكم لا بد أن تتبع سعة الملاك، ولا يجوز أن يكون الحكم أضيق دائرة من الملاك الكامن في متعلقه، لأنه يعني تفريط الشارع المقدس بجزء من الملاك الملزم وهو غير جائز على الحكيم.

نعم لما كان العقل يدرك عدم إمكان تكليف العاجز يكون مقتضى ذلك إدراكه عدم شمول الأمر بفعل من يكون عاجزاً عن الإتيان بذلك الفعل حتى مع اشتماله على الملاك في فرض صدوره منه.

ولكن هذا ليس من جهة التقييد اللحاظي من قبل الشارع المقدس، بل من جهة عدم سعة الحكم في حدّ ذاته لكي يشمل الشخص العاجز.

والحاصل: أن مقتضى أخذ القدرة قيداً في الخطاب هو أن لها دخلاً في الملاك، وتسمى عندئذ بالقدرة الشرعية بالمعنى الأول، فإذا كان يزاحمه خطاب لم تؤخذ القدرة قيداً فيه شرعاً ـ ومقتضى ذلك هو عدم دخلها في ملاك متعلقه وإنما تكون معتبرة في الخطاب نفسه بحكم من العقل، ولذلك تسمى بالقدرة العقلية ـ يمكن البناء على ترجيح الثاني على الأول، لأن المفروض أن القدرة المتوفرة للمكلف في مورد التزاحم إنما هي واحدة فلا تفي بامتثال كلا التكليفين، فإن بني على احتسابها لما يكون مشروطاً بالقدرة العقلية صار فعلياً دون مزاحمة المشروط بالقدرة الشرعية، ولا يلزم من ذلك محذور تفويت الملاك المولوي الملزم، إذ أقصى ما يستتبعه هو صيرورة المكلف عاجزاً عن امتثال المشروط بالقدرة الشرعية، ولكن لما كان المفروض أن للقدرة دخلاً في الملاك الكامن في متعلقه لم يترتب على العجز عن أدائه فوات ذلك الملاك بل انتفاؤه بانتفاء

---

(١) لاحظ ج:٢ ص:٣٨٥.

موضوعه، وهو مما لا ضير فيه.

وهذا بخلاف ما إذا احتسبت القدرة المتوفرة لدى المكلف للمشروط بالقدرة الشرعية، فإنه بذلك يصير فعلياً دون المشروط بالقدرة العقلية، حيث يصبح المكلف عاجزاً عن امتثاله وبذلك يفوت الملاك الإلزامي الكامن في متعلقه، لفرض عدم إناطته بالقدرة، فمن أجل تفادي هذا المحذور والمحافظة على الملاكات المولوية الإلزامية بالمقدار الممكن لا محيص من البناء على احتساب قدرة المكلف للمشروط بالقدرة العقلية دون المشروط بالقدرة الشرعية، وهذا معنى ترجيح الأول على الثاني عند التزاحم بينهما.

ومقتضى ذلك في محل الكلام هو احتساب القدرة لما لا بدل له دون ما له بدل، لأن الأول مشروط بالقدرة العقلية والثاني مشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى المذكور كما تقدم.

ولكن يلاحظ على هذا التقريب ..

أولاً: بأنه ليس مقتضى كون المبدل مختصاً بالمتمكن ـ من جهة كون البدل وظيفة غير المتمكن منه ـ هو أخذ القدرة في لسان الخطاب بالمبدل لكي يستكشف بذلك أن للقدرة دخلاً في الملاك الكامن فيه فتكون قدرة شرعية بالمعنى المذكور، بل يجوز أن تكون القدرة المعتبرة فيه قدرة عقلية، بمعنى إدراك العقل محدودية الخطاب المتعلق بالمبدل، وعدم شموله لمن يعجز عن الإتيان به من دون أن تكون القدرة مأخوذة في لسان الخطاب من جهة الشارع المقدس.

وبالجملة: إن تقييد البدل بالعجز عن المبدل لا يقتضي أن تكون القدرة مأخوذة في موضوع الحكم بالمبدل في لسان الخطاب حتى يستكشف منه أن للقدرة دخلاً في الملاك الكامن في المبدل.

وثانياً: لو غض النظر عما ذكر فإن البيان المتقدم إنما يتم فيما إذا كانت القدرة في ما ليس له بدل قدرة عقلية، وأما إذا كانت قدرة شرعية فلا يتم ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل ـ كما نبه على ذلك السيد الأستاذ ﷺ في بعض

كلماته[١]ـ كما إذا دار الأمر في ما يملكه المكلف من الماء بين أن يتوضأ به لأداء الصلاة وبين أن يصرفه في سقي حيوان عطشان وفاءً لنذره ذلك ـ فإنه نذر منعقد لرجحان متعلقه، إذ إن لكل كبد حرى أجراً كما ورد في النص ـ ومن المحقق في محله ـ ومرَّ في بحث سابق ـ أن القدرة المعتبرة في وجوب الوفاء بالنذر قدرة شرعية، فلا مجال في مثله لتقديم وجوب الوفاء به على وجوب الوضوء للصلاة، من جهة تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، بملاك تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، إذ المفروض كون كلا التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعية.

وفي المقام يمكن أن يقال: إن ما ليس له بدل وهو التجنب عن الإدماء في حال الإحرام من قبيل المشروط بالقدرة الشرعية لا العقلية، لأن عمدة الدليل على حرمة الإدماء هو ما ورد[٢] في الحجامة من كونها محرمة على المحرم إلا لمن لا يجد بداً منها.

ويمكن أن يقال: إن استثناء من لا يجد بداً من الحجامة في قوة تقييد حرمتها بالتمكن عرفاً من تركها بعدم ترتب ضرر معتد به ولا حرج بالغ على ذلك، فإذا بني على أنه لا خصوصية للحجامة بل العبرة بمطلق الإدماء يكون مقتضى ذلك هو اختصاص حرمته بحال التمكن من التجنب عنه بعدم كونه ضررياً ولا حرجياً، مما يعني كون حرمته مقيدة بالقدرة العرفية التي هي أضيق دائرة من القدرة العقلية، فيثبت ما هو المطلوب هنا من كون متعلق التكليف الالزامي المزاحم لوجوب الحلق وهو التجنب عن الإدماء وإن كان مما لا بدل له إلا أن الخطاب المتعلق به مشروط أيضاً بالقدرة الشرعية، فلا يمكن ترجيحه على مزاحمه من جهة تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، فليتأمل.

وثالثاً: أن أصل ما يبتني عليه التقريب المذكور من أن عدم أخذ القدرة في

---

(١) دراسات في علم الأصول ج:٢ ص:١٣.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٦٠.

لسان الخطاب بما لا بدل له يقتضي كون القدرة المعتبرة فيه من قبيل القدرة العقلية، وعلى ذلك لا يكون لها دخل في الملاك، مما لا يمكن المساعدة عليه.

وقد مرّ الوجه فيه في بحث سابق[1] حيث قلنا: إنه لا شاهد على أن كل ما يكون له دخل في الملاك مما ينبغي أن يذكر قيداً للحكم على لسان الشارع المقدس بل هو يختص بما لا يعلم كونه قيداً له إلا من جهته، فلا يشمل القدرة العقلية في مقابل العجز التكويني.

وعلى ذلك فالقدرة العقلية في مقابل القدرة الشرعية بالمعنى المتقدم إنما هي التي لم يثبت أن لها دخلاً في الملاك لا أنه ثبت عدم دخلها فيه. وبناءً عليه فلا مجال لترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية، من حيث إن احتساب قدرة المكلف للثاني يؤدي إلى فوات الملاك المولوي الإلزامي ولا عكس، إذ يحتمل عدم فوات الملاك في عكسه أيضاً، وذلك فيما إذا كان للقدرة دخل فيه وإن لم تؤخذ في لسان الخطاب.

اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في لزوم تقديم المشروط بالقدرة العقلية إحراز عدم فوات الملاك الإلزامي باحتساب القدرة للمشروط بالقدرة العقلية، وعدم إحراز مثل ذلك مع احتسابها للمشروط بالقدرة الشرعية، فليتدبر.

فالنتيجة: أن عمدة الإشكال على التقريب الأول المتقدم هو ما ذكر في الأمرين الأولين.

(التقريب الثاني): أن كون موضوع الأمر بالبدل هو العجز عن المبدل يقتضي أن يكون الأمر بالمبدل مقيداً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني، وهو أن لا يكون مخاطباً بتكليف فعلي متعلق بما يضاده.

والوجه في ذلك أنه لولا تقيد الأمر بالمبدل بالقدرة الشرعية بالمعنى المذكور يلزم طلب الجمع بين البدل والمبدل، أما المبدل فلأنه لم تؤخذ فيه ـ حسب الفرض ـ إلا القدرة العقلية وهي متوفرة فيكون طلبه فعلياً. وأما البدل

---

(١) لاحظ ج:٢ ص:٥٨٨.

فلأن المفروض أنه مقيد بالعجز عن المبدل، والعجز على نحوين: تكويني وشرعي، والعجز التكويني عن المبدل وإن لم يكن متحققاً إلا أن العجز الشرعي عنه متحقق، لتوجه الأمر بما يضاده، ومع تحقق موضوع الأمر بالبدل يكون الأمر به فعلياً، ونتيجة ذلك أن كلا الطلبين أي المتعلق بالبدل والمتعلق بالمبدل يكون فعلياً بالنسبة إلى المكلف، وهذا في معنى طلب الجمع بين البدل والمبدل، وهو مقطوع العدم.

إذاً لا بد تفادياً لهذا المحذور من الالتزام بأن الأمر المتعلق بالمبدل مقيد بالقدرة الشرعية بالمعنى المذكور، ليكون الأمر بما يضاده معجزاً شرعياً عنه، فلا يتوجه إلى المكلف إلا الأمر بالبدل.

ومقتضى ذلك هو ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل، لأن الأمر به فعلي، وبفعليته لا يكون الأمر بالمبدل فعلياً بل يكون الأمر ببدله هو الفعلي.

ويمكن الخدش في هذا التقريب أيضاً ..

أولاً: بأن مجرد تعلق الأمر بما يضاد المبدل لا يصح أن يعدَ معجزاً شرعياً عنه، بل لا بد أن تكون القدرة المعتبرة في الأمر بما يضاده من قبيل القدرة العقلية ـ في مقابل القدرة الشرعية بالمعنى الأول ـ ليكون الأمر به فعلياً، ويكون منجزاً أيضاً حتى يعدَ بذلك معجزاً شرعياً عن الإتيان بالمبدل، والتكليف بما ليس له بدل المفروض وقوع التزاحم بينه وبين التكليف بما له بدل قد يكون مشروطاً بالقدرة العقلية وقد يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية كما في وجوب الوفاء بالنذر، فلا يتم التقريب المذكور في جميع موارد التزاحم بين ما له بدل وما ليس له بدل، وقد تقدم أن التكليف بالضد في محل البحث ـ وهو حرمة الإدماء ـ قد أخذ في موضوعه القدرة الشرعية.

وثانياً ـ وهو العمدة ـ: أنه لا ينحصر تفادي محذور طلب الجمع بين البدل والمبدل في جعل الأمر بالمبدل مقيداً بعدم المعجز الشرعي عنه، بل هناك طريق آخر لذلك أيضاً، وهو أن يجعل الأمر بالبدل مقيداً بالعجز عن المبدل إما تكويناً وإما بالعجز عنه شرعاً مع عدم الإتيان به خارجاً، أي إذا كان هناك معجز

شرعي عن المبدل ـ وهو الأمر بما يضاده ـ فإن لم يأت بالمبدل وجب عليه أن يأتي بالبدل، وإن أتى بالمبدل ـ تاركاً امتثال الأمر بما يضاده ـ لم يجب عليه الإتيان بالبدل.

فيلاحظ أنه بهذه الطريقة تتم المحافظة على عدم تقييد الأمر بالمبدل بالقدرة الشرعية وفي نفس الوقت يتم تفادي محذور طلب الجمع بين البدل والمبدل، وذلك بالبناء على عدم سقوط الأمر بالمبدل لمجرد وجود الأمر بما يضاده، فإن امتثله المكلف لم يتوجه إليه التكليف بالبدل وإلا توجه إليه، وعلى ذلك لا يجتمع عليه طلبان بالبدل والمبدل في وقت واحد.

والمتحصل مما سبق: أن الوجه الأول الذي أفاده المحقق النائيني ﷺ لترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل بإرجاعه إلى ترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية غير تام بأي من التقريبين المذكورين.

(الوجه الثاني): تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل من جهة تقديم الأهم على غيره، أي أن ما لا بدل له يكون أهم مما له بدل، لا بلحاظ نفسه فإنه قد لا يكون كذلك، ولكن بملاحظة الجمع بين ما لا بدل له وبين بدل ما له بدل، فإنه لا ينبغي في الترجيح بالأهمية قصر النظر على الملاك الكامن في المتزاحمين والموازنة بينهما، بل لا بد أيضاً من ملاحظة الملاك المستحصل من خلال ما يقترن بكل منهما فعلاً أو تركاً.

وتوضيحه: أنه إذا كان الملاك الكامن في ما له بدل بمقدار خمسين من مائة درجة من درجات الملاك المولوي الإلزامي، وكان ملاك بدله بمقدار أربعين درجة، وملاك ما لا بدل له بمقدار ثلاثين درجة، ينبغي في نظر العقلاء أن تخصص القدرة المتوفرة لدى المكلف لما لا بدل له من المتزاحمين، لكي يصبح عاجزاً عما له بدل، فيأتي ببدله ويأتي معه بما ليس له بدل، فيحقق في النتيجة سبعين درجة من الملاك.

وأما تخصيص القدرة لما له بدل بالنظر إلى أن ملاكه يفوق على ملاك ما لا بدل له فهو يؤدي إلى التفريط بعشرين درجه من الملاك المولوي، وهو مما لا مبرر

له، إذ لا بد للمكلف من تحقيق أكبر قدر ممكن من الملاكات المولوية، ومقتضاه في المثال هو الجمع بين بدل ما له بدل وبين ما لا بدل له.

وبالجملة: لا يلاحظ في الترجيح بالأهمية خصوص متعلق التكليفين المتزاحمين، بل فيما إذا كان لأحدهما بدل فلا بد من إدخاله في المعادلة، وهو يقتضي تقديم ما ليس له بدل، لأنه بالجمع بين الملاك الكامن فيه وملاك البدل في ما له بدل يتم الحصول على درجة أعلى من الملاك مما لو قدم ما له بدل.

ولكن هذا البيان وإن كان تاماً في أصله ولكنه لا ينفع في المقام، لأنه إنما يجدي فيما إذا أحرز عدم كون ملاك ما له بدل بدرجة عالية جداً بحيث لا يوازيه مجموع ملاك البدل وملاك ما ليس له بدل، كما إذا فرض أن ملاك المبدل ثمانون درجة وملاك البدل أربعون وملاك ما ليس له بدل ثلاثون، فإنه إذا جمع بين البدل وما ليس له بدل يكون مجموع الملاك المستحصل من ذلك سبعين درجة، وهي لا توازي الثمانين درجة التي فرض كونها ملاكاً للمبدل وحده.

ومن المعلوم أنه لا سبيل لنا في الغالب إلى إحراز درجة ملاكات الأحكام الإلزامية، فأنى يتيسر إحراز أن مجموع ملاك البدل وما ليس له بدل يزيد على ملاك المبدل؟!

نعم قد يستفاد من بعض أدلة البدلية وفاء البدل بتمام ملاك المبدل، كما في الطهارة الترابية بدلاً عن الطهارة المائية، ففي مثله يمكن القول بلزوم تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، من جهة أن ما يتم الحصول عليه من الملاك بالجمع بين البدل وما ليس له بدل يكون أعلى درجة مما لو أتى بالمبدل، وأما في سائر الموارد فلا طريق إلى تطبيق الكبرى المذكورة.

(الوجه الثالث): تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل من جهة تقديم ما يكون احتمال أهميته أقوى من احتمال أهمية ما يزاحمه، أي أن ما لا بدل له يزيد احتمال أهميته على احتمال أهمية ما له بدل لا في حد ذاته بل بلحاظ انضمام البدل إليه، نظير ما مرّ في الوجه الثاني، ولا بد من الترجيح بأقوائية احتمال الأهمية كما يرجح باحتمال الأهمية نفسه على ما مرّ في بحث سابق.

وبيان ذلك: أنه إذا وقع التزاحم بين ما له بدل وما ليس له بدل فهنا عدة احتمالات بحسب مقام الثبوت، فإنه إما أن يتساويا في الملاك أو يتفاوتا، وإذا تفاوتا فإما أن يكون ملاك ما له بدل أقوى أو يكون الأمر بالعكس، وعلى الأول فإما أن يكون مجموع ملاك البدل وما ليس له بدل أدنى من ملاك ما له بدل أو يكون أعلى منه أو يكون مساوياً معه. إذاً الوجوه المحتملة خمسة: في ثلاثة منها لا بد من تقديم ما ليس له بدل، وفي واحد منها لا بد من تقديم ما له بدل، وفي الأخير وجهان كما سيجيء، والوجوه الخمسة هي كما يأتي ..

الأول: أن يتساوى ملاك ما له بدل مع ملاك ما ليس له بدل، وفيه لا بد من تقديم ما ليس له بدل، لأن ملاكه وملاك البدل يفوقان بمجموعهما ملاك المبدل لا محالة.

الثاني: أن يكون ملاك ما له بدل أقل من ملاك ما ليس له بدل، وفيه أيضاً لا بد من تقديم ما ليس له بدل، لأن المفروض أن له من الملاك ما يكفي لترجيحه على ما له بدل فكيف إذا ضم إليه ملاك البدل؟

الثالث: أن يكون ملاك ما له بدل أزيد من ملاك ما ليس له بدل ولكن يكون مجموع ملاك ما ليس له بدل وملاك البدل أزيد من ملاك ما له بدل، وفيه أيضاً يجب تقديم ما ليس له بدل، وإلا لأدى إلى التفريط ببعض ما يمكن تحصيله من الملاك الإلزامي.

الرابع: أن يكون ملاك ما له بدل أزيد من ملاك ما ليس له بدل حتى لو ضم إليه ملاك البدل، وفيه لا بد من تقديم ما له بدل، ووجهه ظاهر.

الخامس: أن يكون ملاك ما له بدل أزيد من ملاك ما ليس له بدل ولكن إذا ضم إليه ملاك البدل يتساوى معه في الدرجة، وفيه لا مقتضي لتقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، وهل يحكم فيه بالتخيير أو يتعين تقديم ما له بدل؟ فيه كلام سيأتي التعرض له.

هذه هي الوجوه المحتملة في المقام، وقد ظهر أن ثلاثة منها تقتضي تقديم ما ليس له بدل، وواحداً يقتضي تقديم ما له بدل، وواحداً لا يقتضي تقديم ما

ليس له بدل وفيه وجهان آخران.

وبناءً عليه يكون احتمال تعين الإتيان بما ليس له بدل بضميمة بدل ما له بدل في مقابل احتمال عدم تعين الإتيان بهما هو ثلاثة في مقابل اثنين، فيصح القول بأن مقتضى حساب الاحتمالات هو لزوم تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، لأن احتمال أهميته أقوى من احتمال أهمية ما يزاحمه.

هذا ما يمكن أن يقال في المقام، والأصل فيه هو ما أفاده بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] ببيان يختلف بعض الشي عما تقدم، فليراجع.

ولكن يمكن الخدش في الوجه المذكور، من جهة أنه إنما يتم فيما إذا كانت ثلاثة من الوجوه الخمسة المتقدمة التي تقتضي تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل يترجح احتمال مطابقة أحدها للواقع على احتمال مطابقة أحد الوجهين الآخرين، كما إذا كان احتمال تساوي ملاكي ما له بدل وما لا بدل له هو (٢٠٪) وهكذا في كل واحد من بقية الوجوه الخمسة، ليشكل مجموع الوجوه الثلاثة الأولى التي تقتضي تقديم ما ليس له بدل (٦٠٪) من احتمالات المطابقة للواقع في مقابل (٤٠٪) هي في جانب الوجهين الآخرين اللذين لا يقتضيان تقديم ما ليس له بدل.

وأما إذا فرض أن الوجوه الثلاثة المشار إليها لا تحظى بأزيد من (٥٠٪) من احتمالات المطابقة للواقع في مقابل (٥٠٪) يحظى بها الوجهان الآخران فلا سبيل في مثله للبناء على لزوم تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، لأن مجرد زيادة الوجوه المحتملة في جانب ما التي تقتضي تقديم ما ليس له بدل على الوجوه المحتملة في الجانب الآخر لا يحقق أقوائية احتمال الأهمية في الجانب الأول.

ونظير المقام ما إذا كان هناك مسلمان يشرفان على الغرق، ولم يكن المكلف متمكناً إلا من إنقاذ أحدهما، وبني على الترجيح بالصفات في مثل ذلك، وكان احتمال أن يكون (أ) فقيهاً كبيراً هو (٧٠٪) في مقابل (٣٠٪) هو

---

(١) بحوث في علم الأصول ج:٧ ص:٨٤.

احتمال أن يكون من عامة الناس، وفي المقابل كان احتمال أن يكون (ب) طبيباً كبيراً (١٠٪) واحتمال كونه مهندساً عظيماً (١٠٪) واحتمال كونه عسكرياً مهماً (١٠٪) ليكون المجموع (٣٠٪) في مقابل (٧٠٪) هو احتمال أن يكون من عامة الناس، فإن في هذا المورد لا سبيل إلى البناء على لزوم إنقاذ (ب)، بدعوى أن الوجوه التي هي في صالح لزوم إنقاذه ثلاثة، في مقابل وجه واحد يقتضي لزوم انقاذ (أ)، وهو يقتضي أقوائية احتمال أهمية إنقاذ (ب)، بل الأمر بالعكس، إذ المفروض أن احتمال أن يكون (أ) متصفاً بما يقتضي ترجيح إنقاذه أقوى من احتمال ذلك في (ب).

وفي المقام وإن كانت الوجوه المحتملة في المسألة خمسة وكان مقتضى ثلاثة منها تقديم ما ليس له بدل إلا أنه ربما لا يزيد مجموع احتمالات المطابقة للواقع في هذه الثلاثة على (٥٠٪)، كما إذا كان احتمال تساوي ملاك ما لا بدل له وملاك ما له بدل (١٥٪) واحتمال أن يزيد ملاك ما ليس له بدل على ملاك ما له بدل (١٠٪) واحتمال أن يفوق ملاك البدل وما ليس له بدل على ملاك ما له بدل (٢٥٪)، فأي وجه في مثل ذلك للبناء على لزوم تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل؟

وبالجملة: لا بد من افتراض أن الوجوه التي تقتضي تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل تحظى بدرجة أكبر من احتمال المطابقة للواقع حتى يمكن البناء على لزوم تقديمه من جهة أقوائية احتمال الأهمية فيه، وهو افتراض غير واقعي في كثير من الموارد، ومنها في محل الكلام، فإن مقتضى المناسبات والمرتكزات هو أن احتمال كون ملاك التجنب عن الإدماء يزيد على ملاك الحلق أضعف بكثير من احتمال عكسه، بل إن احتمال تساويهما في الملاك أضعف أيضاً من احتمال كون ملاك الحلق يزيد على ملاك التجنب عن الإدماء.

وعلى ذلك فربما لا يزيد احتمال المطابقة للواقع في مجموع الثلاثة الأولى من الوجوه الخمسة المتقدمة على (٥٠٪) بل ربما لا تبلغ هذه النسبة، مما يعني أن يبلغ احتمالها في الوجهين الآخرين أزيد من النسبة المذكورة، وفي هذه الصورة

يمكن القول بتعين تقديم الحلق.

والوجه فيه: أنه لا مجال للبناء على التخيير فيما إذا كان ملاك ما له بدل أزيد من ملاك ما ليس له بدل، ولكن إذا ضم إليه ملاك البدل يتساوى معه في الدرجة، لأن البدل لما كان طولياً فإن ترتب الملاك على الإتيان به إنما هو في فرض العجز عن المبدل، وهو غير متحقق في المقام إلا إذا احتسبت قدرة المكلف لما ليس له بدل، وهذا إنما يتجه فيما إذا كان الملاك المستحصل من الإتيان بما ليس له بدل بضميمة البدل يفوق على ملاك ما له بدل، وأما إذا كانا يتساويان في الملاك فلا يوجد ما يبرر احتساب القدرة لما ليس له بدل بخصوصه، ونتيجة ذلك هي عدم عدّ المكلف عاجزاً عن الإتيان بما له بدل حتى تصل النوبة إلى بدله، ويكون الإتيان به وبما ليس له بدل محققاً لما يوازي الإتيان بالمبدل من حيث الملاك.

ويترتب على هذا أن مقتضى كلا الوجهين الأخيرين من الوجوه الخمسة المتقدمة هو تقديم ما له بدل على ما ليس له بدل ـ لا التخيير بينهما على الوجه الأخير ـ فإذا كان احتمال مطابقة هذين الوجهين للواقع يزيد على احتمالها في الوجوه الثلاثة الأولى فالمتعين بمقتضى الصناعة هو تقديم ما له بدل ـ وهو الحلق في المسألة المبحوث عنها ـ على ما يزاحمه، وهو التجنب عن الإدماء، فليتدبر.

(مسألة ٤٠٦): الخنثى المشكل يجب عليه التقصير إذا لم يكن ملبّداً أو معقوصاً وإلا جمع بين التقصير والحلق، ويقدم التقصير على الحلق على الأحوط (١).

---

(١) تقدم أن المرأة حكمها التقصير مطلقاً، وأما الرجل الحاج فإن لم يكن قد لبّد شعره أو عقصه ولم يكن صرورة فلا إشكال في كونه مخيراً بين الحلق والتقصير، وأما الملبد والعاقص فيتعين عليهما الحلق، بل وكذلك الصرورة على ما هو الأوجه، خلافاً لما بنى عليه السيد الأستاذ ﷺ.

بقي الكلام في حكم الخنثى المشكل، وهو ما تعرض له ﷺ في هذه المسألة، ويقع البحث عنه في مقامين ..

(المقام الأول): في المقصود بالخنثى المشكل وحقيقته.

والخنثى كما عرفه الفقهاء (رضوان الله عليهم) هو من يكون له قُبُل الذكر والأنثى جميعاً، في مقابل من اصطلحوا عليه بالممسوح، وهو من لا يملك أياً من الجهازين في قبله بل مجرد ثقب لخروج البول.

وقالوا: إن الخنثى على قسمين : مشكل وغير مشكل، والخنثى غير المشكل هو الذي يمكن تمييز أن أياً من جهازيه حقيقي والآخر صوري بأمارة عرفية معتبرة، وبعضهم خص الخنثى المشكل بما لا سبيل إلى تمييز ذلك فيه ولو بالأمارات الشرعية المذكورة في الروايات على ما سيأتي الكلام حولها.

والأمارة العرفية المذكورة في كلماتهم لتمييز كون الخنثى ذكراً أو أنثى هو الحمل، فإذا حملت امرأة من الخنثى كشف عن كونه ذكراً، وإذا حملت الخنثى من رجل كشف ذلك عن كونها أنثى.

وبذلك يظهر أن تسمية هذا ـ أي الخنثى غير المشكل ـ بالخنثى إنما هي على سبيل المشاكلة، لفرض تعين كونه ذكراً أو أنثى حتى بحسب مقام الإثبات، فليس هو بخنثى حقيقة غاية الأمر أن له عضواً زائداً يشبه عضو الجنس المخالف

له، ولا أثر لذلك بعد اتضاح كونه زائداً.

ومهما يكن فقد اختلف الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) في أن الخنثى المشكل طبيعة ثالثة، أي صنف آخر من بني الانسان غير الذكر والأنثى، بل هو ذكر وأنثى جميعاً، أو أنه ليس بطبيعة ثالثة بل هو إما ذكر أو أنثى وإن كان لا يتيسر لنا تمييز هويته.

والمستفاد من كلمات المعظم أنه ليس طبيعة ثالثة، قال الشيخ ﷺ[١]: (الخنثى هو الذي له ذكر الرجل وفرج المرأة، ومن كان بهذه الصفة فلا يجوز أن يكون رجلاً وامرأة وإنما يكون أحدهما).

وحكى الشهيد الأول ﷺ[٢] عن ابن إدريس ﷺ أنه قال: إن الخنثى ينحصر أمره في الذكورة والأنوثة، يعني أنه ليس بطبيعة ثالثة. وهذا المعنى يستفاد مما ورد في السرائر[٣].

وقال الشهيد الثاني (رضوان الله عليه)[٤]: (الخنثى من له فرج الذكر وفرج الأنثى، وأحدهما أصلي والآخر زائد، وهو إما ذكر أو أنثى، ويستحيل اجتماعهما، ولا خارج عنهما). ونحوه ما ذكره ابن فهد الحلي ﷺ[٥].

وقال السيد صاحب الرياض ﷺ[٦]: (إن ظاهر الآيات القرآنية انحصار نوع الإنسان في صنفي الذكر والأنثى، ويستحيل اجتماعهما .. وعلى ذلك فالخنثى لا يخرج عنهما. ويكون أحد فرجيه أصلياً والثاني زائداً كسائر الزوائد في الخلقة من يد ورجل ونحوهما).

وقال الشيخ صاحب الجواهر ﷺ[٧]: إن الخنثى (إما ذكر أو أنثى في

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج:٤ ص:٢٦٦.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:٢ ص:٣٧٩.

(٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٣ ص:٢٨٠.

(٤) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج:١٣ ص:٢٤١.

(٥) المهذب البارع ج:٤ ص:٤٢٣.

(٦) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج:١٤ ص:٤٤٨ (بتصرف).

(٧) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:٣٩ ص:٢٧٧.

الواقع، لعدم الواسطة على الظاهر المستفاد من تقسيم الإنسان ـ بل مطلق الحيوان ـ إلى الذكر والأنثى من جميع الأصناف في الكتاب والسنة على وجه لا يستطاع إنكاره).

وقال السيد الأستاذ (رضوان الله عليه)[١]: إن كون الخنثى مردداً بين الذكر والأنثى وليس طبيعة ثالثة هو المستفاد من عدد من الآيات المباركة ومما ورد في استكشاف حالها واختبارها لينظر أنها أنثى أو ذكر.

وفي المقابل ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأرجح كون الخنثى المشكل طبيعة ثالثة غير الذكر والأنثى، ومنهم العلامة المير عبد الفتاح المراغي[٢]، وهو ظاهر سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في تعليقته على كتاب الصيام من العروة[٣] وتوقف في المسألة آخرون، ومنهم السيد صاحب العروة تقدس سره[٤] حيث قال: (الإنصاف أنه لم يثبت دخول الخنثى تحت أحد العنوانين ـ الذكر والأنثى ـ وإن كان لم يثبت كونه طبيعة ثالثة). وذكر السيد الخوانساري تقدس سره[٥] ما يظهر منه الإشكال في ذلك أيضاً.

وينبغي قبل الدخول في البحث ذكر مقدمة تبين وجهة نظر الطب الحديث في تمييز الذكر عن الأنثى وفي حقيقة الخنوثة وقسميها، فأقول:

ذكر أصحاب الاختصاص أن الكروموسومات (x) في خلية الجنين تكون أنثوية، والكروموسومات (y) تكون ذكرية، فإذا اجتمع اثنان من (x) في خلية الجنين كان أنثى، وإن اجتمع واحد من (x) وواحد من (y) يكون الجنين ذكراً، ولكن مستوى هرمون الذكورة والأنوثة في جسمه هو الذي يحدد نمو الأعضاء التناسلية وتكاملها وظهور آثار الذكورة أو الأنوثة لاحقاً عند البلوغ من نبات الشعر الخشن على الوجه أو نمو الثديين وكذلك نعومة الصوت أو خشونته، وإذا

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج:٣ ص:٣٦٧ ط:نجف.

(٢) العناوين الفقهية ج:١ ص:٤٠.

(٣) العروة الوثقى ج:٢ ص:٤١٧ التعليقة:٥٣.

(٤) حاشية المكاسب ج:١ ص:١٦.

(٥) جامع المدارك في شرح المختصر النافع ج:٥ ص:٣٧٦.

حصل خلل في الكروموسومات الذكورية أو الأنوثية أو حصل خلل في مستوى هرمون الذكورة أو الأنوثة قبل تشكل الأعضاء التناسلية خرج الجنين خنثى.

والخنوثة عندهم على قسمين: حقيقية وكاذبة، والخنثى الحقيقية هي التي تجمع في أجهزتها خصية الذكر ومبيض الأنثى، وهي حالة نادرة جداً ـ كما يقولون ـ وتسمى بالجنس الثالث أو ثنائية الجنس، ويحدث نتيجة اشتمال بعض خلاياه من البداية على الكروموسومات (x ، x) وبعضها على الكروموسومات (y ، x)، أي يبدأ تكوين الخنثى الحقيقية من أول مراحل نمو خلايا الجنين حيث تبدأ الخلايا وكأنها ستنمو كتوأمين ذكر وأنثى ولكن لسبب غير معروف تغير الخلايا طريقة نموها وتختلط لينمو جنين واحد، وبالتالي تختلط كروموسومات الذكورة والأنوثة في هذا الجنين الواحد، فيجمع بين أعضاء الذكر والأنثى بظهورها في داخل الجسم أولاً مثل نمو الرحم والمبيض ونمو الخصية، وبعد ذلك تظهر على ظاهر الجسم وذلك هو قُبُل الذكر والأنثى، هذا في الخنثى الحقيقية.

وأما الخنثى الكاذبة فقالوا: إن أصلها إما أن يكون أنثى أو ذكراً، والأول ما إذا كانت أنثى على مستوى الكروموسومات، أي تكون كلها (x ، x) في خلاياه وتكون غدتها التناسلية هي المبيض، ولكن نتيجة لإفراز هورمون الذكورة من الغدة الكظرية أو استخدام علاج يحتوي على هرمون الذكورة في أثناء الحمل فإن أعضاءه التناسلية الظاهرة تأخذ شكل أعضاء الذكر، فينمو البظر نمواً كبيراً حتى يشبه القضيب ويلتحم الشفران الكبيران مما يجعلهما يشبهان كيس الصفن، ولهذا لما يولد فإن الأهل يظنون أنه ذكر ولكن في مرحلة البلوغ تظهر آثار الأنوثة، وبما أن فتحة المهبل مقفلة فإنه ينحبس دم الحيض ولا يخرج.

وأما الخنثى الكاذبة التي أصلها ذكر فإنه على مستوى الكروموسومات يكون (y ، x) والغدة التناسلية هي الخصية ولكن تولد وأعضاؤها التناسلية في شكل أعضاء الأنثى نتيجة لزيادة هرمون الأنوثة من الغدة الكظرية أو بسبب تناول أدوية تشتمل على هرمونات الأنوثة في أثناء الحمل، ويتسبب ذلك في عدم نزول الخصية إلى كيس الصفن وبالتالي انشقاق الكيس وعدم التحامه مما يجعله

أشبه بالشفرين الكبيرين، ولا ينمو القضيب كذلك فيبدو كأنه بظر، خصوصاً إذا كانت فتحة مجرى البول أسفله، ولذلك يبدو للأهل عند الولادة أنها أنثى ولكن عند البلوغ تظهر آثار الذكورة، كغلظة الصوت ونمو الشعر في الوجه.

هذا ما يقوله أهل الاختصاص في الطب الحديث حول تمييز الذكر عن الأنثى، حيث يكون عندهم بالكروموسومات (الصبغيات) دون الأجهزة التناسلية، وما يقولونه في قسمي الخنثى حيث إن الخنثى الحقيقية عندهم هي التي تملك جهازي الذكر والأنثى ويعدونها ثنائية الجنس لا ذكراً فقط ولا أنثى فقط، والخنثى الكاذبة هي التي لا تتطابق كروموسوماتها مع أجهزتها التناسلية بالشرح الذي تقدم آنفاً.

ولكن من المعلوم أن العبرة في تمييز الذكر عن الأنثى في ما يترتب عليهما من الأحكام الشرعية إنما هو بالنظر العرفي لا النظر العلمي، لأن الموضح في محله أن المناط في تشخيص مفاهيم الألفاظ المستخدمة على لسان الشارع المقدس إنما هو نظر العرف لأن الكلام ملقى إليهم، فهو المعول عليه في تحديد المراد بالألفاظ المستخدمة في الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة دون ما يصطلح عليه أصحاب الاختصاص إذا كان مخالفاً له.

ولذلك ذكرنا في موضع آخر أن الحيض وإن كان يطلق طبياً على الدم الذي تراه المرأة نتيجة لتهرؤ الجدار المخاطي للرحم وانهياره تدريجاً عندما لا تلقح البويضة المنطلقة من المبيض بالحويمن فتذوي وتتلف، ولكن الحيض عند العرف يصدق على ما تراه المرأة من الدم في أيام عادتها الشهرية وإن كان ناتجاً عن اضطراب في عمل الهرمونات الانثوية، وهو بهذا المعنى العرفي دون المصطلح الطبي موضوع للأحكام الشرعية الخاصة.

وهكذا الموت فإنه لا يتحقق عرفاً إلا مع توقف القلب والرئتين عن العمل توقفاً نهائياً لا رجعة فيه، ولكن المناط في الموت عند الأطباء هو تلف خلايا الدماغ وإن استمر القلب والرئتان في العمل بمساعدة أجهزة الإنعاش الصناعية، وما هو موضوع الأحكام الشرعية الخاصة من وجوب الغسل والكفن والدفن

والعدة والإرث وغيرها إنما هو الموت بالمعنى العرفي دون ما يعد موتاً في مصطلح الأطباء.

وبالجملة: إن المخاطب بالآيات الكريمة والروايات الشريفة لما كان هو العرف العام فلا محيص من الالتزام بترتب الأحكام الشرعية وفق صدق العناوين المأخوذة في لسان الأدلة ـ ومنها عنوانا الذكر والانثى ـ بحسب النظر العرفي.

وبذلك يعلم أنه لا مجال للبناء على تمييز الذكر عن الأنثى بكون خلايا الجسم مشتملة على كروموسومات (x ، x) أو (y ، x) بل العبرة في ذلك بنوع الجهاز التناسلي.

وبتعبير أدق أن الأنثى عند العرف هي التي تكون بحسب الطبيعة قادرة على الحمل والإنجاب، والجهاز الأنثوي الداخلي من المبيضين والرحم والجهاز الأنثوي الخارجي هو الأداة والعلامة لذلك.

والذكر عند العرف هو الذي يكون بحسب الطبيعة قادراً على تلقيح الأنثى لكي تحمل وتنجب، والجهاز الذكري من القضيب والخصيتين هو الأداة والعلامة لذلك. فلا أثر لكون الكروموسومات في خلاياه (x ، x) ولا لكون مستوى الهرمون الأنثوي عالياً ـ فضلاً عن الخواص الغالبة للأنثى كخلو الوجه من الشعر الخشن ونمو الثديين ونعومة الصوت ـ إذا كان يملك جهازاً ذكرياً فإنه يعد ذكراً لا أنثى، وعلى العكس من ذلك لا أثر لكون الكروموسومات (y ، x) وكون مستوى الهرمون الذكري عالياً ـ فضلاً عن الخواص الغالبة للذكر كنبات اللحية وضمور الثديين وخشونة الشعر ـ إذا كان يملك جهازاً أنثوياً فإنه يعدّ أنثى لا ذكراً.

وبالجملة: العبرة في تمييز الذكر عن الأنثى بحسب النظر العرفي هو بأن يكون له جهاز الذكر أو الأنثى لا غير ذلك. نعم إذا كان الجهاز الظاهري ذكرياً ولكن كشف بالأجهزة الحديثة أنه يمتلك الرحم والمبيضين ونحوهما من الجهاز الأنثوي الداخلي فبالإمكان أن يدعى أنه يعدّ عند العرف المطلع على ذلك من

أفراد الخنثى وإن كان يحسبه ذكراً من دون الاطلاع على ذلك.

هذا في ما يتعلق بتمييز الذكر عن الأنثى.

والكلام عن الخنثى ومن يلحق بها يقع في صور ..

(الصورة الأولى): ما إذا كان يمتلك كلا الجهازين الذكري والأنثوي.

وهو المسمى عند الفقهاء بالخنثى المشكل وفي مصطلح الطب الحديث بالخنثى الحقيقية كما مرّ، ولكن استثنى منها الفقهاء ـ كما تقدم ـ ما إذا حملت منه الأنثى أو حملت هي من ذكر فقالوا يتعين بذلك كونها أنثى أو ذكر، إلا أن هذا مبني على كون الإنسان منحصراً في الصنفين (الذكر والأنثى) وعدم وجود صنف ثالث مزدوج الجنسية.

وأما بناءً على وجود الصنف الثالث فلا يكشف ما ذكر عن كونها ذكراً أو أنثى، بل يجوز أن تكون من هذا الصنف الثالث، ويقول بعض أهل الاختصاص: إنه يوجد في بعض الحيوانات ما هو من هذا القبيل، ومن أبرز أنواعها دودة الأرض، فإنه ليس لها جنس منفصل بل تكون ثنائية الجنس، وهو الشكل العام للتكاثر الجنسي لديها، أي أنها تنتج الحيوانات المنوية والبويضات في جسم واحد ولكن في فترات مختلفة لا تتصادف مع بعضها، ولذلك لا بد أن يكون هناك حيوان آخر من نفس النوع لإتمام عملية التكاثر.

وبالجملة: مجرد حمل الخنثى من ذكر لا يقتضي أن تكون أنثى محضة، كما أنه مجرد حمل أنثى منه لا يقتضي أن يكون ذكراً محضاً، لأن هذا مبني على أن يكون جنس الإنسان منحصراً في الصنفين الذكر والأنثى، وهو أول الكلام.

ومهما يكن فإن المهم هنا هو البحث عن أن من يكون واجداً لكلا الجهازين الذكري والأنثوي هل هو في واقعه من أحد الجنسين أو أنه يعد صنفاً ثالثاً.

ويمكن أن يقال: إنه لا وجه لعده من أحد الجنسين، إذ إن الذكر والأنثى إنما يتميزان حسب الفرض بما لهما من الجهاز الذكري أو الأنثوي، وهذا واجد لكليهما فكيف يكون ذكراً لا أنثى أو أنثى لا ذكراً؟!

ولكن الذين ذهبوا إلى أنه في واقعه ذكر أو أنثى استدلوا بعدة وجوه ..

(الوجه الأول): عدد من الآيات الكريمة المشتملة على عنواني الذكر والأنثى أو ما بمعناهما، كقوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ۞ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾، وقوله تعالى: ﴿أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى ۞ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾.

وهذا الوجه ذكر في كلمات غير واحد من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) كابن إدريس والشهيد الثاني والسيد صاحب الرياض والشيخ صاحب الجواهر والسيد الأستاذ وكذلك بعض الأعلام (قدّس الله أسرارهم)[1].

ولكن ناقش في الاستناد إليه جمع منهم السيد صاحب العروة ﷺ[2] قائلاً: إنه لا دلالة في الآيات المذكورة على حصر بني البشر في الذكر والأنثى.

وهذه المناقشة في محلها، فإنه لم تستخدم أداة الحصر في شيء من الآيات المتقدمة وما ماثلها، ولا قرينة على كونه تعالى في مقام الحصر في أي منها، بل المتفاهم العرفي منها أنه جرى فيها مجرى ما هو الغالب من كون الانسان ذكراً أو أنثى في معرض بيان بعض مقاصده الأخرى.

ففي قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا ..﴾ إنما كان بصدد بيان أنه ينوّع في ما يرزق الإنسان من الأولاد، وحيث إن ما يرزقه غير الذكر والأنثى نادر اكتفى بذكر ما هو الغالب، فبيّن أنه يرزق البعض إناثاً فقط ويرزق البعض

---

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٣ ص:٢٨٠. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج:١٣ ص:٢٤١. رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج:١٤ ص:٤٤٨. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:٣٩ ص:٢٧٧. التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج:٣ ص:٣٦٧ ط:نجف. القواعد الفقهية ج:٢ ص:٥٥ ط:نجف.

(٢) حاشية المكاسب ج:١ ص:١٦.

ذكوراً فقط، ويجمع للبعض بين الذكور والإناث في مقابل من يجعله عقيماً فلا يرزقه شيئاً من الأولاد، وأين هذا من الدلالة على حصر الأولاد في الذكر والأنثى؟!

بل يمكن أن يقال: إن التعبير بالهبة إنما يناسب الذكر والأنثى، فإن الهبة تتضمن معنى المحاباة والإحسان، وأما من يولد له الخنثى فإنما يكون موضعاً للمعاناة والامتحان لا المحاباة والإحسان، ومن هنا لم يكن من المناسب ذكر الخنثى هنا، وإن فرض كونه صنفاً ثالثاً كأن يقول: (يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الخناثى ويهب لمن يشاء الذكور)!

وفي قوله تعالى: ﴿أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ إنما كان بصدد بيان أن كل إنسان ينال جزاء عمله، وكان يكفي في التأكيد على عموم ذلك لجميع بني الإنسان التنصيص على الذكر والأنثى بالنظر إلى ندرة وجود غيرهما أي الخنثى.

وفي قوله تعالى: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ كان بصدد بيان أنه جعل الزوجين ـ والمقصود بهما آدم وحواء عليهما السلام ـ منشأ لخلق كثير من البشر، وإنما اكتفى بذكر الرجال والنساء لأنهما يوصفان بالكثرة، وأما الخناثى فعلى فرض كونهم صنفاً ثالثاً فإن وجودهم في غاية الندرة، فلا يناسب ذكرهم في عداد الرجال والنساء في هذه الآية المباركة.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى﴾ إنما كان بصدد بيان مدى قدرته تعالى على الخلق حيث يخلق من شيء واحد وهو النطفة شيئين مختلفين هما الذكر والأنثى، فهذا يدل على قدرة أكبر من القدرة على أن يخلق منه شيئاً واحداً فقط كما هو واضح، وحيث يكفي في الدلالة على كمال قدرته في الخلق أن يذكر قدرته على خلق شيئين من شيء واحد سمّى ما هو الغالب في ذلك من الذكر والأنثى.

وبالجملة: لا دلالة في شيء من الآيات المذكورة وما ماثلها على عدم كون الخنثى المشكل صنفاً ثالثاً من البشر.

(الوجه الثاني): قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾.

فقد استدل به بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] قائلاً: إنه لو كان هناك طبيعة ثالثة اقتضى ذلك إهمال الله تعالى ذكر صنف من الأولاد لعدم بيان حكمه، مع أن ظاهر الآية الكريمة كون الوصية شاملة لعموم الأولاد، لأن الجمع المضاف يفيد العموم، فإهمال قسم من الأولاد في كمال الاستبعاد.

وهذا الوجه أيضاً ضعيف، فإن كون الجمع المضاف ـ أي أولادكم ـ دالاً على العموم لا يقتضي كون الأولاد جميعاً من قبيل الذكر والأنثى، بل يقتضي كون الوصية بإعطاء الذكر ضعف حصة الأنثى عامة لجميع ذكور الأولاد وإناثهم.

وأما استبعاد إهمال الله تعالى ذكر حصة صنف من الأولاد لو كان الخنثى المشكل صنفاً مغايراً للذكر والأنثى فهو في غير محله، فإنه صنف نادر الوجود جداً فلا غرابة في عدم التعرض لحكمه في الكتاب العزيز وإيكال بيان ذلك إلى النبي صلى الله عليه وآله أو إلى أوصيائه المعصومين عليهم السلام.

وبالجملة: هذا الوجه أيضاً لا يمكن التعويل عليه في إثبات المطلوب.

(الوجه الثالث): صحيحة محمد بن قيس[2] عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((إن شريحاً القاضي بينما هو في مجلس القضاء إذ أتته امرأة .. فقالت: إن لي ما للرجال وما للنساء. قال شريح: فإن أمير المؤمنين عليه السلام يقضي على المبال. قالت: فإني أبول بهما جميعاً ويسكنان معاً. قال شريح: والله ما سمعت بأعجب من هذا. قالت: وأعجب من هذا. قال: وما هو؟ قالت: جامعني زوجي فولدت منه، وجامعت جاريتي فولدت مني. فضرب شريح إحدى يديه على الأخرى متعجباً. ثم جاء أمير المؤمنين عليه السلام .. فقال علي عليه السلام: علي بدينار الخصي، وكان من صالحي أهل الكوفة وكان يثق به. فقال له: يا دينار أدخلها بيتاً وعرها

---

(١) القواعد الفقهية ج:٢ ص:٥٥ ط:نجف.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:٢٣٨.

من ثيابها ومرها أن تشد مئزراً وعدَ أضلاعها. ففعل دينار ذلك، وكان أضلاعها سبعة عشر، تسعة من اليمين وثمانية في اليسار، فألبسها علي عليه السلام ثياب الرجال والقلنسوة والنعلين وألقى عليه الرداء وألحقه بالرجال. فقال زوجها: يا أمير المؤمنين ابنة عمي وقد ولدت مني تلحقها بالرجال؟ فقال عليه السلام: إني حكمت عليها بحكم الله عز وجل، إن الله تبارك وتعالى خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى، وأضلاع الرجال تنقص وأضلاع النساء تمام)).

وهذه الرواية ابتدأها الصدوق باسم (عاصم بن حميد)، وسنده إليه في المشيخة صحيح لا إشكال فيه، فالرواية بناءً على كون أسانيد المشيخة طرقاً إلى جميع روايات من ابتدأ بأسمائهم في الفقيه تامة السند.

ونحوها ما رواه المفيد[1] بإسناده عن الأصبغ بن نباتة، ولكن في ذيله أنه (فعدَ أضلاعه فكانت من الجانب الأيسر سبعة ومن الجانب الأيمن ثمانية).

وروى الشيخ قدس سره[2] بإسناده عن ميسرة بن شريح نحوها، ولكن فيها قوله: ((تزوجني ابن عم لي واخدمني خادماً فوطئتها فأولدتها، وإنما جئتك لما ولد لي لتفرق بيني وبين زوجي))، وفي ذيلها (عدد الجنب الأيمن اثنا عشر ضلعاً والجنب الأيسر أحد عشر ضلعاً). ومثله في الدعائم[3]، ونحوه ما أورده المحدث النوري قدس سره[4] عن كتاب الأربعين للسيد عطاء الله بإسناده عن الحسن البصري.

ويلاحظ الاختلاف بين ما روي في الفقيه والإرشاد وبين ما روي في التهذيب والدعائم وكتاب الأربعين، ففي الأولين التصريح صدراً وذيلاً بأن الخنثى المذكورة قد ولدت من زوجها ثم أولدت جاريتها، ولكن في الأخيرات أنها أولدت جاريتها وليس فيها أنها ولدت من زوجها، بل ظاهرها خلاف ذلك.

---

(١) الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ج:١ ص:٢١٤-٢١٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٣٥٤-٣٥٥. ومثله في دعائم الإسلام ج:٢ ص:٣٨٧. ونحوه في مستدرك الوسائل (ج:١٧ ص:٢٢٣) عن كتاب الأربعين للسيد عطاء الله بإسناده عن الحسن البصري.

(٣) دعائم الإسلام ج:٢ ص:٣٨٧.

(٤) مستدرك وسائل الشيعة ج:١٧ ص:٢٢٣.

ورجح المحقق التستري ﷺ[١] أن يكون ما في التهذيب والدعائم وكتاب الأربعين هو الصحيح دون ما ورد في الفقيه والإرشاد، قائلاً: إنه لما أولد الخادمة اقتضى ذلك كونه رجلاً فألحقه عليه السلام بالرجال فكيف تلد؟! والخنثى ليس بثالث بل إما ذكر وإما انثى.

ولكن هذا الكلام ـ مضافاً إلى ابتنائه على عدم كون الخنثى صنفاً ثالثاً وهو أول الكلام ـ مخدوش، من حيث إنه لو كانت ولادة الخادمة من هذا الخنثى دليلاً على كونه رجلاً لما كانت هناك حاجة إلى عدّ أضلاعه، فعدّ الأضلاع يكشف عن أحد أمرين إما صحة ما في الفقيه والإرشاد من ولادة الخنثى المذكورة من زوجها كما ولدت منها خادمتها، وإما أن ولادة الخادمة منها لا تكفي دليلاً على كونه رجلاً مع ما فرض من امتلاكه جهاز الأنثى أيضاً فدعت الحاجة إلى عدّ الأضلاع لتمييز أنه رجل أو امرأة.

وبذلك يتضح أن هذه الرواية تامة الدلالة على عدم كون الخنثى المشكل طبيعة ثالثة بل هو إما رجل أو امرأة.

وأما ما أفاده السيد صاحب العروة ﷺ[٢] من أن عدّ الأضلاع أمارة تعبدية فهو على خلاف ظاهر الرواية جداً، بل هي كالنص على أن الذكر لما كان ينقص في خلقه ضلعاً واحداً عن أضلاع الأنثى فبالإمكان تمييز كون الخنثى ذكراً أو أنثى واقعاً بعدّ أضلاعه، لا أن الشارع المقدس أجرى على من يكون عدد أضلاعه أقل حكم الذكر تعبداً.

وبالجملة: لا مجال للخدش في دلالة الرواية على المطلوب، كما أن سندها وفق نقل الفقيه يعدّ معتبراً على المشهور.

ومن الغريب أن الأكثر ـ كما قال السيد صاحب الرياض ﷺ[٣] ـ نظروا إلى الخبر المروي في التهذيب، وطعنوا فيه بجهالة حال أكثر رواته، كما ورد ذلك

---

(١) النجعة في شرح اللمعة ج:١٠ ص:٤٨٢.

(٢) حاشية المكاسب ج:١ ص:١٦.

(٣) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج:١٢ ص:٦٤٦.

في كلام الشهيد الثاني ﷺ[١].

علماً أن ابن ادريس ﷺ[٢]ادعى كون الخبر المذكور متفقاً عليه، بل ادعى أنه يستفاد من كلام الشيخ ﷺ في المسائل الحائريات أنه من متواتر الأخبار، فليراجع.

ومهما يكن فإن هناك رواية أخرى تماثل صحيحة محمد بن قيس في الدلالة على إمكان تمييز الذكر عن الأنثى من الخناثى بعدَ الأضلاع وهي ما رواه الصدوق[٣]بإسناده عن السكوني عن جعفر بن محمد عليهما السلام عن أبيه عليه السلام: ((أن علي بن أبي طالب كان يورّث الخنثى فيعدّ أضلاعه، فإن كانت أضلاعه أنقص من أضلاع النساء بضلع ورث ميراث الرجال، لأن الرجل تنقص أضلاعه عن ضلع النساء بضلع، لأن حواء خلقت من ضلع آدم عليه السلام القصوى اليسرى فنقص من أضلاعه ضلع واحد))[٤].

وهذه الرواية معتبرة عند من يرى وثاقة النوفلي الذي وقع في سند الصدوق إلى السكوني في المشيخة، ولكن مرّ مراراً أنه ممن لم تثبت وثاقته.

وقد علق الصدوق ﷺ[٥]على ما ورد في هذه الرواية بقوله: (قال مصنف هذا الكتاب ﷺ: إن حواء خلقت من فضلة الطينة التي خلق منها آدم عليه السلام وكانت تلك الطينة مبقاة من طينة أضلاعه، لا أنها خلقت من ضلعه بعد ما أكمل خلقه فأُخذ ضلع من أضلاعه اليسرى فخلقت منها، ولو كان كما يقول الجهّال لكان لمتكلم من أهل التشنيع طريق إلى أن يقول: إن آدم كان ينكح بعضه بعضاً).

---

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج:١٣ ص:٢٤٦.

(٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٣ ص:٢٨١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:٢٣٨.

(٤) في خبر عيسى بن عبد الله العلوي عن أبيه عن جده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ((خلقت حواء من قصير جنب آدم، والقصير هو الضلع الأصغر، وأبدل الله مكانه لحماً)) (تفسير العياشي ج:١ ص:٢١٥) وليس فيه تصريح بنقصان أضلاع الرجل عن المرأة بضلع واحد.

(٥) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:٢٣٨.

وليس مقصوده ﷺ بهذا الكلام هو نفي كون الذكر أنقص من الأنثى بضلع واحد ـ فإنه يبني على ذلك كما صرح به في موضع آخر من الفقيه[١] ـ بل نفي أن تكون الأنثى قد خلقت من ضلع من أضلاع الذكر بعد إتمام خلقه.

وكيف ما كان فإن العمدة في المقام هي رواية محمد بن قيس المتقدمة التامة سنداً ودلالة على ما مرّ.

ولكن بالرغم من ذلك لا مجال للتعويل عليها في عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة، وذلك من جهتين ..

(الجهة الأولى): أن الحكم فيها معلل بما ورد في خبر آخر نفيه، أي أن كون حواء قد خلقت من ضلع آدم الأيسر مما ورد إنكاره على لسان الإمام عليه السلام في رواية أخرى وهي صحيحة زرارة بن أعين[٢] قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن خلق حواء، وقيل له: إن أناساً عندنا يقولون: إن الله عز وجل خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى. فقال: ((سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، أيقول من يقول هذا: إن الله تبارك وتعالى لم يكن له من القدرة ما يخلق لآدم زوجة من غير ضلعه؟! ويجعل للمتكلم من أهل التشنيع سبيلاً إلى الكلام أن يقول: إن آدم كان ينكح بعضه بعضاً إذا كانت من ضلعه. ما لهؤلاء؟! حكم الله بيننا وبينهم)).

وهذه الرواية صحيحة السند على المشهور كما وصفناها، من جهة صحة طريق الصدوق إلى زرارة بن أعين في المشيخة، ولكنه إنما يتم لو بني على أن كل ما رواه في الفقيه مبتدءاً فيه باسم زرارة قد وصل إليه بذلك الطريق. وقد يتأمل فيه ـ على ما مرّ ـ ولا سيما أن الملاحظ أن هذه الرواية بعينها مروية في علل الشرائع[٣] بسند فيه ضعف واضح، فليراجع.

وهناك رواية أخرى رواها الصدوق[٤] أيضاً تدل على أن حواء خلقت من

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٢٤٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٢٣٩.

(٣) علل الشرائع ج:١ ص:١٧.

(٤) علل الشرائع ج:٢ ص:٤٧١. وفي الأمالي ص:٢٥٩ـ٢٦٠: ((خلق الله عز وجل آدم من طين،

الطينة التي فضلت من ضلع آدم الأيسر. وقد أخذ بهذا المعنى وجعله وجهاً لتأويل ما دل على أن حواء خلقت من ضلع آدم[١].

وهو أحد الوجهين اللذين اعتمدهما العلامة المجلسي والشيخ صاحب الحدائق (قُدّس سرُهما)[٢]في الجمع بين الروايات الواردة في هذا الموضوع، والوجه الآخر هو حمل ما دل على أن حواء خلقت من ضلع آدم على التقية، لأنه موافق لروايات الجمهور كما سيأتي.

ولكن الوجه الأول الذي ارتضاه الصدوق وكذلك آخرون كالفيض الكاشاني[٣]غير تام، لأن ما ورد في خلق حواء من فضلة طين آدم غير معتبر، فلا يمكن التعويل عليه في الجمع بين روايات الباب.

بل يمكن أن يقال: إن مقتضاه هو أن لا يكون نقص في أضلاع الرجل، لأن المفروض أن حواء خلقت من فاضل طينة الضلع السابع لا من الضلع نفسه، فلم يحصل نقصان في عدد أضلاع آدم ليكون ذلك في ذريته أيضاً، فليتأمل.

وأما الوجه الثاني وهو حمل ما دل على خلق حواء من الضلع السابع لآدم على التقية فمقتضاه كون التعليل المذكور في ذيلي صحيحة محمد بن قيس ورواية السكوني وارداً مورد التقية، وإذا غض النظر عن استبعاد صدوره تقية على لسان أمير المؤمنين عليه السلام[٤]كما هو مقتضى الروايتين، ثم بني على إمكان التفريق بين الحكم وبين ما علل به بأن يؤخذ بالحكم ولا يبنى على الأخذ بالعلة من جهة حملها على التقية فإنه يمكن أن يقال: إن التعليل المذكور لا يصلح

ومن فضلته وبقيته خلقت حواء)).

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٢٤٠، ج:٤ ص:٢٣٨.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج:١١ ص:١١٦. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:٢٣ ص:٥.

(٣) الوافي ج:٢١ ص:٢٣.

(٤) ينبغي أن يكون المراد بصدوره تقية هو أن الإمام عليه السلام علل الحكم بما يوافق ثقافة الناس وموروثاتهم في عصره.

عندئذٍ قرينة على كون الحكم بإلحاق الخنثى بالرجل إذا كان عدد أضلاعه في الجانب الأيسر أقل من عدد أضلاعه في الجانب الأيمن إنما هو من جهة كون الخنثى في واقعها إما رجلاً أو امرأة بل يجوز أن يكون عندئذٍ حكماً تعبدياً صرفاً كما بنى عليه السيد صاحب العروة ﷺ، فإنه إنما بني على كون الاختلاف في عدد الأضلاع بين الجانبين أمارة واقعية على كون صاحبها رجلاً من جهة ذلك التعليل، فإذا بني على وروده مورد التقية أي عدم كونه مسوقاً لبيان حقيقة تكوينية يحتمل في الحكم بإلحاق من كان عدد أضلاعه في الجانب الأيسر أقل من عددها في الجانب الأيمن بالرجل أن يكون مجرد حكم تعبدي لا لكشف ذلك عن كونه رجلاً في الواقع، وعلى ذلك فلا تصلح الروايتان دليلاً على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة بل مجرد إجراء حكم الرجل عليها على تقدير وحكم المرأة على تقدير آخر.

وبالجملة: إن التفكيك في الحجية بين الحكم المعلل والتعليل الوارد بشأنه، إن بني عليه في المقام فهو إنما يقتضي ثبوت أصل ذلك الحكم، وأما كونه وارداً لتمييز أن الخنثى ذكر أو أنثى واقعاً فهو مما لا سبيل إلى التأكد منه بعد فرض عدم حجية التعليل، لكونه وارداً مورد التقية.

(الجهة الثانية): أنه لو غض النظر عن معارضة صحيحة زرارة لما ورد في صحيحة محمد بن قيس وخبر السكوني فإنه يمكن أن يقال: إنهما واضحتا الدلالة على ابتناء الحكم المذكور فيهما على اختلاف عدد أضلاع الرجل في جانبيه بخلاف المرأة وهو أمر واضح البطلان، لأن أضلاع الرجل والمرأة متساوية في الجانبين فإن في كل منهما اثنى عشر زوجاً من الأضلاع التي يرتبط الجزء الخلفي منها بالعمود الفقري، والعشر الأزواج الأولى تتصل من الأمام بعظمة القص، والأضلاع الستة الأولى تتصل مباشرة بالقص، فيما تتصل الأربعة التي تليها بعظمة القص عن طريق غضروف الضلع السابع، والزوجان السفليان السائبان يسميان بالضلوع العائمة.

ويبدو أن هذا الأمر لم يكن واضحاً تماماً في الأزمنة السابقة، ولذلك نجد

أن الفاضل الهندي ﷺ[١]قال: (قد ذكر أن الموافق للحس والتشريح تساوي الرجال والنساء في الأضلاع)، وكأنه ﷺ لم يجزم بذلك، وكذلك ذكر المحقق النراقي ﷺ[٢]أنه يمكن أن يكون الاختلاف في عدد الأضلاع حاصلاً في الجملة لا على سبيل الكلية، ولأجله قرّر الشارع بناء حكم الخنثى على ذلك.

وأما صاحب الجواهر ﷺ فقد قال[٣]: إن بعض الناس ظن (مخالفة هذه العلامة للحس، مدعياً أنه اختبر ذلك غير مرة فلم يتحققها، بل قيل: إن أهل التشريح يدعون التساوي بين الرجل والمرأة بالأضلاع، إلا أنه كما ترى بعد الرواية الصحيحة المشتملة على المعجزة البالغة لحلال المشكلات).

ولكن ما أفاده ﷺ غير تام، فإن تساوي أضلاع الرجل والمرأة يعد في زماننا هذا من واضحات علم التشريح، ولا يكاد يشك فيه أبداً. ولذلك فإن ما ورد في الروايتين لما كان مخالفاً للحسّ لم يمكن البناء عليه حتى كأمارة تعبدية، فضلاً عن أمارة واقعية.

ومن هنا يلاحظ أن السيد الأستاذ ﷺ ـ بالرغم من التزامه باعتبار الروايتين ـ لم يفت في رسالته الشريفة (منهاج الصالحين)[٤]في ميراث الخنثى بمضمونهما حيث التفت إلى كونه مقطوع البطلان.

ولا محل لاستغراب بعض الأعلام من تلامذته[٥]من ذلك قائلاً: (إن سند الرواية ـ أي رواية محمد بن قيس ـ تام، ولا أدري ما الوجه في عدم تعرض السيد الأستاذ لمفادها). فإنه (رضوان الله عليه) لا يعمل بكل رواية معتبرة السند، وإنما يعمل بما لا يكون مقطوع البطلان لجهة من الجهات، وهذه الرواية كذلك لمخالفتها لما هو معلوم بالحس.

---

(١) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج:٩ ص:٤٨٤.

(٢) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١٩ ص:٤٥٠.

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:٣٩ ص:٢٨٤ـ٢٨٥.

(٤) منهاج الصالحين ج:٢ ص:٣٧٩.

(٥) مباني منهاج الصالحين ج:١٠ ص:٩١١.

ومن الغريب فتوى بعض الأعلام[١] في هذا الزمان بمضمونها قائلاً: (إذا لم يعلم حال الخنثى من جهة البول فإن تيسر عدّ أضلاعه من الجانبين فإن اختلفت بأن كانت سبعة عشر تسعة في اليمين وثمانية في اليسار فهو رجل، وإن تساوت بأن كانت ثمانية عشر في كل جانب تسعة فهو أنثى).

وقد حكي عنه توجيهها بأنه لا جزم بتساوي الأضلاع في الخناثى الذين تستوي فيهم حالة التبول، فلا بد من الأخذ بالنص المعتبر الدال على العلامة المذكورة في استكشاف كون الخنثى ذكراً أو أنثى، وإن كان غير الخناثى من الذكور والإناث تتساوى أضلاعهم.

وهذا الكلام ضعيف جداً، فإنه لا فرق بين بني البشر ومنهم الخناثى في عدد الأضلاع، كما هو معلوم لكل من له إلمام بعلم التشريح في العصر الحاضر. مضافاً إلى ابتناء العلامة المذكورة وفق الرواية المتقدمة على نقصان أضلاع الرجال وتمامية أضلاع النساء، فلا معنى لتسليم تساوي أضلاع الرجال والنساء والبناء في الوقت نفسه على تمييز كون الخنثى رجلاً أو امرأة بعدّ أضلاعه!

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أمرين ..

الأمر الأول: أن تمييز كون الخنثى ذكراً أو أنثى بعدّ أضلاعه مما ذهب إليه بعض فقهائنا كابن الجنيد ﷺ ـ كما حكاه عنه في المختلف[٢] ـ وذكره المفيد ﷺ في رسالة الإعلام[٣] والمرتضى ﷺ في الانتصار[٤]، والأخيران ادعيا الإجماع عليه.

ولكن المفيد بنفسه لم يذكره في المقنعة[٥]، كما أن الشيخ نسبه في الخلاف والمبسوط[٦] إلى الرواية، واختار في الأول التعويل على القرعة وفي الثاني بنى

---

(١) منهاج الصالحين ج:٣ ص:٢٦٤.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٩ ص:٧٩.

(٣) الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام ص:٦٢.

(٤) الانتصار ص:٥٩٤.

(٥) المقنعة ص:٦٩٨.

(٦) الخلاف ج:٤ ص:٣٥٨. المبسوط في فقه الإمامية ج:٤ ص:١١٤.

على أنه يورث نصف ميراث الرجل ونصف ميراث المرأة، ومن قبله قال ابن أبي عقيل ـ كما في المختلف[١] ـ: إنه (روي عن بعض علماء الشيعة أنه سئل عن الخنثى، فقال: روى بعض أصحابنا من وجه ضعيف لم يصح عندي أن حواء خلقت من ضلع آدم، فصار للرجال من ناحية اليسار ضلعاً أنقص .. وهذه علامة جيدة واضحة إن صحت)، فيلاحظ أنه لم يجزم بصحة هذه العلامة والتعويل عليها في تحديد حكم الخنثى.

والحاصل: أنه لم يعثر على قائل بأمارية عدَ الأضلاع غير من تقدم ذكرهم، وبالرغم من هذا فقد ادعى ابن إدريس رحمه الله[٢] أنه: مما (ذهب إليه جماهير أصحابنا والأكثرون منهم والمحصّلون)، ولكن لا يمكن التعويل على كلامه رحمه الله.

ويظهر من بعض كتب الجمهور[٣] وجود قائل منهم باعتماد هذه الأمارة، ولكنه مما ردَه آخرون.

قال الحطاب الرعيني المالكي[٤]: إن (الذين قالوا: إن المرأة تزيد بضلع اعتمدوا في ذلك ما رواه الطبراني عن بعض التابعين، ورواه ابن عباس: أن حواء خلقت من ضلع من أضلاع آدم وهي القصوى استُلت منه وهو نائم. وأيّد هذا بما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وآله: إن المرأة خلقت من ضلع أعوج). ثم قال: (وفي إثبات الأحكام بمثل هذا ضعف، والعيان يدل على خلافه، فقد أطبق خلق كثير من أهل التشريح على أنهم عاينوا أضلاع الصنفين متساوية العدد).

وقال الشربيني الشافعي[٥] نقلاً عن بعضهم أنه رد الأمارة المذكورة قائلاً: (إن المخلوق من تراب هو آدم، ومن ضلع هي حواء، وأما من بعدهما فالكل مخلوق من نطفة .. فكيف يقال: يرجع إلى الأصل؟!).

---

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٩ ص:٨٠.

(٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٦ ص:٢٧٩.

(٣) المجموع في شرح المهذب ج:١٦ ص:١٠٣.

(٤) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ج:٨ ص:٦٢١-٦٢٢.

(٥) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ج:١ ص:٨٤.

والحاصل: أن أمارية عدّ الأضلاع لا نعرف بها قائلاً من فقهائنا إلا البعض الذين تقدمت أسماؤهم، وهو قول شاذ عند فقهاء الجمهور[١].

الأمر الثاني: أن الأصل في علامية عدد الأضلاع هو ـ كما اتضح مما تقدم ـ دعوى أن الله تعالى خلق حواء من ضلع آدم الأيسر، وبذلك نقصت أضلاعه واحداً. وقد ذكر بعض الباحثين المعاصرين أن هذا من الأساطير القديمة التي كانت رائجة في الحضارات السابقة على الإسلام بآلاف السنين، فقد أبرز عالم الآثار (سموئيل كريمر) في كتابه (من ألواح سومر) أنه يوجد في إحدى مدوناتهم التي وصلتنا أن المرأة قد خلقت من ضلع الرجل، واليهود الذين عاشوا مدة من الزمن في بابل قد اقتبسوا تلك الفكرة من السومريين الذين هم أصحاب الحضارة السابقة على البابليين، وقد أدخلوا عليها بعض التعديلات التي تلائم معتقداتهم وأدرجوها في كتابهم المقدس.

ففي الإصحاح الثاني من سفر التكوين هكذا: (فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة، وأحضرها إلى آدم، فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي، هذه تدعى إمراة لأنها من امرئ أُخذت).

وأما في تراث المسلمين فقد ورد به عدد من الأخبار في كتب الجمهور عمدتها خبران ..

الأول: ما روي في صحيح البخاري[٢]وغيره عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: (واستوصوا بالنساء خيراً، فإنهن خلقن من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج).

الثاني: ما أخرجه ابن أبي حاتم[٣]وغيره عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: (إن الله لما خلق آدم مسح ظهره فخرت منه كل نسمة هو خالقها إلى

---

(١) الحاوي الكبير ج:٩ ص:٣٨٢. المهذب في فقه الشافعي ج:٢ ص:٤١٨. بحر المذهب ج:٩ ص:٣٧٠.

(٢) صحيح البخاري ج:٦ ص:١٤٥.

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ج:٣ ص:١٤٢.

يوم القيامة، ونزع ضلعاً من أضلاعه فخلق منه حواء).

وقد التزم بهذا المضمون كثير من مفسريهم كما ذكر ذلك الشيخ ﷺ[١]، بل نسبه النووي إلى بعض فقهائهم أيضاً، وهو ما استغربه ابن حجر في بعض كلماته[٢]، وكأنه لم يقبل بوجود قائل به من فقهائهم.

وأما في روايات أصحابنا فالملاحظ أنه يوجد بدل الخبر الأول الوارد في مقام الوصية بالمرأة وحسن التعامل معها ما يختلف تماماً عما ورد من طرق الجمهور، ففي معتبرة إسحاق بن عمار[٣]عن أبي عبدالله ﷺ قال: ((قال رسول الله ﷺ: إنما مثل المرأة مثل الضلع المعوج إن تركته انتفعت به، وإن أقمته كسرته))، فيلاحظ أنه ليس في هذه الرواية أن المرأة خلقت من ضلع بل تشبيهها به، ولعل ما ورد من طرق الجمهور إنما هو من سوء فهم الراوي، وقد ورد في بعض رواياتنا[٤]عن أمير المؤمنين ﷺ أن بعض أصحاب رسول الله ﷺ لم يكن يفهم يلقيه عليهم.

وبالجملة: الرواية الواردة من طرقنا بشأن الوصية بالمرأة هي باللفظ المتقدم، ولا دلالة فيه على كون المرأة قد خلقت من ضلع.

نعم ورد في بعض كتب أصحابنا ما يشبه الرواية المتقدمة عن كتب الجمهور، فقد روى المحدث النوري[٥]عن لب الألباب للقطب الراوندي عن النبي ﷺ أنه قال: ((خلقت المرأة من ضلع أعوج، إن أقمتها كسرتها، وإن

---

(١) التبيان في تفسير القرآن ج:٣ ص:١٠٠. وتجدر الإشارة إلى أن السيد الرضي ﷺ ذكر في حقائق التأويل (ص:٣٠٩) أن (المبرد قال: معنى ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أي جعل زوجها من جنسها، ليسكن إليها وتسكن إليه، ولا يستوحش منها ولا تستوحش منه. وعامة المفسرين على خلاف قوله في ذلك، لأنهم يقولون: إن معنى قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ يعني به آدم ﷺ، و﴿خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ يريد أنه سبحانه انتزع ضلعاً من أضلاع آدم ﷺ فخلق منه حواء. وقول أبي العباس ـ يقصد المبرد ـ أحسن مقيساً وأثبت على الطريقة قدماً).

(٢) فتح الباري في شرح صحيح البخاري ج:٩ ص:٢١٩.

(٣) الكافي ج:٥ ص:٥١٣.

(٤) الكافي ج:١ ص:٦٤.

(٥) مستدرك الوسائل ج:١٤ ص:٢٥٥.

أبقيتها استمتعت بها وفيها عوج)).

ولكن هذه الرواية أيضاً ليست من رواياتنا، فإن كتاب لب الألباب ـ كما نبه على ذلك المحدث النوري[١] ـ إنما هو تلخيص كتاب فصول نور الدين عبد الوهاب الشعراني من علماء الجمهور، فالرواية المذكورة إنما هي من رواياتهم أيضاً.

هذا بشأن الخبر الأول المروي في كتب الجمهور.

وأما الخبر الآخر الدال على أن الله تعالى نزع ضلعاً من أضلاع آدم فخلق منه حواء فقد مرَ أن مضمونه مذكور في بعض أخبار أصحابنا كرواية محمد بن قيس وخبر السكوني، وهناك روايات أخرى أيضاً تتضمن هذا المعنى أو ما يقرب منه، فقد روى الكليني عن بريد العجلي[٢] عن أبي جعفر عليه السلام: ((إن الله تعالى خلق آدم من الماء العذب، وخلق زوجته من سنخه، فبرأها من أسفل أضلاعه، فجرى بذلك الضلع سبب ونسب)).

وأخرج المحدث النوري[٣] عن تحفة الإخوان للمولى سعيد المزيدي عن أبي بصير عن جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام في حديث طويل أنه قال: ((فلما نام آدم عليه السلام خلق الله من ضلع جنبه الأيسر مما يلي الشراسيف وهو ضلع أعوج، فخلق منه حواء)).

وروى الصدوق[٤] بإسناده عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((سميت المرأة مرأة لأنها خلقت من المرء، يعنى خلقت حواء من آدم))، ومرَ ما يقرب منه نقلاً عن التوراة.

وحكى العلامة المجلسي[٥] عن تفسير العياشي عن محمد بن عيسى العلوي عن أبيه عن جده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ((خلقت حواء من قصيرا جنب

---

(١) خاتمة مستدرك الوسائل ج:١ ص:١٨١.

(٢) الكافي ج:٥ ص:٤٤٢.

(٣) مستدرك الوسائل ج:١٤ ص:٣٢٤.

(٤) علل الشرائع ج:١ ص:١٦-١٧.

(٥) بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار ج:١١ ص:١١٦.

آدم، والقصيرا هو الضلع الأصغر، وأبدل الله مكانه لحماً)).

وفيه أيضاً عنه بإسناده عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: ((خلقت حواء من جنب آدم وهو راقد)).

والحاصل: أن هناك عدة روايات ـ وأكثرها ضعيفة السند ـ تدل على المعنى المتقدم، ولكنها ـ كما مرّ ـ معارضة بصحيحة زرارة بن أعين، بل ما دل منها على كون أضلاع الرجل أنقص من أضلاع المرأة مخالف لما هو معلوم بالحسّ، فلا سبيل إلى التعويل عليها على كل حال.

وقد تحصل من جميع ما تقدم عدم تمامية الوجه الثالث الذي قد استدل به لعدم كون الخنثى المشكل طبيعة ثالثة بل كونه في واقعه ذكراً أو أنثى.

(الوجه الرابع): صحيحة أخرى لمحمد بن قيس[1] عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل أن شامياً سأل الحسن بن علي عليهما السلام أنه ما المؤنث؟ فقال عليه السلام: ((هو الذي لا يدرى أذكر هو أم أنثى، فإنه ينتظر به فإن كان ذكراً احتلم، وإن كانت أنثى حاضت وبدا ثديها، وإلا قيل له: بل على الحائط، فإن أصاب بوله الحائط فهو ذكر، وإن انتكص بوله كما ينتكص بول البعير فهي امرأة)). هكذا رواها الصدوق رحمه الله، ونحوها ما في البحار[2] عن كتاب الغايات لجعفر بن أحمد القمي، وقد روي مرسلاً في عدة مصادر أخرى منها الاحتجاج[3].

ويمكن أن يقال: إن موردها هو الخنثى المشكل وإن لم يصرح فيها بذلك، فإنه الذي يكون له جهاز الذكر فيحتمل أن يحتلم ويخرج منه المني ويكون له جهاز الأنثى فيحتمل أن تحيض، وحيث إن الإمام عليه السلام حكم بكونه ذكراً إن احتلم وبكونها أنثى إن حاضت اقتضى ذلك أن الخنثى المشكل ليس طبيعة ثالثة بل إما ذكر أو أنثى، وهذا هو المطلوب.

أقول: إن هذه الرواية مما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن إبراهيم

---

(١) الخصال ص:٤٤١.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج:١٠١ ص:٣٥٦.

(٣) الاحتجاج ج:١ ص:٤٠٠.

بن هاشم عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام.

والملاحظ أن صحيحة محمد بن قيس المتقدمة في الوجه الثالث مروية أيضاً بحسب سند مشيخة الفقيه بمثل الإسناد المذكور.

وهناك عدة احتمالات في المصدر الذي اعتمد عليه الصدوق قدس سره في إيراد الروايتين، فإنه يحتمل أنه أوردهما أو أورد إحداهما من كتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن قيس، الذي يظهر من الشيخ في الفهرست[1] أن الصدوق رواه بإسناده عن إبراهيم بن هاشم عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام.

ويحتمل أيضاً أنه أوردهما أو أورد إحداهما من كتاب القضايا لعبد الرحمن بن أبي نجران، الذي قال النجاشي[2]: (هو كتاب محمد بن قيس رواه عن عاصم بن حميد عن محمد، وزاد عبد الرحمن فيه زيادات).

ويحتمل أنه أوردهما أو أورد إحداهما من كتاب نوادر إبراهيم بن هاشم الذي كان من مصادره في الفقيه كما يظهر من جملة من موارده[3]، أو من كتابه الآخر (قضايا أمير المؤمنين عليه السلام) الذي ذكره الشيخ والنجاشي[4] في عداد كتبه.

والحاصل: أنه لا سبيل إلى التأكد من المصدر الذي اعتمد عليه الصدوق قدس سره في إيراد الرواية المبحوث عنها ـ كما هو الحال في الرواية السابقة عليها ـ ولكنها على كل حال تعدّ معتبرة السند إلا أن الملاحظ أنها تضمنت في بعض فقراتها ما ربما يستبعد صدوره من الإمام عليه السلام، فليراجع.

مضافاً إلى أنه قد رواها ابن شعبة الحراني[5] ولفظها خالٍ من ذكر الاحتلام والحيض، هكذا: ((وأما المؤنث فإنسان لا يدرى امرأة هو أو رجل،

---

(١) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص:٣٨٧.

(٢) رجال النجاشي ص:٢٣٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:١ ص:٢٣١، ج:٣ ص:٣٤٢، ج:٤ ص:٨٢.

(٤) فهرست كتب الشيعة وأصولهم ص:١٢. رجال النجاشي ص:١٦.

(٥) تحف العقول ص:٢٣٠.

فينتظر به الحلم فإن كانت امرأة بانت ثدياها، وإن كان رجلاً خرجت لحيته))، فلا سبيل إلى الجزم بأن موردها هو الخنثى المشكل الذي يمتلك الجهازين الذكري والأنثوي.

بل لو فرض اشتمالها على ذكر الاحتلام والحيض لم يتعين أن يكون موردها ذا الجهازين، إذ يتصور الأمران فيما إذا كان له جهاز الرجل وثقب زائد يحتمل أن يكون مجرى للحيض، حيث لا يعلم هل يملك الرحم والمبيضين أو لا، والتعبير بالمؤنث يناسب كل ذلك، فإن المذكور في بعض المعاجم اللغوية[1]أن (المؤنث ذكر في خلق أنثى)، فليتأمل.

والنتيجة: أنه لا يعلم تعلق هذه الرواية بمحل الكلام حتى يستدل بها على عدم كون الخنثى المشكل طبيعة ثالثة.

(الوجه الخامس): معتبرة داود بن فرقد[2]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن مولود ولد وله قُبل وذكر كيف يورث؟ قال: ((إن كان يبول من ذكره فله ميراث الذكر، وإن كان يبول من القُبل فله ميراث الأنثى)).

ونحوها موثقة طلحة بن زيد[3]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((كان أمير المؤمنين عليه السلام يورث الخنثى من حيث يبول)).

وقد بنى بعض الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) على دلالة هاتين الروايتين وما بمعناهما على أن الخنثى المشكل يميز بكيفية بوله أنه ذكر أو أنثى، مما يقتضي عدم كونه جنساً ثالثاً.

قال الشيخ قدس سره في كتاب النكاح من المبسوط[4]: (الخنثى هو الذي له ذكر الرجل وفرج المرأة، ومن كان بهذه الصفة فلا يجوز أن يكون رجلاً وامرأة وإنما يكون أحدهما، فإنا نعتبره بمباله فإن بال من الذكر فهو رجل، وإن بال من

---

(١) العين ج:٨ ص:٢٤٤. المحيط في اللغة ج:١٠ ص:١٨٢.

(٢) الكافي ج:٧ ص:١٥٦.

(٣) الكافي ج:٧ ص:١٥٦. تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٣٥٣.

(٤) المبسوط في فقه الإمامية ج:٤ ص:٢٦٦.

الفرج فهو امرأة). ونحوه ما ذكره في كتاب الخلاف[١].

ولكن الصحيح أنه لا يستفاد من الروايتين وما بمعناهما أزيد من إلحاق الخنثى بالرجال إن كان يبول من ذكره وإلحاقه بالنساء إن كان يبول من فرجه، وذلك في خصوص أحكام الميراث، ولا دلالة فيهما على أنه بذلك يتميز كونه ذكراً أو أنثى في واقعه، فضلاً عن الدلالة على ترتب جميع أحكام الذكر أو الأنثى عليه.

ويؤكد عدم كون الاختبار المذكور لتمييز كونه ذكراً أو أنثى ما ورد في صحيحة هشام بن سالم[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: المولود يولد له ما للرجال وله ما للنساء؟ قال: ((يورث من حيث سبق بوله، فإن خرج منهما سواء فمن حيث ينبعث، فإن كانا سواء ورث ميراث الرجال والنساء)).

وما في موثقة إسحاق بن عمار[٣]عن جعفر بن محمد عليهما السلام عن أبيه عليه السلام أن علياً عليه السلام كان يقول: ((الخنثى يورث من حيث يبول، فإن بال منهما جميعاً فمن أيهما سبق البول ورث منه، فإن مات ولم يبل فنصف عقل الرجل ونصف عقل المرأة)).

ووجه الاستشهاد بهاتين الروايتين هو أنه إذا كان يحتمل في خروج البول من الذكر أو من الفرج أن يكون علامة على كون الخنثى رجلاً أو امرأة واقعاً ـ بلحاظ كشفه عن عدم اتصال ما لا يخرج منه البول بالمثانة مما يقتضي كونه عضواً زائداً ـ فإنه لا يحتمل في سبق خروج البول من المخرجين أن يكون علامة لذلك، بل لمجرد الإلحاق الحكمي في باب الإرث، فيقرب أن يكون الاختبار المذكور أولاً كذلك.

ويؤكده أيضاً ما ورد في ذيل الروايتين من الحكم باستحقاقه نصف إرث الرجل ونصف إرث المرأة إذا لم يمكن اختبار حاله من حيث خروج البول أو لم

---

(١) الخلاف ج:٤ ص:٣٥٨.

(٢) الكافي ج:٧ ص:١٥٧. ونحوها في تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٣٥٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٤ ص:٢٣٧. تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٣٥٤.

يختلف بالنظر إليه، فإنه لو كان في واقعه رجلاً أو امرأة لكان مقتضى كون القرعة لكل أمر مجهول[1] هو الرجوع إليها لا الحكم بالتنصيف، فليتأمل.

وبالجملة: النصوص الواردة في كيفية توريث الخنثى إنما تتعلق بإلحاقه حكماً بالرجل أو الأنثى في ما يتعلق بالميراث، ولا يستفاد منها ما يميز به كونه رجلاً أو امرأة.

ولذلك نجد أن عامة الفقهاء ـ غير الشيخ ﷺ وربما نادر آخر ـ لم يعتمدوا على العلامة المذكورة في غير باب الميراث من سائر الأبواب الفقهية، فإنهم تعرضوا لحكم الخنثى في باب الطهارة في ما يتعلق بكيفية الجنابة بالمقاربة، وفي أحكام غسل الميت، وفي باب الصلاة في ما يتعلق بالستر المعتبر فيها وفي شروط صلاة الجماعة، وفي باب الحج في أحكام متعددة ومنها ما هو محل الكلام من الحلق والتقصير، وفي أبواب الجهاد والقصاص والديات، ولم يذكروا في شيء من هذه الأبواب غير باب الميراث أنه يعتمد على العلامة المذكورة في ترتيب أحكام الذكر أو الأنثى، مما يشهد أنهم لم يستفيدوا من تلك النصوص إلا الإلحاق الحكمي في باب الميراث، لا أنه علامة يعتمد عليها في تمييز أن الخنثى ذكر أو أنثى في الواقع.

وبذلك يظهر النظر في ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ وسبق نقله عنه من الاستدلال على نفي كون الخنثى طبيعة ثالثة بما ورد في استكشاف حالها واختبارها لينظر أنها أنثى أو ذكر، فإنه لا يمكن المساعدة عليه، لأن بعض ما ورد في ذلك مما لا يمكن التعويل عليه أصلاً كصحيحة محمد بن قيس الأولى، وبعضه لم يظهر تعلقه بالمقام كصحيحة محمد بن قيس الثانية، وبعضه لا يدل على مرامه كمعتبرة داود بن فرقد وموثقة طلحة بن زيد، على ما سبق توضيحه.

هذا وقد تحصل من جميع ما مرّ أنه لم يتم حتى وجه واحد مما استدل به على عدم كون الخنثى المشكل صنفاً ثالثاً لبني البشر.

بل يمكن أن يقال: إنه حتى لو تمت الوجوه المتقدمة في حدّ ذاتها فلا يمكن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٥٢. تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٢٤٠.

إلا البناء على كونه صنفاً ثالثاً أي إنه ذكر وأنثى في الوقت نفسه، وذلك لأن الذكر ليس سوى من يملك الجهاز الذكري الذي يجعله بحسب الطبيعة قادراً على تلقيح الأنثى، والأنثى ليست سوى من تملك الجهاز الأنثوي الذي يجعلها بحسب الطبيعة قادرة على الحمل والإنجاب، فإذا فرض امتلاك إنسان ما لكلا الجهازين فكيف لا يكون ذكراً وأنثى في الوقت نفسه وإنما يكون ذكراً فقط أو يكون أنثى فقط؟!

نعم لا مانع من إلحاقه بأحدهما حكماً بالنسبة إلى بعض الأحكام أو جميع الأحكام، وأما حقيقة فلا مجال لذلك.

وبناءً عليه فلو فرض تمامية الوجهين الأولين من الوجوه المتقدمة، أي ظهور جملة من الآيات الكريمة في انحصار البشر في الذكر والأنثى فلا بد من رفع اليد عن ظهورها في ذلك وحملها على أنها جارية مجرى الغالب.

ولو فرض تمامية ما ذكر في صحيحة محمد بن قيس الأولى من أن أضلاع الرجل أنقص من أضلاع الأنثى بضلع واحد فأقصى ما يمكن البناء عليه هو كون النقصان المذكور من مميزات الرجل ـ كامتلاكه لغدة البروستات أو فقدانه للرحم والمبيض ـ لا أنه يحتم كون صاحبه رجلاً وإن امتلك كامل الجهاز الأنثوي. ولذلك لا بد من أن يبنى على أن الحكم في الرواية بإلحاق ناقص الأضلاع بالرجال إنما هو من قبيل الإلحاق الحكمي لا الحقيقي، وأن التعليل المذكور في الذيل قد ذكر على وجه التقية أو نحو ذلك.

وبذلك يظهر الكلام في صحيحة محمد بن قيس الثانية وفي روايتي داود بن فرقد وطلحة بن زيد.

فالنتيجة: أن الصحيح هو ما بنى عليه غير واحد من الأعلام من كون الخنثى المشكل الذي يملك جهازي الذكر والأنثى جميعاً صنفاً آخر من البشر، فليس هو ذكراً محضاً ولا أنثى محضة، بل هو ذكر وأنثى في الوقت نفسه.

(الصورة الثانية): ما إذا كان الشخص فاقداً لقُبل الذكر والأنثى جميعاً ولم يكن لديه قُبلٌ إلا ثقب لخروج البول وهو المسمى في كلمات الفقهاء بـ(الممسوح).

ويمكن أن يقال: إنه إن تأكد أنه يملك الأجهزة الداخلية للذكر أو الأنثى كما إذا تم الكشف عليه بالأجهزة الحديثة فتبين أنه يملك الرحم والمبيضين مثلاً أو أنه يملك غدة البروستات فلا يبعد إلحاقه بأحد الصنفين. وأما مع عدم امتلاكه لشيء من الأجهزة الخارجية والداخلية للصنفين فالظاهر أنه لا محيص من البناء على كونه خارجاً عنهما، أي عدم كونه ذكراً ولا أنثى، إذ المفروض أنه ليس فيه شيء من مميزاتهما فكيف يبنى على كونه ذكراً أو يبنى على كونه أنثى؟

ولكن بالرغم من ذلك فقد بنى المعظم على كونه من أحد الصنفين حتى إن بعض من التزم في الخنثى المشكل بأنه طبيعة ثالثة لم يلتزم بمثل ذلك في الممسوح، بل قال: إنه في واقعه إما ذكر أو أنثى، ويظهر هذا بمراجعة كلمات العلامة المراغي تَكْلُلُ[1].

هذا وقد استدل على كون الممسوح من أحد الصنفين بعدة روايات..

الرواية الأولى: صحيحة فضيل بن يسار[2] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء. قال: ((يقرع الإمام أو المقرع به، يكتب على سهم عبد الله وعلى سهم آخر أمة الله، ثم يقول الإمام أو المقرع: اللهم أنت الله لا إله إلا أنت عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك في ما كانوا فيه يختلفون، فبيّن لنا أمر هذا المولود، كيف يورث ما فرضت له في الكتاب. ثم يطرح السهمان في سهام مبهمة، ثم تجال السهام على ما خرج ورّث عليه)).

---

(١) العناوين الفقهية ج:١ ص:٣٨.

(٢) الكافي ج:٧ ص:١٥٨. المحاسن ج:٢ ص:٦٠٣. من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٥٣، ج:٤ ص:٢٣٩. تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٢٣٩، ج:٩ ص:٣٥٦.

الرواية الثانية: خبر عبدالله بن مسكان[١] عن إسحاق المرادي[٢] قال: سئل وأنا عنده ـ يعني أبا عبدالله عليه السلام ـ عن مولود ولد وليس بذكر ولا أنثى وليس له إلا دبر، كيف يورث؟ قال: ((يجلس الإمام ويجلس معه ناس، فيدعو الله، ويجيل السهام على أي ميراث يورث ميراث الذكر أو ميراث الأنثى، فأي ذلك خرج ورثه عليه)). ثم قال: ((وأي قضية أعدل من قضية يجال عليها بالسهام، إن الله عز وجل يقول: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾)).

وقد رواه الشيخ رحمه الله[٣] بإسناده عن عبدالله بن مسكان: (قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا عنده ..). والظاهر سقوط اسم إسحاق من السند، ويؤكده ما حكاه الكشي[٤] من أن ابن مسكان لم يسمع من أبي عبد الله عليه السلام إلا حديث ((من أدرك المشعر فقد أدرك الحج)).

ثم إن إسحاق الوسيط بين ابن مسكان والإمام عليه السلام قد يرجح في لقبه أن يكون هو (المرادي) كما في التهذيب وفي بعض نسخ الكافي الواصلة إلينا، وذلك بقرينة أن البرقي والشيخ[٥] ذكرا في عداد أصحاب الصادق عليه السلام (إسحاق المرادي، روى عنه ابن مسكان)، ولكن يحتمل أن يكون الأصل في ما ذكراه هو ما وجداه في سند هذه الرواية بحسب نسختهما من الكافي أو بعض مصادره.

ويحتمل أن يكون المرادي ونظائره المذكورة في النسخ الأخرى مصحفة، والصحيح (المدائني) الذي روى عنه ابن مسكان في موضع آخر[٦]، وعلى هذا التقدير قد يستظهر كون المراد به هو إسحاق بن عمار الذي روى عنه ابن مسكان كثيراً بدعوى أنه كان ساباطياً، وساباط قرية من قرى المدائن ـ وهذا ما

---

(١) الكافي ج:٧ ص:١٥٨. ورواها بطريق الكليني في تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٣٥٦.

(٢) في الكافي ط: دار الكتب الإسلامية (الفزاري)، وفي ط: دار الحديث (المرادي)، وكذلك في التهذيب، وفي الوسائل (ج:٢٦ ص:٢٩٢) (العزرمي)، وفي الوافي (ج:٢٥ ص:٩٠٩) (الفزاري).

(٣) تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٣٥٧.

(٤) اختيار معرفة الرجال ج:٢ ص:٦٨٠.

(٥) رجال البرقي ص:٢٨. رجال الطوسي ص:١٦٨.

(٦) الكافي ج:٥ ص:١٨٠، من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:١٣٠، تهذيب الأحكام ج:٧ ص:٣٨.

أفاده العلامة المجلسي[١]ـ وقد يستظهر أن المراد به إسحاق بن هلال المدائني الذي روى عنه ابن أبي عمير في بعض المواضع[٢].

أقول: مرّ في بحث سابق[٣]ترجيح أن إسحاق بن عمار لم يكن ساباطياً وإن ما ورد في فهرست الشيخ من توصيفه به سهو منه ﷺ أو ممن سبقه.

وعلى ذلك فلو كان من روى عنه ابن مسكان هنا هو إسحاق المدائني فالأرجح أن يكون هو إسحاق بن هلال، والمختار ثبوت وثاقته من حيث كونه من مشايخ ابن أبي عمير.

ولكن أصل ما ذكر من كون (المرادي) أو نحوه مصحف (المدائني) غير ثابت، وقد يحتمل العكس[٤]، من جهة أنه لم ترد رواية ابن مسكان عن إسحاق المدائني إلا في موضع واحد، فيحتمل وقوع التصحيف فيه، ولا سيما مع ما يلاحظ من عدم ذكر (إسحاق المدائني) بهذا العنوان في كتب الرجال، بخلاف (إسحاق المرادي)، فإنه قد ذكره ابن عقدة في أصحاب الصادق عليه السلام على ما يظهر من رجال الشيخ[٥].

والحاصل: أنه لا سبيل إلى إحراز كون إسحاق راوي الخبر المبحوث عنه ثقة، فالرواية غير نقية السند.

---

(١) روضة المتقين ج:٧ ص:٦٦.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٤٨٩، ج:٥ ص:٥٤٣.

(٣) لاحظ ج:١٠ ص:٦٩٢.

(٤) جامع الرواة ج:١ ص:٨٨.

(٥) فإن الملاحظ أن الشيخ ﷺ ذكره في عداد المسمين بـ(إسحاق) من أصحاب الصادق عليه السلام بعنوان (إسحاق المرادي الكوفي) رجال الطوسي (ص:١٦٢)، ثم ذكر في آخر باب (الألف) (ص:١٦٨): (إسحاق المرادي، روى عنه ابن مسكان). والظاهر أن المذكور أولاً مقتبس من كتاب ابن عقدة، والمذكور أخيراً هو مما أضافه بملاحظة سند الرواية المبحوث عنها كما تقدم الإيعاز إليه، وهذا ما جرى عليه دأبه في سائر من عدّهم من أصحاب الصادق عليه السلام، حيث يورد في كل باب أولاً ما يجده من أسماء الرواة عنه عليه السلام في كتاب ابن عقدة، ثم يعقبها بما عثر عليه من أسمائهم في سائر المصادر.

الرواية الثالثة: خبر ثعلبة بن ميمون[١] عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سئل عن مولود ليس ذكراً ولا أنثى ..) إلى آخر ما ورد في الخبر السابق. وفي ذيله قال: ((وما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال)).

والظاهر أن الأصل في هذه الرواية هو ما تقدم في رواية عبد الله بن مسكان، وعلى أي حال فهي غير معتبرة السند للإرسال.

إذاً العمدة هي صحيحة الفضيل بن يسار، ووجه الاستدلال بها على أن المسوح إما ذكر أو أنثى هو أن الإمام عليه السلام أمر فيها بإجراء القرعة بين عنواني الذكر والأنثى لتحديد حصة المسوح من الميراث، ولا موضوع للقرعة إذا لم يكن المسوح في واقعه ذكراً أو أنثى بل كان صنفاً آخر، إذ مورد القرعة هو كل أمر مجهول، فالأمر بإجرائها في مورد المسوح يدل ـ كما قال العلامة المراغي[٢] ـ على تعينه في الواقع لأحد الصنفين ـ أي الذكر والأنثى ـ وعدم كونه خارجاً عنهما.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا الاستدلال من جهات ..

الجهة الأولى: ما ذكره السيد صاحب العروة قدس سره[٣] ـ وتبعه عليه غيره ـ قائلاً: إنه (قد ثبت في محله أن موردها ـ أي القرعة ـ أعم مما كان له واقع أو لا كما هو المستفاد من جملة من الأخبار).

ونظره الشريف إلى أن بعض أدلة القرعة وإن كان مورده ما كان له واقع غير معلوم، كقوله عليه السلام في معتبرة محمد بن حكيم[٤]: ((كل مجهول ففيه القرعة))، إلا أنه لا دلالة فيه على حصر مورد القرعة بالأمر المجهول.

وفي المقابل هناك بعض الروايات الدالة على جريان القرعة في ما ليس له

---

(١) الكافي ج:٧ ص:١٥٨. تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٣٥٧.

(٢) العناوين الفقهية ج:١ ص:٣٨.

(٣) حاشية المكاسب ج:١ ص:١٦.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٥٢. وفي المطبوع بالطبعة النجفية (محمد بن حكم)، ولكن الصحيح (محمد بن حكيم) كما يظهر بمراجعة التهذيب (ج:٦ ص:٢٤٠).

واقع مجهول كما في تعارض الشهود، ففي معتبرة داود بن سرحان[١]عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين شهدا على رجل في أمر، وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهد عليه الأوليان. قال: ((يقرع بينهم، فأيهم قرع فعليه اليمين، وهو أولى بالقضاء)).

وعلى ذلك فإن مشروعية القرعة لا تختص بما له واقع مجهول بل هي مشروعة في غيره أيضاً، ومن ذلك من تجعل عليه اليمين من الطرفين في تعارض الشهود.

بل يمكن أن يقال: إن القرعة الثابتة مشروعيتها بالسيرة العقلائية موردها هو حالات التنازع والتشاح مما ليس فيه واقع غير معلوم، وإنما يلتجأ إليها فيها تفادياً للترجيح بلا مرجح ظاهر، ومن ذلك إجراء القرعة في تشاح الشركاء عند القسمة، وأما إجراء القرعة لكشف الواقع المجهول فليس هو مما بنى عليه العقلاء وإنما ثبت من خلال الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام.

وبذلك يتضح أنه لا مجال للاستدلال بالإرجاع إلى القرعة في نصوص توريث الممسوح على كونه في واقعه ذكراً أو أنثى.

هذا ولكن ذكر العلامة المراغي[٢]أنه (لا ريب في أن الظاهر من القرعة الكشف عن الواقع في الموضوع)، ومقصوده (رضوان الله عليه) أنه إذا ورد الأمر بإجراء القرعة في موردٍ فظاهره أنه للكشف عن الموضوع وتشخيصه، وأما كونه لتعيين الحكم مع معلومية الموضوع المتحقق خارجاً فهو على خلاف الظاهر.

والإنصاف أن ما أفاده قدس سره صحيح في حدّ ذاته ولا مجال لإنكاره، إلا أنه يمكن أن يقال: إنه لا محيص من رفع اليد عن الظاهر المذكور في المقام بعد فرض فقدان الممسوح لأي من جهازي الذكر والأنثى، فإنه يتعين البناء على كون الأمر بإجراء القرعة لتحديد حصة الممسوح من الميراث لمجرد تفادي النزاع بين الورثة

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٥٢.

(٢) العناوين الفقهية ج:١ ص:٤٠.

في أنه هل يمنح حصة الذكر أو الأنثى، وإلا فهو في واقعه لما لم يكن ذكراً ولا أنثى لم يمكن أن يكون إجراء القرعة لأجل الكشف عن الواقع.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا الكلام بأنه إذا لم يكن المسوح في واقعه ذكراً أو أنثى بل كان صنفاً ثالثاً فالمتعين أن يتصدى الشارع المقدس لتحديد حصته من الميراث بأن يجعل له بمقدار حصة الذكر أو الأنثى أو النصف من مجموع الحصتين مثلاً وفق ما تقتضيه المصلحة المنظورة له في تحديد حصص الورثة من التركة، وبذلك يتفادى النزاع بينهم، وأما أن يأمر بإجراء القرعة في كل ممسوح لتحديد ما يعطى من الميراث من حصة الذكر أو الأنثى فهو مما لا يظهر له وجه صحيح، لأن مرجعه إلى استعانة الشارع المقدس بالقرعة لتحديد حكم كل فرد من أفراد المسوح بدلاً عن أن يحدد حكمه بعنوانه الكلي ليطبق على جميع أفراده من غير اختلاف بينها.

ومن الواضح أن هذه الطريقة ـ مضافاً إلى عدم كونها معهودة في شيء من الموارد المماثلة ـ تقتضي التفريق بين أفراد الموضوع الواحد في الحكم من دون اختلافها في الخصوصيات المؤثرة في المصلحة الكامنة في متعلقه.

هذا بالإضافة إلى أن لسان صحيحة الفضيل بن يسار إنما يناسب كون إجراء القرعة للكشف عن الواقع، ولا سيما قوله عليه السلام في دعاء القرعة: ((فبيّن لنا أمر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في الكتاب))، إذ من الواضح أنه ليس في القرآن الكريم إلا ذكر فريضة الذكر والأنثى فإذا لم يكن المسوح من أي منهما واقعاً فلا فريضة له في الكتاب، فكيف يطلب المقرع أن يبيّن الله ما فرضه له في الكتاب؟!

وأما قول السائل في روايتي عبد الله بن مسكان وثعلبة بن ميمون: ((ليس بذكر ولا أنثى))، فالمراد به أنه ليس له جهاز أي منهما، كما ورد في صحيحة الفضيل بقرينة قوله: ((وليس له إلا الدبر))، وليس المقصود نفي كونه ذكراً أو انثى واقعاً ليقال: إن الإمام عليه السلام قد أقره على ذلك، فيدل حينئذٍ على خلاف المطلوب.

والحاصل: أنه لا مناص من البناء على كون مفاد الروايات المذكورة هو الاستعانة بالقرعة لتحديد هوية الممسوح أنه ذكر أو أنثى، مما يدل على أنه ليس بطبيعة ثالثة.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب أن القرعة في المقام لكشف الواقع، وليس لتحديد حصة الممسوح من الميراث.

ولكن يمكن أن يقال: إن عقولنا لا تبلغ علل الأحكام الشرعية، وإذا كانت المصلحة الإلهية تقتضي في غالب الموارد أن يشرع الله سبحانه وتعالى حكماً معيناً لموضوع كلي ليطبق على مختلف أفراده، فإنه يجوز أن تقتضي تلك المصلحة في بعض الموارد تشريع حكمين مختلفين لموضوع واحد على أن يناط تطبيق أي منهما بإجراء القرعة في كل فرد من أفراد ذلك الموضوع، ولا وجه لاستبعاد ذلك، وحيث إن الممسوح ليس بذكر ولا أنثى فلا محيص من البناء في المقام على أن الأمر بإجراء القرعة إنما هو على هذا المنوال.

وأما عدم ملاءمة الدعاء المذكور في صحيحة الفضيل لكون الممسوح طبيعة ثالثة، فهو مبني على كون المراد بالكتاب في ذلك الدعاء هو القرآن الكريم، مع أنه يحتمل أن يراد به اللوح المحفوظ الذي أشير اليه في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ كما ذكر ذلك المفسرون ومنهم الطبرسي[1]، فليتأمل.

الجهة الثانية: أنه لو سُلّم أن الممسوح إن كان طبيعة ثالثة فلا محل لإجراء القرعة في تحديد حصته من الميراث، أي أن القرعة لا تكون لمجرد تحديد الحكم بل لتشخيص الموضوع ولو في الجملة، إلا أنه مع ذلك يمكن أن يقال: إنه لا يستفاد من إرجاع الأمر إلى القرعة في الروايات الثلاث كون الممسوح في واقعه ذكراً أو أنثى.

والوجه فيه: أنه قد تقدم آنفاً أن الممسوح إذا كان يملك الجهاز الأنثوي الداخلي أي الرحم والمبيض يعدّ عرفا أنثى، وإذا كان يملك ما يختص به الذكر من غدة البروستات فإنه يعدّ عرفاً ذكراً، ولكن لم يكن يتوفر في عصر الإمام

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن ج:٩ ص:٢٣٥.

ما يتوفر اليوم من الأجهزة القادرة على كشف ما في داخل جسم الإنسان، فكان لا محالة يحتمل في الممسوح ظاهراً أن يكون ذكراً واقعاً أو أن يكون أنثى واقعاً، كما كان يحتمل أن لا يكون من أي منهما بناءً على كون الفاقد للجهازين الذكري والأنثوي داخلياً وخارجياً صنفاً مغايراً للذكر والأنثى، وعلى ذلك يمكن أن يكون الإرجاع الى القرعة في هذه النصوص للأعم من الكشف عن الواقع والإلحاق الحكمي بأحد الصنفين، وهذا لا محذور فيه أبداً[1].

وبناءً عليه فلا دلالة في الروايات المذكورة على كون الممسوح الفاقد لجهازي الذكر والأنثى داخلياً وخارجياً يكون في واقعه ذكراً أو أنثى كما هو المدعى.

إن قيل: إن صحيحة الفضيل بن يسار مطلقة تشمل كل ممسوح ليس له ما للرجال ولا ما للنساء ـ أي أنه لا يملك أياً من الجهازين الظاهريين للذكر والأنثى ـ ولا تختص الصحيحة بما إذا لم تكن هناك وسيلة للكشف عما في داخله بل تعم ما إذا كان في زماننا هذا وكشف عن عدم امتلاكه أياً من الجهازين الأنثوي أو الذكري الداخلي، فيتعين أن يكون الإرجاع فيه إلى القرعة لكشف كونه ذكراً أو أنثى واقعاً وإن كان فاقداً في الداخل للجهاز الذكري والأنثوي.

قلت: قد مرّ مراراً أن شمول المطلق لبعض أفراده إذا كان مستلزماً لمؤونة إضافية لم يمكن إثبات تلك المؤونة بالإطلاق، وهنا يراد بالإطلاق إثبات أن الفاقد للجهاز الذكري والأنثوي داخلياً وخارجياً ذكر أو أنثى واقعاً، وهذه مؤونة إضافية لا يمكن أن تثبت بالإطلاق.

مضافاً إلى أنه قد مرّ سابقاً أيضاً أنه لا ينعقد للكلام إطلاق بلحاظ ما يقع قطعاً أو احتمالاً محلاً للابتلاء في الأزمنة البعيدة جداً، والكشف بأجهزة السونار ونحوها من هذا القبيل كما هو واضح، وعلى ذلك فلا سبيل إلى البناء على

---

(١) قد يقال: إنه على هذا التقدير كان ينبغي جعل السهام ثلاثة: ذكر وأنثى وما ليس بذكر ولا أنثى، فإن ظهر الثالث بالقرعة أقرع مجدداً لتحديد حكمه.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا موجب لإجراء القرعة بمرحلتين مع فرض كونه على التقدير الأخير محكوماً بحكم أحد الأولين، وعدم ترتب أثر آخر على ذلك، فليتأمل.

إطلاق الرواية من الجانب المذكور.

الجهة الثالثة: أن الروايات المذكورة ـ وعمدتها صحيحة الفضيل بن يسار ـ كما مرّ ـ معارضة بما رواه ابن بكير[1] عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام في مولود ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء إلا ثقب يخرج منه البول، على أي ميراث يورث؟ قال: ((إن كان إذا بال نحى ببوله ورث ميراث الذكر، وإن كان لا ينحي ببوله ورث ميراث الأنثى)).

وهي تدل على أن العبرة في ميراث الممسوح بكيفية خروج البول منه، ومن الظاهر أن ملاحظة هذه الكيفية إنما هي لغرض الإلحاق الحكمي، إذ لا يحتمل أن تكون مناطاً للفرق بين الذكر والأنثى واقعاً، وعلى ذلك فإذا كانت القرعة المذكورة في صحيحة الفضيل وغيرها إنما هي طريق لكشف الواقع لم تصل النوبة إلى الإلحاق الحكمي بلحاظ كيفية الثبوت، ومن هنا يقع التعارض بين الروايتين.

ولكن الملاحظ أن رواية ابن بكير مرسلة بإبهام الواسطة، وقد اعتمد عليها بعض الفقهاء لأن المُرسل وهو ابن بكير قد عُدَّ من أصحاب الإجماع، إلا أن هذا المبنى غير تام على المختار.

نعم يمكن أن يقال: إنه لما كانت الواسطة بين ابن بكير وأحدهما عليهما السلام لا تكون إلا من الطبقة الرابعة، وعامة مشايخ ابن بكير من هذه الطبقة من الثقات، ويندر وجود غير الثقة فيهم وعمدتهم زرارة ومحمد بن مسلم، فبالإمكان الاستعانة بحساب الاحتمالات واستحصال الاطمئنان بتمامية هذه الرواية سنداً.

وعلى ذلك يمكن القول: إن مرسلة ابن بكير تعدّ معارضة لصحيحة الفضيل، ولا مرجح للصحيحة عليها فتسقط بالمعارضة، وبالتالي لا يمكن عدّها دليلاً على أن الممسوح ذكر أو أنثى واقعاً.

ولكن قد يناقش في هذا البيان ..

أولاً: بأنه لا تعارض في البين لاختلاف مورد الروايتين، فإن مورد المرسلة

---

(١) الكافي ج:٧ ص:١٥٧. تهذيب الأحكام ج:٩ ص:٣٥٧.

ما إذا كان للممسوح ثقب في قُبله لخروج البول، والمصرح به في خبر إسحاق ومرسلة ثعلبة بن ميمون أنه ليس له إلا دبر، ويمكن حمل صحيحة الفضيل على ذلك أيضاً.

والنتيجة: أنه إن كان للممسوح ثقب لخروج البول من الأمام تلاحظ كيفية تبوله في توريثه، وإن كان بوله يخرج من دبره فالمرجع هو القرعة فلا تعارض بين الجانبين.

وثانياً: أن مرسلة ابن بكير لم يعمل بها فقهاؤنا (قدّس الله أسرارهم) بل أجمعوا ـ كما نص عليه المفيد والمرتضى (قُدّس سرُّهما)[1] ـ على توريث من ليس له ما للرجال وما للنساء بالقرعة. وعلى ذلك فلا يمكن التعويل على هذه المرسلة في مقابل صحيحة الفضيل بن يسار وما يماثلها.

والجواب عما ذكر أولاً ـ من عدم التعارض بين الجانبين لاختلاف موردهما ـ بأن خبري إسحاق وثعلبة غير تامين سنداً ـ كما مرّ ـ فلا عبرة بهما، وليس في صحيحة الفضيل إلا أنه ليس له ما للرجال ولا ما للنساء، وهو أعم من أن لا يكون له ثقب في القُبُل لخروج البول وأن يكون مجراه متصلاً بدبره، ولا يمكن حمل الصحيحة على الحالة الثانية خاصة لأنها في غاية الندرة، بل لعلها غير متحققة في الخارج أبداً، ولا سيما بملاحظة أن الجهاز البولي في الجسم بمعزل تماماً عن الجهاز الهضمي، فهذا النحو من الجمع مما لا يمكن البناء عليه.

وأما ما ذكر ثانياً ـ من أن مرسلة ابن بكير قد أجمع الأصحاب على خلافها ـ فهو غير تام، قال العلامة ﷺ[2]: إن (الذي ليس له ما للرجال ولا ما للنساء يورث بالقرعة عند أكثر علمائنا، وقال ابن الجنيد: فإن كان في الموضع ثقبة لا تشبه الفرج ولا له ذكر ينظر، فإن كان إذا بال نحى ببوله ناحية من حذاء مباله فهو ذكر، وإذا لم ينح وبال على مباله فهو أنثى)، ثم استدل ﷺ للمشهور

---

(١) الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام ص:٦٣. رسائل الشريف المرتضى ج:١ ص:٢٦٤.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٩ ص:٨٦.

بصحيح الفضيل وغيره ولابن الجنيد بمرسل ابن بكير، واختار هو القول المشهور، معللاً ذلك بأنه أوضح طريقاً وأشهر بين علمائنا.

وهذا الكلام واضح الدلالة على عدم تحقق الإجماع بالأخذ بالقرعة في المسألة، وأما إعراض المشهور عن مرسلة ابن بكير فلا يؤثر شيئاً إلا إذا كان إعراضاً من الفقهاء المتقدمين، وهو غير ثابت في المقام.

الجهة الرابعة: أن القرعة المذكورة في صحيحة الفضيل وغيرها إذا كانت لكشف الواقع اقتضى ذلك الاعتماد عليها في ترتب جميع أحكام الذكر والأنثى بحق المسوح، إذ لا معنى للتفريق بين الإرث وغيره من الأحكام.

وعلى ذلك ينبغي أن يقرع ـ ولا أقل عند بلوغ المسوح تسع سنوات ـ لتعيين أنه ذكر أو أنثى فيلحقه حكم أحدهما في جميع موارده، وهذا بخلاف ما إذا بني على أن إجراء القرعة ليس إلا للإلحاق الحكمي بأحدهما في خصوص الميراث.

والملاحظ أن الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) لم يلتزموا بتعيين وظيفة المسوح في جميع الأبواب الفقهية بالاستعانة بالقرعة مرة واحدة، ولو كانت هي المعول عليها في ذلك لكان المناسب أن ينصوا عليه ويفتوا به، وحيث لم يحصل ذلك دل على عدم كون القرعة لكشف الواقع، بل لمجرد تحديد حصة المسوح من الميراث، وهو من جهة الإلحاق الحكمي لا غير، فليتأمل.

فتحصل من جميع ما تقدم أن الصحيح كون المسوح كالخنثى المشكل صنفاً مغايراً للذكر والأنثى والله العالم بحقائق الأمور.

(الصورة الثالثة): ما إذا كان للشخص جهاز في قُبُله ولكن كان مشوهاً لا يتطابق مع أي من جهازي الذكر والأنثى.

ويمكن أن يقال: إنه إذا كان يمتلك في الداخل ما يختص بالأنثى من الرحم والمبيضين أو كان يمتلك ما يختص بالذكر من غدة البروستات فلا إشكال، كما أنه لا إشكال فيما إذا كان التشويه بحد لا يمنع من صدق كونه قُبُل الذكر أو قُبُل الأنثى، وأما في غير هاتين الصورتين فالظاهر أنه يلحقه حكم المسوح الذي

تقدم في الصورة الثانية.

يبقى هنا أن نشير إلى أن عمليات التحول الجنسي التي تتداول في العصر الأخير تجري في الغالب على الأشخاص الذين يمتلكون الجهاز الذكري أو الأنثوي كاملاً، ولكنهم يعانون من الاضطراب في هويتهم الجنسية ويشعرون بعدم التطابق بين ما لهم من الجهاز الأنثوي أو الذكري مع واقعهم.

وما يسمى بعملية التحول يشتمل في جانبها الطبي على العلاج الهورموني والتدخل الجراحي، وأغلب الصفات الجسدية كنمو الشعر وبروز الثدي يتم السيطرة عليه بالعلاج الهورموني الذي قد يستمر لعدة سنوات كما يقولون، ثم يتم إجراء العملية الجراحية، ففي الأنثى التي تريد التحول إلى ذكر يقوم الجراح باستئصال الثديين والرحم والمهبل وإعادة بناء العضو الأنثوي ليشبه العضو الذكري ونحو ذلك، وفي الذكر الذي يريد التحول إلى أنثى يقوم الجراح باستئصال العضو الذكري والبروستات وبناء ما يشبه الأعضاء الأنثوية ومنها القناة المهبلية وغير ذلك.

وبهذا يظهر أن ما يسمى بعملية التحول الجنسي ليس في واقعه إلا جعل الذكر في صورة الأنثى أو بالعكس، ولذلك لا يمكن البناء على ترتب أحكام الذكر على الأنثى الذي تحولت إلى الذكر صورة، بل تبقى مشمولة لأحكام الأنثى، لأن إزالة أعضاء الأنوثة وزرع ما يشبه أعضاء الذكورة لا يوجب تغيراً في الأحكام. وكذلك لا يمكن البناء على ترتب أحكام الأنثى على الذكر الذي تحول إلى صورة الأنثى بل يبقى مشمولاً لأحكام الذكر، لأن إزالة أعضاء الذكورة وزرع ما يشبه أعضاء الأنوثة لا يوجب في حدّ ذاته تغيراً في الأحكام.

نعم لو جاء يوم وتم بعد إزالة أعضاء الذكورة زرع الأعضاء الأنثوية من الرحم والمبيضين وغيرها مأخوذة من امرأة أخرى أو بإنمائها في المختبر ـ كما يدعى أن العلماء تمكنوا من إنماء خلية بعض الأعضاء كالأذن في المختبر حتى تصبح صالحة للزرع في الجسم ـ ودبت الحياة في العضو المزروع وعمل كعضو أنثوي يمكن البناء على تحول الذكر إلى أنثى، وكذلك الحال في العكس من

ذلك[1]، ولو تحقق ما ذكر فلا يضر بقاء الكروموسومات على خلاف ما تم زرعه من الجهاز التناسلي كما ظهر مما سبق. ولكن هذا لحد اليوم مجرد فرض ولم يتحقق في شيء من الموارد في ما نعلم.

وبذلك يظهر الحال فيما إذا أُجريت عملية التحول الجنسي على الخنثى أو الممسوح أو المشوه الملحق بالممسوح.

هذا تمام الكلام في المقام الأول من مقامي البحث وهو في ما يراد بالخنثى المشكل.

(المقام الثاني): في حكم الخنثى المشكل من حيث التقصير والحلق في الحج.

لا إشكال في شمول الأحكام الموجهة للإنسان بعنوانه العام ـ لا لخصوص الذكر أو الأنثى ـ للخنثى المشكل ومن بحكمه ـ أي الممسوح ـ وإنما الكلام في الأحكام المختصة بكل من الصنفين، وقد بحث الفقهاء (رضوان الله عليهم) عن كل واحد من الأحكام بحسب بابه الذي ورد فيه ..

ففي باب الطهارة بحثوا عن حكم جنابة الخنثى بالمقاربة قُبُلاً، وحكم من يجوز له أن يغسله إذا مات وغير ذلك.

وفي باب الصلاة بحثوا عما يجب عليه ستره من بدنه في حال أدائها، وفي جواز لبسه للحرير والذهب، وفي حكمه من حيث الجهر والإخفات في القراءة، وإمامته للرجال ونحو ذلك.

وفي باب الصوم بحثوا عن حكم بطلان صومه بالمقاربة قبلاً وما يشبه ذلك.

وفي باب الحج بحثوا عن حكمه بالنسبة إلى محرمات الإحرام المختصة بالرجال أو بالنساء، وفي ما يختلف فيه حكم الرجل عن المرأة في أفعال الحج

---

(١) أي إنه وإن كان لا ينسلخ عنه عرفاً عنوان الذكر أو الانثى بمجرد إزالة أعضاء الذكورة أو الأنوثة، ولا يعدّ بمنزلة الفاقد لها من الأصل، ولكن في الوقت نفسه يرى العرف إمكان تغيير جنسه بزرع الأعضاء المخالفة في بدنه، فالذكر ـ مثلاً ـ وفق نظر العرف هو من ملك أعضاء الذكورة ما لم يتم استبدالها بأعضاء الأنوثة الحقيقية، فليتأمل.

كجواز الإفاضة من المزدلفة للنساء قبل طلوع الفجر، وحكمه من حيث الحلق والتقصير، وهو المبحوث عنه في المقام.

وهكذا الحال في بقية الأبواب الفقهية كالجهاد والنكاح والميراث والقصاص والحدود والديات.

والكلام هنا في حكم ما يلزمه من الحلق أو التقصير في الحج يقع في موردين ..

(المورد الأول): فيما إذا بني على أن الخنثى المشكل ليس طبيعة ثالثة غير الذكر والأنثى بل هو في واقعه من أحد الصنفين، ولكن علم ذلك محجوب عنا، وهذا ـ كما مرّ ـ هو مسلك المشهور وعليه السيد الأستاذ ﷺ.

وبناءً عليه يمكن أن يفصل في المقام، ويقال: إن هاهنا صورتين ..

الأولى: ما إذا كان الخنثى على تقدير كونه ذكراً مخيراً بين الحلق والتقصير، كما إذا لم يكن ملبّداً شعره ولا عاقصاً إياه وإن كان صرورة، على القول بعدم وجوب الحلق على الصرورة.

الثانية: ما إذا كان الخنثى على تقدير كونه ذكراً ملزماً بالحلق ولا يجتزأ منه بالتقصير، كما إذا كان ملبداً أو عاقصاً وكذلك إذا كان صرورة، على القول بتعين الحلق على الصرورة.

١ ـ أما في (الصورة الأولى) فيمكن أن يقال بدواً: إنه يعلم إجمالاً إما بوجوب التقصير عليه وذلك فيما إذا كان أنثى وإما بوجوب التقصير أو الحلق مخيراً بينهما فيما إذا كان ذكراً، فيندرج المورد في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإذا بني على جريان البراءة فيه يتخير بين التقصير والحلق، كما هو الحال بالنسبة إلى الرجل.

وهذا مرجع ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] من أنه (يعلم بوجوب الجامع ويشك في الخصوصية فيجري الأصل لنفي الخصوصية فيكفي الإتيان بالجامع).

---

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٦١ (بتصرف يسير).

ثم إنه ﷺ استدرك قائلاً: (لكن حيث إنه محرم يشك في تحقق المخرج والرافع يكون مقتضى الاستصحاب عدم تحققه، ويترتب عليه بقاء الإحرام، فيجب عليه عقلاً أن يجمع بين الأمرين كي يحصل له العلم بالإحلال).

وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه ..

أ ـ أما بالنسبة إلى شقه الأول وهو إجراء البراءة عن تعين التقصير لكون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيلاحظ عليه ـ مضافاً إلى ما تقدم مراراً من الخدش في جريان البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير ـ أن هذا إن تم فإنما يتم لو لم يكن الحلق محرماً على الخنثى لو كان في واقعه أنثى، فإن المرأة المحرمة لا يجوز لها أن تحلق مكان التقصير لا أنه لا يجزيها فقط بل تأثم بذلك.

وعلى ذلك فالخنثى له علم إجمالي آخر وهو إنه إما أن يحرم عليه الحلق، وإما أنه يجب عليه الحلق أو التقصير، وهذا علم إجمالي لا بد من تحصيل الموافقة القطعية له[1]، لأنها ممكنة بالإتيان بالتقصير.

---

(١) قد يقال: إن هذا العلم الإجمالي غير منجز، من جهة أنه لا يقع التعارض بين الأصلين الترخيصيين في طرفي العلم الإجمالي إلا مع كون إجرائهما مؤدياً إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وهنا ليس كذلك، لأن هذا الخنثى إما أن يأتي بالحلق أو يتركه، وعلى كلا التقديرين لا تقع منه مخالفة قطعية للعلم الإجمالي المذكور.

والجواب عنه: أن الحلق الذي هو جزء من الحج فعل عبادي، فلو حلق من دون نية القربة تتحقق منه المخالفة القطعية، وإجراء الأصل الترخيصي في الطرفين يؤدي إلى الترخيص فيها فهو علم إجمالي منجز.

نعم يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي بحرمة الحلق أو وجوب أحد الأمرين الحلق أو التقصير غير منجز، لأن الأصل الجاري في أحد الطرفين مثبت للتكليف، وهو استصحاب بقاء حرمة الحلق اللا بشرط عن قصد كونه جزءاً للحج وعدمه.

اللهم إلا أن يبنى على حرمة الحلق على الأنثى وإن لم تكن محرمة، أي أنه يجتمع عليها حرمتان في حال الإحرام: حرمة إزالة الشعر لإحرامها، وحرمة حلق الرأس لكونها أنثى، وتختلفان في الآثار، فإنه بناءً على ذلك لا ينحل العلم الإجمالي بحرمة الحلق على الخنثى أو وجوب التقصير أو الحلق عليها بالاستصحاب المذكور، لأنه لا يمنع من جريان أصالة البراءة عن حرمة الحلق

على الخنثى لاحتمال كونها أنثى، لاختلاف متعلق الحرمتين، فتكون معارضة لأصالة البراءة في الطرف الآخر، فليتأمل.

هذا وقد يقال: إن للقائلين بعدم منجزية العلم الإجمالي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير وجهين ..

الأول: ما هو اختيار السيد الأستاذ ﷺ من أن تعلق التكليف بالجامع معلوم، والشك في تقييده بالخصوصية، فتجري أصالة البراءة عنه.

الثاني: ما ذهب إليه بعض الأعلام (طاب ثراه) من أن إجراء أصالة البراءة عن الجامع مما لا أثر له، لأنها إنما تجري لغرض التأمين من العقوبة المحتملة، في حين أن المكلف على يقين من استحقاقه للعقوبة على تقدير ترك الجامع بترك كلا فرديه، وعلى ذلك فلا مانع من إجراء البراءة عن التعيين.

والوجه الأول وإن كان يأتي في العلم الإجمالي بوجوب التقصير أو الجامع بينه وبين الحلق، إلا أنه لا يأتي في العلم الإجمالي بحرمة الحلق أو وجوب الجامع بين الحلق والتقصير، لأن الجامع المعلوم تعلق التكليف به في الأول مما لا يعلم تعلق التكليف به في الثاني.

ولو بني على أن هاهنا علماً إجمالياً واحداً، وهو العلم بأنه إما يجب التقصير ويحرم الحلق أو يجب الجامع بين التقصير والحلق، أمكن أن يقال: إن وجوب الجامع وإن كان محرزاً إلا أنه ليس الشك في تقييده بالخصوصية فقط لتجري عنه أصالة البراءة بلا معارض، بل الشك في تقييده بها وفي حرمة الحلق جميعاً، وأصالة البراءة عن حرمة الحلق معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الجامع.

وأما الوجه الثاني فقد يقال: إنه يأتي في العلم الإجمالي بحرمة الحلق أو بوجوب الجامع بين الحلق والتقصير، لأن المكلف على يقين من استحقاقه للعقوبة على تقدير ترك الحلق والتقصير جميعاً بموجب العلم الإجمالي الأول، فلا تجري أصالة البراءة عن وجوب الجامع بينهما في العلم الإجمالي الثاني، مما يفسح المجال لإجراء أصالة البراءة عن حرمة الحلق، وعلى ذلك فلا منجزية لهذا العلم الإجمالي كالعلم الإجمالي الأول.

اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى إطلاقات أدلة البراءة شمولها لطرف الجامع من العلم الإجمالي الثاني، وما يصلح لرفع اليد عن هذه الإطلاقات أمران ..

أحدهما: العلم باستحقاق العقوبة عند ترك الجامع بموجب العلم الإجمالي الأول، مما يجعل شمول الإطلاق للجامع لغواً.

وثانيهما: شمول الإطلاقات للطرف الآخر في العلم الإجمالي الثاني، مما يؤدي إلى الوقوع في المخالفة الفعلية لهذا العلم الإجمالي.

والملاحظ أن كلا الأمرين في رتبة واحدة بعد ما كانا مترتبين على علمين إجماليين في عرض

وبتقريب آخر: إنه لو اقتصر على النظر إلى العلم الإجمالي المذكور لأمكن أن يقال: إنه لا اقتضاء له للتنجيز بدعوى جريان البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ولكن هنا علم اجمالي آخر أحد طرفيه التقصير وهو علم الخنثى بتوجه تكاليف النساء أو الرجال إليه في الحج، ومن الأول وجوب ستر ما عدا الوجه والكفين والقدمين في الطواف وفي صلاة الطواف ووجوب التقصير وحرمة ستر الوجه وحرمة حلق الرأس. ومن الثاني وجوب الوقوف في المشعر في ما بين الطلوعين ووجوب الختان في الطواف وحرمة التظليل وستر الرأس وحرمة لبس الثياب المتعارفة المعبر عنها بالمخيط ونحو ذلك. وهذا العلم الإجمالي منجز للتكليف في غير موارد دوران الأمر بين محذورين كما في ستر الرأس وكشفه، ومقتضى ذلك لزوم الإتيان بالتقصير لكونه أحد طرفي العلم الإجمالي المزبور، فلا يسع الخنثى التخلف عن الإتيان به رعاية لهذا العلم الإجمالي، فإن ما لا اقتضاء له لا يمنع ما له الاقتضاء كما هو واضح. نعم هذا مع حصول العلم الإجمالي المذكور للخنثى بالتفاته إلى اختلاف تكاليف الرجال عن النساء في الحج ولو في الجملة، وهذا هو الغالب. وأما مع الجهل بذلك أو الغفلة عنه فيمكن أن يقال: إنه لا مانع من إجراء أصالة البراءة عن تعين التقصير على القول بجريانها في دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

ودعوى قيام الفقيه مقام المقلد في حصول العلم الإجمالي له مما لا أساس له، وقد تعرضنا له في مناسبة أخرى[1] وقلنا: إنه إذا كان المكلف غافلاً عن بعض

واحد، فلا وجه لدعوى تأثير أحدهما في عدم جريان البراءة في طرف الجامع لتجري البراءة في الطرف الثاني بعد ذلك.

نعم لو بني على وحدة العلم الإجمالي في المقام بنحو ما تقدم بيانه أمكن أن يقال: إنه لما كان المكلف على يقين من استحقاقه للعقوبة على تقدير ترك الجامع بترك كلا فرديه لا مانع من إجراء أصالة البراءة عن التعيين وعن حرمة الحلق في الطرف الآخر، فليتأمل.

وعلى ذلك لا بد لإيجاب الإتيان بالتقصير على الخنثى من ملاحظة العلم الإجمالي بتوجه تكاليف الرجال أو النساء إليه، فليتدبر.

(١) وسائل الإنجاب الصناعية ص:٤٦٠.

الأحكام التي يكون الالتفات إليها موجباً لحصول العلم الإجمالي فمقتضى القاعدة أن بإمكانه الرجوع إلى الأصل النافي للتكليف المحتمل حتى في الشبهات الحكمية، فضلاً عن الشبهات الموضوعية كما في المقام، إذ لا مانع من إجراء أصالة البراءة في الشبهة الحكمية من جانب المقلِّد مع اعتماده في عدم وجود الدليل الاجتهادي على فحص الفقيه.

وأما كون مجرى الأصل الترخيصي طرفاً للعلم الإجمالي فهو إنما يمنع من الرجوع إليه لخصوص من تحقق له هذا العلم من الفقيه أو المقلِد، وأما من لم يتحقق له ولو من جهة عدم التفاته إلى بعض الأطراف من دون أن يستند ذلك إلى تقصير منه في التعلم فهو معذور، ولا يسع الحكم عليه بالاحتياط مطلقاً، أي ولو من دون أن يحصل له العلم الإجمالي.

ولكن الملاحظ أن المتداول في الكتب الفتوائية هو ترتيب أحكام العلم الإجمالي من دون الإشارة إلى كونه منوطاً بحصول العلم بالفعل للمكلف لا بدون ذلك.

هذا في ما يتعلق بالشق الأول من كلام بعض الأعلام ﷺ.

ب ـ وأما الشق الآخر في كلامه ـ وهو أن مقتضى الاستصحاب بقاء الخنثى على حال الإحرام بعد الإتيان بأحد النسكين (الحلق والتقصير) حتى يأتي بالآخر، فيلزمه عقلاً الإتيان بكليهما كي يحصل له العلم بالتحلل من إحرامه ـ فيمكن أن يقال: إنه تام في أصله، أي لا مانع من جريان استصحاب بقاء الإحرام بعد الإتيان بما يشك في كونه موجباً للخروج منه حتى على القول بمنع جريانه في الشبهات الحكمية ـ كما عليه السيد الأستاذ ﷺ ـ لأن الشبهة هاهنا موضوعية، إذ إن الشك في بقاء الإحرام وعدمه ناشٍ من الشك في كون الخنثى ذكراً أو أنثى، فإن كان ذكراً فالإحرام قد ارتفع بحلقه، وإن كان أنثى فالإحرام باقٍ على حاله.

ولا يواجه الاستصحاب في الشبهة الموضوعية إشكال تعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب بقاء المجعول المذكور في الشبهة الحكمية، إذ لا شك

في الجعل وحدوده ليكون محلاً لاستصحاب عدم الجعل للزائد، فإن من المعلوم جعل الإحرام إلى حين التقصير بالنسبة إلى المرأة، وإلى حين التقصير أو الحلق بالنسبة إلى الرجل، وكون الخنثى رجلاً أو امرأة لا يؤثر شيئاً في سعة الجعل وضيقه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في مثله.

ولكن ما ذكره ﷺ من أنه لا بد من لزوم الجمع بين الأمرين غريب، فإنه يكفي الإتيان بالتقصير في إحراز الخروج عن الإحرام، لأن الخنثى إن كان أنثى فقد أتت بما عليها، وإن كان ذكراً فالمفروض أنه مخير بين الحلق والتقصير وقد أتى بالتقصير فلا محل لجريان الاستصحاب، وإنما مورده فيما لو حلق أولاً فإنه يلزمه ضم التقصير إليه لاستصحاب بقائه على حالة الإحرام لو لم يأت به.

وقد ظهر بما تقدم أنه حتى لو بني على جريان أصالة البراءة عن تعين التقصير وحرمة الحلق في مفروض الكلام، فإنما ينفع من جهة الحكم التكليفي خاصة، وأما من جهة الحكم الوضعي وبقاء الإحرام فلا محيص من الإتيان بالتقصير وإن أتى بالحلق أولاً.

نعم يمكن أن يقال: إنه إذا اقتصر على الحلق ولم يأت بالتقصير فإن أقصى ما يلزم من ذلك هو أنه يتعين عليه الاجتناب عن محرمات الإحرام إلى آخر شهر ذي الحجة حيث يتيقن بارتفاع الإحرام إما بالحلق الذي أتى به في حينه أو بمضي وقت الحج، فاستصحاب بقاء الإحرام لا يلزمه في حدّ ذاته بالإتيان بالتقصير بعد الحلق وإنما العلم الإجمالي المتقدم ذكره هو الذي يلزمه بذلك[1].

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

---

(١) تقدم في بحث سابق أن المستظهر من بعض الروايات لزوم الإتيان بطواف الحج وصلاته والسعي وطواف النساء وصلاته بعد التحلل من الإحرام، فإن تم ذلك فلا بد في المقام من الإتيان بالتقصير قبل أن يأتي بالمناسك المذكورة، لأن مقتضى استصحاب بقائه على الإحرام عقيب الإتيان بالحلق هو عدم صحة الإتيان بها، اللهم إلا أن يبنى على أنه لا يستفاد من الروايات المشار إليها أزيد من إناطة جواز الإتيان بالطواف وما بعده بأداء ما هو الوظيفة الشرعية الظاهرية للحاج بعد الفراغ من الذبح، فإذا بني على جريان أصالة البراءة عن تعين التقصير يمكنه الإتيان بعد الحلق فقط بالمناسك المذكورة، فليتأمل.

٢ ـ وأما (الصورة الثانية) وهي فيما إذا كان الخنثى ممن يتعين في حقه الحلق لو كان ذكراً كما إذا كان ملبّداً أو عاقصاً، وكذلك إذا كان صرورة على القول بتعين الحلق على الرجل الصرورة.

وهذه الصورة تندرج في دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة، أي يدور الأمر في كل من التقصير والحلق بين الحرمة والوجوب، فإنه إذا كان الخنثى امرأة فالواجب عليها التقصير ويحرم عليها الحلق، ولو من جهة حرمة إزالة الشعر قبل التقصير على المرأة، وإن كان رجلاً فالواجب عليه الحلق ويحرم عليه التقصير قبله[1] سواء بإزالة بعض الشعر أو بقص الظفر ـ مثلاً ـ بناءً على تحقق التقصير به.

وقد مرّ في بحث سابق[2] أن في دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة يختص عدم التأثير للعلم الإجمالي بالحكم الإلزامي المردد بين الوجوب والحرمة في كل من الفعلين ـ لاستحالة موافقته القطعية ومخالفته القطعية ـ بما إذا لم يكن كل منهما على تقدير وجوبه عبادياً، وإلا فحيث يمكن مخالفته القطعية بالإتيان بالفعل لا بقصد القربة ـ إذ على هذا التقدير يكون مرتكباً للحرام أو تاركاً للواجب يقيناً ـ فلا محيص من البناء على تنجيزه في كل منهما، من جهة حرمة المخالفة القطعية.

والمقام من هذا القبيل، فإن كلاً من التقصير والحلق على تقدير وجوبه أمر عبادي مشروط بقصد القربة، فيمكن المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في كل منهما بالوجوب أو الحرمة بأن يأتي به من دون قصد القربة، فإنه يعلم عندئذٍ بارتكابه للحرام.

هذا بلحاظ العلم الإجمالي بحرمة كل واحد من الفعلين أو وجوبه.

---

(١) وأما ما دل على استحباب الأخذ من الشارب واللحية وقص الأظافر مع حلق الرأس مما مرّ التعرض له في (ص:٢٢٠) فالظاهر اختصاصه بما يكون من ذلك بعد الحلق، ولا دليل على جواز شيء منه قبله فضلاً عن استحبابه، ولذلك ذكر السيد الأستاذ ﷺ في عداد آداب الحلق: (أن يأخذ من لحيته وشاربه ويقلم أظافيره بعد الحلق) مناسك الحج (ص:٢٧٦ ط:١٢).

(٢) لاحظ ص:٢٥٥.

وهناك علمان إجماليان آخران أيضاً ..

أحدهما: العلم الإجمالي بوجوب أحدهما، لكونه من أجزاء الحج.

والآخر: العلم الإجمالي بحرمة أحدهما لكونه من إزالة الشعر في حال الإحرام.

والأول يقتضي الإتيان بهما جميعاً، والثاني يقتضي تركهما جميعاً، والموافقة القطعية للأول تستلزم المخالفة القطعية للثاني، ولكن هذا فيما إذا كان يعلم بحرمة أحدهما مطلقاً، أي سواء قبل الإتيان بالآخر أو بعده، أي أتى به أولاً أو أتى به ثانياً، وأما إذا كان يعلم بحرمة أحدهما قبل الإتيان بالآخر وأما بعده فلا حرمة له فإن الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما لا تستلزم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بحرمة أحدهما.

والمقام من هذا القبيل، فإن الخنثى يعلم بحرمة الحلق أو التقصير قبل الإتيان بالآخر، وأما بعده فلا حرمة له، فإنه إذا كان رجلاً ووظيفته الحلق يكون التقصير محرماً عليه قبل الحلق لا بعده، وكذلك إذا كان امرأة ووظيفتها التقصير فإنما يحرم عليها الحلق قبل التقصير لا بعده ـ بناءً على عدم ثبوت حرمة حلق الراس على المرأة بعنوانه ـ وإذا كان الأمر كذلك يتعين عليه الجمع بين الحلق والتقصير، فإنه بذلك تتم له الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما ولا يقع في محذور المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بحرمة أحدهما، إذ يجوز أن يكون ما أتى به أولاً من الحلق أو التقصير هو الواجب عليه شرعاً، فيكون الإتيان بالآخر بعده حلالاً عليه لخروجه من الإحرام بالأول، فالمخالفة احتمالية لا قطعية.

ولما كان المختار ـ كما مرّ في بحث سابق ـ عدم تحقق التقصير إلا بأخذ شيء من شعر الرأس ولا يكفي فيه الأخذ من شعر الوجه أو قص بعض الأظافر، فلا بد له من تقديم التقصير على الحلق ليتيسر له الجمع بينهما، إذ لو قدّم الحلق لما بقي مجال للتقصير.

ولو بني على تحقق التقصير بغير القص من شعر الرأس أمكن البناء على

لزوم تقديمه من جهة أخرى، وهي أن التقصير في حال الإحرام أخف حرمة من الحلق، بقرينة أن كفارة حلق الرأس من دون ضرورة شاة، في حين أن كفارة أخذ شيء من الشعر أو قص بعض الأظافر دون ذلك كالتصدق بمد أو كف من الطعام.

فإذا بني على لزوم الترجيح بأهمية المحتمل في دوران الأمر بين محذورين لاندراجه في الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي المنجز ـ كما لو اضطر إلى الشرب من أحد إنائين يعلم إجمالاً بأن ما في أحدهما محرم الشرب، ولكن كان المحتمل في الإناء الأيمن مثلاً أن يكون مشتملاً على الفقاع في حين كان المحتمل في الإناء الأيسر أن يكون مشتملاً على ما يحرم شربه لتنجسه بملاقاة اليد المتنجسة مثلاً، فإنه لا بد من اختيار الثاني، لأن شرب الفقاع أشد حرمة من شرب المتنجس ـ يتعين في المقام تقديم التقصير على الحلق، وسيتضح وجهه مما سيأتي في الترجيح بأقوائية الاحتمال في دوران الأمر بين محذورين، فليلاحظ.

هذا هو المختار في المقام في وجه وجوب الجمع بين الحلق والتقصير من جهة ولزوم تقديم التقصير على الحلق من جهة أخرى.

ولكن السيد الأستاذ (رضوان الله عليه)[1] سلك مسلكاً آخر في إثبات كلا الأمرين: أي في وجه وجوب الجمع بين التقصير والحلق، وفي لزوم تقديم التقصير على الحلق الذي احتاط فيه احتياطاً وجوبياً ..

١ ـ أما الأمر الأول فقد رام إثباته بمرحلتين، فذكر أولاً أن كلاً من الحلق والتقصير مورد لدوران الأمر بين المحذورين للعلم الإجمالي في كل منهما بالوجوب أو الحرمة، ومقتضاه التخيير بينهما، فله اختيار أي منهما شاء.

ثم قال: (إنه بعد ما اختار ما شاء من الحلق أو التقصير وجب عليه ضم الآخر، للقطع بعدم حرمته حينئذٍ، بل هو إما واجب لو كان بعد محرماً أو مباح سائغ لصدوره عن المحل، وبما أنه طرف للعلم الإجمالي الأول ـ بتوجه التكاليف الخاصة بالرجال أو النساء إليه ومنها الحلق والتقصير ـ فلا مناص من

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٤.

الإتيان به أيضاً رعاية لتنجيز ذلك العلم.

فتحصل: أن الأظهر وجوب الجمع لكن بمناطين، فالوجود الأول بمناط الدوران بين المحذورين، والوجود الثاني بمقتضى تنجيز العلم الإجمالي بعد القطع بعدم حرمته).

أقول: هذا البيان لا يخلو من إشكال ..

أما ما أفاده ﷺ أولاً ـ الذي ربما يظهر منه أن مقتضى اندراج المورد في باب دوران الأمر بين محذورين هو لزوم إتيان الخنثى بأحد الفعلين الحلق أو التقصير، غاية الأمر كونه مخيراً بينهما ـ فيلاحظ عليه بأن اندراجه في الباب المذكور لا يقتضي أزيد من كونه مخيراً في كل واحد منهما بين الإتيان به وبين تركه، فأين ما يلزمه بالإتيان بأحدهما؟!

وكان المنسجم مع مبانيه الأصولية أن يذكر بدل ذلك وجهاً آخر، وهو أن المقام لما كان من موارد دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة فهناك علم إجمالي بوجوب أحد الفعلين وعلم إجمالي آخر بحرمة أحدهما، والعلم الإجمالي الأول يقتضي الإتيان بهما جميعاً والعلم الإجمالي الثاني يقتضي تركهما كذلك، وحيث لا يمكن الجمع بين الفعلين والتركين يسقط العلمان الإجماليان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولكن يمكن مخالفتهما القطعية بإيجاد الفعلين أو بتركهما ولا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، وعليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر، حذراً من المخالفة القطعية، ففي المقام يلزم الإتيان بالحلق أو التقصير.

هذا هو البيان الذي يمكن من خلاله إثبات وجوب الإتيان بأحدهما، لا البيان الذي ضبط عنه ﷺ في تقريرات بحثه، فإنه لا يفي بإثبات مرامه.

وأما ما ذكره ثانياً ـ من أنه بعد أن أتى بأحدهما يجب عليه ضم الآخر إليه لكونه طرفاً لعلم إجمالي منجز ـ فهو أيضاً محل نظر، لأنه إذا بني على سقوط وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين كسقوطه بالنسبة إلى العلم الإجمالي بحرمة أحدهما كما هو مقتضى الالتزام بالتخيير ـ حسب ما

أفاده ﷺ في أصوله ـ فلا وجه للعود للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما في لزوم ضم الآخر إلى ما أتى به أولاً، إذ إن هذا في فرض عدم سقوط وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي المذكور، وأما مع فرض السقوط ـ كما كان يبتني عليه البيان المذكور ـ فلا يبقى محل للعود إلى العلم الإجمالي بوجوب أحدهما للإلزام بضم الآخر إلى ما أتى به أولاً.

اللهم إلا أن يقال: إنه ليس مقصوده ﷺ بالعلم الإجمالي الذي يقتضي ضم الآخر إلى ما أتى به هو العلم بوجوب التقصير أو الحلق الذي سقط وجوب موافقته القطعية من جهة كونها موجبة للمخالفة القطعية للعلم بحرمة أحدهما. بل مقصوده به فيما إذا أتى بالتقصير أولاً هو العلم الإجمالي بوجوب الحلق إن كان رجلاً أو وجوب بعض ما هو من وظائف النساء مما ليس محرماً على الرجال، وفيما إذا أتى بالحلق أولاً هو العلم الإجمالي بوجوب التقصير عليه إن كان أنثى أو وجوب بعض ما هو من وظائف الرجال مما ليس محرماً على النساء.

فهذان العلمان الإجماليان هما اللذان يقتضيان وجوب الجمع بين الحلق والتقصير، وقد أشار إليهما ﷺ بقوله[1]: (وبما أنه طرف للعلم الإجمالي الأول بتوجه التكاليف الخاصة بالرجال أو النساء فلا مناص من الإتيان به أيضاً رعاية لتنجيز ذلك العلم).

ولكن هذا الكلام أيضاً ليس بتام، فإن الموافقة القطعية للعلمين الإجماليين المذكورين تقتضي المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بحرمة التقصير أو الحلق على الخنثى، فلا بد من البناء على سقوط وجوب موافقتهما القطعية أيضاً.

والحاصل: أنه لا يوجد ما يقتضي لزوم ضم الآخر إلى ما أتى به أولاً من الحلق أو التقصير فيما إذا بني على ما اختاره ﷺ من أن العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين مما لا تجب موافقته القطعية في دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة.

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٤ (بتصرف).

والصحيح ما ذكرناه من عدم سقوط وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي المذكور، لأن سقوطه يختص بما إذا كان أحدهما محرماً مطلقاً، وأما إذا كان محرماً قبل الإتيان بالآخر ولا حرمة له بعد الإتيان به فيختلف الأمر عما ذكر لأن الموافقة القطعية للعلم بوجوب أحدهما لا تستلزم المخالفة القطعية للعلم بحرمة أحدهما عندئذٍ، فلا موجب لسقوطه عن اقتضاء الموافقة القطعية، ولذلك يتعين الجمع بين الفعلين.

وبهذا يظهر أن ما اختاره ﷺ من لزوم الجمع بين الحلق والتقصير في مفروض الكلام تام، ولكن لوجه آخر غير الذي ضبط عنه ﷺ في تقريراته.

وأما ما ذكره صاحب الجواهر ﷺ من التفصيل فيه بقوله[1]: (الخنثى المشكل تقصّر إذا لم تكن أحد الثلاثة أي الملبد والصرورة والمعقوص، بل وإن كانت بناءً على ما هو الأصح من التخيير، وأما على التعيين فالمتجه فعلهما مقدمة لسقوط الحرمة التشريعية للاحتياط، وعلى تقدير الذاتية يتجه التخيير).

فقد ظهر بما تقدم أنه لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا فرق بين الالتزام بحرمة الحلق على المرأة ذاتاً أو تشريعاً في ما يجب على الخنثى في مورد الكلام، من لزوم الجمع بين الحلق والتقصير، وعدم الاكتفاء بأحدهما مخيراً بينهما كما ذكره ﷺ.

مضافاً إلى أن ما أفاده من كون حرمة الحلق على النساء تشريعية ليس بصحيح بل الحرمة ذاتية، فإن إزالة الشعر محرمة على المحرمة إلا على وجه التقصير، فإتيانها بالحلق حرام عليها من حيث كونه إزالة للشعر في حال الإحرام من دون ترخيص فيه من قبل الشارع المقدس.

وبعبارة أخرى: إن ما هو مورد البحث في حلق المرأة رأسها من كونه محرماً ذاتاً أو لا إنما هو ما لا يكون في حال الإحرام، وأما في هذا الحال فهو محرم ذاتاً بلا إشكال، بعد وضوح عدم الترخيص فيه شرعاً للخروج من إحرام الحج.

هذا تمام الكلام في ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في إتيان الأمر الأول من

---

(١) نجاة العباد ص:١٥٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٣٨.

الأمرين المتقدمين، وهو لزوم الجمع بين الحلق والتقصير.

٢ ـ وأما الأمر الثاني ـ وهو تقديم التقصير على الحلق عند الإتيان بهما الذي احتاط فيه وجوباً، ووافقه عليه عدد من أعلام تلامذته وخالفه بعضهم فعدّه احتياطاً استحبابياً ـ فقد ذكر ﷺ[1] في وجهه: (أن كلاً من الحلق والتقصير وإن كان مردداً بين الواجب والحرام ولكن يفترقان في أن الحرمة في الحلق قطعية، لتسالم الكل على حرمته على النساء، وهذا بخلاف التقصير، فإن المفروض وإن كان هو حرمته على الرجل الملبّد أو المعقوص بل الصرورة أيضاً ـ على قول ـ ولكن المسألة خلافية بل المشهور بينهم جواز التقصير للرجل حتى الأصناف الثلاثة.

وعليه لو قدم الحلق فقد ارتكب ما هو مردد بين الحرام القطعي وبين الواجب، وأما لو قدم التقصير فقد ارتكب المردد بين الواجب وبين ما يرى المشهور جوازه، وإن كان الأقوى حرمته حسب الفرض، ولا ريب أن الثاني أخف وأهون من الأول بمراتب لا يستهان بها، لكونه أبعد عن الحرام، فكان هو الأحوط).

ومرجع كلامه ﷺ إلى أنه وإن كان أمر كل من الحلق والتقصير يدور في المقام بين محذورين أي الوجوب والحرمة، ولكن احتمال كون الحلق واجباً أضعف من احتمال حرمته، لأن حرمته فيما لو كان الخنثى امرأة قطعية، وأما وجوبه فيما لو كان رجلاً فليس قطعياً بل هو الأرجح، وأما التقصير فإن احتمال حرمته أضعف من احتمال وجوبه، لأن حرمته فيما لو كان الخنثى رجلاً هو الأرجح، وأما وجوبه لو كان امرأة فقطعي.

وعلى ذلك يدور الأمر في المقام بين محذورين مع اختلاف درجة الاحتمال فيهما، وفي مثل ذلك أفاد ﷺ بأن الأحوط هو تقديم ما يكون أضعف احتمالاً، لأنه بذلك يكون المكلف أبعد عن ارتكاب الحرام.

ويلاحظ أنه ﷺ لم يلتزم في أصوله بالترجيح بأقوائية الاحتمال في دوران

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٥.

الأمر بين المحذورين بل بنى على التخيير بينهما مطلقاً.

ويمكن أن يقال: إنه إذا كان الدوران بينهما مع كون كلا الطرفين توصلياً فلا مقتضي للترجيح بأقوائية الاحتمال وفق ما سلكه ﷺ من أن العلم الإجمالي كاشف عن الجامع، إذ لا أثر لكشفه في مثل ذلك، لاستحالة مخالفته القطعية، فإنه إما تارك أو فاعل، فلا أثر للاختلاف في درجة الاحتمال بين الطرفين.

وأما بناءً على مسلك من يرى أن العلم الإجمالي كاشف عن الواقع عقلاً أو عقلاءً فبالإمكان البناء على لزوم الترجيح بأقوائية الاحتمال، وذلك من جهة اندراج المقام في الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالي المنجز، فإن المضطر إليه ينطبق في مثله على الأضعف احتمالاً، كما إذا اضطر إلى الشرب من أحد إنائين احتمال التنجس في أحدهما (٨٠ ٪) وفي الآخر (٢٠ ٪) فإن مقتضى متمم الجعل التطبيقي العقلائي كون المضطر إليه هو الشرب من الإناء الأضعف احتمالاً.

وكذلك في المقام يكون المضطر إليه من المحذورين ما يكون احتمال الحكم فيه أضعف من الآخر.

هذا كله في دوران الأمر بين محذورين مع كون كليهما توصليا.

وأما إذا كان أحدهما أو كلاهما تعبدياً كما في المقام ـ فإن كلاً من الحلق والتقصير مما يؤتى به بقصد القربة إن كان واجباً ـ فيمكن أن يقال: إنه لما كانت المخالفة القطعية للعلم الإجمالي ممكنة ـ كأن يأتي بالحلق من دون قصد القربة فإنه يكون مرتكباً للحرام قطعاً، لأنه إما أن يكون الواجب هو التقصير والحلق حرام، وإما أن يكون الواجب هو الحلق ولكن بقصد القربة، وقد أتى به بدونه فيقع محرماً لكونه آنذاك مصداقاً لإزالة الشعر في حال الإحرام ـ فلا محيص من البناء على كونه منجزاً وسقوط الأصلين الترخيصيين في طرفيه، فيندرج المقام ـ حتى وفق مسلكه ﷺ من كون العلم الإجمالي كاشفاً عن الجامع ـ في الاضطرار إلى أحد الطرفين في أطراف العلم الإجمالي المنجز، وحينئذٍ يمكن أن يقال: إنه لا بد من الترجيح بأقوائية الاحتمال لمثل ما مرَ في الفرض الأول.

وبهذا البيان يظهر أن ما أفاده ﷺ في المقام من الترجيح بأقوائية الاحتمال وإن لم يتطابق مع ما اختاره في أصوله ولكنه جرى فيه على ارتكازه، وهو تام، والصيغة الفنية للبناء عليه هي ما تقدم.

(المورد الثاني): في حكم الخنثى المشكل بناءً على كونه صنفاً ثالثاً أي ذكراً وأنثى في الوقت نفسه.

ويمكن أن يقال: إنه إذا لم يكن ملبداً ولا عاقصاً وكذلك لم يكن صرورة ـ بناءً على تعين الحلق على الرجل الصرورة ـ يدور الأمر بين أن يجب عليه التقصير معيناً كالنساء وأن يتخير بين الحلق والتقصير كالرجال.

وأما احتمال تعين الحلق عليه فهو مستبعد، فإنه لم يحكم بتعينه على الذكر المحض فكيف يجب معيناً على من جمع بين الذكورة والأنوثة.

وأما إذا كان من أحد الأصناف الثلاثة فيدور الأمر بين ثلاثة وجوه: أن يتعين عليه التقصير كالنساء، وأن يتعين عليه الحلق كالرجال، وأن يتخير بينهما.

ولا بد من الرجوع إلى الاطلاقات والعمومات فإن لم يوجد ما يتبين به حكم المقام فالمرجع هو الأصل العملي ..

أما الإطلاقات والعمومات فلا ينبغي الإشكال في عدم شمول ما كان الموضوع فيها عنوان الرجل أو المرأة لما هو محل البحث ـ أي الخنثى المشكل الذي فرض أنه طبيعة ثالثة ـ لأن المنساق منها إرادة خصوص من كان ذكراً محضاً أو أنثى محضة، وأما مزدوج الجنس بأن يكون ذكراً وأنثى في الوقت نفسه فتلك الإطلاقات منصرفة عن الشمول له.

ومن هذا القسم صحيحة سعيد الأعرج[1] الواردة في النساء: ((فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن))، ومعتبرة أبي بصير[2] الواردة في النساء أيضاً: ((ثم يصبرن ساعة ثم يقصرن وينطلق بهن إلى مكة)). وخبر علي بن أبي

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٤٧٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٣.

حمزة[١]: ((وتقصر المرأة ويحلق الرجل، وإن شاء قصر إن كان قد حج قبل ذلك)). وصحيحة هشام بن سالم[٢]: ((إذا عقص الرجل رأسه أو لبده في الحج أو العمرة فقد وجب عليه الحلق)). وخبر أبي سعيد أو أبي سعد[٣]: ((يجب الحلق على ثلاثة نفر: رجل لبد شعره، ورجل حج بدءاً لم يحج قبلها، ورجل عقص رأسه)).

ونظير هذا القسم ما كان الخطاب فيه موجهاً لمن هو رجل أو امرأة، مثل خبر عمر بن يزيد[٤]: ((إذا ذبحت أضحيتك فاحلق رأسك))، وصحيحة معاوية بن عمار[٥]: ((إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير، وإن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج. وليس في المتعة إلا التقصير)).

فإن الخطاب في هاتين الروايتين لما كان موجهاً إلى الرجل لم يمكن التعدي منه إلى غيره إلا مع القطع بعدم الخصوصية، وهو غير حاصل بالنسبة إلى الخنثى كما لا يخفى.

وبالجملة: القسم المذكور من نصوص الحلق والتقصير لا يشمل الخنثى المشكل بغير إشكال.

وهناك قسم آخر كصحيحة معاوية بن عمار ـ ونحوها صحيحة حفص وهو ابن البختري ـ[٦]: ((ينبغي للصرورة أن يحلق، وإن كان قد حج فإن شاء قصر وإن شاء حلق)). قال: ((وإذا لبد شعره أو عقصه فإن عليه الحلق وليس له التقصير))، وخبر الحلبي[٧]: ((من لبد شعر رأسه أو عقصه فليس له التقصير

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٠.

(٦) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢ـ٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٣، ٤٨٤.

(٧) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٣ ص:٥٦٢.

وعليه الحلق، ومن لم يلبد فمخير إن شاء قصر وإن شاء حلق والحلق أفضل)).

وخبر أبي بصير[1]: ((على الصرورة أن يحلق رأسه ولا يقصر، وإنما التقصير لمن حج حجة الإسلام)).

وهذه الأخبار ليس الموضوع فيها عنوان الرجل والمرأة ولا المخاطب بها خصوص الرجل أو المرأة، فيمكن أن يقال: إنها مطلقة، ومقتضى إطلاقها أن الملبد والعاقص والصرورة يتعين عليهم الحلق، وغير الأصناف الثلاثة يتخيرون بين الحلق والتقصير.

وأقصى ما يمكن أن يقال هو أنها لا تشمل النساء، أي لا ينعقد لها الإطلاق بالنسبة إليهن، لأن وضوح عدم مشروعية الحلق لهن قرينة حافة بها تمنع من انعقاد الإطلاق لها. ولو سُلّم انعقاد الإطلاق فلا بد من الالتزام بخروجهن عنه بمقتضى النصوص الدالة على تعين التقصير على النساء وأنه ليس لهن الحلق.

وأما الخنثى وكذلك الممسوح فلا مانع من شمول إطلاق هذه النصوص لهما، غاية الأمر أنهما من قبيل الفرد النادر ولكن المطلق يشمل الفرد النادر، وإنما لا يحمل عليه.

ولكن يمكن أن يجاب عن هذا البيان بأنه لو سُلّم الإطلاق في الروايات المذكورة للخنثى والممسوح فلا محيص من تقييدها برواية أبي سعد (أبي سعيد) المتقدمة حيث دلت على حصر من يجب عليه الحلق في ثلاثة نفر من الرجال الملبد والعاقص والصرورة، وعلى ذلك فمقتضى الصناعة هو أن الخنثى والممسوح يتخيران بين الحلق والتقصير سواء منهما الصرورة والملبد والعاقص وغير الأصناف الثلاثة.

أما الخنثى والممسوح من غير هؤلاء فلأن الروايات المذكورة تدل بالإطلاق على التخيير بالنسبة إلى غيرهم. وأما الخنثى والممسوح منهم فلأنه لما لم يتعين عليهما الحلق بمقتضى رواية أبي سعد (أبي سعيد) ولا يحتمل أن يجب

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٤.

عليهما التقصير خاصة مع أن غير الصرورة وأخويه مخير بين الحلق والتقصير يتعين الالتزام بالتخيير لهما أيضاً.

فالنتيجة: أن مقتضى الصناعة البناء على أن الحكم بالنسبة إلى الخنثى والممسوح سواء من الأصناف الثلاثة أو من غيرهم هو التخيير بين الحلق والتقصير.

اللهم إلا أن يقال: إن رواية أبي سعد (أبي سعيد) غير معتبرة سنداً ـ على كلام مرّ في بحث سابق ـ فلا يمكن التعويل عليها. إذاً لا بد من العمل بإطلاق النصوص المتقدمة في مورد الخنثى المشكل والممسوح، ومقتضاه هو التفصيل فيهما بين الأصناف الثلاثة وغيرهم.

ولكن يمكن أن يقال: إن اثنين من النصوص الثلاثة غير معتبرين سنداً وهما خبر الحلبي وخبر أبي بصير، فلا يبقى إلا صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة حفص[1]. ولكن لا يبعد أن يكون الأصل فيهما رواية واحدة، بمعنى أن حفصاً ومعاوية سمعا جميعاً هذا المضمون من الإمام عليه السلام لما تقدم من أن المتتبع للروايات يجد أن لهما روايات مشتركة عن الإمام الصادق عليه السلام[2].

والملاحظ أن راوي كلتا الروايتين إنما هو ابن أبي عمير، وفي الجانب الآخر يلاحظ أن صفوان بن يحيى روى عن معاوية بن عمار المضمون المتقدم بلفظ آخر وهو: ((إذا أحرمت فعقصت شعر رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير ..))، ويصعب الاطمئنان بكون ما رواه ابن أبي عمير عن معاوية وعن حفص هو اللفظ الصادر من الإمام عليه السلام، ولا سيما مع ما ذكر في ترجمته[3] من أنه هلكت كتبه لما حبس أربع سنين فحدث من حفظه ومما كان سلف له في أيدي الناس، فإذا لم يحصل الاطمئنان بأن اللفظ الصادر من الإمام عليه السلام كان على النهج الذي حكاه ابن أبي عمير في مقابل ما حكاه صفوان ـ

---

(١) مرّ الكلام في أصل ثبوتها لورودها في بعض نسخ التهذيب خاصة.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٧٢، ٤٥٨، ٥٣٣.

(٣) رجال النجاشي ص:٣٢٦.

الذي مرَّ أنه لا إطلاق له ـ لم يمكن التعويل على الإطلاق المدعى في الصحيحتين، فليتأمل.

هذا في ما يتعلق بالإطلاقات والعمومات.

وأما الأصل العملي فمقتضاه فيما إذا لم يكن الخنثى المشكل ملبداً ولا عاقصاً ولا صرورة هو تعين التقصير عليه إذا بني على القول بالاحتياط في دوران الأمر بين التعيين والتخيير. بل إن بني على البراءة فيه فلا بد من ضم التقصير إلى الحلق لو أتى بالحلق أولاً[1]، وذلك لإحراز الخروج من الإحرام على ما سبق في نظائره.

وأما إذا كان الخنثى المشكل ملبداً أو عاقصاً أو صرورة فإنه كما تقدم يدور تكليفه بين تعيينين وبين التخيير، أي بين تعين الحلق وتعين التقصير والتخيير بينهما، فإن بني على الاحتياط فيه فلا بد من الجمع بين الحلق والتقصير، بل وإن بني فيه على البراءة فإنه لا بد أيضاً من الجمع بينهما لإحراز الخروج من الإحرام كما سبق، وحيث إن المختار عدم تحقق التقصير إلا بالأخذ من شعر الرأس يتعين تقديم التقصير على الحلق، إذ لو عكس لم يبق محل للتقصير[2].

وأما الوجه الآخر المتقدم منا وكذلك الوجه المتقدم نقله عن السيد الأستاذ ﷺ في توجيه لزوم تقديم التقصير على الحلق فهما لا يجريان في المقام، لاختصاصهما بموارد دوران الأمر بين محذورين على ما مرَّ توضيحه، والمقام خارج عنه.

هذا تمام الكلام في حكم الخنثى المشكل من حيث الحلق والتقصير.

والملاحظ أن السيد الأستاذ ﷺ قد تعرض له بالرغم من ندرة الابتلاء به

---

(١) هذا على القول بعدم اختصاص التقصير بالأخذ من شعر الرأس، وإلا فليس له تقديم الحلق، إذ لا يتمكن من التقصير بعده، إلا أن ينتظر حتى ينمو الشعر مجدداً فيقصر منه. ولكن هذا على القول بجواز تأخير طواف الحج وسعيه إلى النصف الثاني من شهر ذي الحجة، وهو محل كلام سيأتي في محله.

(٢) إلا في الفرض المذكور في التعليقة السابقة.

وترك التعرض لمسائل أخرى هي أولى منه بذلك، ولا بأس بالبحث عن جملة منها، فأقول:

(المسألة الأولى): ما هو حكم من لا يكون له شعر على رأسه إما بالولادة أو أنه سقط لعارض كما في المصابين بالسرطان ـ أجار الله الجميع منه ـ الذين يستخدمون بعض أنواع العلاج الكيميائي.

ونظير ذلك من حلق شعر رأسه ـ ولو اشتباهاً ـ قبيل أوان الحلق في الحج فلم ينم له بمقدار يصدق الحلق على إزالته بالموسى ونحوه.

قال الشيخ ﷺ في النهاية والمبسوط[١]: (من لم يكن على رأسه شعر فليُمِر الموسى عليه، وقد أجزأه)، وظاهره لزوم الإمرار. ولكن صرح في الخلاف[٢]بالاستحباب مدعياً الإجماع عليه.

وكذلك ذكر ابن البراج ﷺ في المهذب[٣]نحو ما ذكره الشيخ في النهاية والمبسوط، ولكنه صرح في جواهر الفقه[٤]بالاستحباب مدعياً الإجماع عليه أيضاً.

وظاهر ابن حمزة ﷺ[٥]وجوب إمرار الموسى. وكذلك المحقق ﷺ في الشرائع وابن سعيد ﷺ في الجامع والعلامة ﷺ في الإرشاد والقواعد[٦].

ولكن حكى في التذكرة[٧]الاختلاف في كون الإمرار واجباً أو مستحباً ولم يرجح قولاً على الآخر، وفي التحرير[٨]قال: إن في وجوبه إشكالاً، وقال

---

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٣. المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٦.

(٢) الخلاف ج:٢ ص:٣٣١.

(٣) المهذب ج:١ ص:٢٦٠.

(٤) جواهر الفقه ص:٤٣.

(٥) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٦.

(٦) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٤٠. الجامع للشرائع ص:٢١٦. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ج:١ ص:٣٣٥. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج:١ ص:٤٤٤.

(٧) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٣٧.

(٨) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ج:١ ص:٦٤١.

الشهيد الأول ﷺ في الدروس[١]: (ومن لا شعر على رأسه يمرّ الموسى، وفي وجوبه مطلقاً أو لمن حلق في إحرام العمرة وجهان أو قولان). ولكن ظاهره في اللمعة[٢]هو الوجوب .

ويظهر من الشهيد الثاني ﷺ في المسالك[٣]التفصيل بين من حلق رأسه في عمرة التمتع والأقرع ونحوه، بالالتزام بوجوب إمرار الموسى على الأول واستحبابه للثاني، قائلاً: إن (بالتفصيل رواية، والعمل بها أولى).

وقال السيد صاحب المدارك ﷺ[٤]: (أجمع العلماء كافة على أن من ليس على رأسه شعر يسقط عنه الحلق، وإنما اختلفوا في أن إمرار الموسى على رأسه واجب أو مستحب فذهب الأكثر إلى الاستحباب، ونقل الشيخ في الخلاف الإجماع عليه، وقيل بالوجوب مطلقاً أو على من حلق في إحرام العمرة والاستحباب للأقرع).

هذه جملة من كلمات الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) في هذه المسألة.

وينبغي أن يقال: إن هاهنا صورتين ..

الصورة الأولى: ما إذا كان الأقرع أو من بحكمه ممن يتعين عليه الحلق لو كان له شعر في رأسه.

وينحصر مصداق هذا في الصرورة على القول بتعين الحلق عليه، وأما الملبد والعاقص اللذين يتعين عليهما الحلق أيضاً ـ كما سبق في محله ـ فمن الظاهر أنه لا يتصور فيهما ذلك، لأن التلبيد والعقص إنما يكونان في شعر الرأس، وهذا لا شعر له، فكيف يتصور أن يكون ملبداً أو عاقصاً؟!

ومن الغريب ما ورد في مناسك المحقق النائيني ﷺ[٥]من أن عليهما التقصير، والأحوط الأولى أن يضم اليه إمرار الموسى على الرأس خصوصاً إذا

---

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٤.

(٢) اللمعة الدمشقية ص:٧٥.

(٣) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج:٢ ص:٣٢٣.

(٤) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩٧-٩٨.

(٥) دليل الناسك ص:٤٠١-٤٠٢.

لم يكن لهما شعر يمكن تقصيره.

وقد نبه السيد الحكيم ﷺ على أنه لا محل لهذا الكلام بالنسبة إليهما.

الصورة الثانية: ما إذا كان الأقرع أو من بحكمه ممن يتخير بين الحلق والتقصير إذا كان له شعر في رأسه، وهو غير الصرورة، بل وحتى الصرورة على القول بعدم تعين الحلق عليه.

والكلام في الصورتين يقع تارة في ما تقتضيه القاعدة، وأخرى في ما يستفاد من النصوص الخاصة ..

١ ـ أما في الصورة الأولى فإما أن يبنى على انعقاد الإطلاق لما دل على تعين الحلق على الصرورة بحيث يشمل المتمكن وغير المتمكن، لكونه مسوقاً للإرشاد إلى جزئية الحلق، فيتصور أن يكون له إطلاق من هذه الجهة ـ وليس كالحكم التكليفي الذي لا يشمل غير المتمكن ـ وإما أن يبنى على عدم انعقاد الإطلاق له بل انصرافه إلى خصوص المتمكن. فعلى الوجه الأول يكون مقتضى القاعدة الأولية تعذر إتمام الحج بالنسبة إلى الصرورة الذي لا شعر له، لأن الحلق حسب الفرض جزء من حجه والمركب ينتفي بانتفاء بعض أجزائه.

ولكن من المقطوع به أن الشارع المقدس لا يحكم بتعذر إتمام الحج لمجرد عدم التمكن من الحلق، ولا نظير لمثل هذا الحكم في شيء من أفعال الحج إلا في تعذر الوقوف بالمزدلفة حتى في الوقت الاضطراري، ومن المؤكد أن الحلق ليس بمنزلة الوقوف في المزدلفة.

كما أن من المستبعد تماماً أن يحكم الشارع المقدس بتحلل الحاج المتمتع من إحرامه بمجرد إتيانه بالذبح وتعذر الحلق في حقه، وكذلك تحلل الحاج المفرد أو القارن بمجرد إتيانه برمي جمرة العقبة من دون الإتيان ببديل عن الحلق، فإن المعهود في أفعال الحج جعل البديل لها عند تعذرها.

والمحتمل للبدلية أمران: أحدهما إمرار الموسى على الرأس، فإنه يحتمل بدليته عن الحلق ولو كان احتمالها ناشئاً من فتوى بعض الفقهاء بذلك. والثاني التقصير بناءً على تحققه بغير الأخذ من شعر الرأس كالأخذ من شعر اللحية أو

قص الأظافر.

وهنا عدة احتمالات: وجوب الإمرار فقط، ووجوب التقصير فقط، ووجوبهما معاً، ووجوب أحدهما بأن يتخير بين الإمرار والتقصير.

ولا ينبغي أن يستبعد احتمال التخيير، فإن نظيره ثابت في بعض الموارد الأخرى، كمن يكون في بدنه جرح وعليه جبيرة فإنه إذا أراد الاغتسال تخير ـ كما قال غير واحد من الفقهاء ـ بين الغسل مع المسح على الجبيرة وبين التيمم، فلا يستبعد هاهنا أن يكون فاقد الشعر على رأسه مخيراً بين إمرار الموسى بدلاً عن الحلق وبين التقصير.

وعلى هذا فإن بني على الاحتياط في دوران الأمر بين التعيين والتخيير فلا بد من الجمع بين الإمرار والتقصير[1]، وإن بني على البراءة كفى أحدهما. ولكن هذا بلحاظ الحكم التكليفي، وأما بلحاظ احتمال بقاء الإحرام فلا بد من ضم الآخر ليحرز التحلل منه كما مرَ في نظائره.

هذا على القول بتحقق التقصير بغير الأخذ من شعر الرأس، وأما على القول الآخر فيمكن أن يقال بدواً: إن محتمل البدلية ينحصر في الإمرار.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا دافع لاحتمال أن يكون الأخذ من شعر غير الرأس أو قص الأظافر بديلاً عن الحلق لمن لا شعر له على رأسه، فإن أقصى ما ثبت في محله هو عدم الدليل على تحقق التقصير بغير الأخذ من شعر الرأس لمن

---

(١) قد يقال: إن القطع بعدم تعذر إتمام الحج بالنسبة إلى الصرورة غير المتمكن من الحلق يساوي القطع بعدم الإطلاق لدليل جزئية الحلق لحج الصرورة بحيث يشمل غير المتمكن، فينبغي الرجوع إلى إطلاق ما دل على الاجتزاء بالتقصير لكل حاج، خرج منه الصرورة المتمكن من الحلق، ويبقى غيره مشمولاً للإطلاق.

ولكن يمكن أن يقال: إن القطع بعدم تعذر إتمام الحج بالنسبة إلى الصرورة غير المتمكن من الحلق لا يساوق القطع بعدم الإطلاق لدليل جزئية الحلق، إذ يحتمل ثبوت الإطلاق له وبالتالي سقوط الأمر بالحج مع الحلق بالنسبة إليه، ولكن مع حلول أمر آخر مكانه، وهو الأمر بالحج بغير حلق، وليس هناك إطلاق يمكن الرجوع إليه للاجتزاء بالتقصير بالنسبة إلى مثله، بل المرجع هو الأصل العملي المقتضي للزوم الجمع بين الإمرار والتقصير، فليتأمل.

له شعر في رأسه، وأما من ليس له شعر فيه فيحتمل أن يكون البديل للحلق بالنسبة إليه هو الأخذ من شعر اللحية مثلاً أو قص الأظافر. وعلى ذلك تأتي الاحتمالات الأربعة وما تقدم من لزوم الاحتياط أو عدمه.

هذا كله بالنسبة إلى من ليس له شعر على رأسه إما بالولادة أو أنه سقط لمرض.

وأما من حلق رأسه قبيل يوم النحر فيمكن أن يقال: إن مقتضى القاعدة أن ينتظر إلى أواخر ذي الحجة حتى ينمو الشعر على رأسه فيحلق، لأنه متمكن من الحلق ولو بالانتظار بعض الوقت.

اللهم إلا إذا بني على أن وقت الحلق هو يوم النحر ولا يجوز تأخيره عنه[1].

ولكن هذا مما لا دليل عليه ـ ولا سيما بالنسبة إلى المعذور ـ كما تقدم في محله، ولو بني عليه أتى هنا ما تقدم من الكلام في من لا شعر له.

وأما احتمال تعذر إتمام الحج بالنسبة إليه فهو بعيد، لا سيما بالنسبة إلى الجاهل والناسي.

هذا كله بناءً على الوجه الأول في المسألة، أي انعقاد الإطلاق لدليل تعين الحلق على الصرورة ليشمل المتمكن وغير المتمكن.

وأما بناءً على الوجه الثاني وهو عدم انعقاد الإطلاق له، بل اختصاصه بالمتمكن الذي له شعر على رأسه فيختلف الحكم عما سبق.

وينبغي أولاً بيان أن الوجه في عدم الانعقاد الإطلاق لما دل على تعين الحلق على الصرورة ليشمل من لا شعر له في رأسه هو أن مورد بعض الروايات الدالة على الحكم المذكور خصوص من له شعر كموثقة عمار الساباطي[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق. قال:

---

(١) وكذلك لو بني على عدم جواز تأخير طواف الحج وسعيه إلى النصف الثاني من ذي الحجة متعمداً، وسيأتي الكلام فيه.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

((إن كان قد حج قبلها فليجز شعره، وإن كان لم يحج فلا بد له من الحلق)).

والبعض الآخر وإن كان ظاهره هو الإرشاد إلى جزئية الحلق لحج الصرورة ولا مانع من إطلاقه لغير المتمكن، كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: ((ينبغي للصرورة أن يحلق))، وقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: ((على الصرورة أن يحلق رأسه ولا يقصر))، وقوله عليه السلام في خبر أبي سعد (سعيد) في عداد الثلاثة الذين يجب عليهم الحلق: ((ورجل حج بدءاً لم يحج قبلها)). وقوله عليه السلام في خبر بكر بن خالد: ((ليس للصرورة أن يقصر وعليه أن يحلق)).

ولكن يمكن أن يقال: إن غير المتمكن من الحلق على قسمين: من لا يتمكن منه لمرض جلدي أو لفقد الآلة أو لنحو ذلك. ومن لا يتمكن منه، لأنه لا موضوع له بالنسبة إليه، وهو شعر الرأس. والأول مشمول لإطلاق النصوص المذكورة، وأما الثاني فيمكن دعوى انصرافها عنه، فليتأمل.

وكيف ما كان فإن بني على عدم إطلاق ما تضمن وجوب الحلق على الصرورة لمن لا شعر على رأسه، فإن التزم بأن هناك ما يقتضي بإطلاقه تخيير الصرورة بين الحلق والتقصير فمقتضى الصناعة هو الرجوع إليه بعد قصور دليل التقييد عن الشمول لمن لا شعر له حسب الفرض، وحيث إن الحلق متعذر في حقه فالمتعين هو الفرد الآخر أي التقصير، ولا حاجة إلى أن يمرّ الموسى على رأسه.

ولكن هل يوجد إطلاق يقتضي أن كل حاج يتخير بين الحلق والتقصير لنخرج عنه في خصوص الصرورة الذي له شعر أو لا؟

يمكن أن يقال: إنه يشكل العثور على إطلاق من هذا القبيل، فإن الآية الكريمة: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ لو سُلّمت دلالتها على تخيير الصرورة بين الحلق والتقصير كما بنى عليه السيد الأستاذ دام ظله فإنما هي من جهة أن الذين حجوا مع النبي صلى الله عليه وآله كانوا جميعاً صرورة فإذا كان قد حلق بعضهم وقصر بعض آخر دل على أن الصرورة يتخير بين الأمرين. ولكن لا يحرز أنه كان مع النبي صلى الله عليه وآله بعض من لا شعر على رأسه وقد قصّر بدلاً عن الحلق ليثبت أن

الصرورة الذي لا شعر له اجتزأ منه بالتقصير.

وأما صحيح معاوية: ((وإن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج))، فلو لم يناقش في كون ما صدر من الإمام عليه السلام بهذا اللفظ ـ كما مرّ في بحث سابق ـ فإنه يمكن أن يقال: إنه لا إطلاق له للصرورة الذي لا شعر له، بقرينة قوله عليه السلام في الفقرة السابقة عليه: ((إذا أحرمت فعقصت رأسك أو لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير، وإن أنت ..)) لوضوح أنه لا موضوع للعقص والتلبيد إذا لم يكن للحاج شعر على رأسه، وظاهر الرواية اتحاد مورد الفقرتين، مما يعني عدم شمول الثانية لمن لا شعر له.

والحاصل: أنه لا يوجد إطلاق لفظي يرجع إليه في الصرورة الذي لا شعر له يقتضي جواز التقصير له، وعندئذ تصل النوبة إلى الأصل العملي فيأتي ما تقدم من التفصيل بناءً على الوجه الأول.

والنتيجة: أنه في الصورة الأولى إن كان الحاج ممن لا شعر له بالولادة أو أنه سقط لمرض أو نحوه فالمتعين أن يجمع بين إمرار الموسى والأخذ من شعر سائر بدنه كاللحية وقصّ بعض أظافره، وإن كان ممن حلق رأسه قبيل يوم النحر فمقتضى القاعدة هو أن ينتظر حتى ينمو فيحلق قبل انقضاء شهر ذي الحجة[1].

٢ ـ وأما في الصورة الثانية ـ وهي ما إذا كان الحاج ممن لا يتعين في حقه الحلق بل يتخير بينه وبين التقصير إذا كان له شعر على رأسه، وهو غير الصرورة وكذلك الصرورة على رأي من يقول فيه بالتخيير أيضاً ـ فمن الظاهر أن مقتضى القاعدة فيها هو تعين التقصير على من لا شعر على راسه، إذ مع تعذر أحد فردي الواجب التخييري يتعين الآخر، ولا تصل النوبة إلى البدل الاضطراري للأول ـ ما لم يقم دليل على الاجتزاء به ـ ليبنى هنا على الاجتزاء بإمرار الموسى على الرأس.

هذا على القول بتحقق التقصير بغير أخذ الشعر من الرأس كما هو

---

(١) هذا بناءً على جواز تأخير طواف الحج وسعيه إلى النصف الثاني من شهر ذي الحجة، وسيأتي الكلام فيه.

المشهور، وأما على القول الآخر ـ وهو المختار كما سبق ـ فمن الواضح أن من لا شعر له على رأسه غير متمكن من أيٍ من الحلق والتقصير فيأتي فيه ما تقدم في الصورة الأولى، من أنه حيث لا يحتمل تعذر إتمام الحج بالنسبة إليه ولا الخروج من الإحرام بلا بديل عن الحلق والتقصير فلا بد له من الاحتياط بالجمع بين ما هو محتمل البدلية وهو إمرار الموسى على الرأس والأخذ من شعر بقية البدن وقص بعض الأظافر، وإذا كان قد حلق رأسه قبيل يوم النحر فلا بد أن ينتظر حتى ينمو فيحلق أو يقصر.

وبما تقدم يظهر حكم المرأة التي لا شعر على رأسها إما بالولادة أو لمرض أو لعلاج ونحو ذلك، فإنه إذا بني على اختصاص التقصير بالأخذ من شعر الرأس فهو متعذر بالنسبة إليها، فإن احتمل أن يجب عليها ما يشبه التقصير وهو أن تقرب المقص إلى رأسها وتبسطه وتقبضه تشبيهاً بالتقصير ـ كما أن إمرار الموسى يشبه الحلق ـ يلزمها القيام به بالإضافة إلى الأخذ من شعر بقية بدنها ـ إن وجد ـ وقص بعض أظافيرها، وإلا اكتفت بالأخيرين.

وإذا كانت قد حلقت رأسها ولو بظن أنه يجوز لها ذلك فإن مقتضى القاعدة أن تصبر حتى ينمو الشعر فتقصر[1].

هذا تمام الكلام في ما هو مقتضى القاعدة في كلتا الصورتين.

ثم يقع البحث في النصوص المتعلقة بهما، وهي روايات ..

الرواية الأولى: خبر زرارة[2]: ((أن رجلاً من أهل خراسان قدم حاجاً وكان أقرع الرأس لا يحسن أن يلبي، فاستفتي له أبو عبد الله عليه السلام فأمر أن يلبى عنه، ويمر الموسى على رأسه، فإن ذلك يجزئ عنه)).

وهذا الخبر مخدوش السند على المختار، لأن ياسين الضرير الواقع في طريقه لا توثيق له.

---

(١) يأتي فيه ما تقدم في التعليقة السابقة.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٤.

الرواية الثانية: خبر الجعفريات[١] بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام: ((أن علياً عليه السلام سئل ما يصنع الأقرع والأصلع إذا حلق الناس؟ قال: ليمر الموسى على رأسه)).

وهذا الخبر أيضاً ليس بمعتبر كما مرّ مراراً في نظائره.

الرواية الثالثة: خبر أبي بصير[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن متمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه. قال: ((عليه دم يهريقه، فإذا كان يوم النحر أمر الموسى على رأسه حين يريد أن يحلق)).

ولعله هو ما أشار إليه الكليني في ذيل رواية جميل بن دراج[٣] بقوله: (وفي رواية أخرى: فإذا كان يوم النحر أمر الموسى على رأسه).

ومهما يكن فإن ما أورده الكليني مرسل لا عبرة به، وأما رواية أبي بصير فهي أيضاً مخدوشة السند، لأن في طريق الصدوق إليه في المشيخة علي بن أبي حمزة البطائني، وفي طريق الشيخ إلى إسحاق بن عمار الراوي عن أبي بصير في التهذيب محمد بن سنان، وكلاهما ممن لم تثبت وثاقته.

نعم يمكن أن يقال: إن تعدد الطريق ولا سيما مع اختلاف طبقة من طعن عليه فيهما ربما يوجب الوثوق بصدور الرواية عن أبي بصير.

ولكن مرّ الإشكال في هذا الكلام في موضع سابق[٤]، فليراجع.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأعلام (طاب ثراه)[٥] لم يلتفت إلى كون الرواية مروية في الفقيه فذكر أن (السند لاشتماله على محمد بن سنان المرمي بالضعف مورد للنقاش، إلا أنه معتبر لدى المتأخرين).

الرواية الرابعة: خبر عمار الساباطي[٦] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته

---

(١) الجعفريات ص:٧٠. ونحوه في دعائم الإسلام ج:١ ص:٣٢٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٣٨. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٥٨.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤٤١.

(٤) لاحظ ص:٥٠ـ٥١.

(٥) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٤٣.

(٦) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

عن رجل حلق قبل أن يذبح. قال: يذبح ويعيد الموسى، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾)).

ومرّ الكلام حول سند هذه الرواية[1] وقلنا: إنه لا يبعد اعتباره وإن كان يشكل تصحيحه وفق مباني معظم الأعلام (قدّس الله أسرارهم).

هذه روايات المسألة[2].

والملاحظ أن مورد الروايتين الأولى والثانية ـ أي رواية زرارة وخبر الجعفريات ـ هو من لا شعر على رأسه لكونه أصلع أو أقرع، ومورد الأخيرتين ـ أي رواية أبي بصير وخبر عمار الساباطي ـ هو من فقد شعر رأسه، لأنه حلقه اشتباهاً قبل أن يأتي وقت الحلق إما في عمرة التمتع أو في يوم النحر قبل أن يذبح.

وقد تعرض بعض الأعلام (طاب ثراه)[3] لما عدا رواية الجعفريات وناقش في دلالة الجميع على كون إمرار الموسى على الرأس بديلاً عن الحلق ..

١ ـ أما خبر زرارة فقد قال ﷺ: إنه (وإن أمكن شموله بالإطلاق للأقرع العاري من الشعر أصلاً ولو في الأطراف والجوانب، إلا أن إثبات مثل هذا الحكم التعبدي البحت بهذه الرواية الضعيفة مشكل. فعليه يمكن أن يكون المراد من الأقرع المسؤول عنه هو الذي اشتمل بعض أطراف رأسه على الشعر).

وهذا الكلام ضعيف، فإنه ..

أولاً: الأقرع هو الذي لا شعر على رأسه كما يظهر ذلك بمراجعة المعاجم

---

(١) لاحظ ص:١٨٥.

(٢) وأما ما تقدم من الشهيد الثاني ﷺ في المسالك من وجود رواية بالتفصيل بين من حلق رأسه في عمرة التمتع والأقرع فلم يظهر له وجه صحيح، إذ لا توجد رواية تدل على التفصيل بين الصورتين في شيء من المصادر، ولذلك عقب عليه سبطه السيد صاحب المدارك ﷺ بقوله: (لم نقف عليها في شيء من الأصول ولا نقلها غيره) (مدارك الأحكام في شرح شرائع الاسلام ج:٨ ص:٩٨).

(٣) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٤٥.

اللغوية[١]، وأما من يكون له شعر معتد به في أطراف رأسه وجوانبه فلا يسمى بالأقرع بل هو ممن يشمله عنوان الأصلع كما يظهر مما سيأتي.

وثانياً: إن الشعر الذي يكون في بعض جوانب الرأس إن كان بمقدار يصدق على إزالته بالموسى عنوان حلق الرأس لم تكن حاجة إلى السؤال عن حكمه، وإذا لم يكن بهذا المقدار بأن كان يسيراً جداً فهو مما لا أثر له، ولا بد عندئذٍ من أن يكون إمرار الموسى على سائر المواضع بديلاً عن الحلق، فليتأمل[٢].

وعلى ذلك فدلالة الرواية على بدلية إمرار الموسى تامة وإن ضعف سندها، وهو أمر آخر، ولا يمكن جعله مبرراً لتأويل الرواية وحملها على مورد آخر أجنبي عما يقتضيه ظاهر لفظها.

وبذلك يظهر الحال في رواية الجعفريات المذكور فيها عنوانا الأقرع والأصلع، فإنها تدل على أن إمرار الموسى على الرأس بديل عن الحلق بالنسبة إلى الأقرع ـ وهو كما تقدم من لا شعر على رأسه ـ وكذلك بالنسبة للأصلع في المقدار الخالي من الشعر من رأسه، فإن الصلع كما ذكر ذلك غير واحد من اللغويين منهم الخليل والجوهري[٣]هو (ذهاب شعر الرأس من مقدمه إلى مؤخره وإن ذهب وسطه فكذلك). وقال ابن سيده[٤]: (الصلع هو ذهاب الشعر إلى موضع الدوارة)، ومقتضى ذلك أن الأصلع يطلق على من يملك شعراً معتداً به في جانبي رأسه ومؤخره، ولا شك في صدق حلق الرأس على إزالته بالموسى ـ مثلاً ـ فلا بد من أن يكون الأمر بإمرارها على رأسه في المواضع الخالية من

---

(١) الصحاح ج:٣ ص:١٢٦٢. النهاية في غريب الحديث والأثر ج:٤ ص:٤٤-٤٥.

(٢) قد يقال: إنه يمكن البناء على الوجه الأول، وحمل السؤال على كونه عن حكم المواضع الخالية من الشعر، ويؤيده وقوع السؤال عن حكم الأصلع في جنب الأقرع في خبر الجعفريات.

(٣) يظهر من الجوهري في الصحاح (ج:٣ ص:١٢٦٢) كون الأقرع هو خصوص من ذهب شعر رأسه من آفة، ولكن ذكر ابن الأثير في النهاية (ج:٤ ص:٤٤) أنه الذي لا شعر على رأسه، ولم يقيده بمن فقد شعره لآفة.

(٤) المخصص ج:١ ص:٧١.

الشعر من جهة بدليته عن الحلق، وهل هو على وجه الوجوب أو الاستحباب؟

ظاهر الرواية هو الأول. ولكن لا سبيل إلى البناء عليه بعد ضعف سندها.

ومهما يكن فإن هذه الرواية تماثل رواية زرارة في تمامية الدلالة على أن إمرار الموسى بديل عن الحلق في من لا يملك من الشعر ما يصدق حلق الرأس بإزالته بالموسى ونحوها.

٢ ـ وأما رواية أبي بصير فقد ناقش (طاب ثراه)[1] في دلالتها على بدلية الإمرار عن الحلق قائلاً: (إن الفصل بين الإحلال من عمرة التمتع وبين الإحلال من حجه يوم النحر بالحلق ليس في جانب القلة بنحو لا ينبت الشعر قليلاً بعد الحلق الأول، بل تنبت الشعور الدقيقة الضعيفة في ذلك الفصل بيومين أو ما في قربهما أو اكثر، فحينئذٍ يكون الأمر بإمرار الموسى على رأسه لبيان الفرد الخفي من الحلق، رداً لما يمكن أن يتوهم من لزوم الشعر الوافر عند الحلق حسب ما أمر بتوفير الشعر قبل الحج، ليقطع شيء منه عند الإحلال من العمرة ويبقى الباقي لأن يقطع عند الإحلال من الحج.

والحاصل: أن نطاق هذه الرواية ليس أزيد من إجزاء الإمرار في ما يصدق به الفرد الخفي من الحلق، لا التعبد القراح في ما لا يكون هناك شعر أصلاً).

أقول: هذا الكلام ليس بواضح أيضاً، فإنه لا يصدق عنوان حلق الرأس بإزالة ما ينبت من الشعر خلال يومين أو ثلاثة أو نحو ذلك، فلا يقال: (فلان حلق رأسه) إذا انتظر عدة أيام حتى نما شيء يسير جداً كجزيئات من الشعر على رأسه فأخذها بالموسى. ولذلك كان بعضهم في ما مضى يتوهم أن له التخلص من حرمة حلق اللحية بأن يمرّ الموسى على وجهه يومياً ـ مثلاً ـ أو بين يوم ويوم حتى يزيل الجزيئات الصغيرة من شعر اللحية التي تنمو خلال ذلك، فيتخلص به من حرمة حلق اللحية لأن هذا لا يعدّ حلقاً والمحرم كما سمعه هو حلقها، وقد نبه في حينه على أن الواجب هو أن يبقي من شعر اللحية ما يصدق عرفاً معه أنه

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٤٣ (بتصرف يسير).

ذو لحية وليس حلقها بعنوانه محرماً.

وبالجملة: حلق الرأس الذي يجب معيناً أو مخيراً بينه وبين التقصير في الحج لا يصدق بمجرد إزالة ما ينبت من الشعر بعد حلقه خلال يومين أو ثلاثة ونحو ذلك، ولو كان يصدق وكان من الفرد الخفي كما ادعي لكان ينبغي أن يقول الإمام عليه السلام: ((حلق ما ينبت على رأسه))، فإن التعبير بإمرار الموسى يناسب ما إذا كان صورياً مشاكلة للحلق الحقيقي، من قبيل إمرار الموسى على موضع الختان لمن ولد مختوناً، كما ورد في حديث ولادة الرضا عليه السلام مختوناً فقال أبوه الكاظم عليه السلام[1]: ((سنمر الموسى لإصابة السنة)).

هذا ولكن يمكن أن يقال: كيف يتسنى إنكار صدق الحلق على إزالة ما ينبت من الشعر خلال بضعة أيام، مع أنه ورد في صحيحة معاوية بن عمار[2] قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أفرد الحج هل له أن يعتمر بعد الحج؟ فقال: ((نعم إذا أمكن الموسى من رأسه فحسن له)). ونحوها خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله[3]؟!

فإن الملاحظ أن الإمام عليه السلام جعل العبرة في استحباب العمرة بعد الحج بتمكين الموسى من رأس الحاج، أي أن تمضي مدة ينبت له خلالها مقدار من الشعر يمكن إزالته بالموسى، ولا ريب أنه لا بد من أن يعدّ ذلك حلقاً، إذ الذي يخرج به الشخص من إحرام العمرة المفردة ينحصر في الحلق والتقصير، فإذا لم تكن إزالة ما ينبت من الشعر خلال عدة أيام تقصيراً ـ لتقومه بإبقاء شيء من الشعر متصلاً بمنبته ـ فلا بد أن يندرج تحت عنوان الحلق لكي يكتفى به، وعلى ذلك فلا محل لإنكار صدق الحلق على إزالة جزيئات من الشعر خلال بضعة أيام بين الإحلال من عمرة التمتع ويوم النحر.

وكذلك ورد في صحيحة لابن أبي نصر[4] قال: قلت لأبي الحسن الرضا

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة ص:٤٣٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٧٤.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٣٦ـ٥٣٧. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٣٨.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. قرب الإسناد ص:٣٨٧.

عليه السلام: إنا حين نفرنا من منى أقمنا أياماً ثم حلقت رأسي طلب التلذذ، فدخلني من ذلك شيء. فقال: ((كان أبو الحسن (صلوات الله عليه) ـ يعني الإمام الكاظم عليه السلام ـ إذا خرج من مكة فأتي بثيابه حلق رأسه)).

ويظهر من هذه الرواية أيضاً صدق الحلق بإزالة ما ينمو من قليل من الشعر بمضي عدة أيام على الحلق بمنى في يوم النحر، فينبغي البناء على ذلك.

والجواب: أما في ما يتعلق بصحيحة معاوية بن عمار وما بمعناها فبأن الظاهر كون التعبير بقوله عليه السلام: ((أمكن الموسى من رأسه)) إنما هو كناية عن الحلق، ولا يراد به المعنى الاستعمالي للفظ المذكور، نظير ما لو قال: (زيد كثير الرماد)، فإنه كناية عن كون زيد جواداً يطعم الناس، ولا يقتضي كون وقود النار التي يعد الطعام عليها من الحطب، لأن العبرة في الكنايات بالمعنى المكنى عنه دون المكنى به.

فإذا كان التعبير المذكور في الصحيحة كناية عن الحلق فالعبرة بصدقه بأن ينمو من الشعر ما تعد إزالته بالموسى حلقاً لدى العرف، ولا يكفي أن ينمو بأقل من ذلك وإن أمكن إزالته بها.

وأما في ما يتعلق بصحيحة ابن أبي نصر فبأن المذكور في صدرها: (إنا حين نفرنا من منى أقمنا أياماً، ثم حلقت رأسي طلب التلذذ)، ولم يحدد الراوي عدد الأيام التي أقام فيها في مكة، فلعلها كانت سبعة أيام مثلاً، فإذا أضيفت إلى الأيام الثلاثة التي مضت على حلقه في يوم النحر إلى أن نفر من منى في اليوم الثالث عشر ربما أصبح المجموع عشرة أيام أو ما يقرب منها، فيكون قد نما له من الشعر خلالها ما يصدق الحلق بإزالته[1].

---

(١) قد يقال: إن مورد صدر صحيحة ابن أبي نصر هو من لم يحلق في حجه وإنما حلق لاحقاً في مكة، بقرينة قوله: (طلب التلذذ)، فإنه لا تلذذ في إزالة قليل من الشعر ينمو خلال عشرة أيام مثلاً.

وبذلك يعرف أن مورد ما حكاه الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه (سلام الله عليه) هو أيضاً مثل ذلك، أي أنه عليه السلام كان يؤخر حلق رأسه إلى ما بعد الحج حين يريد الخروج من مكة.

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لا قرينة في قول الراوي: (طلب التلذذ) على أنه

هذا بالنسبة إلى ما ورد في صدر الصحيحة. وأما ما ورد في ذيلها من قوله عليه السلام: ((كان أبو الحسن (صلوات الله عليه) إذا خرج من مكة فأتي بثيابه حلق راسه)) فالحال فيه نحو ما تقدم، فإنه لا يعرف أنه عليه السلام كم كان يبقى في مكة بعد رجوعه من منى، فلعله كان يتأخر فيها أسبوعاً أو نحو ذلك، فينمو له من الشعر بمقدار يصدق الحلق على إزالته.

وبالجملة: ليس في صحيحتي معاوية وابن أبي نصر ما يقتضي صدق الحلق على إزالة جزيئات من الشعر إذا تمت خلال يومين أو ثلاثة، ليدعى أنه هو المراد بإمرار الموسى في رواية أبي بصير، بصفته الفرد الخفي من الحلق.

وعلى ذلك فلا يتجه الخدش في دلالة هذه الرواية على بدلية إمرار الموسى عن الحلق لمن حلق رأسه قبيل يوم العيد.

٣ ـ وأما رواية عمار الساباطي فقد ناقش بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] في دلالتها على المطلوب بنحو ما مرّ في خبر أبي بصير، ولكنه لاحظ وجود فارق بين موردهما، حيث إن مورد رواية أبي بصير هو من حلق في عمرة التمتع، فيكون الفاصل بين حلقه وبين أوان الحلق في الحج بضعة أيام ينمو الشعر فيها ولو بمقدار يسير جداً، وأما مورد رواية عمار فهو من (حلق ثم ذبح)، فلا يكون الفاصل بين حلقه وبين إعادة الموسى على رأسه كما أمر به الإمام عليه السلام إلا ساعة أو بضع ساعات، وفي مثله لا يزيل الموسى بإمرارها على الرأس على النحو المتعارف شيئاً من الشعر أصلاً.

ولذلك بنى قدس سره على حمل هذه الرواية على وجه آخر قائلاً: (إن الفصل هناك ـ أي في مورد رواية أبي بصير ـ بين الحلق والإمرار أكثر من الفصل هنا بينه وبين إعادة الموسى، ولكن ليس بنحو لا يكون لإعادته أثر أصلاً، بل يكون

كان له آنذاك شعر كثير، فإن البعض يضايقه حتى القليل من الشعر على رأسه، وقد رأيت من كان من دأبه أن يحلق رأسه بالموسى في كل يوم جمعة، لأنه يشعر بالارتياح بذلك.

وأيضاً من المستبعد أن الإمام عليه السلام كان يترك الحلق في الحج مع استحبابه ويأتي به بعد عدة أيام عند الخروج من مكة، فليتدبر.

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٤٤.

تأثيرها في قطع الشعور الدقاق ولو كان الأمر على عكس المعهود في الحلق. إذ لا ريب في أن الإمرار على النهج المعكوس يؤثر في قطع الصغار من الشعر البتة).

ثم أضاف (طاب ثراه): (أن الذي يقوي ذلك هو الاستشهاد بالآية، حيث إنه يدل على عدم الاعتداد بالحلق السابق على الذبح، لعدم الترتيب، مما يدل على أن الإعادة بعد الذبح إنما هو لأجل أن يقع الحلق بعده ويحصل الترتيب المصحح له، فحينئذ تكون الإعادة حلقاً، فيلزم أن يكون لها أثر وهو إزالة الشعور الدقاق إرشاداً إلى أنه الفرد الخفي من الحلق وأنه مجدٍ في الباب.

والحاصل: أنه لو لم تكن الإعادة ـ أي إعادة الموسى ـ مصداقاً للحلق لما حصل الترتيب ولما كان للاستشهاد بالآية وجه أصلاً).

ثم قال ﷺ: (اللهم إلا أن يقال: بأن الإعادة حلق تنزيلاً، فيكون محكوماً بحكمه في حصول الترتيب بوقوعه بعد الذبح، كما كان يحصل بوقوع الحلق الواقعي بعده).

ولكنه ناقش فيه بقوله: (ولكنه كما ترى يحتاج إلى لسان آخر يدل على التنزيل). وبني في النهاية على أنه: (لا تدل هذه الرواية على إجزاء الإعادة والإمرار في ما لا أثر له أصلاً).

أقول: هذا الكلام ضعيف جداً، فإن إعادة الموسى بعد حلق الرأس على عكس اتجاه نمو الشعر أمر غير معهود ويعرض البشرة للضرر وربما للجرح، ولو كان هذا هو المطلوب شرعاً لكان ينبغي للإمام ﷺ أن يأمر به بعنوانه، فإن الأمر بإعادة الموسى غير ظاهر في إرادة إعادتها بالاتجاه الآخر حتى يؤدي إلى إزالة الجزيئات الباقية من الشعر على الرأس.

وهذا بنفسه يعدّ قرينة على أن الاستشهاد بالآية المباركة إنما هو من جهة تنزيل الإعادة منزلة الحلق، ولا حاجة في ذلك إلى قرينة أخرى.

والحاصل: أن المناقشة في دلالة رواية عمار الساباطي بما أفاده ﷺ في غير محلها.

والأولى أن يقال: إن هذه الرواية لا تصلح دليلاً على بدلية الإمرار عن

الحلق، والوجه فيه هو ما مرّ من أنه لا يمكن حملها على خصوص المتعمد ولا على من بحكمه. وأما الجاهل ونحوه فلا إشكال في الاجتزاء بحلقه السابق على الذبح، وعلى ذلك فلا بد من حمل الأمر بإعادة الموسى بعد الذبح إما على الاستحباب ـ كما في إمرار الموسى على موضع الختان لمن ولد ولا غلفة له ـ أو أنه يرد علم الرواية إلى أهله إذا لم يمكن حملها على الاستحباب ـ لمكان الاستشهاد فيها بالآية الكريمة ـ إذ إنها على هذا التقدير تكون مخالفة للسنة النبوية القطعية، حيث ثبت أن النبي ﷺ قال: ((لا حرج، لا حرج)) لأناس جاؤوه في يوم النحر وأخبروه بأنهم أخلّوا بالترتيب بين المناسك ـ ومنه الترتيب بين الذبح والحلق ـ عن جهل أو نسيان.

إذاً العمدة في المقام دليلاً على بدلية إمرار الموسى عن الحلق هي رواية زرارة التي موردها هو الأقرع ـ المؤيدة برواية الجعفريات ـ ورواية أبي بصير التي موردها من حلق رأسه قبيل أوان الحلق في الحج، إذ لا قصور في دلالتهما على البدلية المذكورة في الموردين.

ولكن يبقى هنا سؤال، وهو هل أن مورد الروايتين خصوص من يتعين عليه الحلق وهو الصرورة حسب الفرض، أو من يتخير بينه وبين التقصير وهو غير الصرورة، أو أنهما مطلقتان تشملان كلا الصنفين؟

قال السيد الحكيم ﷺ[1]: (لعل موردهما الصرورة، بل الظاهر عدم الإطلاق في أولهما ـ أي خبر زرارة ـ لأنه قضية في واقعة، ولا يبعد ذلك في الثاني ـ أي خبر أبي بصير ـ فالخروج بهما عما يقتضي التقصير عند تعذر الحلق ـ أي بالنسبة إلى غير الصرورة ـ غير ظاهر).

وتوضيح مرامه ﷺ: أن رواية زرارة إنما تحكي قضية في واقعة، بل لا يبعد أن تكون رواية أبي بصير كذلك، أي أنها أيضاً تحكي قضية في واقعة، وعلى ذلك فلا إطلاق لأي منهما، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن من الحكم ببدلية الإمرار عن الحلق، وهو في مورد الصرورة، لأنه لا يحتمل أن يثبت بالنسبة

---

(١) دليل الناسك ص:٤٠٢.

إلى غير الصرورة الذي يتخير بين الحلق والتقصير ولا يثبت بالنسبة إلى الصرورة، فثبوته بالنسبة إليه مقطوع به وأما ثبوته بالنسبة إلى غير الصرورة بحيث يجزيه الإمرار ولا يلزمه التقصير خلافاً لما هو مقتضى القاعدة في تعذر أحد فردي الواجب التخييري مع تيسر الآخر فهو مشكوك، فلا سبيل إلى البناء عليه.

أقول: الأمر في رواية زرارة كما أفاده (رضوان الله عليه) من أنها تحكي قضية في واقعة، ولا سبيل إلى استظهار شمولها لغير الصرورة، بل لا يبعد أن يكون موردها هو الصرورة، إذ الظاهر أن الرجل الخراساني الذي لم يكن على رأسه شعر ولم يكن يحسن أن يلبي إنما كان يحج لأول مرة، وإلا لكان يعرف حكم نفسه في الحج ولم تكن حاجة لأن يستفتي له من الإمام عليه السلام.

وعلى كل حال فلا تصلح الرواية المذكورة دليلاً على بدلية الإمرار عن الحلق لغير الصرورة.

وأما رواية أبي بصير ففيها عدة وجوه ..

الوجه الأول: أن يكون موردها غير الصرورة الذي يتخير بين الحلق والتقصير، وهذا ما يظهر من بعض الأعلام (طاب ثراه)[1]، ويبدو أنه من جهة التعبير فيها بقوله عليه السلام: ((حين يريد أن يحلق))، بدعوى أنه بمعنى (حين يختار أن يحلق).

وعلى هذا الأساس بنى على عدم دلالة الرواية على الاجتزاء بالإمرار بل كونه أمراً مستحباً.

ولعله من جهة أن مقتضى كون الواجب تخييرياً هو تساوي الطرفين في الملاك، فإذا كان لأحدهما بدل اضطراري فإن مقتضى المرتكزات عدم وفائه بتمام ملاك المبدل، وعلى ذلك فلا ينبغي الاجتزاء به مع التمكن من الواجب التخييري الآخر ـ وهو هنا التقصير ـ بل لا بد من حمل الأمر به على الاستحباب وإن كان على خلاف ظاهره، والبناء على لزوم الإتيان بعدل المبدل

---

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤٢١. وقد سبقه إليه السيد صاحب الرياض قدس سره (ج:٧ ص:٢١٥)، فليلاحظ.

لتعينه بعد تعذر الإتيان بالبدل.

ويلاحظ عليه ..

أولاً: بأن التعبير بـ(يريد) يختلف عن التعبير بـ(يختار)، ولا دلالة فيه على عدم تعين متعلقه، ولذلك يصح التعبير بـ(أراد أداء الواجب) بلا عناية وإن كان تعيينياً.

بل لا محيص من البناء على أن المقصود بقول الإمام عليه السلام: ((حين يريد أن يحلق)) هو لما يحل وقت الحلق، إذ المفروض أنه ليس له شعر ليحلق، فكيف يتأتى منه إرادة الحلق؟ وعلى ذلك فهو أبعد عن الدلالة على كون مورد الرواية هو خصوص غير الصرورة.

وثانياً: أن البدل الاضطراري قد يفي بتمام ملاك المبدل كما في التيمم البديل عن الغسل والوضوء، ولكن لا بد من قيام القرينة على ذلك، وفي المقام يمكن أن يجعل الأمر بالإمرار من دون الإشارة إلى لزوم الإتيان بالتقصير ـ بناءً على تحققه بغير قصّ شعر الرأس ـ قرينة على الاجتزاء بالإمرار، ويلزمه كونه وافياً بملاك الحلق، وإلا لم تصل النوبة إليه مع التمكن من التقصير.

الوجه الثاني: أن يكون مورد الرواية هو خصوص الصرورة من جهة أنها تحكي قضية في واقعة فلا ينعقد لها الإطلاق، وحيث إن القدر المتيقن ممن يجزيه الإمرار هو الصرورة فلا بد من الاقتصار عليه، ولا سبيل إلى الاستناد إلى الرواية في الاجتزاء به لغيره.

وهذا هو ما تقدم عن السيد الحكيم قدس سره.

ولكن يمكن أن يلاحظ عليه ..

أولاً: بأنه ليس في الرواية ما يشير إلى أن مورد السؤال فيها كان قضية في واقعة، بل لعل الأنسب باللفظ الوارد في التهذيب وهو قوله: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع أراد أن يقصر) كون السؤال فيها عن قضية افتراضية كلية، نعم اللفظ المذكور في الفقيه: (سألته عن متمتع أراد أن يقصر) ربما أنسب بكون مورد السؤال قضية في واقعة، ولكنه دون مستوى الظهور.

وثانياً: أنه لو سُلّم كون مورد الرواية قضية في واقعة إلا أنه لما لم يستفصل الإمام عليه السلام في مقام الجواب، ولم يخص الحكم بالصرورة، انعقد له الإطلاق في شموله لغير الصرورة على حد شموله للصرورة، لأن كليهما من الأفراد المتعارفة للمتمتع[1].

اللهم إلا أن يقال: إن انعقاد إطلاقه لغير الصرورة يستلزم مؤونة إضافية لا يمكن إثباتها بالإطلاق، وهي الاجتزاء بالبدل الاضطراري لأحد فردي الواجب التخييري بالرغم من التمكن من الآخر، فإنه على خلاف المرتكزات كما سبق، ولا يبنى عليه إلا مع قيام دليل عليه بالخصوص، فليتدبر.

الوجه الثالث: أن يكون مورد الرواية الأعم من الصرورة وغير الصرورة، ومقتضاه أن يكون إمرار الموسى على الرأس مجزياً حتى بالنسبة إلى غير الصرورة المتمكن من الإتيان بالتقصير، ولازمه أن يكون وافياً بتمام ملاك الحلق حتى يمكن الاكتفاء به بدلاً عن التقصير.

وهذا الوجه هو المنسجم مع ما أفتى به بعض الأعلام[2] من (أن من لا شعر على رأسه أصلاً يكون حلقه إمرار الموسى على رأسه، فإن كان مخيراً بين الحلق والتقصير جاز له الإمرار والتقصير، وإن كان الأحوط عدم الاكتفاء بالإمرار بل ضم التقصير إليه أيضاً).

ويلاحظ أن مبنى هذا الوجه هو الأخذ بإطلاق الرواية بعد خلوها عما يشير إلى كون موردها هو خصوص الصرورة.

ولكن قد ظهر بما سبق آنفاً أن إطلاقها لغير الصرورة يستلزم مؤونة

---

(١) وهذا بخلاف ما لو كان غير الصرورة نادراً، إذ مرّ مراراً أن مما يفترق به كون السؤال عن قضية افتراضية كلية وكونه عن واقعة خارجية هو انعقاد الإطلاق لجواب الإمام عليه السلام في الأول ولو بلحاظ الأفراد النادرة، وأما في الثاني فلا ينعقد الإطلاق له إلا بلحاظ الأفراد المتعارفة، لأن السؤال عن الواقعة الخارجية محمول على كونه سؤالاً عما هو المتعارف منها ـ ما لم يقترن بقرينة على كونه سؤالاً عن الفرد النادر ـ ولذلك ليس وظيفة المجيب الاستفصال بلحاظ غير المتعارف من أفرادها، فلا ينعقد لجوابه الإطلاق بالنسبة إليه.

(٢) مناسك الحج ص:٢٧٢.

زائدة، وهي الاجتزاء بالبدل الاضطراري لأحد فردي الواجب التخييري بالرغم من التمكن من الفرد الآخر، فإنه على خلاف ما هو المرتكز في الأذهان من عدم وفاء البدل الاضطراري بملاك المبدل ما لم يقم دليل خاص على ذلك، كما أنه على خلاف ظاهر دليل التخيير بين الحلق والتقصير، فإن مقتضاه انحصار ما هو عدل للتقصير في الحلق نفسه، وعدم ثبوت عدل آخر له وهو البدل الاضطراري أي الإمرار في صورة عدم التمكن منه.

وبالجملة: لما كان إطلاق الرواية لغير الصرورة مستلزماً لمؤونة زائدة لم يمكن البناء على شمولها له وإثبات تلك المؤونة كما مرّ في نظائره.

فالنتيجة: أن الصحيح قصور رواية أبي بصير المذكورة عن إثبات بدلية إمرار الموسى على الرأس عن الحلق بالنسبة إلى غير الصرورة[1].

هذا كله إذا بني على تحقق التقصير بغير أخذ الشعر من الرأس.

وأما لو بني على عدم تحققه إلا بالأخذ من شعر الرأس ـ كما هو المختار ـ فلا فرق بين أن يكون مورد الروايتين هو الصرورة أو غير الصرورة أو الأعم منهما، لأن حال غير الصرورة الذي لا شعر على رأسه حال الصرورة، غاية الأمر عدم تمكنه من التقصير تكويناً لا عدم مشروعيته في حقه، بخلاف الصرورة.

هذا وقد اتضح بما تقدم أنه لو تم الاعتماد على الروايتين وبني على تحقق التقصير بغير الأخذ من شعر الرأس أمكن الاجتزاء بإمرار الموسى بالنسبة إلى

---

(١) قد يقال: إنه لو بني على إطلاق رواية أبي بصير لغير الصرورة فإنها معارضة بالعموم من وجه مع ما دل على جواز التقصير لغير الصرورة، لشموله بالإطلاق لمن لا شعر على رأسه. ومورد المعارضة هو من ليس بصرورة ولا شعر له على رأسه، لأن مقتضى رواية أبي بصير تعين الإمرار بالنسبة إليه ومقتضى النصوص الأخرى كفاية التقصير، وحيث لا يحتمل أن يتعين الإمرار على غير الصرورة الذي لا شعر له، مع أنه لو كان له شعر لجاز له التقصير، فالمتعين إلحاق مورد التعارض بما دل على جواز التقصير لغير الصرورة، وحمل رواية أبي بصير على الصرورة، فلا تصلح دليلاً على الاكتفاء بالإمرار لغير الصرورة حتى لو سُلّم إطلاقها في حد ذاتها له.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا دلالة في رواية أبي بصير على تعين الإمرار بل مجرد الاجتزاء به بدلاً عن الحلق، فلا معارضة بينها وبين ما دل على جواز التقصير لغير الصرورة.

الصرورة، خلافاً لما تقتضيه القاعدة من لزوم ضم التقصير إليه في الأقرع ونحوه ولزوم الانتظار إلى حين نمو الشعر في من حلق قبيل أوان الحلق بمنى.

وأما غير الصرورة فلا يستفاد حكمه من الروايتين، فيلزمه العمل وفق القاعدة من لزوم الإتيان بالتقصير، وعدم الاكتفاء بالإمرار.

نعم إذا بني على التسوية بين الصرورة وغيره في التخيير بين الحلق والتقصير أمكن الالتزام بالاجتزاء لهما جميعاً بالإمرار، وهو ما بنى عليه بعض الأعلام.

وأما إذا بني على عدم تحقق التقصير بغير الأخذ من شعر الرأس فيمكن البناء على الاكتفاء بالإمرار في الصرورة وغير الصرورة خلافاً لما تقتضيه القاعدة من لزوم ضم الأخذ من شعر الوجه أو الأظافر إلى الإمرار في الأقرع ونحوه، ومن لزوم الانتظار إلى حين نمو الشعر في من حلق رأسه قبيل أوان الحلق بمنى.

وحيث إن الروايتين لا تخلوان من الإشكال سنداً فالأحوط العمل بما هو مقتضى القاعدة في جميع ما تقدم.

ثم إنه يجوز أن يكون الوجه في عدم تعرض السيد الأستاذ ﷺ لحكم هذه المسألة في المتن هو ما يأتي ..

أما بالنسبة إلى الصورة الأولى فلأنه لا موضوع لها وفق مبناه، إذ هو يرى أن الصرورة كغيره يتخير بين الحلق والتقصير، وأما الملبد والعاقص فلا مورد لهما في من لا شعر له.

وأما بالنسبة إلى الصورة الثانية فلأن الحكم فيها واضح، وهو تعين التقصير بعد تعذر الحلق، كما هو الحال في كل مورد تعذر فيه أحد فردي الواجب التخييري، فإنه يتعين الإتيان بالآخر ولا تصل النوبة فيه إلى البدل الاضطراري للفرد المتعذر، وأما خبرا زرارة وأبي بصير فهما غير تامين سنداً وفق مسلكه ﷺ، فلم يعتد بهما، فليتأمل.

تبقى الإشارة إلى أنه قد ظهر حكم من كان له شعر على رأسه ولكن كان حلقه حرجياً عليه بحد لا يتحمل عادة مما تقدم التعرض له في بعض المباحث

السابقة، ولا حاجة إلى مزيد كلام حوله في المقام.

(المسألة الثانية): ما حكم قيام الغير بالحلق أو التقصير إذا كان محرماً، هل يجتزأ به أو لا؟

وينبغي التمهيد لها بذكر مقدمة، وهي أنه لا إشكال ولا خلاف في جواز إيكال الحلق والتقصير إلى الغير في الحج كما هو الحال في العمرة، ويدل على ذلك ـ مضافاً إلى جريان السيرة العملية القطعية المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام ـ جملة من الروايات ..

منها: صحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ((والذي حلق رأس النبي صلى الله عليه وآله في حجته معمر بن عبد الله)).

ومنها: خبر معاوية[2] عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((أمر الحلاق أن يضع الموسى على قرنه الأيمن، ثم أمره أن يحلق، وسمى هو، وقال: اللهم أعطني بكل شعرة نوراً يوم القيامة)).

وفي سند هذه الرواية إشكال ـ وإن عبّر عنها جمع[3] بالصحيحة ـ لأن معاوية ـ وهو ابن عمار ـ من الطبقة الخامسة ولا يروي عن أبي جعفر عليه السلام مباشرة[4].

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٥٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٤.

(٣) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٣٦. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج:٧ ص:٣٢٥. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ج:٨ ص:٩٢.

(٤) قال المحقق الشيخ حسن في منتقى الجمان (ج:٣ ص:٤٠٤): (في رواية معاوية عن أبي جعفر نظر، ووجه الصواب فيه محتمل لأمور يطول الكلام ببيانها، والراجح منها غير منافٍ للصحة، والحاجة إنما هي إليها).

وقال العلامة المجلسي الأول في روضة المتقين (ج:٥ ص:٢٩٣ـ٢٩٤): (هو غريب، فالظاهر الإرسال أو تبديل النساخ أبا عبد الله عليه السلام بأبي جعفر عليه السلام، أو كان كلام أبي عبد الله عليه السلام رواية عن أبيه، ويمكن روايته أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام وإن لم يذكره أصحاب الرجال).

أقول: إن معاوية بن عمار توفي عام (١٧٥هـ)، وكانت شهادة الإمام الباقر عليه السلام في عام (١١٤هـ)، وحيث إن معاوية لم يكن من المعمرين فهو لم يدركه عليه السلام إلا طفلاً على أبعد تقدير، وعلى ذلك

ومنها: خبر الحسين بن أسلم[١]قال: لما أراد أبو جعفر ـ يعني ابن الرضا عليه السلام ـ أن يقصر من شعره للعمرة أراد الحجام أن يأخذ من جوانب الرأس. فقال له: ((ابدأ بالناصية))، فبدأ بها.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ((أن الحسين بن علي (صلوات الله عليهما) خرج معتمراً فمرض في الطريق، فبلغ علياً عليه السلام ذلك وهو في المدينة، فخرج في طلبه فأدركه بالسقيا وهو مريض بها، فقال: يا بني ما تشتكي؟ فقال: أشتكي رأسي. فدعا علي عليه السلام ببدنة فنحرها وحلق رأسه ورده إلى المدينة، فلما برئ من وجعه اعتمر)).

ومبنى الاستدلال بهذه الرواية هو اتحاد حكم المحصور ومن يتمكن من إتمام مناسك عمرته، وهو قريب بل واضح، ولا سيما مع عدم قائل بالفرق بينهما.

هذا وهناك وجه آخر قد يستدل به للمطلوب، وهو أن يقال: إن أدلة وجوب الحلق والتقصير بنفسها تقتضي جواز إيكالهما إلى الغير، وذلك بأحد تقريبين ..

(التقريب الأول): أنها بإطلاقها تشمل الحلق الصادر من الغير بطلب من الحاج أو المعتمر، على حد شمولها للحلق الصادر منه مباشرة.

والوجه فيه هو ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره في بعض كلماته[٣]من أن المكلف إذا كان قادراً على الإتيان بالعمل الواجب بالمباشرة فلا يصح إسناده

فلا محل لاحتمال تلقيه العلم منه، وإنما أقصى ما يحتمل هو أنه رآه وهو طفل، فحكى ما شاهده عليه كما ورد في المروي عنه قال: (رأيت أبا جعفر عليه السلام مخضوباً بالحناء) (الكافي ج:٦ ص:٤٨٣).

ويجوز أن تكون الرواية المبحوث عنها من هذا القبيل. ولعل هذا هو مقصود المحقق الشيخ حسن قدس سره في ما أشار إليه بقوله: (والراجح منها غير منافٍ للصحة)، فليتأمل.

(١) الكافي ج:٤ ص:٤٣٩.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٧٠-٣٧١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج:٤ ص:٤٣٦ ط:نجف.

إليه إلا إذا أتى به بنفسه، بحيث لو أتى به شخص آخر ولو بتسبيبه لم يصح إسناده إليه على وجه الحقيقة. وأما إذا كان عاجزاً عن إصدار العمل والإتيان به بنفسه بالمباشرة فأتى به بالتسبيب فلا مانع من صحة إسناد ذلك العمل إليه على وجه الحقيقة.

وعلى هذا يتجه القول في المقام بأن الحاج ـ مثلاً ـ لما لم يكن متمكناً من حلق رأسه بنفسه بما كان يتداول الحلق به من الموسى في عصر المعصومين عليهم السلام، كما هو لا يزال كذلك إلا بالنسبة إلى بعض الممارسين المهرة بخلاف الحلق بالماكنة الناعمة جداً إذا اجتزأ بالحلق بها فإنها إذا كانت كهربائية أمكن للشخص أن يحلق بها رأسه بنفسه من غير صعوبة تذكر ـ كان تسبيبه في صدوره من الغير موجباً لإسناده إليه على وجه الحقيقة، فكان مشمولاً لإطلاق أدلة وجوب الحلق.

بل يمكن أن يقال ـ كما يستفاد من بعض كلمات السيد الأستاذ دام ظله أيضاً ـ: إن في مثل الذبح والحلق وما يشبههما ينسب الفعل على وجه الحقيقة إلى المتسبب في وقوعه خارجاً حتى لو كان المتسبب في صدوره منه متمكناً من المباشرة، حيث يعدّ المباشر بمنزلة الآلة المحضة التي لا يمنع توسطها من إسناد الفعل إلى المتسبب في قيامه به إسناداً حقيقياً.

وعلى ذلك يشمل الحلق المأمور به كلاً من الحلق المباشري وغير المباشري على حد سواء، أي كما أن أدلة الوفاء بالعقود تشمل البيع الصادر من المالك مباشرة والبيع الصادر من وكيله لأنه على كلا التقديرين يعدّ عقداً للمالك حقيقة كذلك الحال في الحلق، ومن هنا يكون الاجتزاء بالحلق غير المباشري على وفق القاعدة، من غير حاجة إلى دليل خاص.

أقول: قد مرّ غير مرة أن هذا البيان ليس بتام، ومختصر الوجه فيه: أن ظاهر الأمر بفعل هو كون نسبة المبدأ إلى المكلف تحت دائرة الأمر، ومقتضاه لزوم أن ينتسب صدور الفعل إليه على وجه الحقيقة، ولا ينتسب كذلك إذا صدر الفعل من الغير بإرادته واختياره ولو بتسبيب من المكلف، بل أقصى الأمر

أن ينتسب إليه بنحو من العناية والمجاز، وظاهر الأمر هو مطلوبية صدور الفعل من المكلف حقيقة لا الأعم منها ومن المجاز.

ولا محل للتفصيل هنا بين المتمكن من المباشرة وغيره، أي أن عدم التمكن من صدور الفعل من المكلف بالمباشرة لا يجعل صدوره من الغير بتسبيب منه منسوباً إليه على وجه الحقيقة بل لا يكون إلا على سبيل المجاز ومع الواسطة في العروض، فلا وجه للتفصيل المذكور فضلاً عن القول بصدق النسبة إلى المتسبب حقيقة في الذبح والحلق وما يشبههما مطلقاً، إذ لا فرق بين هذه الأفعال وغيرها أصلاً، ولا يمكن عدّ الجزار والحلاق ونحوهما بمنزلة الآلة التي ليس لها إرادة واختيار من نفسها.

وبالجملة: مورد التسبيب الذي ينسب الفعل الخارجي فيه إلى المتسبب بلا عناية هو ما إذا كان المباشر آلة محضة كغير المميز والحيوان والإنسان الآلي. وأما مع كون المباشر فاعلاً بالإرادة والاختيار فالنسبة مجازية لا محالة، نعم كلما كان المجاز أكثر شيوعاً وتداولاً وأوسع استخداماً على ألسنة أبناء المحاورة يخف الإحساس بالتجوز فيه، حتى ربما يخفى الإحساس به عند البعض فيتوهم أن الإسناد حقيقي مع أنه ليس كذلك.

(التقريب الثاني): أنه لما كان حلق الرأس مما لا يتيسر صدوره من الحاج نفسه إلا إذا كان من الممارسين المهرة كما تقدم آنفاً أمكن القول بأن هذا يشكل قرينة على أن متعلق الأمر بالحلق المتوجه إلى الحاج هو الأعم من الحلق مباشرة والتسبيب في صدوره من الغير وهو الحلاق.

وعلى ذلك إذا تسبب الحاج في صدور الحلق من الغير يكون قد أتى بأحد فردي الواجب التخييري، فيكون ممتثلاً لما وجب عليه وتفرغ ذمته بذلك.

وبعبارة أخرى: إن الحلق الصادر من الغير بتسبيب من الحاج وإن لم يكن ينتسب إلى الحاج حقيقة ولكن متعلق التكليف في مورد الحلق ليس هو حلق الحاج لرأسه بل الأعم منه ومن أن يتسبب في صدور الحلق من الغير، فلا محيص من الاجتزاء به أيضاً.

وهذا التقريب وإن كان تاماً، ولكن ليس مرجعه إلى الأخذ بإطلاق دليل وجوب الحلق، إذ إن مقتضى إطلاقه في مقابل (أو) ـ حسب التعبير الدارج في كلماتهم ـ هو اعتبار المباشرة، ولكن لا بد من رفع اليد عنه والبناء على كون الجامع الانتزاعي بين الحلق والتسبيب في صدوره من الغير هو متعلق التكليف المتوجه إلى الحاج، بقرينة عدم تيسر مباشرته للحلق عادة.

ونظير هذا التقريب لا يأتي في التقصير، وإن فسّر بالأخذ من أطراف شعر الرأس أو اللحية، فإنه مما يتيسر للحاج نفسه، نعم لما كانت السيرة العملية جارية على إيكاله إلى الحلاق ـ كما يظهر ذلك من بعض الروايات أيضاً ـ فلا محيص من البناء فيه على كون متعلق التكليف في مورده أيضاً هو الأعم من أن يقصر الحاج بنفسه أو أن يتسبب في صدوره من غيره، وأما التقصير بقص الأظافر ـ لو بني على الاجتزاء به فيه ـ فالمتعارف تصدي الحاج له بنفسه، فلا يأتي فيه الكلام المذكور.

والمتحصل مما سبق: أنه لا إشكال في جواز إيكال حلق الرأس وتقصير شعره في الحج والعمرة إلى الغير بدلالة السيرة العملية والروايات الشريفة، بل لو غض النظر عنهما فإنه لا محيص أيضاً من حمل الأمر بالحلق على إرادة الأعم من الحلق مباشرة والتسبيب في صدوره من الغير.

ولكن هنا سؤال، وهو هل أن تكليف الحاج أو المعتمر غيره بالحلق أو التقصير يعدّ من باب الاستنابة أو لا؟

ومرّ في باب الذبح[1] أن هناك وجوهاً من الفرق بين الأمرين، وفي ما يأتي بعض ما يجري منها في المقام ..

فمنها: أنه إذا كان من باب الاستنابة فلا بد للحلاق من أن يقصد النيابة عن الحاج ولا يكفي أن يحلق من دون هذا القصد، كما هو الحال في الطواف والسعي والرمي وغيرها عند العجز عن المباشرة. وهذا بخلاف ما إذا كان من باب التسبيب المجرد عن الاستنابة فإنه يكفي فيه أن يأتي بذات الفعل، كما إذا

---

(١) لاحظ ج:٢١ ص:٣٩٠.

كلفه بحلق رأسه في غير الحج بقصد التنظيف أو غيره.

ومنها: أنه إذا كان من باب الاستنابة فلا بد أن يقصد الحلاق القربة إلى الله تعالى في حلقه أي التخضع به له، لأن الحلق من أفعال الحج وكلها من العبادات. وأما إذا لم يكن من هذا الباب فالمتصدي للنية هو الحاج وأما الحلاق فهو بمنزلة الآلة ولا يعتبر أن يقصد القربة بل لو قصد خلافها كأن قصد مجرد الحصول على الأجرة لم يضر ذلك.

ومنها: أنه إذا كان من باب الاستنابة يكون مقتضى القاعدة اشتراط كون الحلاق مؤمناً وعدم الاجتزاء بنيابة المخالف بناءً على ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من عدم صحة عبادات المخالفين، نعم يمكن الخروج عن مقتضى القاعدة بقرينة خارجية وهي أن كثيراً من الذين كانوا يمارسون الحلق في منى في أيام المعصومين عليهم السلام لم يكونوا من المؤمنين ومع ذلك لم يرد في شيء من الروايات التنبيه على لزوم التحقق من حال الحلاق وإحراز كونه مؤمناً عند تكليفه بالحلق للتحلل من إحرام الحج، مما يكشف عن عدم اشتراط الإيمان في هذا المورد من النيابة في العمل العبادي.

وبالجملة: إن مقتضى القاعدة على القول ببطلان عبادة المخالف هو اعتبار أن يكون الحلاق مؤمناً إذا بني على أن عمله من باب النيابة. وأما بناءً على كونه من باب التسبيب فلا يعتبر فيه ذلك كما هو ظاهر.

ومنها: أنه إذا كان من باب الاستنابة اشترط في الحلاق أن يكون بالغاً فلا يجتزأ باستنابة الصبي وإن كان مراهقاً على الرأي المشهور من عدم الاجتزاء بنيابة الصبي في العبادات، ومن هنا قالوا بعدم الاجتزاء بنيابته في قضاء الصلوات والصيام عن الميت.

هذه جملة من وجوه الفرق بين إدخال المقام في باب الاستنابة وكونه من باب التسبيب المجرد.

وفي ضوء ذلك ينبغي البحث عن أن إيكال الحاج حلق رأسه إلى الغير للتحلل من الإحرام هل هو من باب الاستنابة فيعتبر أن يقصد به النيابة عن

الحاج أو أنه خارج عن هذا الباب؟

يمكن أن يقال: إنه إذا بني على أن الفعل الصادر من الحلاق ينتسب إلى الحاج المتسبب في صدوره منه من دون عناية بل على وجه الحقيقة ـ كما كان هو مبنى التقريب الأول المتقدم ـ فلا ينبغي الإشكال في خروج المقام عن باب الاستنابة بل يكون كما لو كان المباشر للحلق هو الإنسان الآلي بمباشرة الحاج في تشغيله، فلا محل لاشتراط قصد النيابة من الحلاق.

وأما إذا بني على أن فعل الحلاق لا ينتسب حقيقة إلا إلى نفسه دون الحاج وإن تسبب في صدوره منه ـ كما كان هو مبنى التقريب الثاني المتقدم، ومرّ أنه هو الصحيح ـ فيمكن الالتزام باندراج المقام في باب الاستنابة واشتراط قصد النيابة من الحلاق، وذلك لوجهين ..

الوجه الأول: أن الدليل على جواز تصدي الغير للحلق إنما هو من قبيل الدليل اللبي[1] الذي لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن، وهو ما إذا حلق الغير بقصد النيابة فيه عن الحاج، أي بتنزيل فعله منزلة الفعل الصادر منه، إذ تقدم آنفاً أن عدم تيسر المباشرة في حلق الرأس إلا للممارسين المهرة ـ ولا سيما في عصر المعصومين عليهم السلام ـ قرينة على أن متعلق التكليف المتوجه إلى الحاج بشأن الحلق هو الأعم من الحلق المباشري والتسبيب في صدورهم من الغير.

وهذا ليس دليلاً لفظياً له إطلاق يمكن التمسك به في نفي اشتراط قصد النيابة عن الغير المتصدي للحلق بطلب من الحاج، والقدر المتيقن مما هو بديل عن الحلق المباشري ليس سوى التسبيب في صدور الحلق من الغير على وجه النيابة، فلا وجه للاجتزاء بما يكون فاقداً للقصد المذكور[2].

ولكن يمكن أن يناقش في هذا الوجه بأن ما ذكر من القرينة الخارجية لما

---

(١) وأما الروايات التي تقدم ذكرها فهي إنما تحكي قضايا خاصة وليس لها إطلاق يمكن التمسك به كما لا يخفى.

(٢) يمكن أن يقال: إنه لما كان مبنى هذا الوجه هو الأخذ بالقدر المتيقن فلا بد أيضاً من رعاية ما يقتضيه كون العبرة بالتسبيب في صدور الحلق لا على وجه النيابة، ومن ذلك اشتراط قصد القربة من الحاج نفسه، فليلاحظ.

كانت حافة بكل الأوامر المتعلقة بالحلق لم ينعقد لها إطلاق يمكن الرجوع إليه عند الشك في اشتراط أن يكون الحلق الصادر من الغير على وجه النيابة عن الحاج، والمرجع أصالة البراءة عن اعتبار ذلك.

ولكن يرد عليه ..

أولاً: أن المقام ليس من موارد الرجوع إلى أصالة البراءة، لما مرَّ في بحث سابق[1] من أنه متى حصل الشك في اعتبار قيد في بعض ما هو من أطراف الواجب التخييري يكون مرجع ذلك إلى الشك في أن متعلق التكليف هو الجامع الانتزاعي بين ذلك الفعل مقيداً به وبقية الأطراف، أو أن متعلقه هو الجامع الانتزاعي بين ذلك الفعل غير مقيد به وبقية الأطراف، ومن الواضح أن هذا إنما يكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين دون الأقل والأكثر، فيتعارض الأصلان الترخيصيان في الطرفين، ويتعين معه الاحتياط.

وثانياً: أنه لو سُلِّم كون المقام من موارد جريان أصالة البراءة فإنما هو يجدي من حيث فراغ الذمة من الواجب التكليفي، وأما بلحاظ محرمات الإحرام فمقتضى الاستصحاب استمرار حرمتها ما لم يحرز الإتيان بالحلق على وجه يوجب التحلل من الإحرام. مع أنه لو بني على عدم جريان الاستصحاب المذكور لكونه من قبيل الاستصحاب في الأحكام الكلية، فإن مقتضى الأصل عدم ترتب ما هو من قبيل الآثار الوضعية كنفوذ عقد النكاح وحصول التذكية لما يقتل بالاصطياد، فليتدبر.

الوجه الثاني: أنه إذا أمكن الالتزام بأنه يكتفى من الحاج أن يقصد القربة بتسبيبه في صدور الحلق من الحلاق وعدم الحاجة إلى وقوع الحلق نفسه بقصد القربة، أو أمكن الالتزام بأنه يجوز للمتسبب في صدور الفعل من الغير بإرادته واختياره أن يقصد القربة به إلى الله تعالى يتجه البناء على خروج المقام من باب النيابة وكفاية أن يأتي الحلاق بالحلق من دون أن يقصد الإتيان به عن الحاج.

ولكن كلا الأمرين مما لا سبيل إلى الالتزام به ..

---

(١) لاحظ ج:٢٠ ص:٢٧٨.

أما الأول فلأن المرتكز في أذهان المتشرعة كون الحلق بصفته أحد واجبات الحج عملاً عبادياً منوطاً بقصد التخضع به إلى الله تعالى، فلا محل للبناء على الاكتفاء بقصد التقرب بالتسبيب في وقوعه في الخارج، من دون أن يقصد من ينسب إليه الحلق حقيقة التقرب به إلى الله عز وجل.

وهو نظير الطواف عن العاجز الذي لا يكتفى فيه بقصد القربة في تسبيب العاجز في صدوره من الغير، بل لا بد أن يقصد ذلك الغير التقرب إلى الله تعالى في الإتيان به.

وأما الثاني فلأن ما يمكن للمكلف أن يقصد التخضع والتقرب به إلى الله تعالى هو الفعل المنتسب إليه حقيقة، سواء أكان تصرفاً اعتبارياً قام به وكيله أو كان فعلاً خارجياً تسبب في صدوره عن الغير إذا كان ذلك الغير من قبيل الحيوان المعلَّم أو الإنسان الآلي، وأما الفعل الصادر من شخص آخر بإرادته واختياره فليس لمن جعل له الداعي في قيامه به أن يتقرب به إلى الله تعالى، بل أقصى الأمر أن يتقرب بتسبيبه في صدور الفعل منه.

ومن هنا فإن من يأتي بالطواف أو السعي أو الرمي عن العاجز إنما هو الذي ينوي التقرب بفعله إلى الله تعالى، وأما العاجز نفسه فإنما يمكنه التقرب باستنابته إياه ليأتي عنه بالعمل القربي، لا أن يتقرب بنفس ما يصدر منه من الطواف أو السعي أو الرمي.

والحاصل: أنه لا سبيل إلى القبول بأيٍّ من الأمرين المذكورين، فيتعين الالتزام باشتراط قصد القربة في فعل المباشر للحلق، ولكن لا وجه لاعتبار قصد القربة فيه إلا إذا كان لا بد أن يأتي به نيابة عن الحاج، ليتطابق مع عمل الحاج لو كان هو المتصدي للحلق مباشرة، وأما مع افتراض عدم اشتراط قصد النيابة في عمله فلا موجب لاعتبار قصد القربة فيه.

وبالجملة: إذا اعتبر في فعل الحلاق أن يأتي به بقصد النيابة عن الحاج ـ أي ينزل فعله منزلة الفعل الصادر منه ـ يتجه أن يعتبر فيه ما يعتبر فيه ومنه قصد القربة، وأما بخلاف ذلك فلا وجه لاعتباره. وحيث تبين أنه لا محيص من اشتراط

قصد القربة في فعل الحلاق يتعين الالتزام باشتراط قصد النيابة فيه أيضاً، فليتأمل.

هذا وهناك وجه آخر لاعتبار قصد النيابة في فعل الحلاق، ومبناه هو أن متعلق التكليف المتوجه إلى الحاج هو الحلق الصادر منه، ولكن الشارع المقدس اعتبر حلق الغير مصداقاً للحلق الذي جعله على ذمة الحاج إذا أتى به بالنيابة عنه، فهذا من التوسعة في مرحلة تحقق متعلق التكليف على سبيل الورود وتوجب فراغ ذمة المكلف عنه.

ومقتضى هذا الوجه اعتبار قصد النيابة، لأنه لولا قصده لما فرغت ذمة المكلف، أي لولا تنزيل فعله منزلة الفعل الصادر منه لما أوجب ترتب الأثر عليه في فراغ ذمته.

ولكن أصل هذا الوجه غير تام، لإشكال ثبوتي أوضحته في موضع آخر[1]، وهو أن مرجع الاجتزاء بالعمل النيابي اختياراً إلى كون متعلق التكليف هو الأعم من فعل النفس والتسبيب في صدور الفعل من الغير على وجه النيابة، وأما جعل متعلقه هو فعل النفس وجعل فعل الغير على وجه النيابة مجزياً عنه فإنه يستلزم التصرف في مقام الامتثال، وهو غير ممكن، لأن الحاكم بالاستقلال في مرحلة الامتثال هو العقل، ولا يتيسر للشارع المقدس التدخل فيها أبداً، فلا يعقل الاجتزاء بغير المأمور به عن المأمور في حال من الأحوال، أي أن يبقى الحكم بحدوده وخصوصياته، سواء من ناحية المتعلق أو متعلق المتعلق أو غيرهما، ومع ذلك يحكم بحصول الامتثال بما لا ينطبق عليه المأمور به، فإن هذا غير معقول.

هذا هو المقدمة التي كان ينبغي التمهيد بذكرها للبحث عن حكم قيام الغير بالحلق أو التقصير في حال كونه محرماً، وبعدئذٍ أقول:

الظاهر أنه لا إشكال ولا خلاف في حرمة إزالة المحرم الشعر من بدن غيره محلاً كان أو محرماً.

---

(١) لاحظ ج:٥ ص:٢٣.

والدليل على هذا الحكم ـ بالإضافة إلى اتفاق الفقهاء عليه كما يبدو ـ هو صحيحة معاوية بن عمار[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا يأخذ المحرم من شعر الحلال)).

وموردها وإن كان هو الأخذ من شعر الحلال ولكن المتفاهم العرفي منها أن تخصيصه بالذكر إنما هو من حيث كونه هو الفرد الخفي، لا من جهة اختصاص الحكم به بحيث يجوز للمحرم أن يأخذ من شعر محرم آخر وإنما لا يجوز أن يأخذ من شعر المحل، فإن هذا غير محتمل.

وبعبارة أخرى: إن هذه الصحيحة تدل على المنع من أخذ المحرم من شعر محرم آخر بمفهوم الموافقة، نظير دلالة الآية الكريمة: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ على حرمة ضرب الأبوين، حيث قالوا: إنها من جهة مفهوم الأولوية لا الأولوية الخارجية المحضة.

ومهما يكن فإن ثبوت الحرمة فيما إذا كان الغير محلاً يكشف عن أن ثبوتها إنما هو من جهة حرمة إزالة الشعر على المحرم، وإن جازت إزالته للطرف الآخر كما لو كان محلاً أو كان محرماً يجوز له أن يزيل شعر رأسه، كالذي كان برأسه أذى فجاز له الحلق، أو أنه كان قد أتى بمناسك حجه أو عمرته وأراد أن يتحلل من إحرامه فإن هؤلاء كلهم على حد سواء في أنه لا يجوز للمحرم أن يتصدى لإزالة الشعر من رؤوسهم، ولا محل للتفريق بين المحل وبين المحرم الذي هو بصدد التحلل من إحرامه بعد أداء المناسك بأن لا يجوز للمحرم إزالة الشعر من رأس الأول وتجوز له إزالته من رأس الثاني، إذ لازمه أن يكون المحل أسوأ حالاً من المحرم المذكور، وهو مستبعد[٢].

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٦١.

(٢) قد يقال: إنه لا وجه لاستبعاد أن الشارع المقدس قد حرّم على المحرم أن يأخذ من شعر الغير محلاً كان أو محرماً، ولكنه استثنى من ذلك ما إذا كان الغير محرماً قد حان وقت تحلله من إحرامه، تخفيفاً من الشارع بالنسبة إليه، لكي لا يقع في كلفة البحث عمن يحلق له من المحلين.
ولا يلزم من هذا أن يكون المحل أسوء حالاً من المحرم، لأنه إنما يلزم ذلك مع اتحاد نوع الأخذ من الشعر في الحالتين وأما مع كونه في الثاني جزءاً من النسك دون الأول فلا وجه لدعوى

هذا بالنسبة إلى إزالة الشعر عن رأس من يريد التحلل من إحرامه بالحلق أو التقصير.

وأما بالنسبة إلى القص من أظافره على مبنى من يقول بتحقق التقصير بذلك ـ خلافاً للمختار كما مرّ في محله ـ فيمكن أن يقال: إن الحكم يختلف عما تقدم، لأنه لا دليل على حرمة قص المحرم أظافر غيره محلاً كان أو محرماً، وإنما ورد الدليل على حرمة قص المحرم أظافر نفسه[1]، ولا مجال لقياس الظفر بالشعر.

الأسوئية.

ومن ذلك يظهر أنه لا وجه للتمسك بقوله عليه السلام: ((لا يأخذ المحرم من شعر الحلال)) للمنع من تصدي المحرم للأخذ من شعر محرم آخر في مقام تحلله من إحرامه، لأن مورد مفهوم الموافقة للنص المذكور هو ما إذا لم يكن الأخذ من شعر المحرم جزءاً من نسكه، ليكون مماثلاً للأخذ من شعر المحل.

أقول: لا يبعد القول بأن المتفاهم العرفي من منع المحرم من أخذ شعر المحل ـ كما ورد في النص ـ هو كون الملحوظ في المنع حال المباشر للأخذ من حيث تلبسه بالإحرام دون حال المأخوذ منه وكونه ممن يجوز له أن يزيل شعره، ولذلك لا فرق بين كونه محلاً أو محرماً حان وقت تحلله من إحرامه.

وبالجملة: لا خصوصية للمحل بعنوانه وإنما ذكر في النص من حيث إنه يجوز أن يزيل شعره، ولذلك يشترك معه في الحكم المحرم الذي أتى بالمناسك وبقي عليه الحلق أو التقصير، فليتأمل.

(١) أي سواء بالمباشرة أو بالتسبيب، فإن الثاني محرم أيضاً، أما إذا بني على انتساب فعل المباشر إلى من تسبب في صدوره منه على وجه الحقيقة فالأمر واضح، وأما على القول الآخر فلاستفادة ذلك من بعض الروايات، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم تطول أظفاره أو ينكسر بعضها فيؤذيه ذلك؟ قال: ((لا يقص منها شيئاً إن استطاع، فإن كانت تؤذيه فليقصها، وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام)) (الكافي ج:٤ ص:٣٦٠)، وفي موثقة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلّم أظفاره عند إحرامه؟ قال: ((يدعها))، قلت: فإن رجلاً من أصحابنا أفتاه بأن يقلم أظفاره ويعيد إحرامه ففعل. قال: ((عليه دم يهريقه)) (الكافي ج:٤ ص:٣٦٠ـ٣٦١)، فإن المستفاد منهما أنه لا يجوز للمحرم أن يتسبب في قيام الغير بقص أظفاره، إذ لو كان ذلك أمراً جائزاً لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن يرشد السائل إلى إمكان استعانة المحرم بالغير إذا أراد قص أظفاره ولو من دون ضرورة، وحيث إنه لم يذكر ذلك دل على عدم جوازه، بل الظاهر عدم جواز تمكين الغير من قص أظفاره وإنه لم يكن بطلب منه، فليتدبر.

نعم ورد في مرسل حريز[١]عمن أخبره عن أبي جعفر عليه السلام في محرم قلم ظفراً. قال: ((يتصدق بكف من طعام)). قلت: ظفرين. قال: ((كفين)). قلت: ثلاثة. قال: ((ثلاثة أكف)). قلت: أربعة. قال: ((أربعة أكف)). قلت: خمسة. قال: ((عليه دم يهريقه، فإن قص عشرة أو أكثر من ذلك فليس عليه إلا دم يهريقه)).

ويمكن أن يقال: إن هذه الرواية تعم بإطلاقها ما إذا كان القص من ظفر شخص آخر، لأن المذكور في السؤال قوله: (محرم قلم ظفراً) من دون الإشارة إلى أنه ظفر المحرم نفسه، والإمام عليه السلام لم يفصل في الجواب بين الصورتين. وحيث إنه أثبت الكفارة في ذلك، وقد مرَ مراراً أن مقتضى المرتكزات ومناسبات الحكم والموضوع عدم ثبوت الكفارة وجوباً إلا مع كون الفعل محرماً شرعاً تتم دلالة الرواية على حرمة قص المحرم ظفر غيره وإن كان محلاً.

هذا من حيث مفادها، وأما سندها فيمكن تجاوز إشكال الإرسال فيه باستحصال الاطمئنان بحساب الاحتمالات بأن الواسطة المبهمة بين حريز وبين أبي جعفر عليه السلام لم يكن إلا من الثقات كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار وأضرابهم، وعلى ذلك يتم الدليل على حرمة قص المحرم ظفر غيره محلاً كان أو محرماً.

ولكن الملاحظ أن الشيخ قدس سره روى بإسناده المعتبر عن حريز[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم ينسى فيقلم ظفراً من أظافيره. فقال: ((يتصدق بكف من الطعام)). قلت: فاثنين. قال: ((كفين)). قلت: فثلاثة. قال: ((ثلاثة أكف كل ظفر كف حتى يصير خمسة، فإذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان أو عشرة أو ما كان)). والروايتان متقاربتان مضموناً، ولا يبعد كون الأصل فيهما واحداً، فإنه وإن كانت الأولى مروية عن أبي جعفر عليه السلام مع الواسطة، والثانية مروية عن أبي عبد الله عليه السلام بلا واسطة، إلا أنه قد مرَ في محله أنه وفق شهادة يونس بن عبد

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٦٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣٣٢.

الرحمن أن أستاذه حريزاً لم يرو عن أبي عبد الله عليه السلام إلا حديثاً أو حديثين، تكون الثانية أيضاً مع الواسطة، فالفرق بينهما إنما هي في كون الأولى مرسلة بإبهام الواسطة والثانية مرسلة بحذف الواسطة.

وأما كون الأولى عن أبي جعفر عليه السلام والثانية عن أبي عبد الله عليه السلام فهو لا يمنع من البناء على اتحاد الواقعة المحكية فيهما، لما تقدم غير مرة من أن المتعارف في من أدرك اثنين من الأئمة عليهم السلام وروى عنهما أن ينسب هو أو بعض الرواة عنه ما سمعه من أحدهما إلى الآخر إما غفلة ونسياناً أو من جهة ورود الإذن في ذلك في بعض النصوص[1]، وحيث إن الوسطاء بين حريز وبين الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار كانوا قد أدركوا كليهما، فلا غرو أن ينسب ما رواه عن بعضهم تارة إلى أبي جعفر عليه السلام وأخرى إلى أبي عبد الله عليه السلام.

والحاصل: أنه لا يبعد كون الأصل في الروايتين المذكورتين واحداً، ولا أقل من عدم الوثوق بالتعدد، وحيث إن المصرح به في الثانية كون مورد السؤال هو ما إذا قص المحرم بعض أظافر نفسه فلا سبيل إلى الاستدلال بالأولى لثبوت الكفارة فيما إذا كان قد قص ظفراً لغيره، بل يمكن أن يقال: إن السؤال لو كان باللفظ الوارد فيها لم يشمل أيضاً ما إذا كان القص لظفر الغير لانصرافه عنه، فليتأمل.

والنتيجة: أنه لا يوجد دليل واضح على حرمة تقليم المحرم ظفر غيره وإن كان الإنصاف أنه لا يخلو عن بعض التأمل فيما إذا كان الغير محرماً إلا إذا كان ممن يجوز له قص ظفره، كما إذا كان الظفر مكسوراً ويتأذى ببقائه أو كان بصدد التقصير من إحرامه على القول بتحقق التقصير بقص الظفر.

وقد ظهر بما تقدم أنه إذا تصدى المحرم لقص ظفر محرم آخر في مقام التحلل من إحرامه ـ على القول بتحقق التقصير بذلك ـ يتجه البناء على الاجتزاء بفعله بعد عدم ثبوت كونه محرَماً.

---

(١) الكافي ج:١ ص:٥١.

وأما إذا تصدى المحرم لحلق رأس محرم آخر أو التقصير من شعره في مقام التحلل من الإحرام فهل يجتزأ به أيضاً بالرغم من كون عمله محرماً ـ على ما سبق ـ أو لا؟

ذكر السيد الأستاذ ﷺ في بعض أجوبة استفتاءاته[١] أنه (يجوز أن يقوم الغير بالتقصير بشرط أن لا يكون محرماً)، وظاهره عدم الاجتزاء به إذا كان محرماً، لا مجرد ثبوت الحرمة التكليفية.

وذكر سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في بعض أجوبة استفتاءاته[٢] أنه لا يجزي التقصير للغير إذا كان المباشر محرماً.

ولكن قال بعض الأعلام[٣] أنه لا يجوز للمحرم أن يحلق رأس غيره، كما لا يجوز له التقصير له بأخذ شيء من شعره. ولكن لو فعل ذلك كفى الحلق والتقصير عن صاحبه، خصوصاً فيما إذا كان جاهلاً بحرمتهما عليه.

وقال بعض آخر من الأعلام[٤] أنه يصح أن يقصر المحرم لغيره ولو كان متعمداً، لأن النية منه لا من المباشر ليكون التقرب منه مع العمد مبطلاً للعمل.

أقول: إذا بني على أن تصدي الغير للحلق من باب التسبيب المجرد عن الاستنابة وأن الفعل ينسب إلى الحاج على وجه الحقيقة ـ كما عليه السيد الأستاذ ﷺ وغيره ـ فالصحيح هو التفصيل بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهي والقول بامتناعه مع تقديم جانب النهي ..

فعلى القول الأول لا مانع من الاجتزاء بالحلق الصادر من المحرم، لتعدد الإضافة فإنه بحكم تعدد العنوان عند القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي.

ومن المعلوم أن للحلق المتحقق في مفروض الكلام إضافتان ..

إضافة إلى المباشر له بصدوره منه وإضافة إلى المحلوق رأسه بتسبيبه فيه، فلا مانع من أن يكون حراماً على المباشر بلحاظ الإضافة الأولى، ومصداقاً لما هو

---

(١) صراط النجاة ج:١ ص:٤٢٤.

(٢) مناسك الحج وملحقاتها ص:٢٢٠.

(٣) مناسك الحج ص:٢٧٧.

(٤) مناسك الحج والعمرة مع الاستفتاءات ص:٢٦١.

الواجب على المحلوق رأسه بلحاظ الإضافة الثانية، بعد ما كان منسوباً إليه حقيقة حسب الفرض.

وأما على القول الثاني ـ أي امتناع اجتماع الأمر والنهي مع تقديم جانب النهي ـ فالصحيح هو عدم الاجتزاء به سواء بني على الامتناع آمرياً أو مأمورياً.

ومن وجوه الامتناع الآمري ما بنى عليه السيد الأستاذ ﷺ من أن الأمر بالطبيعي اللابشرط يقتضي الترخيص في تطبيقه على أي فرد يشاؤه المكلف، فإذا كان التسبب في صدور فرد من أفراده محرماً عليه ـ وهو في المقام الحلق الصادر من المحرم، إذ المفروض انتسابه إليه حقيقة، فهو فرد من أفراد الحلق المأمور به ـ يكون بقاء الترخيص المذكور على حاله موجباً لتحيره في مقام الامتثال، إذ من جانب يمنع من الإتيان بذلك الفرد بالتسبيب في صدور الحلق من ذلك المحرم بإيجاد الداعي في نفسه إلى إيجاده، ومن جانب آخر يرخص له في تطبيق الطبيعي المأمور به وهو الحلق على أي فرد من أفراده بما فيه ما يتسبب في صدوره من المحرم، وهذا ضرب من التضاد من حيث المنتهى بين الحكمين الوجوبي والتحريمي، ولما كان ممتنعاً ويتعين في مثله تقديم جانب الحرمة، يكون مقتضى ذلك عدم الاجتزاء بالفرد المذكور في مقام الامتثال، وهو ما أفتى به ﷺ كما مرّ.

ومن وجوه الامتناع المأموري أن المكلف لا يتأتى منه قصد القربة في الإتيان بالواجب العبادي في ضمن الفرد المحرم، إذ كيف يتقرب إلى الله تعالى بما هو مبغوض له؟!

ففي المقام إذا بني على أن الحلق الصادر من الغير بتسبيب من الحاج يعد فعلاً له حقيقة ويكون هو المتصدي لقصد التقرب به إلى الله تعالى لم يتأت منه القصد المذكور فيما إذا كان ذلك الغير محرماً لا يجوز له حلق رأس الغير، لأن هذا الفرد من الحلق المأمور به يقع على وجه مبغوض للشارع المقدس فكيف يتقرب به إليه؟

وبذلك يظهر الخدش في ما ذكره بعض الأعلام ـ مما تقدم نقله عنه ـ من أن النية لما كانت من الحاج لا من المباشر لا يكون تعمد المحرم في الإتيان به مبطلاً

للعمل.

وجه الخدش: أن العلة المانعة من تأتي قصد القربة من المكلف بالفرد المحرم في فرض صدوره منه مباشرة ـ وهي مبغوضيته للمولى وعدم إمكان التقرب بالمبغوض ـ تجري بعينها فيما إذا كان المباشر للإتيان به شخصاً آخر ممن يحرم صدوره منه، وهو هنا المحرم الذي لا يجوز له إزالة الشعر ولو من رأس غيره، فإن الحلق لا يصدر منه إلا على وجه مبغوض للمولى فكيف يتقرب به إليه الحاج بتسبيبه في صدوره منه لينتسب إليه حسب الفرض؟!

وبالجملة: إذا بني على عدم كون تكليف الغير بالحلق من باب الاستنابة بل من قبيل التسبيب المجرد فالصحيح هو التفصيل في مفروض المسألة بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهي والقول بامتناعه مع تقديم جانب النهي، فعلى الأول يبنى على الاجتزاء بحلق الغير وتقصيره وإن كان محرماً، وعلى الثاني يبنى على عدم الاجتزاء به في هذه الصورة.

وأما إذا بني على أن تكليف الغير بالحلق أو التقصير إنما هو من باب الاستنابة فيمكن أن يقال: إنه لا بد من البناء على عدم الاجتزاء بفعله إذا كان محرماً حتى لو التزم بجواز اجتماع الأمر والنهي، لأن المفروض أنه يحرم عليه إزالة شعر غيره وإن كان ذلك الغير محرماً يريد التحلل من إحرامه، فلا يمكن أن يتوجه إليه أمر استحبابي بالنيابة عنه فيها بالحلق أو التقصير، ومن المعلوم أن النائب إنما يمتثل الأمر الاستحبابي المتوجه إليه دون الأمر الوجوبي المتوجه إلى المنوب عنه كما مرّ ذلك في بحث سابق، فإذا لم يكن للمحرم أمر بالنيابة فلا موضوع لاجتماع الأمر والنهي ليبنى على جوازه ويلتزم لذلك بالاجتزاء بحلق المحرم وتقصيره.

وبهذا يظهر أن الأوجه عدم الاجتزاء بالحلق أو التقصير الصادر من المحرم، وإن كان المختار هو جواز اجتماع الأمر والنهي، لخروج المقام عن باب التسبيب المجرد بل اندراجه في باب الاستنابة كما مرّ آنفاً.

(المسألة الثالثة): أنه هل يكفي في حلق الرأس حلق بعضه كما يكفي في

التقصير الأخذ من بعض جوانب الشعر أو لا؟

ذكر المحقق النراقي ﷺ[١] أن (الظاهر كفاية المسمى في كل من الحلق والتقصير)، ومقتضاه الالتزام بكفاية حلق بعض الرأس حتى مساحة صغيرة منه، ولا يعلم أنه ﷺ هل أفتى به في رسالته العملية أو لا، كما لا يعلم وجود قائل غيره بذلك.

نعم ورد في تقرير بعض الأعلام ﷺ[٢] أنه (قال بعض ـ على ما سمعناه ـ بكفاية حلق بعض الرأس، ولكن لم أرَ من أفتى به في الرسالة العملية)، ثم قال: (وهذا بعيد جداً).

ولكن احتاط في المسألة بعض الأعلام ﷺ[٣] قائلاً: (والأحوط لمن عليه الحلق أن يحلق جميع رأسه).

ويبعد أن يكون حلق الجميع في كلامه في مقابل المسمى، بل لعله في مقابل حلق المعظم بحيث لا يكون الباقي إلا شيئاً يسيراً، فإن احتمال الاكتفاء بالمسمى في غاية البعد، فلا محل للتوقف في المسألة بالنظر إليه.

ومهما يكن فإن الظاهر أنه لا محل للتأمل في لزوم حلق جميع الرأس، فإنه هو المنساق من الأمر بالحلق أو الأمر بحلق الرأس المذكور في النصوص، ولا سيما في النصوص المروية عن الإمام الصادق عليه السلام بالنظر إلى جريان السيرة من زمن النبي صلى الله عليه وآله على حلق جميع الرأس في التحلل من إحرام الحج أو العمرة، فينصرف الأمر بالحلق على لسان الإمام عليه السلام إلى ما جرت عليه السيرة من حلق جميعه أيضاً.

ولا مجال هاهنا للبناء على كفاية المسمى وإلا لاقتضى كفاية أن يحلق ولو بمقدار إصبع واحد وهو بين الفساد.

ولا يقاس الأمر بحلق الرأس بالأمر بمسح الرأس في الوضوء فإن وجود

---

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١٢ ص:٣٧٦.

(٢) كتاب الحج (تقريرات السيد الكلبايكاني) ج:٢ ص:١٩٥.

(٣) تحرير الوسيلة ج:١ ص:٤٥٠.

الباء في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ يقتضي الاكتفاء بمسح البعض كما نبه عليه الإمام عليه السلام في صحيحة زرارة[١] قائلاً: ((فعرفنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء)).

وأما الاكتفاء في التقصير من شعر الرأس بالقص من بعض جوانبه فالدليل عليه ـ مضافاً إلى جريان السيرة على عدم التقيد بالأخذ من جميع الجوانب بل من بعضها ـ جملة من النصوص ..

منها: صحيحة جميل بن دراج وحفص بن البختري[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام في محرم يقصر من بعض ولا يقصر من بعض. قال: ((يجزيه)).

ومنها: صحيحة الحلبي[٣] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إني لما قضيت نسكي للعمرة أتيت أهلي ولم أقصر. قال: ((عليك بدنة)). قال: قلت: إني لما أردت ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها. فقال: ((رحمها الله كانت أفقه منك، عليك بدنة وليس عليها شيء))، فإنها واضحة الدلالة على كفاية قرض المرأة بعض شعرها في التحلل من إحرامها، لوضوح أنها في مورد الرواية لم تقرض بأسنانها إلا شيئاً من بعض أطراف شعرها لا من جميع الأطراف، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام بحصول التقصير الواجب بفعلها، ولذلك لم يوجب عليها الكفارة.

وبالجملة: لا ريب في كفاية الأخذ من بعض الأطراف في التقصير، وأما في الحلق فاللازم أن يستوعب جميع الرأس لما تقدم.

ومما يشهد لذلك موثقة عمار الساباطي[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق. قال: ((إن كان قد حج قبلها فيجز شعره، وإن كان لم يحج فلا بد له من الحلق)).

ووجه الاستشهاد بهذه الرواية هو أن من النادر أن تستوعب القروح

---

(١) الكافي ج:٣ ص:٣٠.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٣٩. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٣٨.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤٤١.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٥.

جميع الرأس بحيث لا يمكن حلق البعض منه ولا سيما بمقدار المسمى، فلو كان يجتزأ به في الحلق الواجب لأمر به الإمام عليه السلام، ولم يلزم ذلك الحاج بحلق جميع رأسه مع ما فيه من الحرج الشديد.

ولكن مرّ في بحث سابق أن هذه الرواية لا يمكن التعويل عليها، لسقوط وجوب الحلق إذا كان غير مقدور عرفاً للحاج كما هو مورد السؤال في الرواية، فهي غير معمول بها، ولا بد من ردّ علمها إلى أهله.

هذا وقد يستدل على عدم لزوم استيعاب الحلق لتمام الرأس بموثقة غياث بن إبراهيم[1] عن جعفر عن آبائه عن علي عليه السلام قال: ((السنة في الحلق أن يبلغ العظمين)).

قال الفاضل الهندي قدس سره[2]: (والمراد بهما ـ أي بالعظمين ـ كما في الفقيه والمقنع والهداية والجامع والدروس اللذان عند منتهى الصدغين قبالة وتد الأذنين، وفي الوسيلة: العظمين خلفه ـ أي خلف القرن الأيمن ـ وفي الاقتصاد والجمل والعقود والمهذب: إلى الأذنين، وفي المصباح ومختصره: العظمين المحاذيين للأذنين. وهاتان العبارتان تحتملان الأمرين. وعلى كل فالغاية بهما للاستيعاب ـ كما في الدروس والمصباح ومختصره ـ لا لعدمه ولكن المعنى الأول يفيده طولاً والثاني دوراً).

أقول: قد يقال: إنه بغض النظر عن الاختلاف المذكور في المراد بالعظمين في هذه الرواية فإن المستفاد منها هو استحباب استيعاب الحلق لتمام الرأس وعدم لزوم ذلك كما بنى على ذلك غير واحد من الفقهاء، ولذلك ذكروا في عداد مستحبات الحلق أن يبلغ العظمين كما عبّر به في الرواية.

ويمكن أن يعقب على هذا الكلام بأن الظاهر أن التحديد بالعظمين في ما يبلغه الحلق إنما هو لبيان الحد الذي يفصل شعر الرأس عن شعر اللحية كما نبه

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣.

(٢) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج:٦ ص:٢١٩-٢٢٠.

على ذلك العلامة المجلسي الأول ﷺ[١]، فإن شعر الرأس إن اتصل بشعر آخر من سائر الأطراف غير اللحية أمكنه تمييزه عنه بسهولة، وأما من جهة اللحية فربما يلتبس على البعض ما هو من شعر اللحية عما هو من شعر الرأس، ولذلك ذكر الإمام عليه السلام أن السنة أن يحلق إلى أن يبلغ العظمين.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إنه إذا بني على أن السنة في كلامه عليه السلام إنما هي بمعنى المستحب[٢]ـ كما هو المنساق منها ـ فإن أقصى ما يستفاد من الرواية هو عدم لزوم وصول الحلق إلى نهاية ما يعدّ من شعر الرأس، ولا دلالة فيها على عدم لزوم استيعابه للرأس من بقية الأطراف.

والحاصل: أن مقتضى الصناعة هو البناء على لزوم استيعاب الحلق لتمام الرأس وعدم الاكتفاء فيه بحلق المعظم فضلاً عن الاقتصار على مقدار المسمى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أمور ..

١ ـ إن بعض الأعلام[٣]بعد أن نص على لزوم حلق تمام الرأس، قال: (نعم لا بأس ببقاء قليل من الشعيرات التي تبقى عادة في كثير من الأحيان)، وهذا الكلام لم يظهر وجهه، فإن المتعارف في الحلق بالموسى أن لا يبقى شيء من الشعر على الرأس، نعم قد لا يتم إمرارها على الرأس بصورة صحيحة، فلا تقطع بعض الشعر متصلاً بمنبته بل قريباً منه، وهذا أمر آخر.

٢ ـ إذا كان شعر رأس الحاج طويلاً فقد يعمد بعض الحلاقين إلى تخفيفه بالمقص أو بالماكنة تسهيلاً لحلقه بالموسى، وهذا غير جائز بالنسبة إلى من يتعين عليه الحلق، فإنه يعد من إزالة الشعر بغير الحلق، التي هي محرمة عليه حسب الفرض، فلا بد من أن يلتفت الحاج إلى ذلك ويمنع منه.

---

(١) لوامع صاحب قراني ج:٨ ص:٤٥١.

(٢) فإن السنّة قد تذكر في مقابل الفريضة ويراد بها المستحب، أو ما ورد الأمر به ـ وجوباً أو استحباباً ـ على لسان النبي صلى الله عليه وآله، وقد تذكر في مقابل البدعة أو في مقابل المكرمة، وهي أعم في الموردين من الواجب والمستحب أيضاً.

(٣) مناسك الحج ص:٢٧٢.

والملاحظ أن بعض الأعلام[١] فصّل بين ما إذا قصّر من طول شعره ثم حلق رأسه بعد فترة فأفتى فيه بعدم الجواز، وبين ما إذا حلق بعد التقصير فوراً بحيث تعدّ عملية التقصير والحلق عملاً واحداً ـ على حد تعبيره ـ فلم يفت فيه بالمنع بل احتاط لزوماً بتركه.

أقول: أن تقصير الشعر يعدّ عملاً متمايزاً عن الحلق وإن أتى به لتسهيل عملية الحلق ولم يفصل بينهما بزمن معتد به، فلا وجه لاحتمال جوازه من هذه الجهة، نعم إذا احتمل جريان العادة في زمن صدور النصوص بتقصير الشعر إذا كان طويلاً جداً مقدمة لحلقه يتجه الاحتمال المذكور، فلا بأس بالتفصيل المزبور.

٣ ـ لا يعتبر في حلق الرأس التتابع العرفي بين أجزائه، لعدم الدليل عليه بعد صدق عنوانه، وإن فصل بين حلق بعض الرأس وحلق الباقي وقتاً طويلاً كأن حلق نصفه صباحاً والنصف الآخر عصراً، نعم الأثر المترتب على الحلق وهو التحلل من الإحرام لا يترتب إلا بحلق الجميع، وهذا واضح.

٤ ـ ذكر بعض الأعلام (طاب ثراه) في رسالته الفتوائية[٢]: أن حلق اللحية لا يجزي عن الحلق، ونحوه ما ذكره بعض آخر من الأعلام في مناسكه[٣].

وهذا من الواضحات المستغنية عن الذكر، بل مما لا يذهب الوهم إلى خلافه، ولذلك لم يتعرض له من سبقهما من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) في ما اطلعت عليه.

والوجه فيه واضح، فإن المذكور في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾، وحلق الرأس لا يعم حلق اللحية فضلاً عن أن يجتزأ به في امتثال الأمر به، وأما الروايات فالمذكور في بعضها الأمر بحلق الرأس، والحال فيه كما تقدم، وفي بعضها الآخر الأمر بالحلق، وهو ينصرف إلى حلق الرأس

---

(١) مناسك الحج ص:٢٧٧.

(٢) تحرير الوسيلة ج:١ ص:٤٥٠.

(٣) مناسك الحج ص:٢٧٥.

أيضاً، ولا إطلاق له ليشمل الشعر النابت على سائر مواضع الجسم ومنها الوجه. بل ينبغي الجزم بعدم شموله لشعر اللحية، فإن حلقها كان يعدّ في عصر صدور النصوص مما يشوه وجه الرجل، ومن أساليب إهانته، وإيقاع العقوبة عليه، فلا يحتمل أن يكون المراد بالحلق المأمور به للتحلل من الإحرام ما يعمه.

وبالجملة: لا حاجة إلى التصريح بأن حلق اللحية لا يجزي عن حلق الرأس، بل لا محل له، لأنه ربما يوهم جواز حلق اللحية في حد ذاته، مع أنه ليس بجائز فتوى أو احتياطاً عند معظم فقهائنا بل لا يعرف قائل منهم بجوازه إلا نادر من المتأخرين[١].

ولو نبه (طاب ثراه) بدلاً عن ذلك على عدم جواز ضم حلق اللحية إلى حلق الرأس عند التحلل من الإحرام لكان أولى، فإن البعض قد يعمد إلى ذلك، لأنه يرى في حلق الرأس وإبقاء اللحية تشويهاً لصورته، أو يتوهم أن الراجح شرعاً حلقها أيضاً لتنمو له لحية جديدة بعد أن أدى الحج وخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه، كما ورد في بعض النصوص[٢].

٥ ـ إن حلق اللحية بعد حلق الرأس لا يوجب شيئاً من الكفارة وإن كان محرَماً على ما سبق، وأما حلقها قبل حلق الرأس والتحلل من الإحرام به فالظاهر ثبوت الكفارة به، فإنه وإن لم يرد فيه دليل بخصوصه ولكن ورد في نتف بعض شعر اللحية أنه يوجب الكفارة، ففي صحيحة الحلبي[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه أن يطعم مسكيناً في يده))، ومن البعيد جداً أن يكون نتف شيء من شعر اللحية موجباً للكفارة ولا يوجبها حلق اللحية كلاً أو بعضاً، نعم يشكل تحديد نوع الكفارة الواجبة بذلك بعد وضوح أنها لا تكون إطعام مسكين واحد، فإن مقتضى المناسبات أن تكون كفارة حلق اللحية أعظم من كفارة نتف بعض شعرها.

---

(١) لاحظ بحوث فقهية ص:١٩٩.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢١.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٣٦١.

وهل تكون مثل كفارة حلق الرأس أي دم شاة أو تكون إطعام عدد أكبر من المساكين؟

لا سبيل إلى إحراز شيء من ذلك، ومقتضى الاحتياط هو الجمع بين المحتملات، ولكنه ليس بواجب بناءً على حكومة حديث نفي الضرر على قاعدة الاحتياط، كما مرّ في بحث سابق.

(مسألة ٤٠٧): إذا حلق المحرم أو قصر حل له جميع ما حرم عليه بالإحرام ما عدا النساء والطيب، بل الصيد أيضاً على الأحوط (١).

---

(١) هنا أمور ينبغي التعرض لها ..

(**الأمر الأول**): لا إشكال ولا خلاف في عدم خروج الحاج عن إحرامه وعدم حلية شيء من محرمات الإحرام له قبل الإتيان برمي جمرة العقبة يوم النحر، وأما بعد الإتيان به فقد ورد في الكتاب المعروف بفقه الرضا[1] ـ الذي مرَ مراراً أنه كتاب التكليف للشلمغاني ـ: (اعلم أنك إذا رميت جمرة العقبة حل لك كل شيء إلا الطيب والنساء، وإذا طفت طواف الحج حل لك كل شيء إلا النساء، فإذا طفت طواف النساء حل لك كل شيء إلا الصيد فإنه حرام على المحل في الحرم).

ومثله ما حكاه العلامة ﷺ[2] عن علي بن بابويه والد الصدوق، ومرَ مكرراً أن رسالة ابن بابويه إلى ابنه المسماة بالشرائع هي كتاب التكليف، وقد أجرى عليه عدداً من التغييرات ليطابق فتواه، وهو هنا وافق صاحب الكتاب في ما أفتى به من حلية محرمات الإحرام ـ عدا الطيب والنساء ـ برمي جمرة العقبة يوم العيد.

وقد وافق الصدوق والده في باب سياق مناسك الحج من الفقيه[3] حيث قال: ((وإذا رميت جمرة العقبة حل لك كل شيء إلا النساء والطيب)).

ولكنه في كتابه الآخر وهو المقنع[4] قال: (وإذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل

---

(١) فقه الرضا ص:٢٢٦ـ٢٢٧.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٢٨.

(٤) المقنع ص:٢٨٠.

من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب ..).

وهذا هو مضمون صحيحة معاوية بن عمار الآتية، وقد أوردها في الفقيه[١] في باب (ما يحل للمتمتع والمفرد إذا ذبح وحلق قبل أن يزور البيت)، ومن المعلوم أن (من لا يحضره الفقيه) كتاب فتوى ورواية، وليس كتاب رواية فقط.

ولذلك يظهر التنافي بين إيراده للصحيحة المذكورة في الموضع المتقدم وبين فتواه في باب سياق مناسك الحج بما يطابق فتوى والده ﷺ.

ومهما يكن فإن الملاحظ أن غير الثلاثة المذكورين من فقهائنا (قدّس الله أسرارهم) قد ذهبوا إلى خلاف القول المتقدم، ولكنهم على ثلاثة أقسام ..

القسم الأول: من لم يذكر حلية شيء من المحرمات قبل الإتيان بطواف الحج.

ومن هذا القسم الشيخ المفيد ﷺ[٢] حيث ذكر الرمي والذبح والحلق ثم طواف الحج والسعي، ثم قال: (فإذا فعل ذلك فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء).

وهكذا المرتضى وأبو صلاح الحلبي وسلار والشيخ ـ في بعض كتبه ـ وابن البراج[٣] فإنهم جميعاً سكتوا عن حلية شيء من المحرمات قبل الإتيان بطواف الحج والسعي، وظاهر كلماتهم إناطة حلية الجميع ـ ما عدا النساء ـ بالفراغ من الطواف والسعي، وعدم حلية أي منها قبل ذلك.

القسم الثاني: من ذكر حلية بعض المحرمات بالفراغ من الحلق وهو لبس الثياب أو بإضافة الطيب، ولم يتعرض لوقت التحلل من غيرهما.

ومن هذا القسم ابن أبي عقيل ﷺ حيث قال ـ كما حكاه العلامة

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

(٢) المقنعة ص:٤٢١.

(٣) جمل العلم والعمل ص:١١٠. الكافي في الفقه ص:٢١٦. المراسم العلوية في الأحكام النبوية ص:١١٤. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد ص:٣١٠. المهذب ج:١ ص:٢٩٠.

نقل[١] ـ: (إذا رمى يوم النحر جمرة العقبة وحلق حل له لبس الثياب والطيب، إلا المتمتع فإنه يكره له الطيب إلى أن يطوف طواف الزيارة ويسعى، فأما القارن والمفرد فلا بأس له بالطيب، فإذا طاف وسعى حل له النساء والطيب).

وكذلك ابن الجنيد فإنه قال ـ كما حكاه العلامة أيضاً ـ: (ومن حلق بعد ذبحه ورميه فقد حل له لبس الثياب من سائر الحاج ـ أي من جميعهم ـ ومن كان مفرداً حل له الطيب، وكذلك السائق، ويمنع منه المتمتع).

القسم الثالث: من نص على حلية جميع المحرمات إلا ما استثني ـ كالنساء والطيب ـ بالإتيان بالحلق والتقصير.

وأول من عثرنا عليه مصرحاً بذلك هو الشيخ في المبسوط والنهاية[٢] حيث قال: (فإذا حلق رأسه أو قصر فقد حل له كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب، وهو التحلل الأول إن كان متمتعاً، وإن كان غير متمتع حل له الطيب أيضاً ..)، ونحوه ما ذكره في الخلاف[٣].

وقد وافقه عليه ابن حمزة وابن إدريس والمحقق وابن سعيد والعلامة (قدّس الله أسرارهم)[٤] وهو اختيار عامة المتأخرين.

وينبغي البحث عن مستند الأقوال المذكورة، فأقول:

١ ـ أما ما ورد في كتاب التكليف وقال به علي بن بابويه وكذلك ابنه الصدوق في موضع من الفقيه فيمكن الاستدلال له بروايات ..

(الرواية الأولى): خبر الحسين بن علوان[٥] عن جعفر عن أبيه عن علي

---

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٤٩٨.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٦ـ٣٧٧. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٣.

(٣) الخلاف ج:٢ ص:٣٤٨.

(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٤٠. الجامع للشرائع ص:٢١٦. تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٤٤.

(٥) قرب الإسناد ص:١٠٨.

عليه السلام أنه كان يقول: ((إذا رميت جمرة العقبة فقد حل لك كل شيء كان قد حرم عليك إلا النساء)).

وهي معتبرة السند عند من يرى ثبوت وثاقة ابن علوان، وهو ما استدل له بوجوه ..

الوجه الأول: قول النجاشي[١] في ترجمته: (الحسين بن علوان الكلبي مولاهم كوفي عامي، وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة رويا عن أبي عبد الله عليه السلام).

فقد ذهب جمع منهم العلامة المجلسي[٢] والسيد الأستاذ قدس سره[٣] وبعض الأعلام من تلامذته[٤] إلى رجوع التوثيق المذكور إلى الحسين لأنه صاحب الترجمة.

ولكن استظهر آخرون رجوعه إلى الحسن منهم العلامة[٥] والمحقق البهبهاني[٦] والمحقق التستري[٧] (قدّس الله أسرارهم).

ويمكن ترجيح هذا الوجه بالنظر إلى أنه لو كان التوثيق راجعاً إلى الحسين لكان ينبغي ذكره بعد قوله: (عامي) كما صنع مثل ذلك في غيره، كأصرم بن حوشب ويحيى بن سعيد القطان[٨] حيث قال فيهما: (عامي ثقة)، لا أن يقحم لفظ (ثقة) بين جملتين أولاهما وهي قوله: (يكنى أبا محمد) تتعلق بالحسن ـ فإن الحسين يكنى بـ(أبي علي) كما ورد في مصادر الجمهور[٩] ـ والثانية وهي قوله:

---

(١) رجال النجاشي ص:٥٢.

(٢) الوجيزة في الرجال ص:٥٦، ٦٤.

(٣) معجم رجال الحديث ج:٤ ص:٣٩٤ ط: نجف.

(٤) بحوث في شرح العروة الوثقى ج:٤ ص:٣٥٠.

(٥) رجال العلامة الحلي ص:٤٣.

(٦) تعليقة على منهج المقال ص:١٢٥.

(٧) قاموس الرجال ج:٣ ص:٢٨٥.

(٨) رجال النجاشي ص:١٠٧، ٤٤٣.

(٩) تاريخ بغداد ج:٨ ص:٦١.

(رويا عن أبي عبد الله عليه السلام) تتعلق بالاثنين، فإن هذا على خلاف أسلوب أبناء المحاورة، ولعله لهذا قال المحقق البهبهاني: (الظاهر رجوعه إلى الحسن كما لا يخفى على الذوق السليم).

ولكن من جانب آخر يمكن أن يقال: إن قوله: (ثقة) لو كان يتعلق بالحسن لكان ينبغي أن يقول: (يكنى أبا محمد وكان ثقة) كما صنع نحوه في ترجمة محمد بن عبد الحميد[1] حيث ذكر والده في جملة معترضة قائلاً: (روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى، وكان ثقة)، فإنه من دون ذلك يكون الكلام موهماً لرجوع التوثيق إلى صاحب الترجمة ـ كما لوحظ أن جمعاً من الأعلام بنوا على ذلك ـ فكان ينبغي تجنباً عن الإيهام المذكور أن يعبر بما تقدم.

ومن هنا يبرز في المقام احتمال آخر، وهو وقوع التصحيف في العبارة وأنها كانت في الأصل: (ثقتان رويا عن أبي عبد الله) نظير ما ذكره في ترجمة حماد بن عثمان[2] حيث قال: (حماد بن عثمان وأخوه عبد الله ثقتان رويا عن أبي عبد الله عليه السلام)، ومثله ما في ترجمة عمر بن سالم ومندل بن علي[3].

وهناك احتمال ثالث، وهو أن يكون قوله: (رويا) مصحف (روى)، وبناءً عليه يسلم رجوع التوثيق إلى الحسين صاحب الترجمة من أي إشكال، ويوجد نظيره في موارد أخرى من كتاب النجاشي.

وقد يطرح في المقام احتمال رابع، وهو احتمال اختلاف نسخ النجاشي في هذا الموضع، من حيث الاشتمال على التوثيق وعدمه، بالنظر إلى ما ورد في المطبوع من رجال القهبائي[4] من وضع لفظة (ثقة) بين معقوفتين، فإن المتعارف الإشارة بذلك إلى عدم وجود اللفظة في بعض النسخ.

---

(١) رجال النجاشي ص:٣٣٩.

(٢) رجال النجاشي ص:١٤٣.

(٣) رجال النجاشي ص:٢٨٥، ٤٢٢.

(٤) مجمع الرجال ج:٢ ص:١٨٧.

ويضاف إلى ذلك أن صاحب الوسائل[١]ترجم للحسين بن علوان وأخيه الحسن وقال: (رويا عن أبي عبد الله عليه السلام، والحسن أخص بنا وأولى، قاله النجاشي والعلامة)، فيلاحظ أن عبارته خالية عن التوثيق، مع أنه نسبها إلى النجاشي.

أقول: أما ما ورد في رجال القهبائي فالظاهر أنه من صنع محقق النسخة المطبوعة، لأن المؤلف صرح بنفسه في ترجمة الحسن بن علوان[٢]أنه ورد توثيقه في كتاب النجاشي في ترجمة أخيه الحسين.

وأما ما يلاحظ في الوسائل من خلو عبارته من ذكر التوثيق مع نسبتها إلى النجاشي فهو من جهة أنه اقتبس العبارة من خلاصة العلامة دون كتاب النجاشي، ولكنه نسبها إليهما جميعاً، مع أن العلامة لما اعتقد رجوع التوثيق في كلام النجاشي إلى الحسن دون الحسين حذفه من ترجمة الأخير وأورده في ترجمة الأول، وكذلك صنع صاحب الوسائل[٣]، فلم يكن ينبغي له أن ينسب العبارة المذكورة في ترجمة الحسين إلا إلى العلامة دون النجاشي.

وبالجملة: ليس خلو عبارته من ذكر التوثيق مع نسبتها إلى النجاشي من جهة خلو نسخته من رجال النجاشي عن لفظة (ثقة) بل من جهة اتّباعه العلامة في الاعتقاد برجوع التوثيق إلى الحسن، فليتدبر.

والحاصل: أنه لا إشكال في اشتمال كلام النجاشي على التوثيق ولكن يصعب الاطمئنان برجوعه إلى الحسين دون الحسن، ولذلك يشكل البناء على وثاقة الحسين استناداً إلى الكلام المذكور.

الوجه الثاني: قول ابن عقدة ـ كما حكاه العلامة في الخلاصة[٤]ـ بشأن أخيه الحسن: (إن الحسن كان أوثق من أخيه ـ أي الحسين ـ وأحمد عند

---

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٣٠ ص:٣٥٤.

(٢) مجمع الرجال ج:٢ ص:١٢١.

(٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٣٠ ص:٣٤٣.

(٤) رجال العلامة الحلي ص:٢١٦.

أصحابنا)، فقد يقال: إنه يدل على وثاقة الحسين وكونه محموداً وإن كان أخوه الحسن أوثق وأحمد، لأن هذا هو مقتضى استخدام صيغة أفعل التفضيل في كلامه.

وأما احتمال أن يكون المراد بها هو المعنى المجازي، كما يقال بشأن حاكمين ظالمين: (إن فلاناً أعدل من فلان)، أو كما قال ابن الغضائري[1]بشأن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني: (وأبوه أوثق منه) مع أنه نص على أن الحسن ضعيف في نفسه ـ ومثله قول النجاشي[2]بشأن الحسن بن محمد بن جمهور العمي: (قالوا: كان أوثق من أبيه وأصلح)، مع أنه[3]نص على أن الأب كان ضعيفاً في الحديث فاسد المذهب ـ فهو مما لا يحمل الكلام عليه إلا مع القرينة، ، وهي مفقودة في المقام.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن العبارة المحكية عن ابن عقدة تدل على وثاقة الحسين، وابن عقدة ممن يؤخذ بتوثيقه وإن لم يكن صحيح المذهب كما هو موضح في محله.

ولكن الملاحظ أنه قال بشأن الحسن بن علوان أنه: (كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا) فهو إن دل على شيء فإنما يدل على وثاقة الحسين عند الزيدية الجارودية ـ الذي كان منهم ـ لا عند أصحابنا الإمامية، إلا أن يحرز أن الظرف (عند) في عبارته يتعلق بقوله: (أحمد) فقط لا به وبقوله: (أوثق)، وهو أمر غير محرز.

الوجه الثالث: أن الرجل من رواة تفسير القمي فيشمله التوثيق العام المذكور في مقدمته.

وهذا الوجه مخدوش كبرى وصغرى ..

أما الكبرى فلما مرّ مراراً ولا حاجة إلى تكراره في المقام.

---

(١) رجال ابن الغضائري ص:٥١.

(٢) رجال النجاشي ص:٦٢.

(٣) رجال النجاشي ص:٣٣٧.

وأما الصغرى فلأنه إنما ذكر اسم الحسين بن علوان في سند روايتين في ما وصل إلينا مما يسمى بتفسير القمي[١]، وسند الرواية الأولى يبتدأ باسم (الحسن بن علي بن مهزيار) وسند الثانية يبتدأ باسم (محمد بن همام) وأي من الرجلين ليس من مشايخ علي بن إبراهيم، فالروايتان إنما هما من القسم الذي أضيف إلى تفسير علي بن إبراهيم، فإن الذي وصل إلينا منسوباً إليه ـ كما شرحته في موضع آخر ونبّه عليه قبل ذلك عدد من الأعلام ـ يشتمل على بعض ما كان من تفسير علي بن إبراهيم وروايات أخرى لشخص متأخر طبقة عنه، فلو سُلّم أن علي بن إبراهيم قد وثق رجال تفسيره فهو لا يشمل الحسين بن علوان، لأنه لم يثبت ورود اسمه في أسانيد رواياته.

والمتحصل مما تقدم: أنه لا دليل على وثاقة الحسين بن علوان عندنا، وأما الجمهور فقد بالغوا في القدح فيه والطعن عليه واتهامه بالوضع والكذب[٢]، ولكن من المعلوم أنه لا عبرة بما قالوه لو كان لنا طريق إلى إثبات وثاقته من طرق أصحابنا.

(الرواية الثانية): خبر الجعفريات[٣]بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال: ((قال علي عليه السلام: إذا رميت جمرة العقبة فقد حللت من كل شيء حرم عليك إلا النساء)).

وهي أيضاً غير معتبرة السند على المختار، كسائر روايات النسخة الواصلة إلى المتأخرين من كتاب الجعفريات، وقد أوضحت الوجه فيه في موضع آخر، فليراجع.

(الرواية الثالثة): معتبرة يونس بن يعقوب[٤]قال: قلت لأبي الحسن موسى

---

(١) تفسير القمي ج:٢ ص:٣٤٦، ٣٩٠.

(٢) لاحظ الضعفاء للعقيلي ج:١ ص:٢٥١، والكامل لابن عدي ج:٢ ص:٣٥٩، وميزان الاعتدال ج:١ ص:٥٤٢.

(٣) الجعفريات ص:٦٤.

(٤) قرب الإسناد ص:٣٠١.

عليه السلام: جعلت فداك رجل أكل فالوذج فيه زعفران بعد ما رمى الجمرة ولم يحلق؟ قال: ((لا بأس)).

واعتبار هذه الرواية يبتني على وثاقة محمد بن عبد الحميد الراوي عن يونس بن يعقوب، ومر[1] البناء على ثبوت وثاقته لوجه أفاده الوحيد البهبهاني قدس سره، وكان السيد الأستاذ قدس سره[2] يقول بوثاقته من جهة أنه من رجال كامل الزيارات ثم عدل عن هذا المبنى إلا بالنسبة إلى مشايخ ابن قولويه، فالرواية على مبناه الأخير غير معتبرة سنداً.

هذا كله في ما يتعلق باعتبار الروايات الثلاث سنداً.

وأما دلالتها على ما اختاره علي بن بابويه وولده الصدوق من حلية ما عدا الطيب والنساء برمي جمرة العقبة فهي لا تخلو من مناقشة.

وتوضيح ذلك: أن روايتي ابن علوان والجعفريات وإن كانتا واضحتي الدلالة على حصول الحلية من محرمات الإحرام بالرمي، إلا أن الملاحظ أنه لم يستثن فيهما منها سوى النساء، في حين أن الصدوقين قالا باستثناء الطيب والنساء جميعاً، فيمكن أن يقال: إن الروايتين لا تصلحان دليلاً على ما ذهبا إليه.

ولكن يمكن أن يجاب عن هذا الكلام بأن دلالة الروايتين على حلية الطيب برمي جمرة العقبة إنما هي بالإطلاق، ويمكن رفع اليد عنه بما دل على عدم حلية الطيب للمتمتع إلا بالحلق أو بأداء طواف الحج وسعيه، فيثبت ما ذهب إليه الصدوقان بذلك.

وهناك وجه آخر، وهو أن تحمل الروايتان على خصوص المفرِد والقارِن ويرفع اليد عن إطلاقهما بالنسبة إلى المتمتع بقرينة ما تقدم، ومع ذلك يتم الاستدلال بهما لقول الصدوقين من حلية ما عدا الطيب والنساء للمتمتع برمي جمرة العقبة، لأن من المعلوم أن المتمتع لا يختلف عن القارِن والمفرِد في وقت

---

(١) يلاحظ ج:١١ ص: (مخطوط)، ويوجد في قبسات من علم الرجال ج:١ ص:٤٦٦.

(٢) معجم رجال الحديث ج:١٦ ص:٢٣١ ط: نجف.

التحلل من سائر محرمات الإحرام غير الطيب، فإذا ثبتت حليتهما لهما بالرمي بمقتضى الروايتين اتجه البناء على ذلك بالنسبة إلى المتمتع أيضاً.

وبالجملة: بعد ما ثبت من عدم حلية الطيب للمتمتع برمي جمرة العقبة يدور الأمر في الروايتين بين رفع اليد عن إطلاقهما بالنسبة إلى المتمتع وحملهما على خصوص المفرِد والقارِن، وبين رفع اليد عن إطلاقهما المقتضي لحلية الطيب بالرمي حتى للمتمتع، وعلى كلا التقديرين يتم الاستدلال بهما لقول الصدوقين.

وأما معتبرة يونس بن يعقوب فقد يناقش في الاستدلال بها للقول المذكور بأن الظاهر أن موردها هو حج الإفراد بقرينة قول السائل: (بعدما رمى الجمرة ولم يحلق)، فإنه إنما يناسب أن يكون مورد السؤال فيها هو خصوص من ليس عليه ذبح في حجه، وإلا لم يكن ينبغي أن يغفل ذكر الذبح ويذكر ما بعده من الحلق.

وعلى ذلك فإن ما تدل عليه الرواية هو حلية الطيب للمفرد إذا أتى برمي جمرة العقبة، ومن المعلوم أنه لا يحل له الطيب إلا وقد حلت له المحرمات الأخرى غير النساء، لأن الأمر في الطيب أشد من سائر المحرمات غير النساء، ولذلك تتأخر حلية الطيب للمتمتع عن حلية بقية المحرمات له على ما سيأتي.

وكيف ما كان فإن الرواية المذكورة لا تعلق لها بحكم المتمتع ولا يستفاد منها أنه تحل له جميع المحرمات ما عدا الطيب والنساء بالرمي كما هو قول الصدوقين.

ولكن يمكن أن يجاب عن هذا الكلام بأنه لما كان من المعلوم ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ أن المتمتع لا يختلف عن المفرد في الوقت الذي تحل له فيه محرمات الإحرام عدا الطيب، يمكن الاستدلال بالرواية المذكورة على حصول الحلية له من سائر المحرمات غير الطيب والنساء برمي جمرة العقبة، كما بنى عليه الصدوقان.

والحاصل: أن دلالة الروايات الثلاث على القول المذكور تامة، وبذلك

يظهر النظر في ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ[1] في المقام، فإنه ناقش في الاستدلال له برواية الحسين بن علون ومعتبرة يونس بن يعقوب بدعوى أن مقتضاهما حصول التحلل بالرمي حتى من الطيب ولم يقل أحد منا بذلك حتى الصدوقان، فهما متروكتان جزماً.

وجه النظر: أن الظاهر أن مورد كلام الصدوق وأبيه هو خصوص المتمتع لا الأعم منه ومن القارن والمفرد، وعلى ذلك فإنه يحتمل التزامهما بما تقتضيه الروايتان من حلية الطيب للمفرد ـ ومن بحكمه وهو القارن ـ بمجرد الفراغ من رمي جمرة العقبة، ولا شاهد في كلامهما على خلاف ذلك.

وتقدم أن مورد معتبرة يونس بن يعقوب هو المفرد بقرينة عدم ذكر الذبح فيها والاقتصار على ذكر الحلق، وكذلك خبر الحسين بن علوان يجوز أن يكون ناظراً إلى خصوص غير المتمتع بقرينة استثناء النساء فقط.

وبالجملة: إذا بني على تعلق الروايتين بغير المتمتع ـ بقرينة ما تقدم ـ أمكن الالتزام بما دلتا عليه في موردهما، وهو غير المتمتع، ثم يمكن التعدي منه إلى المتمتع في ما يتعلق بحصول الحلية من سائر المحرمات غير الطيب والنساء بالرمي، وذلك لما هو المعلوم من عدم اختلاف المتمتع عن غيره في وقت التحلل من سائر محرمات الإحرام غير الطيب.

والحاصل: أنه لا محل للمناقشة بالوجه المتقدم الذي ذكره السيد الأستاذ ﷺ في الاستدلال بالروايتين لما ذهب إليه الصدوقان.

والملاحظ أنه (رضوان الله عليه) ناقش[2] في الاستدلال بهما من وجوه أخرى أيضاً ..

(الوجه الأول): ما يختص بمعتبرة يونس بن يعقوب، وهو (أنها غير ظاهرة في العامد، فلتحمل على الناسي أو الجاهل).

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٦.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٦.

ولكن هذا الوجه غير تام، فإن حمل الرواية على خصوص الناسي أو الجاهل يحتاج إلى القرينة، وإلا فهو على خلاف مقتضى الصناعة.

وبعبارة أخرى: إنه يكفي في الاستدلال بها عدم ظهورها في الاختصاص بالجاهل والناسي، ولا حاجة إلى ظهورها في خصوص العامد إذا لم تكن قرينة لحملها على غيره، ولا قرينة على ذلك.

وأما احتمال أن يكون السؤال فيها عما يترتب على استعمال الطيب قبل الحلق من الكفارة فهو أيضاً مما لا يمكن البناء عليه إلا مع القرينة، ولا قرينة عليه.

بل يمكن أن يقال: إن قول الإمام عليه السلام في الجواب: ((لا بأس)) إنما يناسب كونه بصدد بيان عدم ترتب الإثم دون الكفارة، وإلا لكان ينبغي أن يقول: (لا شيء عليه).

(الوجه الثاني): أن الروايتين المذكورتين معارضتان بالنصوص المشهورة والمعمول بها الدالة على إناطة حلية ما عدا الطيب والنساء بالحلق، فتطرحان من أجل الشذوذ المانع عن المقاومة والصلوح للمعارضة.

وهذا الوجه أيضاً غير تام لا على مسلكه قدس سره في الشهرة الموجبة لسقوط الرواية المخالفة عن الحجية، ولا على المسلك المختار في الشهرة المرجحة للرواية المعتبرة على ما يعارضها ..

أ ـ أما على مسلكه (رضوان الله عليه) فلأن شهرة الرواية الموجبة لسقوط ما يقابلها عن الحجية هي التي تبلغ درجة القطع بالصدور ولو لأجل التواتر الإجمالي، إذ إنها إذا بلغت الدرجة المذكورة اندرج الخبر المخالف لها في الخبر المخالف للسنة القطعية فتسقط عن الحجية، لا من جهة ترجيح الخبر المشهور عليه بل من جهة ما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة بناءً على أن المراد بالسنة فيه هو مطلق الخبر المقطوع صدوره من المعصوم عليه السلام لا خصوص الصادر من النبي صلى الله عليه وآله.

ولكن يمكن أن يقال: إن الروايات الدالة على إناطة حلية المحرمات بالحلق ليست كثيرة بحيث يقطع بصدور بعضها عن المعصوم عليه السلام ليكون ما يخالفها

كرواية ابن علوان من الخبر المخالف للسنة القطعية، وهذا ما سيتضح من خلال البحث القادم إن شاء الله تعالى، فليلاحظ.

ب ـ وأما على المسلك المختار فلأن الشهرة التي هي من مرجحات باب التعارض إنما هي الشهرة الروائية، بأن يكون للرواية عدد وافر من الرواة في مقابل ما يتفرد بنقله شخص أو شخصان، ويمكن أن يقال: إن الروايات الدالة على حلية المحرمات بالحلق لا تتصف بالشهرة بالمعنى المذكور، إذ إن عدد رواتها لا يزيد على عدد رواة ما يقابلها بمقدار معتد به، فلا سبيل لترجيحها عليها من جهة ترجيح الخبر المشهور على الخبر الشاذ.

(الوجه الثالث) ـ وهو العمدة ـ: أن الروايتين المذكورتين معارضتان بما دل على إناطة حلية ما عدا الطيب والنساء بالحلق، كصحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا ذبح الرجل وحلق أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب)). (وبعد التساقط يكون المرجع في الشبهة الحكمية إطلاقات الأدلة المتضمنة لتروك الإحرام ما لم يثبت التحلل بدليل قاطع، والقدر المتيقن حصوله مما عدا الطيب والنساء بعد الحلق، وأما قبله وإن رمى فهو مشكوك والمحكم هو الإطلاق المزبور).

فالنتيجة: أنه لا يحكم بتحلل الحاج المتمتع من شيء من محرمات الإحرام بعد رمي جمرة العقبة، بل لا بد من أن يأتي بالحلق أو التقصير حتى يحكم بتحلله منها غير الطيب والنساء.

ويمكن أن يناقش في هذا الوجه من جهات ..

الجهة الأولى: أن الجمع الدلالي بين الطرفين متيسر فلا يتجه البناء على تساقطهما والرجوع إلى إطلاق أدلة تروك الإحرام.

والوجه فيه[2]: (أن خبر الحسين بن علوان ومعتبرة يونس بن يعقوب إنما تدلان على أن الحاج إذا رمى جمرة العقبة فقد حل له كل شيء حرم عليه إلا

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

(٢) تعاليق مبسوطة على مناسك الحج ج:١٠ ص:٥٨١.

النساء سواء ذبح وحلق أو لا، إذاً مقتضى إطلاقهما الناشئ من السكوت في مقام البيان أن الذبح والحلق غير دخيلين في خروج الحاج عن الإحرام وتحليل ما يحرم عليه من المحرمات، وعلى ذلك فلا تصلح هاتان الروايتان أن تعارضا صحيحة معاوية بن عمار ونحوها باعتبار أنها تدل بالدلالة اللفظية على أنهما ـ أي الذبح والحلق ـ دخيلان في ذلك والدلالة الإطلاقية الناشئة من السكوت في مقام البيان لا تصلح أن تعارض الدلالات اللفظية).

وهذا البيان غير تام، أما بالنسبة إلى معتبرة يونس بن يعقوب فلأن مورد السؤال فيها هو خصوص من رمى جمرة العقبة ولم يحلق، فكيف يمكن حملها بقرينة صحيحة معاوية بن عمار على من أتى بالرمي والحلق جميعاً؟!

وأما بالنسبة إلى خبر الحسين بن علوان فيمكن أن يقال: إنه وإن كانت دلالته بالإطلاق على أن الحاج يتحلل من محرمات الإحرام ـ عدا النساء ـ بالرمي، إلا أنه لا سبيل إلى رفع اليد عن إطلاقه وحمله على خصوص ما إذا ضم الذبح والحلق إلى الرمي بموجب صحيحة معاوية بن عمار، فإنه يأبى عن الحمل المذكور، وإن التزم به الحر العاملي وبعض الأعلام (قُدّس سرُهما).

وتوضيح الحال: أنه إذا ورد في دليل: (أكرم زيداً إن زارك)، وقام دليل آخر على عدم وجوب إكرام زيد عند زيارته ما لم يجلب معه هدية، يكون مقتضى صناعة الإطلاق والتقييد هو رفع اليد عن إطلاق الشرط ـ المسمى بالإطلاق في مقابل (الواو) ـ في الدليل الأول، والبناء على كون شرط وجوب إكرام زيد هو مجموع الأمرين: الزيارة وجلب الهدية، وهذا جمع عرفي مقبول.

نعم لا محل له فيما إذا استلزم محذور سقوط عنوان الشرط عن الموضوعية بالمرة بأن لا يكون حتى جزءاً للموضوع، فإن في مثله لا يصح الجمع بين الدليلين على النحو المذكور، ومثاله المعروف ما ورد في بعض الأخبار في تحديد حد الترخص من أنه: (إذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر) فإنه لا يمكن تقييده بما ورد في خبر آخر من أنه (إذا توارى عن البيوت قصر)، لأن مدى الرؤية أبعد بكثير عن مدى سماع الصوت، أي أن المسافر لا يسمع صوت

الأذان المرفوع في البلد قبل أن يتوارى شخصه عن أهل البيوت فيه بفاصل كبير، فإذا قيّد الخبر الأول بالثاني استلزم سقوط سماع الأذان عن الموضوعية بالمرة، بأن تكون العبرة في وجوب القصر بتواري الشخص عن البيوت دائماً وعدم ترتب الأثر على خفاء صوت الأذان مطلقاً.

ولكن يمكن أن يقال: إن مثل هذا المحذور لا يبرز في المقام، لأن الحلق لا يكون مسبوقاً بالرمي في جميع الأحوال، إذ مرّ الاجتزاء به مع تقديمه على الرمي جهلاً أو نسياناً، فلو جمع بين خبر ابن علوان وصحيحة معاوية بالبناء على كون موضوع الحكم بالتحلل من الإحرام هو مجموع النسكين الرمي والحلق لم يلزم منه عدم كون الرمي جزءاً من موضوع الحكم بالتحلل ولو في بعض الموارد، بل يكون جزءاً منه فيما لو تم تقديم الحلق على الرمي لعذر، فإنه لا يحصل التحلل من الإحرام عندئذٍ إلا بعد تدارك الرمي، كما أن مقتضى صحيحة معاوية بن عمار المشتملة على ذكر الذبح والحلق جميعاً عدم حصول التحلل للمتمتع فيما إذا قدّم الحلق على الذبح جهلاً أو نسياناً إلا مع الإتيان بالذبح، خلافاً لما بنى عليه السيد الأستاذ ﷺ من حصوله بالحلق وإن قدّمه على الذبح لعذر.

وبالجملة: يمكن أن يقال: إن تقييد خبر ابن علوان لصحيحة معاوية لا يستلزم المحذور المتقدم فلا مانع من البناء عليه.

ولكن يمكن الخدش في هذا الكلام بأنه لما كانت موارد الاجتزاء بتقديم الحلق على الرمي محدودة جداً، إذ تنحصر في حالات الجهل والنسيان ونحوهما من الأعذار، لم يمكن الجمع بين خبر ابن علوان وصحيح معاوية بتقييد الأول بالثاني، إذ يلزم منه سقوط الرمي عن الموضوعية بالمرة إلا في النادر من الموارد، وهو مما لا يستساغ عرفاً، فليتأمل.

مع أنه لو غض النظر عن هذا أمكن أن يقال: إن المنساق من قوله ﷺ: ((إذا رميت جمرة العقبة فقد حلّ لك كل شيء كان قد حرم عليك إلا النساء)) كون الإمام ﷺ بصدد تحديد ما تترتب عليه حلية المحرمات مباشرة من غير انتظار الإتيان بفعل آخر، فهو يأبى عن التقييد بما ورد في صحيحة معاوية بن

عمار، إذ به يفقد المعنى الذي كان الكلام مسوقاً لبيانه.

وبعبارة أخرى: دلالة الرواية على كون تمام موضوع الحكم بالتحلل من الإحرام هو رمي جمرة العقبة ليست بالإطلاق القابل للتقييد، ليبنى على كونه جزءاً لموضوع هذا الحكم بقرينة صحيحة معاوية بن عمار، بل هي آبية عن التقييد، فلا يمكن البناء عليه.

والنتيجة: أن المناقشة في ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من تعارض ما دل على إناطة التحلل من محرمات الإحرام ـ عدا النساء ـ برمي جمرة العقبة، وما دل على إناطة التحلل منها بالحلق بدعوى إمكان الجمع الدلالي بين الجانبين غير تامة.

الجهة الثانية: أن ما ذكر من تساقط الروايات المتعارضة في المسألة والرجوع بعده إلى إطلاق أدلة محرمات الإحرام غير تام، لأنه لا تصل النوبة إلى التساقط إلا مع عدم توفر مرجح لأحد الطرفين على الآخر، وفي المقام يمكن ترجيح صحيحة معاوية بن عمار على خبر ابن علوان ومعتبرة يونس بن يعقوب بموافقة الكتاب ومخالفة الجمهور ..

١ ـ أما الترجيح بموافقة الكتاب فلأن مقتضى قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾ هو حرمة المحرمات الثلاثة ـ ويلحق بها غيرها ـ من حين التلبس بالإحرام إلى حين الفراغ من المناسك، فإن المراد بفرض الحج هو التلبية والإشعار والتقليد كما ورد التصريح بذلك في صحيحة معاوية بن عمار[1]، أقصى الأمر أنه ثبتت حلية معظم المحرمات عند الإتيان بالحلق بالرغم من عدم الفراغ من جميع المناسك، فيتعين رفع اليد عن إطلاق الآية المباركة بهذا المقدار، وأما رفع اليد عن إطلاقها بمقتضى ما يدل عليه خبر ابن علوان ومعتبرة يونس بن يعقوب، من حلية ما عدا النساء بالإتيان برمي جمرة العقبة، فإنما يمكن البناء عليه لو لم تكن الروايتان معارضتين بصحيحة

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٨٩.

معاوية، ومع التعارض يكون الترجيح لها لموافقتها لإطلاق الآية الكريمة[١]، وبالأحرى كونها أقل تقييداً لإطلاقها مما تقتضيه الروايتان الأخريان، ويكفي في ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بموافقة الكتاب كونه أقل تقييداً لإطلاقه، ولا يلزم أن يكون مطابقاً له تماماً، لصدق موافقته إياه في ما هو مورد المعارضة مع الطرف الآخر، فليتدبر.

نعم هذا الوجه لا يتم على مسلك السيد الأستاذ ﷺ الذي يحصر موافقة الكتاب في موافقة عمومه، لأن الإطلاق عنده مما يحكم به العقل وليس مدلولاً لفظياً، ولكن مرّت المناقشة في هذا المسلك في موضع آخر.

٢ ـ وأما الترجيح بمخالفة الجمهور فلأنه يظهر من مصادرهم أن كثيراً منهم قالوا بأن التحلل الأول من الإحرام يحصل برمي جمرة العقبة، ورووا[٢] في ذلك حديثاً عن النبي ﷺ أنه قال: ((إن هذا يوم رخص لكم إذا أنتم رميتم الجمرة أن تحلوا، يعني من كل ما حرمتم منه الا من النساء)).

قال الغزالي في الوجيز[٣]: (للحج تحللان يحصل أحدهما بطواف الزيارة، والآخر بالرمي، وأيهما قدم أو أخر فلا بأس. ويحل بين التحللين اللبس والقلم ولا يحل الجماع، وفي التطيب والنكاح واللمس وقتل الصيد قولان).

وقال ابن قدامة[٤]: (وإذا ترك طواف الزيارة بعد رمي جمرة العقبة فلم يبق محرماً إلا عن النساء خاصة، لأنه قد حصل له التحلل الأول برمي جمرة

---

(١) سيأتي أن مفاد الآية الكريمة هو حرمة المذكورات فيها على من يكون متلبساً بالإحرام، لا حرمتها على من تلبس به وإن تحلل منه قبل إتمام المناسك، فلا يمكن التمسك بإطلاقها في مورد المشكوك بقاؤه على إحرامه، والمفروض أن مفاد خبر ابن علوان ومعتبرة يونس هو تحلل الحاج من إحرامه بالرمي، في مقابل صحيحة معاوية الدالة على تحلله بالحلق، فلا سبيل إلى الرجوع إلى إطلاق الآية المباركة للبناء على استمرار حرمة المحرمات في ما بين الرمي والحلق، فليتأمل.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ج:٦ ص:٢٩٥، سنن أبي داود ج:١ ص:٤٤٤ـ٤٤٥، المعجم الكبير للطبراني ج:٢٣ ص:٢١٤. ويلاحظ نصب الراية للزيلعي ج:٣ ص:١٧٢.

(٣) فتح العزيز في شرح الوجيز ج:٧ ص:٣٧٢.

(٤) المغني ج:٣ ص:٤٩٣.

العقبة).

وقال ابن الرشد[١]: (التحلل تحللان: تحلل أكبر وهو طواف الإفاضة، وتحلل أصغر وهو رمي جمرة العقبة). ونحوه يظهر من شرح الأزهار[٢]في فقه الزيدية.

نعم يظهر من بعض كتب الحنفية[٣]إناطة التحلل من الإحرام بالحلق، ولكن المشهور عند الآخرين هو ما تقدم[٤].

وبناءً عليه يمكن أن يقال: إن خبر الحسين بن علوان والجعفريات موافقان للرأي المشهور عند العامة، فالترجيح لصحيحة معاوية بن عمار، ويغلب على الظن صدورهما تقية ولا سيما إذا لوحظ أن الحسين بن علوان عامي، وأن خبر الجعفريات إنما ورد في النسخة الواصلة منه إلى المتأخرين، وهي من مرويات رجال الجمهور ومشحونة بعدد غير قليل من الروايات المطابقة لمذهبهم، المخالفة لما هو المعلوم من مذهب الإمامية، كما أوضحته في موضع آخر[٥].

فالنتيجة: أن ما دل على عدم حلية المحرمات قبل الحلق أو التقصير يترجح على ما يدل على حليتها برمي جمرة العقبة، وعلى ذلك لا تصل النوبة للرجوع إلى ما يقتضيه الأصل اللفظي أو العملي.

الجهة الثالثة: أنه لو سُلّم عدم تيسر إعمال الترجيح في المقام ووصول الأمر إلى تساقط الطرفين المتعارضين، فإن ما أفاده ﷺ من الرجوع إلى الأصل اللفظي وهو إطلاق أدلة محرمات الإحرام غير ظاهر، بل يمكن أن يقال: إن مقتضى الصناعة هو الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي، وهو الاستصحاب

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج:١ ص:٢٨٣.

(٢) شرح الأزهار ج:٢ ص:١٦١.

(٣) لاحظ المبسوط ج:٤ ص:٧٠، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج:٢ ص:١٤٢.

(٤) وهذا لا ينافي ذهابهم إلى حصول التحلل بالحلق إذا قدم على الرمي، كما هو جائز عندهم اختياراً.

(٥) لاحظ قبسات من علم الرجال ج:٢ ص:١٦٧.

على رأي، وأصالة البراءة على رأي آخر.

ولتوضيح الحال لا بد من البحث في مقامين ..

المقام الأول: في ما يقتضيه الأصل العملي.

ولبيان ذلك لا بد من ذكر مقدمة، وهي أن الإحرام ـ كما تقدم في محله وفاقاً لما بنى عليه السيد الأستاذ ﷺ ـ هو اعتبار شرعي من قبيل الأحكام الوضعية يترتب على الإتيان بالتلبية أو بما هو بمنزلتها من الإشعار والتقليد والتجليل بقصد أداء الحج أو العمرة في الزمان والمكان المخصوصين، وهذا الاعتبار الشرعي موضوع لأحكام تكليفية ووضعية أخرى كحرمة الصيد والطيب والنكاح وغير ذلك.

ولكن هنا وجهان ..

الوجه الأول: كون الإحرام اعتباراً وضعياً كالزوجية والرقية مما له اقتضاء الدوام والاستمرار لولا ما جعل رافعاً له من الحلق أو التقصير أو غير ذلك، أي كما أن الطلاق موجب للبينونة التي هي اعتبار وضعي في مقابل الزوجية ورافع لها، وكذلك العتق موجب للحرية التي هي اعتبار وضعي في مقابل الرقية ورافع لها، كذلك الحلق ـ مثلاً ـ المسبوق بالمناسك الخاصة موجب للإحلال وهو اعتبار وضعي في مقابل الإحرام ورافع له.

الوجه الثاني: أن الإحرام وإن كان اعتباراً وضعياً ـ كما مرَ ـ إلا أن الإحلال ليس اعتباراً وضعياً في مقابله، بل الإحرام بنفسه محدود من البداية بأمر زماني وهو الحلق ـ مثلاً ـ المسبوق بالمناسك الخاصة، فإذا أتى به المكلف ينتهي أمد الإحرام وترتفع أحكامه.

فإن الاعتبار الوضعي ـ كأي حكم آخر ـ كما يجوز أن يُجعل مقيداً بزمان خاص كذلك يجوز أن يُجعل مقيداً بأمر زماني، كما في الزوجية المؤقتة، فإنه كما يمكن إنشاؤها مقيدة بوقت معين كيوم مثلاً كذلك يمكن إنشاؤها مقيدة بالمقاربة

مرة أو مرتين كما دل على ذلك بعض الروايات[١]، والتزم به بعض الفقهاء (رضوان الله عليهم)[٢].

فالإحرام نظير الزوجية المؤقتة يمكن أن يجعل مقيداً بأمر زماني كما يمكن أن يجعل مقيداً بزمان خاص.

هذان وجهان في حقيقة الإحرام، والمختار أن كليهما ممكن ثبوتاً، ولكن السيد الأستاذ ﷺ لم يكن يرى إمكان الوجه الأول حتى في باب الزوجية، ولذلك بنى على أن ما يسمى بالزوجية الدائمة هي في واقعها محددة من حيث إنشائها بما قبل الطلاق، وقد نصَّ على ذلك في مباحث المكاسب[٣].

والسر فيه ـ كما يظهر مما أفاده في علم الأصول في مباحث التعبدي والتوصلي ـ هو أنه لا يمكن أن تكون الزوجية عند إنشائها مطلقة بالنسبة إلى ما بعد الطلاق، فإنه تناقض واضح ولغو محض، وكذلك لا يمكن أن تكون مهملة، لاستحالة الإهمال في الواقعيات، فإن الزوجية شأنها شأن كل اعتبار آخر لا يتحقق في الخارج إلا بصيرورته مورداً لإرادة المعتبر المسبوقة بشوقه، والشوق من الصفات النفسانية الموجود في وعاء النفس، والشيء ما لم يتشخص لا يوجد فيجب أن يكون متعلق الشوق أمراً محدداً ولا يجوز أن يكون مهملاً.

وعلى ذلك فالزوجية المنشأة من قبل الطرفين الرجل والمرأة إما أن تكون قد لوحظت مطلقة بالنسبة إلى ما بعد الطلاق أو الفسخ اللذين هما من الزمانيات، كما أنها لوحظت مطلقة بالنسبة إلى عمود الزمان، وإما أن تكون قد لوحظت محدودة بما قبل الطلاق.

ولا مجال لنفي الأمرين، إذ لازمه أن يكون متعلق الشوق أمراً مهملاً، وهو غير جائز كما تقدم، وحيث إن لحاظها مطلقة لما بعد الطلاق غير صحيح فالمتعين أن تكون محدودة بما قبل الطلاق.

---

(١) الكافي ج:٥ ص:٤٥٩ـ٤٦٠.

(٢) لاحظ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:٢٤ ص:١٥٣.

(٣) لاحظ مصباح الفقاهة ج:٦ ص:٢٧٢.

وهكذا يتبين أن حصول البينونة من حين إيقاع الطلاق هو مقتضى تحديد الزوجية من حين إنشائها بما قبل الطلاق، ويترتب على ذلك أنه إذا ثبت بالنص بقاء الزوجية مستمرة في الطلاق الرجعي إلى حين انقضاء العدة فإنها تكون زوجية تعبدية غير تلك الزوجية المنشأة من قبل الزوجين الممضاة من قبل الشارع المقدس.

فيلاحظ أن مقتضى هذا البيان أنه لا يمكن أن يكون أي اعتبار وضعي إلا مقيداً من حين إنشائه بما ينتهي به ولا يتصور أن يكون غير ذلك.

هذا مرامه ﷺ ولكن قد ذكرت في موضع آخر[1] أنه مما لا يمكن المساعدة عليه، والوجه فيه: أن الطلاق ـ مثلاً ـ يعدّ في الاعتبار العقلائي من روافع العلقة الزوجية مع اقتضائها في حدّ نفسها للبقاء والدوام، لا أنه حد للزوجية المنشأة، فالعقلاء يرون أن المنشأ في عقد النكاح هو الزوجية غير المحددة بزمان أو زماني ـ إلا في العقد المؤقت المحدد بزمان خاص أو بالمرة والمرتين على القول بصحته ـ ومقتضى ذلك استمرار العلقة الزوجية ما لم يتحقق أحد روافعها التي تختلف عن سائر الزمانيات التي لا تعدّ من الروافع في أن غير الرافع إما أن تكون الزوجية المنشأة مطلقة بالنسبة إلى وقوعه وعدم وقوعه وإما أن تكون مقيّدة بعدم وقوعه. وأما بالنسبة إلى ما يعدّ من الروافع كالطلاق فالزوجية المنشأة لا هي مطلقة بالنسبة إلى وقوعه وعدم وقوعه ولا هي مقيدة بعدم وقوعه، فإن الإطلاق لغو والتقييد ينافي اعتباره رافعاً، إذ لو كان مقيداً بعدم وقوعه يصبح عندئذٍ مثل غيره ـ كمجيء زيد وذهاب عمرو ـ في انتهاء أمد العقد بوقوعه من باب انتفاء الشيء بانتفاء مقتضي بقائه واستمراره، وهذا على خلاف نظر العقلاء إلى الطلاق في كونه من الروافع.

وأما ما أفاده ﷺ من أن عدم الإطلاق والتقييد يستلزم الإهمال، وهو غير معقول في الواقعيات، ومنها الشوق الذي هو من مبادئ الإرادة التي يستند

---

(١) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية ص:٤٩١.

إليها كل اعتبار قانوني فالجواب عنه أن محل الإطلاق والتقييد اللحاظيين هو الموضوع المناسب لتواردهما عليه، أي الماهية المقيسة إلى ما يصح أن يقسمها إلى قسمين، كالحرارة بالنسبة إلى الماء، فإن مثل هذه الماهية إما أن تلاحظ مقيدة بوجود المقيس إليه أو بعدمه، أو تلاحظ مطلقة من غير دخالة له وجوداً أو عدماً بالنسبة إليها. وأما الماهية غير المقيسة إلى شيء أصلاً أو المقيسة إلى ما لا يصح أن يكون محصّصاً لها فلا مجال لأن تتصف بالإطلاق أو التقييد اللحاظيين، فهما معاً منتفيان عنها بمناط انتفاء الشيء بانتفاء موضوعه، ولا فرق في هذا بين أن يبنى على أن النسبة بين الإطلاق والتقييد هي التضاد أو العدم والملكة.

وقد تقدم أن الزوجية إذا قيست إلى الطلاق ونحوه من الروافع لم يصح أن تلاحظ مطلقة بالنسبة إلى وقوعه لأنه لغو، كما لا يصح أن تلاحظ مقيدة بعدم وقوعه، لأنه ينافي اعتبار الطلاق ونحوه رافعاً لما له اقتضاء البقاء والاستمرار. إذاً محل الإطلاق والتقييد منفي في المورد، فلا ينبغي أن يعدّ ذلك من الإهمال الممتنع عقلاً.

ونظيره ما اعترف به ﷺ في بعض كلماته في مبحث التعبدي والتوصلي لما خص الحكم باستحالة الإهمال في متعلق الشوق بما إذا كان المشتاق ملتفتاً إلى انقسامات الماهية، ومعنى ذلك أنه مع عدم الالتفات إليها لا يكون متعلق الشوق مطلقاً ولا مقيداً، وإلا لم يكن وجه للتخصيص المذكور.

والحاصل: أن المختار أن كلا الوجهين المتقدمين في حقيقة الإحرام ممكن بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فيمكن أن يقال: إن الأوفق بالنظر العقلائي كون الإحرام كالزوجية الدائمة والرقية وغيرهما مما له اقتضاء الدوام والاستمرار، وكون الحلق ونحوه رافعاً له، لا أن الإحرام ينشأ من الأول مقيداً بما قبل الحلق مثلاً.

وفي ضوء ما تقدم أقول: إنه إذا شك في أن التحلل مما عدا الطيب والنساء من محرمات الإحرام هل يحصل للمتمتع برمي جمرة العقبة أو بالحلق أو

التقصير، فإن بني على ما مرَّ في الوجه الثاني من أن الإحرام اعتبار وضعي مقيد من أول الأمر بما جعل محللاً له من الرمي أو الحلق ـ كما هو اختيار السيد الأستاذ ﷺ ـ فالصحيح عدم جريان استصحاب بقاء الإحرام بعد الإتيان بالرمي على ما سلكه هو وآخرون من القائلين بتعارض استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم جعل زائد في موارد الشبهة الحكمية، لأن المقام منها، فإن المفروض كون الإحرام مقيداً منذ البداية بأمر زماني هو الرمي أو الحلق، وليس له اقتضاء البقاء والاستمرار إلى أن يتحقق ما جعل رافعاً له، وإذا كان كذلك يكون مرجع الشك في كونه مقيداً بالرمي أو بالحلق إلى الشك في سعة الجعل وضيقه، أي هل أن الشارع المقدس جعل الإحرام إلى حين الإتيان بالرمي أو جعله إلى ما بعده وهو زمان الإتيان بالحلق؟

فإذا بني على أن استصحاب بقاء المجعول في ما بعد الإتيان بالرمي إلى حين القيام بالحلق معارض باستصحاب عدم جعل الإحرام لما بعد زمان الإتيان بالرمي، لم يمكن التعويل على الاستصحاب الأول في الحكم ببقاء الإحرام إلى حين الإتيان بالحلق، وهذا ظاهر.

وأما إذا بني على ما مرَّ في الوجه الأول من أن الإحرام اعتبار وضعي له اقتضاء الدوام والاستمرار لولا الرافع كالزوجية والرقبة وأمثالهما، فهل يكون الحال كما تقدم على الوجه الثاني من تعارض استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم جعل الزائد على مسلك السيد الأستاذ ﷺ وغيره ممن يقولون بتعارض الاستصحابين في الشبهات الحكمية، أم يختلف الأمر على الوجه المذكور؟

فيه خلاف بين الأعلام ذكروه في محله من علم الأصول، وهو هل أن تعارض استصحاب بقاء المجعول باستصحاب عدم جعل الزائد ـ على القول به ـ يشمل موارد الشك في الرافع أو لا؟

وهذا البحث قد تعرض له الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ في رسائله[١]، وحكى عن المحقق النراقي ﷺ التزامه بتعارض الاستصحابين حتى في موارد الشك في الرافع ـ وهو مذكور في كتابه مناهج الأحكام[٢]ـ ولكنه لم يوافقه عليه، وكذلك الشيخ صاحب الكفاية ﷺ[٣]والمحقق النائيني ﷺ[٤]، فقد اختار هؤلاء الأعلام أن تعارض الاستصحابين إن تم فإنما يختص بغير موارد الشك في الرافع، وأما فيها فلا يجري إلا استصحاب بقاء المجعول، وهذا هو الذي اختاره المحقق النراقي بنفسه في بعض كتبه الأخرى[٥].

وظاهر السيد الأستاذ ﷺ[٦]عدم التفريق بين موارد الشك في الرافع وغيرها في تعارض استصحاب بقاء المجعول باستصحاب عدم جعل الزائد.

وإلى هذا أيضاً ذهب سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في أصوله، وحاصل ما أفاده في وجهه هو أن الشك في الرافع في حقيقته شك في حدود الحكم أي في سعة الجعل وضيقه، فإن الرافع أمر زماني ولا فرق بينه وبين الزمان نفسه الذي يجعل حداً للحكم، إلا في أن الزمان يعتبر حداً للوجود الحقيقي والتقديري معاً، بمعنى أنه لا يكون للحكم اقتضاء للبقاء بعد حلول الزمان الذي جعل حداً له، وأما الأمر الزماني فهو حد للوجود الحقيقي دون الوجود التقديري ولذلك يعبر عنه بالرافع، ولكن لا أثر للفرق بينهما من هذه الجهة في ما هو محل البحث من إمكان جريان استصحاب عدم جعل الزائد بعد اشتراكهما في كونهما حدين للوجود الحقيقي للحكم، لأن استصحاب عدم الجعل إنما يرتبط بالوجود الحقيقي لا التقديري، فلو بني على جريان استصحاب

---

(١) فرائد الأصول ج:٣ ص:٢٠٨.

(٢) مناهج الأحكام ص:٢٤٢.

(٣) كفاية الأصول ص:٤١٠.

(٤) أجود التقريرات ج:٢ ص:٤٠٦. فوائد الأصول ج:٤ ص:٤٤٩.

(٥) عوائد الأيام ص:٢١٣.

(٦) لاحظ مصباح الأصول ج:٣ ص:٣٨ ط:نجف.

عدم جعل الزائد ليكون معارضاً لاستصحاب بقاء المجعول، جرى على كلا التقديرين.

ولكن مبنى ما أفاده (دامت بركاته) ـ كما اتضح من تقريبه ـ هو ما تقدم نقله عن السيد الأستاذ ﷺ من الالتزام بتقييد الحكم في وعاء الإنشاء حتى في موارد كون ما ينتهي بتحققه من قبيل الرافع لا الغاية.

إلا أنه قد أوضحنا عدم تمامية هذا الكلام، وأن الحكم الذي يجعل بحيث يكون له قابلية البقاء والاستمرار لا يكون مقيداً بعدم حصول رافعه، كما أنه ليس مطلقاً بالنسبة إليه، فالمُنشأ في ما يسمى بعقد النكاح الدائم ـ مثلاً ـ ليس مقيداً بعدم الفسخ أو بعدم الطلاق، لأن الموجب لا ينشؤه مقيداً به بل ربما لا يكون ملتفتاً إلى إمكان إنهاء العلقة الزوجية بطلاق أو فسخ، وكذلك الحال في البيع ونحوه، فإن الموجب لا ينشئ الملكية المقيدة بعدم الفسخ، بل ربما لا يلتفت إلى إمكان فسخ العقد بأحد موجبات الخيار.

وبالجملة: بعد البناء على إمكان جعل الحكم بحيث يكون له قابلية الدوام والاستمرار لا يكون مقيداً بعدم رافعه، نعم إذا كان له أجل معين يكون مقيداً بعدم حلوله كما في النكاح المؤقت، فإنه مقيد بعدم انتهاء أجله وليس مقيداً بعدم الإبراء الذي يعد رافعاً له كالطلاق في النكاح الدائم.

ونظيره في ذلك إحرام الحج بناءً على بطلانه بعدم أداء الأعمال إلى نهاية أشهر الحج، فإن مقتضاه كونه مقيداً بها ولكنه ليس مقيداً بعدم الحلق مثلاً، لكونه موجباً للإحلال منه أي أنه من قبيل الرافع لا الغاية.

هذا ولكن ادعى المحقق العراقي ﷺ[1] أنه لا يعقل في الأمور الاعتبارية أن تجعل بنحو يكون لها استعداد البقاء والاستمرار، أي أن الرافعية بمعناها الحقيقي لا تتصور في الاعتباريات، ولذلك فإن المراد بالرافع في الأمر الاعتباري هو ما يكون عدمه معتبراً فيه لا غير.

---

(١) مقالات الأصول ج:٢ ص:٣٩٦.

وقد تعرض المحقق الشيخ حسين الحلي ﷺ لكلامه في أبحاثه الأصولية[1]، ورده بكلام مفصل، ومما ورد فيه: أن هناك أموراً ثلاثة: المانع والغاية والرافع، فالأول يكون عدمه قيداً في أصل حدوث الحكم، والثاني يكون عدمه قيداً في بقائه، والثالث غير راجع إلى التقييد بل هو راجع إلى جعل ثان فوق جعل الحكم، بأن يجعل الحكم ثم تجعل الرافعية لذلك الشيء على وجه يعتبر فيه هادمية ذلك الشيء لذلك الحكم.

وما ذكره ﷺ تام، أي يمكن أن يجعل الحكم من دون تقييد بزمان أو زماني ولكن مع جعل شيء رافعاً له، ومقتضاه أن يكون للحكم الأول استعداد الدوام والاستمرار ما لم يتحقق رافعه، وعلى ذلك إذا تردد ما هو رافع له بين أمرين مترتبين زماناً لا يكون ذلك من قبيل الشك في سعة الجعل وضيقه، لأن المفروض عدم كون الجعل الأول مقيداً بأيٍّ منهما، ومن هنا لا يأتي فيه إشكال تعارض استصحاب بقاء المجعول باستصحاب عدم جعل الزائد، فإنه لا موضوع للاستصحاب الثاني على الوجه المذكور، ليقال بمعارضته للاستصحاب الأول.

وبهذا يظهر أن المختار أنه لو لم يكن هناك أصل لفظي يمكن الرجوع إليه في مورد الشك في حصول الإحلال من الإحرام برمي جمرة العقبة أو بالحلق أو التقصير فالأصل العملي الذي يتجه الرجوع إليه هو الاستصحاب سواء بني على الوجه الأول في حقيقة الإحرام من أنه اعتبار شرعي له اقتضاء الاستمرار والدوام وأن الحلق أو نحوه يكون بمثابة الرافع له، أو بني على الوجه الثاني من أنه اعتبار شرعي مقيد بعدم الإتيان بالحلق أو نحوه، فإنه على الوجه الأول لا يكون المقام من موارد الشك في سعة الجعل وضيقه، ليدعى أن استصحاب بقاء المجعول معارض باستصحاب عدم جعل الزائد، وأما على الوجه الثاني فهو وإن كان من موارد الشك المذكور إلا أن المحقق في محله عدم جريان استصحاب عدم جعل الزائد ليعارض استصحاب بقاء المجعول، لأنه لا يجري إلا على وجه

---

(١) أصول الفقه ج:٩ ص:٤٧٣ وما بعدها.

مثبت، فلا تصلح للمعارضة.

فالنتيجة: أنه لو وصلت النوبة إلى الأصل العملي عند الشك في حصول التحلل من محرمات الإحرام برمي جمرة العقبة أو بالحلق أو التقصير، فالمرجع هو استصحاب بقاء الإحرام إلى حين الإتيان بالأخير، ولا يتجه على المختار الرجوع إلى أصالة البراءة عن حرمة المحرمات بعد الإتيان برمي جمرة العقبة.

نعم إذا بني على عدم جريان الاستصحاب على الوجه الثاني أو على كلا الوجهين فالمرجع أصالة البراءة، ولكنها لا تجدي بلحاظ الآثار الوضعية كصحة النكاح وتحقق التذكية للصيد، فإن مقتضى الأصل عدم ترتبهما إلا مع إحراز التحلل من الإحرام كما مرّ غير مرة.

هذا كله بشأن ما يقتضيه الأصل العملي في محل البحث.

المقام الثاني: في ما يقتضيه الأصل اللفظي، وهو إطلاقات أدلة محرمات الإحرام كما ورد في كلام السيد الأستاذ ﷺ.

ولكن يمكن أن يقال: إن تمسكه بها غير متجه على أي من الوجهين المتقدمين في حقيقة الإحرام، أي سواء بني على أنه اعتبار شرعي له اقتضاء الاستمرار والبقاء إلى حين تحقق رافعه أو بني على أنه مقيد من الأول بعدم تحقق الرافع.

والوجه فيه أن المفروض أن الإحرام اعتبار شرعي قد أُخذ موضوعاً لحرمة ما يسمى بمحرمات الإحرام، فإذا شك في بقاء الحاج متلبساً به ـ أي كونه محرماً شرعاً ـ وذلك بعد رمي جمرة العقبة وقبل الحلق فكيف يتسنى التمسك بأدلة حرمة محرمات الإحرام للبناء على لزوم تجنبه عنها؟!

وبعبارة أخرى: إن موضوع الحكم بحرمة محرمات الإحرام في النصوص إنما هو المتلبس بالإحرام، أي من يكون معنوناً بهذا العنوان بالفعل، سواء ما ورد بلسان (لا يستتر المحرم من الشمس بثوب) و(لا يرتمس المحرم في الماء) و(المحرم يمسك على أنفه من الريح الطيبة) ونحو ذلك مما تضمن عنوان المحرم، أو ما ورد بلسان (إذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل)، و(لا تكتحل إذا

أحرمت) و(إذا أحرمت فاتق قتل الدواب)، ونحو ذلك مما اشتمل على الفعل الماضي (أحرمت)، لوضوح أنه لا يراد بالثاني أيضاً سوى ما يراد بالأول من اختصاص حرمة المحرمات المذكورة بحال الإحرام.

وعلى ذلك فحال الإحرام في ما يترتب عليه من الأحكام حال الزوجية في ما يلحقها من الأحكام كجواز الاستمتاعات ووجوب الإنفاق على الزوج ووجوب التمكين على الزوجة وغير ذلك.

وكما أنه إذا شك في انقطاع العلقة الزوجية بمجرد إنشاء الطلاق في موارد الطلاق الرجعي، أو عدم انقطاعها إلا بانقضاء العدة الرجعية، لا يمكنه الرجوع الى ما دل على جواز الاستمتاعات أو وجوب الإنفاق أو وجوب التمكين أو نحوها، لعدم إحراز موضوع الأحكام المذكورة وهو الزوجية، كذلك الحال في المقام لا سبيل إلى التمسك بإطلاق أدلة حرمة الاستظلال أو التدهين أو الجدال أو غيرها بعد رمي جمرة العقبة وقبل الإتيان بالحلق، لعدم إحراز موضوعها، وهو كون الحاج محرماً.

وبالجملة: مع الشك في حصول التحلل من الإحرام بالرمي أو الحلق لا مجال للرجوع إلى أدلة محرمات الإحرام، لأن موضوع الحكم فيها هو المتلبس بالإحرام وهو ما يشك ـ حسب الفرض ـ في اتصاف الحاج به بعد الإتيان بالرمي.

هذا ولكن هناك وجهان آخران ربما يتمسك بهما للمطلوب أيضاً ..

(الأول): إطلاق ما دل على نهي الحاج عن محرمات الإحرام بعناوينها كقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾، فإن مقتضى إطلاقه حرمة المحرمات الثلاثة ـ ويلحق بها غيرها ـ من حين الإحرام للحج إلى حين الانتهاء من المناسك، ولازم ذلك هو بقاء الإحرام إلى آخر الحج، ومن المعلوم أن الأصول اللفظية حجة في لوازمهما وليست كالأصل العملي الذي لا يؤخذ بلازمه، وبذلك يثبت ما هو المطلوب من اتصاف الحاج بكونه محرماً وترتب أحكام الإحرام إلى زمان اليقين بتحلله منه

وهو حين الإتيان بالحلق أو التقصير.

ولو نوقش في هذا البيان وقيل بعدم دلالة الآية المباركة على استمرار التلبس بالإحرام إلى آخر الأعمال كفى ما تدل عليه بإطلاقها من لزوم التجنب عن محرمات الإحرام إلى حين الفراغ من المناسك، فإنه لا مانع من البناء عليه، أقصى الأمر عدم إحراز كونه محرماً بعد الإتيان بالرمي، ولا ضير في ذلك، ولا يقاس الأصل اللفظي بالأصل العملي حيث لا سبيل إلى استصحاب استمرار الحكم مع الشك في بقاء الموضوع، فليتدبر.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الوجه، بأن فرض الحج في الآية الكريمة إنما هو بمعنى الإحرام له بالتلبية أو الإشعار أو التقليد، كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ**﴾، والفرض التلبية والإشعار والتقليد، فأيَ ذلك فعل فقد فرض الحج)).

وعلى ذلك فإن مفاد الآية الكريمة هو أن من أحرم للحج فعليه التجنب عن الرفث والفسوق والجدال، فهو نظير قوله عليه السلام: ((إذا أحرمت فاتق قتل الدواب)) الذي مرَ أن المستفاد منه حرمة قتل الدواب على من يكون متلبساً بالإحرام لا حرمته على من تلبس به وإن تحلل منه لاحقاً، فلا يمكن التمسك بإطلاقها في مورد المشكوك بقاؤه على إحرامه.

الثاني: إطلاق ما دل على أن من لبّى أو أشعر بدنته أو قلّدها فقد أحرم، كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: ((فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم))، وقوله عليه السلام في خبر عمر بن يزيد: ((من أشعر بدنة فقد أحرم))، فإنه يمكن أن يقال: إنه بناءً على الوجه الثاني المتقدم في حقيقة الإحرام، وهو أن يكون اعتباراً شرعياً مقيداً من الأول بعدم تحقق محلله يكون الشك في التحلل من الإحرام برمي جمرة العقبة أو بما بعده من الحلق أو التقصير شكاً في التقييد

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٨٩.

الزائد لما دل على تحقق الإحرام بالتلبية ـ مثلاً ـ فإن مقتضى إطلاقه هو عدم كون الإحرام مقيداً بأيَ من الرمي أو الحلق، ولكن تقييده أو تقيّده بعدم الحلق متيقن وإنما الشك في بقائه في الفاصل بين الرمي والحلق، ويكون ذلك من الشك في التقييد الزائد، فلا بد من الأخذ بإطلاق الدليل في البناء على عدمه.

لا يقال: إن ارتفاع الإحرام وحصول التحلل منه في الجملة أمر مقطوع به، إذ من الواضح أنه لا يبقى إلى الأبد، فما دل على تحقق الإحرام بالتلبية ـ مثلاً ـ مقترن بقرينة لبية متصلة مجملة دائرة بين الأقل والأكثر، وفي مثل ذلك لا ينعقد له إطلاق يمكن الرجوع إليه في مورد الشك.

فإنه يقال: إن ما هو مقترن بذاك الدليل ويعدّ من قبيل القرينة اللبية المتصلة به هو ما يعلم من حصول التحلل من الإحرام بانقضاء أفعال الحج، وأما حصول التحلل منه قبل الانتهاء منها فليس أمراً معلوماً بحيث يعد من قبيل القرينة اللبية المتصلة، ولذلك لو دار الأمر فيه بين الأقل والأكثر، فلا مانع من الأخذ بإطلاق دليل الإحرام.

هذا ولكن الصحيح أن قوله عليه السلام: ((فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم)) إنما هو مسوق للرد على من اشترطوا في انعقاد الإحرام خصوص التلفظ بالتلبية، وقالوا بعدم انعقاده بالإشعار أو التقليد، فأكد الإمام عليه السلام على أن الإحرام كما يتحقق بالقول وهو التلبية يتحقق بالفعل وهو الإشعار والتقليد، ولا إطلاق لكلامه عليه السلام من حيث استمرار الإحرام إلى حين انقضاء المناسك.

فالنتيجة: أن الوجه الثاني المذكور لا يتم حتى لو بني على كون الإحرام اعتباراً وضعياً مقيداً بعدم المحلل، مع أن هذا المبنى غير تام على المختار كما مرّ.

هذا كله على المسلك المتقدم من أن الإحرام اعتبار شرعي من قبيل الأحكام الوضعية.

وأما على المسلك الآخر وهو أن الإحرام ليس أمراً اعتبارياً بل هو الإتيان بالتلبية أو الإشعار أو التقليد بقصد أداء الحج أو العمرة ـ نظير الإحرام للصلاة فإنه ليس سوى الإتيان بالتكبيرة التي هي أول جزء منها بقصد أدائها إلى

آخر الأجزاء ـ وهو المسلك هو الذي كان قد بنى عليه السيد الأستاذ ﷺ[1] قبل أن يعدل إلى المسلك المتقدم ذكره[2]، فيتجه التمسك بإطلاق ما دل على حرمة التظليل والتزين والجدال ونحوها على المحرم عند الشك في التحلل منها بالإتيان برمي جمرة العقبة، لأن مقتضى هذا المسلك كون موضوع حرمة المحرمات هو المحرم بمعنى من لبى بقصد أداء الحج مثلاً، وهذا العنوان يبقى صادقاً على الحاج حتى بعد إتيانه بالرمي، فإذا شك في زوال حرمة المحرمات ـ عدا الطيب والنساء ـ به يكون ذلك من الشك في تقييد الحكم بحرمتها بعدم الرمي، وهذا من قبيل الشك في التقييد الزائد، إذ المتيقن تقييده أو تقيده بعدم الحلق أو التقصير، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الحرمة في ما بين الإتيان بالرمي والإتيان بالحلق أو التقصير.

وهنا يأتي نظير الإشكال المتقدم في التمسك بإطلاق ما دل على أن من أتى بشيء من التلبية أو الإشعار أو التقليد فقد أحرم بناءً على كون الإحرام اعتباراً شرعياً مقيداً بعدم الإتيان بما يعدّ محللاً له.

وملخص الإشكال هو أن التمسك بالإطلاق ممكن إذا كان المقيد المجمل الدائر بين الأقل والأكثر منفصلاً، فإن في مثله يمكن الرجوع إلى الإطلاق في الزائد على القدر المتيقن وهو الأقل.

ولكن المقيد المجمل الدائر بين الأقل والأكثر في محل الكلام متصل، وإجمال مثله يسري إلى المطلق ويمنع من التمسك به في المورد المشكوك.

والوجه في كونه متصلاً هو أن من الواضحات أن من يلبي للحج مثلاً لا يثبت في حقه حرمة محرمات الإحرام إلى آخر عمره بل ترتفع عنه في وقت ما، فإذا شك في أنه هل ترتفع عنه عند الإتيان برمي جمرة العقبة أو عند الحلق أو التقصير يكون ذلك من قبيل المقيد اللبي المتصل الدائر بين الأقل والأكثر ويسري إجماله إلى المطلق فلا محل للتمسك بإطلاقه في الزائد على القدر المتيقن.

---

(١) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤٨١، ٤٨٥.

(٢) مستند العروة الوثقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤٩٤ـ٤٩٥.

والجواب عن هذا الإشكال هو أن ما يمكن أن يعدَ قرينة لبية متصلة هو حصول التحلل من محرمات الإحرام بانقضاء مناسك الحج، فإن هذا هو الأمر الواضح البين للجميع فلا ينعقد لدليل حرمة المحرمات بالإتيان بالتلبية إطلاق يقتضي بقاء الحرمة بعد انقضاء أعمال الحج. وأما سقوط المحرمات قبل انقضاء المناسك فإنما ثبت ذلك بدليل منفصل، فإذا دار الأمر بين كون الموجب لسقوطها ـ ما عدا حرمة الطيب والنساء ـ هو رمي جمرة العقبة أو الحلق أو التقصير لا مانع من الرجوع إلى إطلاق دليل الحرمة في نفي التقييد الزائد المشكوك فيه.

فالنتيجة: أن التمسك بإطلاق الأدلة المتضمنة لتروك الإحرام مما أخذ فيه عنوان (المحرم) أو (إذا أحرمت) تام على المسلك المذكور في حقيقة الإحرام.

ولكن مرَ أن هذا المسلك غير صحيح، وقد عدل عنه السيد الأستاذ ﷺ لاحقاً، واختار ما هو الصحيح من كون الإحرام اعتباراً شرعياً مترتباً على الإتيان بالتلبية أو نحوها بقصد أداء الحج أو العمرة بالشروط الخاصة.

وكيف ما كان فقد تحصل من جميع ما تقدم أن المختار عدم توفر إطلاق يمكن الرجوع إليه عند الشك في كون رمي جمرة العقبة هو الموجب للتحلل مما عدا الطيب والنساء من محرمات الإحرام أو أن الحلق أو التقصير هو الموجب لذلك، فالمرجع هو الأصل العملي لا اللفظي، خلافاً لما أفاده السيد الأستاذ ﷺ.

هذا وقد ظهر مما مرَ أن ما بنى عليه علي بن بابويه وولده الصدوق في موضع من الفقيه من حصول الإحلال مما عدا الطيب والنساء برمي جمرة العقبة مما لا يمكن المساعدة عليه، حتى لو بني على تمامية رواية الحسين بن علوان سنداً، وذلك من جهتين ..

أولاً: إن صحيحة معاوية بن عمار الدالة على حصول الإحلال بالحلق أو التقصير معارضة لها ومرجحة عليها بموافقة الكتاب[1] ومخالفة الجمهور.

---

(١) يلاحظ التعليقة (١) في ص:٣٩٥.

وثانياً: إنه لو بني على عدم الترجيح وتساقط الطرفين بالمعارضة فالمرجع هو استصحاب بقاء الإحرام واستمرار حرمة المحرمات إلى حين الحلق أو التقصير.

هذا كله بالنسبة إلى قول علي بن بابويه الذي وافق فيه صاحب كتاب التكليف، وتبعه عليه ولده الصدوق (رحمهما الله تعالى).

ومرّ أن غيرهم من فقهائنا (قدّس الله أسرارهم) على ثلاثة أقسام ..

القسم الأول: من لم يذكر التحلل من شيء من محرمات الإحرام قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه، لا عند رمي جمرة العقبة ولا عند الحلق والتقصير، ومن هؤلاء المفيد والمرتضى وأبو الصلاح الحلبي (قدّس الله أسرارهم)، وظاهر كلماتهم إناطة حلية الجميع ـ ما عدا النساء ـ بالفراغ من الطواف والسعي، وعدم حلية أي منها قبل ذلك.

ويبدو أن مستندهم في ذلك هو جملة من الروايات ..

منها: صحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في زيارة البيت يوم النحر قال: ((زره، فإن شغلت فلا يضرك أن تزور البيت من الغد .. ثم طف بالبيت سبعة أشواط كما وصفت لك يوم قدمت من مكة، ثم صلّ عند مقام إبراهيم عليه السلام ركعتين .. ثم اخرج إلى الصفا فاصعد عليه .. ثم ائت المروة فاصعد عليها، وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة، فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء أحرمت منه إلا النساء، ثم ارجع إلى البيت وطف به أسبوعاً آخر ثم صلّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام، ثم قد أحللت من كل شيء وفرغت من حجك كله وكل شيء أحرمت منه)).

فإن المنساق من هذه الصحيحة أن حلية ما عدا النساء من محرمات الإحرام إنما تحصل بأداء طواف الحج وسعيه[2]، ولو كان ما عدا الطيب والنساء

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥١١ـ٥١٢.

(٢) سيأتي أن التعبير المذكور لا يقتضي عدم حصول الحلية من بعض محرمات الإحرام قبل أداء طواف الحج وسعيه.

يحل بالحلق أو بالتقصير ـ كما ذهب إليه المشهور ـ لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن يقول: (فإذا فعلت ذلك لم يبق مما أحرمت منه إلا النساء) لا أن يقول: (فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء أحرمت منه إلا النساء)، فإن التعبير بـ(كل شيء) إنما يناسب حصول التحلل من جميع المحرمات بطواف الحج وسعيه لا حصول التحلل من الطيب فقط بهما، كما هو مقتضى الرأي المشهور من أن ما عدا الطيب والنساء يحل بالحلق أو التقصير، ولا يحل بالطواف وسعيه إلا الطيب.

وبالجملة: التعبير المذكور ظاهر جداً في حصول الحلية مما عدا النساء بالطواف والسعي، وهو غير مناسب لو كان ما يحل بهما هو الطيب خاصة.

ومنها: صحيحة الفضلاء[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية، فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة، وإن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت واحتشت ثم سعت بين الصفا والمروة ثم خرجت إلى منى، فإذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها ثم طافت طوافاً للحج ثم خرجت فسعت، فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها، فإذا طافت أسبوعاً آخر حل لها فراش زوجها)). ونحوها معتبرة عجلان أبي صالح[2].

ويمكن أن يقال: إن ظاهر هاتين الروايتين أيضاً هو حلية ما عدا فراش الزوج بالطواف والسعي لا خصوص الطيب لنظير ما تقدم من صحيح معاوية بن عمار.

ومنها: خبر منصور بن حازم[3] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل رمى وحلق، أيأكل شيئاً فيه صفرة؟ قال: ((لا حتى يطوف بالبيت ويسعى بين

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٤٤٥.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٤٦.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٥.

الصفا والمروة، ثم قد حل له كل شيء إلا النساء حتى يطوف بالبيت طوافاً آخر، ثم قد حل له النساء)).

وفي سند هذا الخبر خدش من جهة من يسمى بـ(محمد) شيخ موسى بن القاسم الذي لا يعرف من هو، كما مرَ في موضع آخر مفصلاً.

وأما دلالته على إناطة حلية ما عدا النساء بطواف الحج وسعيه فهي تامة، إذ لو كان خصوص الطيب ـ الذي منه الزعفران، وهو المراد بالصفرة في الخبر ـ هو ما يحل بأداء الطواف والسعي، وأما ما عداه فيحل بالحلق أو التقصير لما كان من المناسب التعبير بقوله عليه السلام: ((فقد حلَ له كل شيء ..))، كما مرَ نحوه في الروايتين المتقدمتين.

والحاصل: أن ظاهر الروايات المذكورة هو ما تقدم.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لو كنا نحن وهذه الروايات لأمكن البناء على عدم حصول التحلل مما عدا النساء إلا بطواف الحج وسعيه، إلا أن هناك روايات أخرى معتبرة تدل على حلية ما عدا الطيب والنساء قبل ذلك، فلا محيص من البناء على ما تدل عليه، وحمل التعبير في الروايات السابقة بقوله عليه السلام: ((أحللت من كل شيء)) على حصول الإحلال به وببعض ما قبله من المناسك، كما هو محمل قوله عليه السلام في ذيل صحيحة معاوية بعد الأمر بأداء طواف النساء وصلاته: ((ثم قد أحللت من كل شيء))، مع أن المفروض فيها أنه لم يبق مما يحرم عليه بعد الإتيان بطواف الحج وسعيه إلا النساء، ومثله صحيحته الأخرى[1] المتضمنة لقوله عليه السلام: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب، فإذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء، فإذا طاف طواف النساء فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا الصيد)).

فإن الملاحظ أن الإمام عليه السلام قد استخدم فيها التعبير بـ(أحلَ من كل شيء)

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

في من أتى بطواف الحج وسعيه، مع أنه لم يبق عليه بموجب المقطع الأول من كلامه عليه السلام إلا حرمة الطيب والنساء، فلا بد أن يكون مقصوده عليه السلام هو أنه قد أحلَّ به وبما قبله من الذبح والحلق.

وهكذا في ما ذكره عليه السلام في المقطع الأخير في من لم يبق عليه إلا طواف النساء حيث قال: ((فإذا طاف طواف النساء فقد أحلَّ من كل شيء أحرم منه إلا الصيد))، فإنه لا محمل له إلا نظير ما تقدم.

وبالجملة: لا سبيل الى الالتزام بما ربما يظهر من كلمات جمع من الفقهاء الماضين (قدّس الله أسرارهم) من إناطة حلية المحرمات عدا ما أستثني بالإتيان بطواف الحج وسعيه، فإن هذا وإن كان ينسجم مع ظاهر عدد من الروايات ولكن لا محيص من رفع اليد عن ظهورها في ذلك بقرينة الروايات الأخرى الدالة على حلية ما عدا الطيب والنساء قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه.

القسم الثاني: من نص على حلية لبس الثياب بالحلق وعدم حلية الطيب به للمتمتع أو كراهته له ولم يتعرض لسائر المحرمات، ومرَّ نقل ذلك عن ابن الجنيد وابن أبي عقيل (رحمهما الله) في ما حكاه العلامة قدس سره عنهما في المختلف.

ولم يظهر وجه لتنصيصهما على حلية الثياب خاصة بالحلق، مع أنه لا إشكال في أنه إذا حل لبسها فإنه تحل بقية محرمات الإحرام الأخرى أيضاً ما عدا الطيب والنساء وكذلك الصيد ـ على رأي ـ. ولعل ذلك كان مذكوراً في موضع آخر من كلامهما ولم ينقله العلامة قدس سره.

والملاحظ أن الكليني قدس سره[1] قد ذكر باباً بعنوان: (باب ما يحل للرجل من اللباس والطيب إذا حلق قبل أن يزور)، وكذلك الشيخ قد ذكر في الاستبصار[2] (باب أنه إذا حلق حل له لبس الثياب).

وما صنعاه واضح الوجه، وهو ورود جملة من الروايات في حلية لبس الثياب بعد الحلق، ولا يستفاد من تخصيص باب لذكر تلك الروايات اختصاص

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

(٢) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:٢ ص:٢٨٩.

الحلية بموردها، وأما كلام ابن أبي عقيل وابن الجنيد (رحمهما الله) بالمقدار المذكور في المختلف فيوهم الاختصاص به.

ومهما يكن فقد ورد من طرق الجمهور خبر ربما يظن تعلقه بالمقام، وهو ما رووه[1] عن أم سلمة أنها قالت: كانت ليلتي التي يصير إلي فيها رسول الله ﷺ مساء يوم النحر، فصار إلي، ودخل علي وهب بن زمعة ومعه رجل من آل أمية متقمصين. فقال رسول الله ﷺ لوهب: ((هل أفضت أبا عبد الله؟))[2] قال: لا والله يا رسول الله. قال ﷺ: ((انزع عنك القميص)). قال: فنزعه من رأسه، ونزع صاحبه قميصه من رأسه. ثم قال: ولم يا رسول الله؟ قال: ((إن هذا يوم رخص لكم إذا أنتم رميتم الجمرة أن تحلوا، يعني من كل ما حرمتم منه إلا النساء، فإذا أمسيتم قبل أن تطوفوا هذا البيت صرتم حرماً كهيئتكم قبل أن ترموا الجمرة حتى تطوفوا به)).

وهذا الخبر لو لم يكن مذيلاً بقوله: (فإذا أمسيتم ..) لكان تام الدلالة على حلية لبس الثياب قبل الإتيان بطواف الحج، وأما مع الذيل المذكور فهو يدل على أن لبس الثياب كغيره من محرمات الإحرام يحل بالرمي ويعود محرَماً إذا لم يأت الحاج بطواف الحج قبل انقضاء يوم النحر. وهذا لا قائل به حتى من الجمهور.

قال النووي[3]: (قال البيهقي: لا أعلم أحداً من الفقهاء قال به)، ثم عقّبه بقوله: (فيكون هذا الحديث منسوخاً، دل الإجماع على نسخه، فإن الإجماع لا ينسخ، ولكن يدل على الناسخ).

ومهما يكن فإن الخبر المذكور لا تعلق له بمحل البحث، وهو أنه هل يحل للحاج أن يلبس الثياب قبل الإتيان بطواف الحج أو لا؟

---

(١) سنن أبي داود ج:١ ص:٤٤٤-٤٤٥.

(٢) أي هل أتيت بطواف الإفاضة وهو طواف الحج.

(٣) المجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٢٣٤.

نعم ذكر ابن قدامة[١] عن عروة أنه قال: (لا يلبس القميص ولا العمامة ولا يتطيب، وروى في ذلك عن النبي ﷺ حديثاً)، ولم يذكر نص الحديث، ولم أعثر عليه.

وكيف ما كان فإن رواياتنا في حلية لبس الثياب للمتمتع وكذلك في تغطية الرأس له، بعد الحلق قبل زيارة البيت مختلفة، فهي على طائفتين ..

الطائفة الأولى: ما تدل على الحلية، وهي ..

الأولى: صحيحة العلاء[٢] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني حلقت رأسي وذبحت وأنا متمتع أطلي رأسي بالحناء[٣]. قال: ((نعم من غير أن تمس شيئاً من الطيب)). قلت: وألبس القميص وأتقنع؟ قال: ((نعم)). قلت: قبل أن أطوف بالبيت. قال: ((نعم)).

الثانية: صحيحة سعيد بن يسار[٤] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع إذا حلق رأسه قبل أن يزور البيت يطليه بالحناء؟ قال: ((نعم، الحناء والثياب والطيب وكل شيء إلا النساء)) رددها علي مرتين أو ثلاثة. قال: وسألت أبا الحسن عليه السلام عنها، فقال: ((نعم، الحناء والثياب والطيب وكل شيء إلا النساء)).

الثالثة: معتبرة أبي أيوب الخزاز[٥] قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام بعد ما ذبح حلق، ثم ضمد رأسه بمسك وزار البيت وعليه قميص، وكان متمتعاً.

والاستدلال بهذه الرواية مبني على عدم احتمال كون لبس الإمام عليه السلام للقميص قبل أداء طواف الحج ـ الذي هو المراد بزيارة البيت على الظاهر ـ عن عذرٍ من تقية أو مرض أو غير ذلك، لأنها إنما تحكي فعله عليه السلام ولا توضح

---

(١) المغني ج:٣ ص:٤٦٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٧، ونحوها في ص:٢٤٥، وقرب الإسناد ص:٣٠ـ٣١.

(٣) تجدر الإشارة إلى أن الظاهر أن السؤال عن طلي الرأس بالحناء في هذه الصحيحة، وصحيحة سعيد بن يسار الآتية إنما هو من حيث كونه موجباً لستر الرأس لا من حيث كونه زينة.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

ملابساته، فإذا احتمل كونه لعذر لم يمكن الاستدلال بها في تجويز ما صنعه عليه السلام لغير المعذور، كما هو واضح.

الرابعة: معتبرة يونس بن يعقوب[١] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: المتمتع يغطي رأسه إذا حلق. فقال: ((يا بني حلق رأسه أعظم من تغطيته إياه)).

الخامسة: صحيحة منصور بن حازم[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل كان متمتعاً فوقف بعرفات وبالمشعر وذبح وحلق. فقال: ((لا يغطي رأسه حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، فان أبي عليه السلام كان يكره ذلك وينهى عنه)). فقلنا: فإن فعل. فقال: ((ما أرى عليه شيئاً، وإن لم يفعل كان أحب إلي)).

والاستدلال بهذه الرواية على جواز تغطية الرأس للمتمتع قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه مبني على دلالة قوله عليه السلام: ((وإن لم يفعل كان أحب إلي)) على أن التجنب عن تغطية الرأس قبل أداء الطواف والسعي إنما هو أمر راجح وليس بلازم، فيكون قرينة لحمل قوله عليه السلام: ((كان يكره ذلك وينهى عنه)) على إرادة الكراهة المصطلحة والنهي التنزيهي لا التحريمي.

وبذلك تتم دلالة الرواية على أن تغطية المتمتع رأسه قبل أداء طواف الحج جائزة على كراهة أو أن الأرجح تركها.

الطائفة الثانية: ما تدل على عدم الحلية، وهي ..

الأولى: صحيحة سعيد الأعرج[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل رمى الجمار وذبح وحلق رأسه أيلبس قميصاً وقلنسوة قبل أن يزور البيت؟ فقال: ((إن كان متمتعاً فلا، وإن كان مفرداً للحج فنعم)).

الثانية: صحيحة محمد بن مسلم[٤] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع بالعمرة فوقف بعرفة ووقف بالمشعر ورمى الجمرة وذبح وحلق، أيغطي

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٧. ونحوها في ص:٤٨٥.

رأسه؟ فقال: ((لا، حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة)). قيل له: فإن كان فعل. قال: ((ما أرى عليه شيئاً)).

الثالثة: صحيحة إدريس القمي[1] ـ وهو إدريس بن عبد الله الأشعري الثقة[2] ـ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن مولى لنا تمتع فلما حلق لبس الثياب

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٧.

(٢) ذكر المحقق السبزواري قدس سره في ذخيرة العباد (ج:٢ ص:٦٨٣) أنه: (عدّ صاحب المنتقى هذه الرواية من الصحاح، وفيه تأمل، لأنه رواها الشيخ بإسناد صحيح عن معاوية بن عمار عن إدريس القمي، وإدريس هذا إن كان ابن عبد الله القمي الثقة فهو من أصحاب الرضا عليه السلام، وروايته عن الصادق بعيدة، وكذا رواية معاوية بن عمار عنه، وإن كان غيره فهو مجهول، فتدبر).

أقول: يبدو أنه إنما بنى على كون إدريس بن عبد الله من أصحاب الرضا عليه السلام من جهة قول النجاشي (ص:١٠٤): (إدريس بن عبد الله بن سعد الأشعري ثقة، له كتاب، وأبو جرير القمي هو زكريا بن إدريس هذا، وكان وجهاً، يروي عن الرضا عليه السلام. له كتاب)، حيث أرجع الضمير في قوله: (يروي عن الرضا عليه السلام) إلى إدريس صاحب الترجمة، مع أنه يرجع إلى ولده زكريا، فإنه من أصحابه عليه السلام، وأما إدريس فهو من أصحاب الصادق عليه السلام، كما عدّه منهم الشيخ في رجاله (ص:١٦٣)، وله روايات عنه في الكافي (ج:٣ ص:٢٩٨) والفقيه (ج:٣ ص:٣١٤) وتهذيب الأحكام (ج:٣ ص:٩٩).

وبالجملة: لا ينبغي الشك في أن إدريس بن عبد الله القمي الذي ذكره النجاشي كان من الطبقة الخامسة من أحداث أصحاب الصادق عليه السلام، وإدراكه للرضا عليه السلام بعيد، وأما استشهاد السيد الأستاذ قدس سره (معجم رجال الحديث ج:٣ ص:١٤ ط:نجف) على إدراكه له عليه السلام بأن الراوي لكتابه محمد بن الحسن شنبولة كان من أصحاب الجواد عليه السلام، وله عنه رواية في الكافي، فهو مما لا يمكن المساعدة عليه، فإن أقصى ما تقتضيه روايته عن الجواد عليه السلام هو كونه من الطبقة السادسة، ولا تقتضي أن من يروي عنه كان من هذه الطبقة نفسها.

هذا وقد بنى السيد الأستاذ قدس سره وكذلك المحقق التستري (قاموس الرجال ج:١ ص:٧٠١) على أن كلمة (له كتاب) بعد قوله: (يروي عن الرضا عليه السلام) سهو من قلم النجاشي أو أنه من غلط النساخ، لأن الضمير فيها يرجع إلى إدريس بن عبد الله، مع أنه قد ذكر بشأنه من قبل: (له كتاب)، فهو تكرار في غير محله. ولكن الظاهر أن الضمير في الثاني يرجع إلى زكريا فلا تكرار، ولا غلط في العبارة.

قبل أن يزور البيت. فقال: ((بئس ما صنع)). قلت: أعليه شيء؟ قال: ((لا)). قلت: فإني رأيت ابن أبي سماك يسعى بين الصفا والمروة عليه خفان وقباء ومنطقة. فقال: ((بئس ما صنع)). قلت: أعليه شيء؟ قال: ((لا)).

الرابعة: خبر إسماعيل بن عبد الخالق[١] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ألبس قلنسوة وقميصاً إذا ذبحت وحلقت؟ قال: ((أما المتمتع فلا، وأما من أفرد الحج فنعم)).

هذه هي روايات المسألة، والمعروف بين الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) الجمع بين طائفتيها بالبناء على كراهة لبس الثياب وتغطية الرأس بعد الحلق قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه، أو استحباب ترك اللبس والتغطية قبل ذلك.

قال الشيخ قدس سره في النهاية[٢]: (ويستحب أن لا يلبس الثياب إلا بعد الفراغ من طواف الزيارة، وليس ذلك بمحظور)، ونحوه ما ذكره ابن حمزة وابن إدريس (قُدّس سرُهما)[٣].

وقال المحقق قدس سره في الشرائع[٤]: (ويكره لبس المخيط حتى يفرغ من طواف الزيارة).

ونحوه ما ذكره العلامة قدس سره في القواعد[٥]. وقال في التذكرة[٦]: (يستحب لمن حلق رأسه أن يتشبه بالمحرمين قبل طواف الزيارة في ترك لبس المخيط إلى أن يطوف طواف الزيارة).

وقال السيد صاحب المدارك قدس سره[٧] تعليقاً على كلام المحقق قدس سره: (بل

---

(١) قرب الإسناد ص:١٢٦.

(٢) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٣.

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج:١ ص:٦٠٢.

(٤) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٤٠.

(٥) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج:١ ص:٤٤٥.

(٦) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٤٤.

(٧) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:١٠٨.

الأجود كراهة لبس المخيط وتغطية الرأس إلى أن يتم السعي) مشيراً بذلك إلى نقصان عبارته من حيث إغفالها التعرض لحكم تغطية الرأس والاكتفاء بأداء الطواف في ارتفاع الكراهة، مع أنها لا ترتفع إلا بضم السعي إليه.

أقول: الجمع بين روايات المسألة بحمل الطائفة الثانية على الكراهة أو على ما يجري مجراها لا يخلو من بعد، إذ إن التعبير بـ(بئس ما صنع) في صحيحة إدريس القمي ربما لا يناسب كون لبس الثياب قبل زيارة البيت فعلاً مكروهاً، فإن (بئس) كلمة ذم، وإذا كان متعلقها من قبيل الأقوال أو الأفعال كانت ظاهرة جداً في مذمومية ذلك الفعل أو القول بما يساوق الحرمة والمنع الإلزامي. وحملها على الكراهة المصطلحة لا يخلو من تكلف.

وعلى العكس من ذلك، فإن تعليل الإمام عليه السلام حلية تغطية الرأس بعد الحلق بأن الحلق أعظم من التغطية ـ كما ورد في معتبرة يونس بن يعقوب ـ لا يناسب كون التغطية أمراً مكروهاً، فإن الأعظمية وإن كانت بلحاظ المفسدة المترتبة على الإتيان بهما في حال الإحرام إلا أن أعظمية الحلق من التغطية إذا كانت تقتضي حلية الثاني بعد حلية الأول فإنها تناسب أيضاً عدم كراهة الثاني مع مطلوبية الأول، أي يبعد أن يصبح الأعظم مطلوباً وما هو دونه مكروهاً، فلا أقل من حليته من دون كراهة، فليتأمل.

ويضاف إلى هذا ما يلاحظ في صحيحة سعيد بن يسار من أن الإمام عليه السلام بادر بنفسه إلى بيان حلية لبس الثياب لمن حلق رأسه مردداً ذلك عدة مرات، فإنه لا يناسب كونه أمراً مكروهاً يجدر الاجتناب عنه، بل لو كان كذلك لكان الأنسب أن يبين عليه السلام ذلك ولا أقل من أن يسكت عن بيان حكمه بعد أن لم يكن مورداً للسؤال، وأما أن يؤكد على حليته من غير إشارة إلى كراهة الإتيان به فهو غير مناسب، ولو بني على إناطة الجمع العرفي بين دليلين بإمكان الجمع بين ما ورد فيهما في كلام واحد ـ كما هو مقتضى بعض كلمات السيد الأستاذ دام ظله ـ أمكن القول بتعذر الجمع بين صحيحة العلاء المتضمنة لقوله عليه السلام: ((نعم))، وصحيحة سعيد الأعرج المشتملة على قوله عليه السلام: ((لا))، فإنه لا يصح

الجمع بينهما في كلام واحد كما هو ظاهر.

وأما ما يستفاد من كلام العلامة ﷺ في التذكرة من أن ترك لبس المخيط قبل أداء طواف الحج إنما هو من جهة استحباب التشبه بالمحرمين قبل الفراغ من المناسك ـ ونظيره ما ورد في كلام المحقق الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني (قدس سرهما)[1] ـ فهو مما لا شاهد عليه في شيء من الروايات.

بل ما ورد في بعضها من التفريق بين المفرِد والمتمتع بالترخيص في لبس الثياب للأول دون الثاني ربما يشهد على خلافه.

ولا وجه لقياس المقام بالمتمتع الذي فرغ من مناسك عمرته ولم يحرم بعدُ للحج، حيث ورد في بعض النصوص[2] أنه يستحب له أن يتشبه بالمحرمين ولا يلبس القميص ونحوه، لوضوح الفرق بين الموردين، فإن المتمتع الذي قصّر لعمرته يحل من إحرامه تماماً، فلا يبقى إلا أن يرجح له التشبه بالمحرمين، وأما المتمتع الذي حلق أو قصر في حجه فهو لم يحل من إحرامه تماماً بل بقي عليه بعض أحكامه، ويجوز أن يكون منها حرمة لبس القميص ونحوه.

وبالجملة: كون الجمع بين روايات المسألة بحمل الروايات المانعة على الكراهة أو نحوها من الجمع الدلالي المقبول عرفاً محل نظر أو منع.

ولو بني على استقرار التعارض بينها أمكن ترجيح ما دل على المنع من جهة مخالفته للجمهور، فإن المشهور عندهم ـ بل كاد أن يكون المتفق عليه بينهم ـ هو الجواز، وإنما ذهب إلى المنع شاذ منهم، كعروة على ما نسب إليه[3].

وعلى ذلك فإن الروايات الدالة على الجواز محمولة على التقية[4]،

---

(١) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:٣ ص:٤٠٩.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٤١.

(٣) لاحظ شرح معاني الآثار ج:٢ ص:٢٣١، والمحلى ج:٧ ص:١١٨، والمدونة الكبرى ج:١ ص:٤٠٤، والمغني ج:٣ ص:٤٦٢.

(٤) قد يقال: كيف نحمل صحيحة سعيد بن يسار على التقية مع أن الإمام ﷺ هو الذي بادر فيها إلى بيان حكم الثياب؟ وكيف نحمل معتبرة يونس بن يعقوب على التقية مع أن الإمام ﷺ

ويناسبها ما ورد في صحيحة منصور بن حازم من نسبة الإمام عليه السلام كراهة تغطية الرأس والنهي عنها إلى أبيه الباقر عليه السلام، بل نفس التعبير بالكراهة وقوله: ((وإن لم يفعل كان أحب إلي)) من التعابير المتداولة في موارد التقية.

وبالجملة: احتمال صدور الروايات المرخصة تقيةً لا يخلو من قوة.

وهنا كلام آخر، وهو أن يقال: إنه إذا لم يتيسر الجزم بأيٍّ من الوجهين المذكورين في التعامل مع الروايات المتقدمة، أي إمكان الجمع الدلالي بينها بحمل الروايات المانعة على الكراهة، أو عدم إمكان ذلك المقتضي لترجيح الروايات المانعة لمخالفتها للجمهور، فإن مقتضى الصناعة هو الرجوع إلى غيرها من الأدلة، وهو عموم قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب))، ومقتضاه جواز لبس الثياب وتغطية الرأس بعد حلق الرأس أو التقصير من غير توقف على أداء طواف الحج وسعيه.

بل لو بني على أن مقتضى القاعدة هو البناء على ما تدل عليه الروايات المانعة، فإنه لا محيص من عدم الأخذ به والبناء على القول بالجواز.

والوجه فيه: أن هذه المسألة كانت من المسائل الابتلائية على نطاق واسع، والجمهور متفقون ـ أو شبه متفقين ـ على الجواز كما تقدم، فلو كان مذهب الإمامية على خلاف ذلك لظهر وبان، بأن جرت عليه سيرتهم العملية وكثرت الروايات فيه عن أئمتهم عليهم السلام وأفتى به جمهور فقهائهم (قدس الله أسرارهم)، مع أنه لم يظهر قائل منهم بذلك، فيمكن أن يعدَ هذا دليلاً واضحاً على عدم منع المتمتع من لبس الثياب وتغطية الرأس بعد الإتيان بالحلق وقبل أداء طواف الحج وسعيه.

علل الحكم فيها بأن الحلق أعظم من التغطية، فإن ما يصدر تقيةً لا وجه لتعليله لدفع الاستبعاد عنه؟

والجواب: أن دواعي التقية مختلفة، فربما تقتضي التقية أن يبادر الإمام عليه السلام إلى بيان الحكم الموافق لها من غير سؤال، كما أنه ربما يقتضي أن يعلل الحكم للتأكيد على التزامه به.

ولكن يمكن أن يناقش في الكلام المذكور بكلا قسميه ..

أما ما ذكر أولاً من أنه مع التردد في إمكان الجمع العرفي بين روايات المسألة وعدم إمكانه يكون مقتضى الصناعة هو الرجوع إلى عموم صحيحة معاوية فيرده بأن مرجع الشك هنا في إمكان الجمع الدلالي وعدمه هو إلى الشك في أن الروايات المجوزة هل هي قرينة منفصلة لحمل الروايات المانعة على الكراهة أو لا؟ ومقتضى الصناعة البناء على عدم كونها قرينة له.

ونتيجة ذلك هي التعامل معهما معاملة المتعارضتين، وبالتالي ترجح الروايات المانعة بمخالفة الجمهور.

وأما ما ذكر ثانياً من أن هذه المسألة لما كانت محلاً للابتلاء على نطاق واسع، والجمهور قائلون فيها بالجواز فلا بد من أن يكون الإمامية موافقين معهم في ذلك، وإلا لكثرت الروايات الدالة على المنع، وأفتى بذلك فقهاؤنا، ففيه أن الروايات المانعة متعددة، غاية الأمر أنها معارضة بغيرها ويمكن صدور المعارض تقية، فلا نقصان في المسألة من حيث الروايات لو كان الحكم فيها هو المنع. وكم من مسألة خلافية بين الإمامية والمذاهب الأخرى يوجد فيها عدد من الروايات مطابقاً لمذهبهم وعدد آخر مخالفاً لهم، فيحمل المخالف على التقية، فليكن المقام من هذا القبيل.

وأما فقهاؤنا (رضوان الله عليهم) فقد مرَ أن كلمات عدد منهم قد خلت عن التعرض لحلية شيء من المحرمات قبل الإتيان بالطواف والسعي كالمفيد والمرتضى وأبي الصلاح الحلبي، ولذلك يصعب الجزم بذهاب الجميع إلى القول بالجواز في ما هو محل الكلام[1].

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن المحقق التستري نسب في النجعة في شرح اللمعة (ج:٥ ص:٤٥٣) إلى ابن الجنيد وإلى الصدوق في المقنع عدم حلّ اللباس للمتمتع بالحلق، ولكن ما نسبه إلى الأول خلاف ما حكاه عنه العلامة في المختلف (ج:٤ ص:٢٩٨) من التصريح بأن (من حلق بعد ذبحه ورميه فقد حل له لبس الثياب من سائر الحاج)، وأما ما نسبه إلى المقنع فلعل الوجه فيه اقتصار الصدوق فيه على إيراد مضمون بعض الروايات المانعة كصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة

وأما السيرة في زمن الأئمة عليهم السلام فيصعب التأكد من جريانها على عدم التجنب عن لبس اللباس وتغطية الرأس قبل أداء طواف الحج وسعيه، بل يظهر من صحيحة إدريس القمي المتقدمة وغيرها أنه لم يكن أمراً مألوفاً عند أصحابنا بل كان ملفتاً للنظر ومثيراً للتساؤل.

والمتحصل مما سبق: أن البناء على جواز لبس الثياب وتغطية الرأس للمتمتع قبل أدائه لطواف الحج وسعيه يبتني على إمكان الجمع بين روايات المسألة بحمل الروايات المانعة على الكراهة، وهو أمر لا يخلو من إشكال، والله العالم بحقائق أحكامه[1].

القسم الثالث: من صرح بحلية جميع المحرمات عدا الطيب والنساء ـ وبحكمهما الصيد على رأي ـ بالإتيان بالحلق أو التقصير.

ومن هؤلاء ـ كما تقدم ـ الشيخ قدس سره في بعض كتبه وابن حمزة وابن إدريس والمحقق وابن سعيد والعلامة ومن تأخروا عنهم (قدّس الله أسرارهم).

وعمدة ما يستدل به لهم روايتان ..

الأولى: صحيحة معاوية بن عمار[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب ..)).

الثانية: خبر عمر بن يزيد[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((اعلم أنك إذا حلقت رأسك فقد حل لك كل شيء إلا النساء والطيب)).

إدريس القمي، وأما في الفقيه (ج:٢ ص:٣٠٢) فإنه وإن أورد صحيحة سعيد الأعرج الدالة أيضاً على منع المتمتع من لبس القميص والقلنسوة قبل زيارة البيت إلا أنه عقبها بالإشارة إلى ما ورد في موثقة يونس بن يعقوب: ((حلق رأسه أعظم من تغطيته إياه))، فلعله يعدّ قرينة على عدم التزامه بالمنع، فليتأمل.

(١) تجدر الإشارة إلى أنه لو بني على القول بالمنع فإنما هو من حيث الحكم التكليفي، ولا كفارة في مخالفته لصحاح إدريس القمي ومنصور ومحمد بن مسلم.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٥.

وهذه الرواية غير تامة السند، لأن في طريقها محمد بن عمر، وهو غير موثق. فالعمدة هي الرواية الأولى، وموردها هو حج التمتع بقرينة ذكر الذبح. ولا إشكال في دلالتها على عدم حلية النساء والطيب بالحلق، وحلية ما عداهما به مع الإتيان بالذبح.

وقد ذكر السيد الأستاذ تقبل[1] عقيب هذه الصحيحة صحيحة الحلبي[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح. فقال: ((ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق، ولكن لا يقرب النساء والطيب))، فاستدل بها أيضاً على حلية ما عدا النساء والطيب بالحلق.

ولكن يمكن أن يقال: إن بين الروايتين فرقاً، فإن صحيحة الحلبي وإن كانت تدل أيضاً على عدم حلية النساء والطيب قبل الإتيان بطواف الحج، أي بعد الإتيان بالحلق أو التقصير، وتدل كذلك على حلية ما عداهما به، لأن الإمام عليه السلام كان في مقام تحديد ما لا يحل قبل الإتيان بطواف الحج، فيستفاد من قوله: ((ولكن لا يقرب النساء والطيب)) حلية ما عدا النساء والطيب من محرمات الإحرام لمن لم يزر البيت بعد. ولكن لا دلالة فيها على إناطة حلية ما عدا النساء والطيب بالحلق أو التقصير، فتنسجم مع حليتها كلها بالرمي، فلا تصلح لمعارضة رواية الحسين بن علوان المتقدمة كما ورد في كلامه تقبل.

وهذا بخلاف الحال في صحيحة معاوية، فإنه وإن كان لا يستفاد منها إناطة حلية ما عدا النساء والطيب جميعاً بالحلق، لأن مفهوم الشرط في قوله: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب)) هو أنه (إذا لم يذبح أو لم يحلق لم يحل من كل ما أحرم منه إلا النساء والطيب) فلا ينافي أن يحل من بعض ما أحرم منه بالإتيان بالرمي.

ولكن مرّ أنه إذا كان يحل من معظم محرمات الإحرام بالرمي ولا يبقى منها إلا واحد أو اثنان لما كان من المناسب التعبير بقوله عليه السلام أنه ((إذا ذبح

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٥٠.

الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه ..))، ولذلك فإن هذه الصحيحة ظاهرة في عدم حلية معظم محرمات الإحرام قبل الحلق، ومن هنا تكون منافية لرواية الحسين بن علوان بخلاف صحيحة الحلبي.

وبهذا يظهر أنه إذا شك في حلية شيء من المحرمات بالرمي لم يسع التمسك بصحيحة معاوية بن عمار للبناء على عدم حليته إلا بالحلق، لأن مفهوم الجملة الشرطية في الصحيحة المذكورة لا يقتضي إناطة حلية جميع محرمات الإحرام بالإتيان بالحلق، فلا ينافي أن يحل البعض منها قبل ذلك.

فالمتعين في مورد الشك المذكور هو الرجوع إلى ما تقدم ذكره من الأصل اللفظي إن تم، وإلا فالأصل العملي المقتضي لبقاء محرمات الإحرام إلى حين الإتيان بما يحرز كونه محللاً منها.

والحاصل: أن الرواية التي يمكن أن تذكر في المقام دليلاً للقول المشهور لدى المتأخرين من حلية ما عدا النساء والطيب بالحلق في مقابل خبر الحسين بن علوان الدالة على حلية ما عدا النساء بالرمي هي صحيحة معاوية المؤيدة برواية عمر بن يزيد، وأما صحيحة الحلبي فلا تصلح أن تذكر في مقابل الخبر المزبور.

ثم إن هناك عدة روايات أخرى قد يستدل بها أيضاً لحلية ما عدا الطيب والنساء أو ما عدا النساء خاصة بالحلق أو التقصير، وهي ..

الأولى: صحيحة محمد بن حمران[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحاج يوم النحر ما يحل له؟ قال: ((كل شيء إلا النساء)). وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر؟ قال: ((كل شيء إلا النساء والطيب)).

ومبنى الاستدلال بها هو أن ذكر يوم النحر في كلام السائل إنما هو بلحاظ تعارف الإتيان بأعمال منى في هذا اليوم التي آخرها هو الحلق والتقصير، فهو في الحقيقة سأل أولاً عما يحل للحاج أي المفرد إذا أتى بالرمي والحلق أو التقصير ثم سأل عما يحل للمتمتع إذا أتى بالرمي والذبح أو النحر والحلق أو التقصير.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٧.

الثانية: خبر جميل[١]قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع ما يحل له إذا حلق رأسه؟ قال: ((كل شيء إلا النساء والطيب)). قلت: فالمفرد؟ قال: ((كل شيء إلا النساء)).

وهذه الرواية غير تامة السند، لأن ابن إدريس رحمه الله أخرجها مما سماه بنوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، وقد ذكرت في موضع آخر[٢]أنه لا وثوق بصحة تشخيصه وقناعته رحمه الله بأن ما وصل إليه كان هو كتاب النوادر للبزنطي، إذ لا شاهد على أنه كان من أهل الخبرة في هذا المجال، بل قد ثبت اشتباهه في نسبة بعض الكتب إلى مؤلفيها، فليراجع.

الثالثة: معتبرة إسحاق بن عمار[٣]قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المتمتع إذا حلق رأسه ما يحل له؟ فقال: ((كل شيء إلا النساء)).

الرابعة: صحيحة سعيد بن يسار[٤]قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع إذا حلق رأسه قبل أن يزور البيت يطليه بالحناء. قال: ((نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء إلا النساء)) رددها علي مرتين أو ثلاثة. قال: وسألت أبا الحسن عليه السلام عنها. فقال: ((نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء إلا النساء)).

هذه هي الروايات الأخرى التي استدل بها أيضاً لإناطة حلية ما عدا الطيب والنساء أو ما عدا النساء بالحلق أو التقصير.

ولكن يمكن أن يقال: إنها ليست كصحيحة معاوية بن عمار وخبر عمر بن يزيد في الدلالة على عدم حلية معظم المحرمات قبل الحلق، لأن السؤال فيها وقع عما يحل للمتمتع في يوم النحر أو بعد الإتيان بالحلق، وجواب الإمام عليه السلام لم

---

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٣ ص:٥٥٩.

(٢) قبسات من علم الرجال ج:٢ ص:٦١٦.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٠٦.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

يشتمل على الجملة الشرطية بنحو ما ورد في الروايتين[1]، وإنما تضمن بيان ما يحل للحاج في مورد السؤال بقوله عليه السلام: ((كل شيء إلا النساء والطيب)) أو ((كل شيء إلا النساء))، والحكم بحلية ما عدا النساء والطيب أو ما عدا النساء في مورد السؤال، وهو من أتى بمناسك منى في يوم النحر أو من أتى بالحلق فيها لا يقتضي حصول الحلية المذكورة عند الفراغ من الحلق، بل ينسجم مع حصولها قبل ذلك عند الإتيان بالرمي مثلاً، نظير ما إذا منع الطبيب مراجعه في بداية اكتشاف مرضه عن تناول أنواع من الطعام ثم بعد تماثله للشفاء سأله المريض عما يسمح له بتناوله منها فأجاب كلها إلا السكريات مثلاً، فإنه لا يستفاد من هذا الجواب ارتفاع المنع عن تناول بقية الأنواع متزامناً مع تماثل المريض للشفاء، بل يجوز أن يكون ارتفاعه قبل ذلك حين خفَّ مرضه، ولكن حيث لم يسأل المريض إلا بعد تماثله للشفاء أجاب بذلك عندئذ.

وبالجملة: ليس في جواب الإمام عليه السلام في الروايات المذكورة دلالة على إناطة التحلل من محرمات الإحرام ـ عدا ما استثني ـ بالإتيان بالحلق وعدم حصوله قبل ذلك عند الإتيان بالرمي أو الذبح.

نعم يمكن أن يقال: إن السؤال عما يحل بعد الحلق يكشف عن اعتقاد السائل عدم حلية محرمات الإحرام قبل الإتيان به ـ أي بمجرد الإتيان بالرمي أو

---

(١) قد يقال: إن اشتمال كلام السائل على الجملة الشرطية كما في بعض الروايات المذكورة مع اقتصار الإمام عليه السلام في الجواب على قوله: ((كل شيء إلا النساء والطيب)) أو ((كل شيء إلا النساء)) هو في قوة اشتمال كلامه عليه السلام على الجملة الشرطية، فينعقد له المفهوم المطلوب.

ولكن هذه الدعوى غير تامة، فإن العبرة في انعقاد المفهوم باشتمال كلام المجيب على الجملة الشرطية، ولا أثر لاشتمال كلام السائل عليه، مثلاً: إذا قيل له: (إذا زارني زيد فما أصنع؟)، فأجاب: (أكرمه)، لم يكن له مفهوم يقتضي عدم وجوب إكرام زيد في مورد آخر، بخلاف ما لو قال في الجواب: (إذا زارك زيد فأكرمه)، ومثل ذلك ما لو ورد القيد في كلام السائل، فإنه لا ينعقد لكلام المجيب ظهور في عدم كون الطبيعي على إطلاقه وسريانه موضوعاً أو متعلقاً للحكم، كما لو قيل له: (هل يجب إكرام العالم العادل؟)، فأجاب: (نعم)، فإنه يدل على عدم وجوب إكرام طبيعي العالم، بخلاف ما لو قال في الجواب: (أكرم العالم العادل)، فليتدبر.

الذبح ـ وإلا لكان ينبغي أن يسأل عما يحل بما قبله من مناسك منى[1]، وحيث إن الإمام عليه السلام لم يذكر في مقام الجواب أن شيئاً من المحرمات يحل قبل ذلك كشف عن إقراره للسائل في ما بنى عليه، فيدل على أنه لا يحل شيء منها قبل الإتيان بالحلق.

ولكن هذا الكلام مخدوش بما مرّ مراراً من أن سكوت الإمام عليه السلام على ما يظهر من السؤال كونه مرتكزاً في ذهن السائل إنما يصح أن يجعل دليلاً على إقراره عليه فيما إذا كان على تقدير مخالفته للواقع مما يمس وظيفته الشرعية الإلزامية، فإن في هذه الصورة فقط لا بد أن يرشده إلى اشتباهه ويعلمه ما يجهله من الحكم الإلزامي.

والمقام ليس من هذا القبيل، فإن أقصى ما يلزم من اعتقاد السائل عدم حلية شيء من المحرمات قبل الحلق هو أن لا يمارس شيئاً منها بعد الرمي أو الذبح وقبل الفراغ من الحلق، وليس في هذا ما يخالف وظيفته الشرعية الإلزامية.

وبالجملة: الروايات المذكورة لا تدل على القول المشهور لدى المتأخرين من إناطة حلية ما عدا الطيب والنساء بالفراغ من الحلق أو التقصير، فإنه إذا لم تكن إلا هي في مقابل خبر الحسين بن علوان وخبر الجعفريات لأمكن الجمع بين الطرفين بالبناء على حلية ما عدا الطيب والنساء بالرمي، وبذلك فهي مختلفة عن صحيحة معاوية بن عمار ورواية عمر بن يزيد اللتين تعارضان الخبرين المذكورين وتترجحان عليهما وإن بني على اعتبارهما سنداً.

وبهذا يظهر أيضاً صحة ما تقدمت الإشارة إليه في مناقشة ما أفاده السيد الأستاذ دام ظله من أن: (رواية الحسين بن علوان معارضة بالروايات المشهورة

---

(١) وهناك احتمال آخر ـ في ما عدا صحيحة محمد بن حمران ـ وهو أنه كان يعتقد حصول الحلية من جملة من المحرمات بالرمي كما عليه الجمهور، وأراد أن يعرف ما يحل منها بالحلق. ولكن الإنصاف أنه احتمال لا يخلو من بُعد، إذ لا موجب لاعتقاد جميل وآخرين من أجلاء أصحابنا بما كان هو القول السائد لدى العامة، ولم يرد فيه نص من أئمتنا عليهم السلام إلا ما تقدم من طرق بعض المخالفين كالحسين بن علوان، فليتأمل.

المعمول بها)، حيث مرّ أن المعارض لها ليس كثيراً بحيث يقطع بصدور بعضه من المعصوم عليه السلام، وهو المناط عنده قدس سره في تحقق الشهرة الموجبة لسقوط ما يعارضها عن الحجية، إذ تبين أن عمدة ما يدل على القول المشهور هو صحيحة معاوية مؤيدة بخبر عمر بن يزيد، وأما الروايات الأخرى فهي قاصرة الدلالة على القول المذكور.

ومهما يكن فقد تحصل من جميع ما تقدم أن الصحيح هو حلية ما عدا النساء والطيب من محرمات الإحرام بالحلق لا بما قبله من رمي جمرة العقبة، على كلام في لبس الثياب وتغطية الرأس حيث يحتمل إلحاقهما بالطيب في عدم التحلل من حرمتهما إلا بأداء طواف الحج وسعيه.

وتبقى هنا الإشارة إلى أن حلية محرمات الإحرام بالحلق ـ إلا ما استثني ـ ليست بمعنى حليتها به وإن قدّم على الرمي والذبح عن عذر من نسيان أو جهل قصوري أو غيرهما، بل المستفاد في صحيحة معاوية بن عمار إناطة حليتها بالإتيان بالذبح إذا كان الحاج ممن عليه ذبح كالمتمتع والمقارن، بل لا يبعد أن يكون المنساق منها إناطة الحلية بالذبح والحلق اللذين يكونان بعد الرمي، وفق الترتيب المعتبر فيهما، وهذا ما بنى عليه المحقق السبزواري قدس سره[1].

هذا تمام الكلام في الأمر الأول مما ينبغي التعرض له في المسألة المبحوث عنها، وهو في أن الموطن الأول من مواطن التحلل من محرمات الإحرام أي ما يحل فيه معظم تلك المحرمات هل هو عند الإتيان بالرمي أو بعد الفراغ من الحلق.

(الأمر الثاني): استثنى الفقهاء (رضوان الله عليهم) ـ ومنهم السيد الأستاذ قدس سره في المتن ـ بعض المحرمات مما يحل بالحلق أو التقصير ، ومنها النساء.

وهو في أصله مما لا إشكال فيه، حيث لا ريب في عدم حليتهن للحاج إلا بعد الإتيان بطواف آخر بعد طواف الحج يسمى بطواف النساء، والروايات في

---

(١) ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج:٢ ص:٦٨٤.

ذلك متواترة، وسيأتي التعرض لها في محلها إن شاء الله تعالى.

إلا أن السيد الأستاذ ﷺ وجمعاً آخر قالوا: إن ما تتوقف حليته على أداء طواف النساء هو الجماع خاصة، واختار سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) وآخرون أن ما تتوقف حليته عليه هو مطلق الاستمتاعات الجنسية حتى النظر بشهوة فضلاً عن القبلة ونحوها.

ويظهر من بعض الفقهاء كالشهيد الأول ﷺ[1] أن كل ما يتعلق بالنساء حتى العقد عليهن والشهادة على العقد هو مما تتوقف حليته على الإتيان بطواف النساء.

وهذا الأمر قد مرّ البحث عنه مفصلاً في موضع سابق من هذا الشرح[2]، وسيأتي التطرق إليه مرة أخرى في شرح المسألة (٤١٥) حيث تعرض له السيد الأستاذ ﷺ فيها.

ولكن هنا سؤال، وهو أنه لو بني على أن حلية الاستمتاعات الأخرى غير الجماع لا تتوقف على الإتيان بطواف النساء ـ كما هو اختيار عن السيد الأستاذ ﷺ ـ فهل هي تحل بالحلق أو التقصير، أو أنها لا تحل إلا بالإتيان بطواف الحج وسعيه كما هو الحال في الطيب على ما سيأتي؟

وأيضاً إذا بني على أن حلية العقد على النساء والشهادة على العقد لا تتوقف على الإتيان بطواف النساء فهل هما يحلان بالحلق أو التقصير، أو لا يحلان إلا بطواف الحج وسعيه؟

وبعبارة أخرى: هل المقصود بـ(النساء) في عبارة المتن ـ وكذلك في كلمات سائر الفقهاء ـ في ما يستثنى من حلية محرمات الإحرام بالحلق أو التقصير هو خصوص الجماع، أو الأعم منه ومن سائر الاستمتاعات الجنسية، أو الأعم منها ومن العقد على النساء والشهادة على العقد؟

---

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٠٤.

(٢) لاحظ ج:٩ ص:٢٢٨ وما بعدها.

ذكر السيد الأستاذ ﷾[1] أن المستفاد من صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ قال: سألته عن رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح. فقال: ((ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق ولكن لا يقرب النساء والطيب))، هو أن الممنوع بعد الحلق إنما هو الجماع خاصة، بناءً منه ﷾ على أن القرب من النساء المذكور في هذه الصحيحة كناية عن الجماع فقط دون مطلق الاستمتاعات الجنسية، وعلى ذلك فإن بقية المحرمات تحل بعد الحلق حتى العقد على النساء وسائر الاستمتاعات الجنسية منهن.

ولكن الذي ذكره ﷾ في المسألة (٤١٥) من رسالة المناسك هو إناطة جواز العقد على النساء بأداء طواف الحج وسعيه، ويظهر منه أن الاستمتاعات الأخرى غير الجماع أيضاً كذلك[2]، فأي الوجهين هو الصحيح؟

أقول: أما العقد على النساء والشهادة على العقد فيمكن أن يقال: إن مقتضى الصناعة البناء على حليتهما بالحلق أو التقصير، وذلك لعموم قوله ﷺ في صحيحة معاوية بن عمار: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب)) وما بمعناه في سائر الروايات، فإن المتفاهم العرفي من التعبير بـ(النساء) ـ كما أفاده السيد الأستاذ ﷾ ـ هو الاستمتاع منهن الأعم من الوطء وسائر الاستمتاعات فلا يشمل العقد عليهن والشهادة على العقد.

ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ في صحيحة الحلبي: ((ولكن لا يقرب النساء والطيب))، فإن القرب من النساء إما كناية عن خصوص الجماع كما عليه السيد الأستاذ ﷾، أو أنه كناية عن مطلق الاستمتاعات التي تتوقف على القرب من المرأة كالملامسة والتقبيل، أو حتى ما لا تتوقف على ذلك كالنظر إليها بشهوة أو الاستماع إلى صوتها كذلك، فعلى كل حال لا يشمل العقد على المرأة والشهادة

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ج:٥ ص:٣٦٠ ط:نجف. مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٩٣.

(٢) ورد في مستند الناسك (ج:٢ ص:٢٩٤): أن (احتمال حلية سائر الاستمتاعات حتى بعد الحلق هو الأقوى، وإن كان على خلاف ظاهر عبارة المناسك، ولا بد من إصلاحها).

على العقد.

وحيث إن ظاهر الصحيحة كون الإمام عليه السلام في مقام تحديد ما لا يحل للحاج قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه تتم دلالتها على حلية العقد والشهادة بالفراغ من الحلق أو التقصير.

وليس في مقابل الصحيحتين المذكورتين ما يمكن أن تدعى دلالته على استمرار حرمة العقد والشهادة عليه إلى حين الإتيان بطواف الحج وسعيه، إلا صحيحة الفضلاء التي وردت في المتمتعة التي حاضت قبل أن تأتي بطواف عمرة التمتع، حيث أمر الإمام عليه السلام بتأجيلها طواف العمرة إلى ما بعد الوقوفين، ثم قال: ((فإذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها، ثم طافت طوافاً للحج، ثم خرجت فسعت. فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها، فإذا طافت طوافاً آخر حل لها فراش زوجها))، فإنه قد يدعى أنها تدل على إناطة حلية ما عدا فراش الزوج بالإتيان بطواف الحج وسعيه، ومن ذلك العقد على النساء والشهادة عليه.

ولكن هذا الكلام ليس بتام، وقد ظهر الوجه فيه مما تقدم في البحث السابق من أن مفهوم الجملة الشرطية المذكورة هو عدم حلية كل شيء يحل منه المحرم من محرمات الإحرام ـ عدا فراش الزوج ـ قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه، ولا يقتضي أن لا يحل حتى البعض منها قبل ذلك.

بل لو سُلِّم أن التعبير المذكور ظاهر في حدّ ذاته في أن حلية جميع محرمات الإحرام تتوقف على الإتيان بطواف الحج وسعيه، فإنه لا بد من رفع اليد عن الظهور المدعى، وحمل الكلام على إرادة حلية ما عدا فراش الزوج بالطواف والسعي أو بما قبلهما من المناسك، بقرينة صحيحة معاوية بن عمار وغيرها من الروايات المتقدمة.

والحاصل: أنه لو بني على عدم إناطة حلية العقد والشهادة عليه بأداء طواف النساء فالمتعين هو الالتزام بحليتهما بالحلق أو التقصير وعدم توقف ذلك على أداء طواف الحج وسعيه.

هذا بالنسبة إلى العقد والشهادة عليه.

وأما الاستمتاعات الجنسية الأخرى غير الجماع فهل تحل عند الإتيان بالحلق أو التقصير أو عند الإتيان بطواف الحج وسعيه؟

يمكن أن يقال: إن مقتضى معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المتمتع إذا حلق رأسه ما يحل له؟ فقال: ((كل شيء إلا النساء)) وما بمعناها من الروايات هو عدم حلية الاستمتاعات بالحلق أو التقصير، لما تقدم آنفاً عن السيد الأستاذ دام ظله من أن عنوان النساء يشمل كل أنواع الاستمتاع منهن ولا يختص بالجماع.

فإذا بني ـ كما هو اختياره دام ظله ـ على أن الاستمتاعات الأخرى غير الجماع تحل قبل الإتيان بطواف النساء، وإنما الذي تتوقف حليته على الإتيان بطواف النساء هو خصوص الجماع لدلالة صحيحة الفضلاء على ذلك، بدعوى أن التعبير بـ(فراش زوجها) في هذه الصحيحة كناية عن خصوص الجماع يتعين البناء على أن مقتضى الجمع بين الدليلين هو الالتزام بحلية الاستمتاعات الجنسية الأخرى بالإتيان بطواف الحج وسعيه، إذ لا يوجد بين الحلق والتقصير وبين طواف النساء نسك آخر غير طواف الحج والسعي.

ولكن يمكن أن يقال: إن مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي الواردة في من لم يأت بعدُ بطواف الحج وسعيه: ((ولكن لا يقرب النساء والطيب)) ـ ونحوه ما ورد في صحيحة هشام بن سالم ـ هو إناطة حلية ما عدا الجماع من الاستمتاعات بالحلق أو التقصير، بناءً على ما اختاره السيد الأستاذ دام ظله من أن التعبير بقرب النساء كناية عن خصوص الجماع، إذ يستفاد منهما على هذا التقدير أن خصوص الجماع والطيب ممنوعان على الحاج للمتمتع قبل الإتيان بطواف الزيارة، مما يقتضي حلية الاستمتاعات الأخرى غير الجماع بالحلق أو التقصير، إذ لا يوجد نسك آخر بينهما.

وعلى ذلك يقع التعارض بالإطلاق بين هاتين الصحيحتين وبين معتبرة

إسحاق بن عمار وما بمعناها[1] في أن ما عدا الجماع من الاستمتاعات الجنسية هل يحل بالحلق أو التقصير أو لا يحل به بل تتأخر حليته إلى حين الإتيان بطواف الحج وسعيه[2]، وحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر يتعين البناء على تساقطهما والرجوع الى سائر الأدلة، ويمكن أن يقال: إنه بناءً على مسلك من يرى أن الإحرام يتمثل في الإتيان بالتلبية ـ مثلاً ـ بقصد أداء الحج أو العمرة بالشروط الخاصة يتجه التمسك بإطلاق ما دل على حرمة الاستمتاع من النساء على المحرم أو على من أحرم إلى حين الإتيان بطواف الحج وسعيه، لأن الشك في استمرار حرمة سائر الاستمتاعات الجنسية غير الجماع إنما هو من قبيل الشك في التقييد الزائد للإطلاق المذكور، فيبنى على عدمه.

وإن نوقش في هذا البيان فالمرجع هو استصحاب بقاء حرمة سائر الاستمتاعات إلى حين إحراز ارتفاعها بأداء طواف الحج والسعي، وإن بني على عدم جريان الاستصحاب المذكور لأنه من قبيل الاستصحاب في الشبهات الحكمية فالمرجع هو أصالة البراءة.

---

(١) وبهذا البيان يظهر أن ما ينبغي أن يعدّ معارضاً لصحيحتي الحلبي وهشام في ما تدلان عليه من حلية سائر الاستمتاعات بالحلق أو التقصير هو معتبرة إسحاق وما بمعناها دون مفهوم الجملة الشرطية في صحيحة الفضلاء: ((فإذا فعلت ذلك ـ أي طواف الحج وسعيه ـ فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها))، فإنه لا يقتضي عدم الحلية من جملة من محرمات الإحرام بما قبل الطواف والسعي من المناسك، وبذلك يعرف أنه كان الأجدر أن يتعرض السيد الأستاذ ﷺ لمعارضة معتبرة إسحاق للصحيحتين، ولكنه إنما تعرض لمعارضتهما بمفهوم الشرط وصحيحة الفضلاء، وأجاب عنها كما في مستند الناسك (ج:٢ ص:٢٩٤)، فليراجع.

(٢) قد يقال: إن الجمع العرفي بينهما متيسر، لأن تقديم الصحيحتين على المعتبرة يقتضي حمل (النساء) فيها على خصوص الجماع، وهو من قبيل حمل المطلق على أحد أفراده. ولكنه غير مقبول عرفاً فيتعين رفع اليد عن ظهور الصحيحتين في حلية سائر الاستمتاعات بالحلق أو التقصير، وهو مما لا محذور فيه. وفي المقابل قد يقال: إن ظهور الصحيحتين في حلية سائر الاستمتاعات غير الجماع هو بالإطلاق المقامي الآبي عن التقييد، فمقتضى الجمع العرفي حمل (النساء) في المعتبرة على خصوص الجماع، وهو مما لا بُعد فيه، فليتأمل.

وأما على مسلك من يرى أن الإحرام اعتبار وضعي، وهو موضوع لحرمة المحرمات الخاصة فيمكن أن يقال: إن مقتضى الصناعة هو البناء على حلية الاستمتاعات الأخرى بالحلق.

والوجه فيه: أنه إذا بني على ما هو المشهور من حلية لبس الثياب وتغطية الرأس وسائر المحرمات ـ غير النساء والطيب ـ بالحلق أو التقصير ينتفي عن الحاج عنوان (المحرم) بعد قيامه بذلك، أي لا يصدق عليه هذا العنوان في عرف المتشرعة ـ مما يكشف عن عدم كونه مشمولاً للاعتبار الوضعي المذكور ـ فإن من لا يحرم عليه سوى واحد أو اثنين من محرمات الإحرام إنما يعدّ في نظرهم محلاً بقي عليه بعض أحكام الإحرام، لا محرماً سقط عنه معظم أحكامه[1].

وعلى ذلك فلا سبيل إلى التمسك بإطلاق ما دل على حرمة الاستمتاع من النساء على المحرم أو على من أحرم عند الشك في بقاء حرمة ما عدا الجماع من الاستمتاعات بعد الإتيان بالحلق أو التقصير، وكذلك لا مجال للتمسك بإطلاق ما دل على أن من لبى أو أشعر أو قلّد فقد أحرم، حتى على القول بكون الإحرام اعتباراً وضعياً مقيداً بعدم الإتيان بما جعل محللاً له، إذ لا شك في عدم بقاء الإحرام في مفروض الكلام.

وأما الآية المباركة: ﴿**فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾ فلا مجال أيضاً للتمسك بها في المقام ـ ولو بني على شمولها لكل حاج لم يفرغ من مناسكه ـ لأن الرفث كناية عن الجماع خاصة كما نص على ذلك أهل اللغة، وورد في بعض النصوص الصحيحة[2]، ولا وجه لإلحاق سائر الاستمتاعات به، إذ لا قطع بعدم الخصوصية له.

والحاصل: أنه لا يوجد هناك إطلاق يمكن الرجوع إليه عند الشك في حلية الاستمتاعات الجنسية الأخرى غير الجماع بعد الإتيان بالحلق أو التقصير، ولا

---

(١) وهذا بخلاف ما إذا بني على أنه لا يحل له بالحلق لبس الثياب وتغطية الرأس كالطيب والنساء، فإن الظاهر عدّه في عرف المتشرعة محرماً سقط عنه بعض أحكام الإحرام، فليتأمل.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٣٣٨. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٩٧.

مجال للتمسك بالاستصحاب حتى لو بني على جريانه في الأحكام الكلية، لعدم بقاء موضوع الحكم بالحرمة وهو المحرم، فيتعيّن الرجوع إلى أصالة البراءة عن الحرمة.

وبذلك يظهر أنه بناءً على عدم إناطة حلية غير الجماع من الاستمتاعات الجنسية بأداء طواف النساء كما هو مختار السيد الأستاذ ﷺ فالصحيح ما ذكره في شرح المناسك من حلية تلك الاستمتاعات ـ كالعقد والشهادة عليه ـ بالحلق أو التقصير وعدم توقف حليتها على الإتيان بطواف الحج وسعيه.

(الأمر الثالث): أن استثناء الطيب من حلية محرمات الإحرام بالحلق أو التقصير ـ كما ورد في المتن ـ هو المعروف بين فقهائنا (قدّس الله أسرارهم)، وذلك في خصوص الحاج المتمتع ـ وهو مورد كلام السيد الأستاذ ﷺ في المتن ـ دون القارن أو المفرد فإنه يحل لهما الطيب بالحلق أو التقصير، وأما المتمتع فهو الذي لا يحل له الطيب بذلك، بل تناط حليته بأداء طواف الحج على قول أو بأداء الطواف والسعي جميعاً على قول آخر.

ولا يعرف الخلاف في هذه المسألة بين فقهاء أصحابنا ممن وصلت إلينا كلماتهم، إلا ما ربما يظهر من الكليني ﷺ[1] حيث ذكر في الكافي باباً بعنوان: (ما يحل للرجل من اللباس والطيب إذا حلق)، وأورد فيه عدة روايات تدل على حلية الطيب بعد الحلق وقبل طواف الحج، ولم يورد أية رواية تدل على خلاف ذلك، مع أن الروايات المانعة كثيرة وربما تبلغ العشر كما سيأتي.

وهذا الأمر يثير بعض الاستغراب، فإن جملة من تلك الروايات مروية بأسانيد معتبرة عن الكتب المعروفة المشهورة ككتابي الحسين بن سعيد وموسى بن القاسم، وربما كتاب معاوية بن عمار أيضاً ـ كما يظهر ذلك بمراجعة التهذيب والفقيه ـ فهي ليست مما لا يعتد بها، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن من دأب الكليني ﷺ غالباً إيراد ما يطلع عليه من

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

الروايات المتعارضة في مختلف أبواب كتابه منسجماً مع ما اختاره ـ كما نص عليه في أول الكافي ـ من القول بالتخيير في الأخبار المتعارضة، فما الذي دعاه في المقام إلى إغفال الروايات المانعة عن استعمال الطيب للمتمتع قبل الإتيان بطواف الحج؟!

ومهما يكن الوجه في ذلك فإن ظاهر ما صنعه ﷺ هو البناء على حلية الطيب حتى للمتمتع بالحلق أو التقصير قبل الإتيان بطواف الحج كما ذكر ذلك المولى محمد هادي المازندراني[١]، وعلى ذلك يمكن أن يعدَ مخالفاً للمشهور في هذه المسألة.

وأيضاً حكى العلامة[٢]عن ابن أبي عقيل ﷺ أنه قال: (إذا رمى يوم النحر جمرة العقبة وحلق حل له لبس الثياب والطيب، إلا المتمتع فإنه يكره له الطيب إلى أن يطوف طواف الزيارة ويسعى، فأما القارن والمفرد فلا بأس لهما بالطيب).

وهذه العبارة أورد صدرها المولى محمد هادي المازندراني[٣]، ولأجله نسب إلى ابن أبي عقيل التصريح بكراهة الطيب للمتمتع قبل أداء طواف الحج وسعيه.

ولكن لم يتأكد أن مقصود ابن أبي عقيل ﷺ بالكراهة في صدر عبارته هو الكراهة بالمعنى المصطلح، ولا سيما بملاحظة مقابلتها مع التعبير بـ(حلَ) في أول العبارة، وكذلك عدم البأس المذكور في ذيلها.

وكيف ما كان فقد توقف المحقق الأردبيلي ﷺ[٤]في هذه المسألة وقال: إنها مشكلة، ومال تلميذه السيد صاحب المدارك ﷺ[٥]إلى القول بالكراهة، حيث

---

(١) شرح فروع الكافي ج:٥ ص:٤٥٧.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٨.

(٣) شرح فروع الكافي ج:٥ ص:٤٥٨.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج:٧ ص:٣٢٨.

(٥) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:١٠٥.

قال: (لو قيل: يحل الطيب للمتمتع وغيره بالحلق على كراهة لم يكن بعيداً من الصواب، إن لم ينعقد الإجماع على خلافه). وهو أيضاً اختيار المولى محمد هادي المازندراني (طاب ثراه)[١].

هذا كله بالنسبة إلى المتمتع، وأما القارن والمفرد فلا يعرف خلاف في حلية الطيب لهما بالحلق أو التقصير، إلا ما حكاه الشهيد الأول ﷺ[٢] عن الجعفي من أنهما كالمتمتع، مما يقتضي ذهابه إلى عدم حلية الطيب لهما بالإتيان بالحلق أو التقصير.

ثم إن روايات المسألة ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ على طائفتين ..

(الطائفة الأولى): ما يدل على إناطة حلية الطيب بالطواف وعدم ثبوتها بما قبله من الحلق أو التقصير.

وهي عدة روايات ..

الأولى: صحيحة معاوية بن عمار[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب، فإذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء)).

ومورد هذه الرواية هو المتمتع، بقرينة ذكر الذبح، وهي واضحة الدلالة على عدم حلية الطيب له بأداء مناسك منى وآخرها الحلق، بل إناطة حليته بإداء مناسك مكة من الطواف ـ وتتبعه صلاته ـ والسعي.

الثانية: صحيحة الحلبي[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح. فقال: ((ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق، ولكن لا يقرب النساء والطيب)).

---

(١) شرح فروع الكافي ج:٥ ص:٤٦٠.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٥٠. ونحوها في من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٤٥.

وهي أيضاً ظاهرة الدلالة على عدم حلية الطيب قبل الإتيان بطواف الحج، ولكنها مطلقة تشمل المفرد كالمتمتع.

الثالثة: صحيحة هشام بن سالم[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا بأس إن أخرت زيارة البيت إلى أن يذهب أيام التشريق إلا أنك لا تقرب النساء ولا الطيب)).

وهي تماثل الرواية السابقة في ما دلت عليه.

الرابعة: صحيحة محمد بن حمران[٢] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحاج يوم النحر ما يحل له؟ قال: ((كل شيء إلا النساء))، وعن المتمتع ما يحل له يوم النحر؟ قال: ((كل شيء إلا النساء والطيب)).

وقد تقدم أن التعبير بيوم النحر في كلام السائل إنما هو إشارة إلى ما يؤتى به من مناسك منى في هذا اليوم، وهي الرمي والذبح والحلق بالنسبة إلى المتمتع، والرمي والحلق بالنسبة إلى المفرِد، فهذه الرواية واضحة الدلالة على التفصيل بينهما من حيث حلية الطيب للمفرِد بالحلق بعد الرمي، وعدم حليته للمتمتع بالحلق بعد الرمي والذبح، مما يعني توقف حليته له على الإتيان بمناسك مكة.

الخامسة: صحيحة العلا[٣] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني حلقت رأسي وذبحت وأنا متمتع، أطلي رأسي بالحناء. قال: ((نعم من غير أن تمس شيئاً من الطيب)). قلت: وألبس القميص واتقنع؟ قال: ((نعم)). قلت: قبل أن أطوف بالبيت. قال: ((نعم)).

وهي أيضاً واضحة الدلالة على منع المتمتع من استعمال الطيب بعد الذبح والحلق قبل الإتيان بالطواف.

السادسة: خبر منصور بن حازم[٤] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٤٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٧.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٧. ونحوها في ص:٢٤٥، وفي قرب الإسناد ص:٣٠.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٥.

رمى وحلق أياكل شيئاً فيه صفرة؟ قال: ((لا، حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة، ثم قد حل له كل شيء إلا النساء، حتى يطوف بالبيت طوافاً آخر ثم قد حل له النساء)).

وفي لفظ آخر[١]عن منصور بن حازم[٢]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا كنت متمتعاً فلا تقربن شيئاً فيه صفرة حتى تطوف بالبيت)).

والمراد بالصفرة في هذه الرواية هو الزعفران الذي يعدَ من أنواع الطيب، حيث يطيَب به الطعام وغيره، ولذلك فهي تامة الدلالة على عدم جواز استخدام الطيب للمتمتع قبل الإتيان بطواف الحج.

ولكن في سندها بكلا لفظيها إشكال، من جهة وقوع محمد وسيطاً بين موسى بن القاسم وسيف بن عميرة، فإنه لا يعرف من هو، ليتحقق عن حاله، كما مرَ ذلك في موضع سابق.

السابعة: خبر جميل[٣]قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع ما يحل إذا حلق رأسه؟ قال: ((كل شيء إلا النساء والطيب)). قلت: فالمفرد. قال: ((كل شيء إلا النساء)). قال: ثم قال: ((وكان عمر يقول: والطيب[٤]، ولا نرى ذلك شيئاً)).

---

(١) قد يقال: إن اتحاد الروايتين ليس واضحاً، والمحتمل أن تكون الأولى ناظرة إلى المفرد، لعدم ذكر الذبح في كلام السائل، فيكون مفادها موافقاً مع ما نسب إلى الجعفي، وأما الرواية الثانية فموردها هو المتمتع خاصة. ووحدة السندين تماماً ربما يؤيد عدم كونهما رواية واحدة اختلف الرواة في ألفاظها، فليتأمل.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٩٨.

(٣) مستطرفات السرائر ج:٣ ص:٥٥.

(٤) في المطبوع من السرائر هكذا: (ثم قال: وآل عمر تقول الطيب)، وفي الوسائل (ج:١٤ ص:٢٣٨): ثم قال: ((وإن عمر يقول: الطيب))، وفي البحار (ج:٩٦ ص:٣٠٤): ثم قال: ((وأزعم يقول: الطيب)). والكل تصحيف، والصحيح ما أثبتناه، بقرينة ما ورد من طرق الجمهور عن عمر أنه كان يقول بعدم حلية النساء والطيب بعد التحلل الأول. (يلاحظ الاستذكار ج:٤ ص:٢٦٥، وشرح معاني الآثار ج:٢ ص:٢٣١، وفتح الباري ج:٣ ص:٤٦٦).

أي: كان عمر بن الخطاب يضيف الطيب إلى النساء فيما لا يحل للمفرِد بالحلق، ولكن نحن لا نقول به في المفرد بل في المتمتع خاصة.

وهذه الرواية واضحة الدلالة أيضاً على عدم حلية الطيب للمتمتع بالحلق. ولكن سندها مخدوش، لأن ابن إدريس أوردها عما سماه بنوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، ومرَّ أنه لا وثوق بصحة تشخيصه ﷺ بأن ما وصل إليه كان نسخة كتاب النوادر لا مؤلفاً آخر.

الثامنة: صحيحة محمد بن إسماعيل[1] قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا ﷺ: هل يجوز للمحرم المتمتع أن يمس الطيب قبل أن يطوف طواف النساء؟ فقال: ((لا)).

هكذا أوردها الشيخ ﷺ عن كتاب الحسين بن سعيد، ثم حملها على استحباب أن لا يستعمل المحرم ما يحل للمحلين إلا بعد الفراغ من المناسك كلها.

ونظيره ما ورد في كلمات غيره من الفقهاء كالمحقق ﷺ في الشرائع[2]، حيث أفتى بكراهة الطيب قبل الفراغ من طواف النساء.

وقال العلامة في التذكرة[3]: (ويستحب لمن طاف طواف الزيارة أن لا يمس شيئاً من الطيب حتى يطوف طواف النساء، لئلا يشتغل به عن أداء المناسك، ولأنه من دواعي شهوة النساء). ثم استدل أيضاً بالصحيحة المذكورة وقال: إن النهي الوارد فيها للكراهة.

ونحوه ما ذكره السيد صاحب المدارك[4] حيث قال: إن صحيحة محمد بن إسماعيل محمولة على الكراهة جمعاً، أي أنها تحمل على إرادة النهي التنزيهي، بقرينة ما دل على حلية الطيب بأداء طواف الحج وسعيه.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٨.

(٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٤٠.

(٣) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٤٥.

(٤) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:١٠٩.

ولكن الصحيح ـ كما تنبه له المحقق التستري تظل[1] ـ أن لفظة (النساء) في الصحيحة المذكورة مصحفة عن (الزيارة)، أي أن سؤال محمد بن إسماعيل إنما كان عن حكم مسَ المتمتع للطيب قبل أداء طواف الحج لا بعده قبل أن يطوف طواف النساء، فإن الذي كان مورداً للخلاف ومحلاً للقيل والقال هو حلية الطيب للمتمتع قبل أن يأتي بطواف الزيارة، وأما طواف النساء فهو كما يعلم من اسمه إنما تناط به حلية الاستمتاعات الجنسية، ولا علاقة للإتيان به بحلية محرم آخر من محرمات الإحرام.

وبالجملة: من المستبعد جداً تعلق سؤال محمد بن إسماعيل ـ وهو ابن بزيع الذي كان من أجلاء أصحابنا ـ بحلية مسَ الطيب للمتمتع قبل أداء طواف النساء، فإنه من جهة لا خصوصية للمتمتع في هذا الحكم إن ثبت، ومن جهة أخرى لم يحتمل أحد عدم حلية الطيب قبل الإتيان بطواف النساء لكي يسأل محمد بن إسماعيل عنها، ومن جهة ثالثة فإن من غير المناسب أن يقتصر الإمام عليه السلام في الجواب على قوله: ((لا)) الظاهر في المنع التحريمي لو كان السؤال عن استعمال الطيب قبل طواف النساء، مع ما هو المقطوع به من حليته، ليلتجأ إلى حمله على الكراهة بقرينة سائر الروايات.

فالأقرب بل المطمأن به وقوع التصحيف في لفظ السؤال في الرواية وقد وقع عكسه في بعض الموارد الأخرى حيث ورد في إحدى الروايات[2]: (يطوف للحج ثم يطوف للزيارة)، ومرَ في موضع سابق بأنه تصحيف، والصحيح: (ثم يطوف للنساء)، لأن ما بعد طواف الحج إنما هو طواف النساء، ولا يطلق عليه طواف الزيارة، وإنما هو يطلق على طواف الحج.

والحاصل: أن المرجح أن النسخة التي اعتمد عليها الشيخ تظل من كتاب الحسين بن سعيد الراوي للصحيحة المذكورة كانت مصحفة في هذا الموضع، وأن السؤال لم يكن إلا عن حلية الطيب للمتمتع قبل أداء طواف الزيارة، وعلى

---

(١) النجعة في شرح اللمعة ج:٥ ص:٤٥٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

ذلك فهذه الصحيحة إنما هي من الروايات الدالة على إناطة حلية الطيب للمتمتع بأدائه لطواف الحج.

التاسعة: صحيحة زرارة عن حمران[١] عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((التفث حفوف الرجل من الطيب، فإذا قضى نسكه حل له الطيب)).

فإنه يمكن أن يقال: إن المستفاد منها تأخر حلية الطيب إلى الإتيان بالطواف والسعي، لأنهما من مناسك الحج، بل هما من أهم مناسكه، والقدر المتيقن من موردها هو المتمتع.

العاشرة: خبر عمر بن يزيد[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((اعلم انك إذا حلقت رأسك فقد حل لك كل شيء إلا النساء والطيب))، والقدر المتيقن من مورده هو المتمتع أيضاً ودلالته على المطلوب واضحة، ولكن في سنده محمد بن عمر، وهو لم يوثق.

الحادية عشرة: صحيحة معاوية بن عمار[٣] المتضمنة لقوله عليه السلام: ((فإذا فعلت ذلك ـ أي أديت طواف الحج وسعيه ـ فقد أحللت من كل شيء أحرمت منه إلا النساء)).

ووجه الاستدلال بها هو أنه إذا كان الطيب يحل للمتمتع بالحلق لا يبقى شيء يحل له بطواف الحج وسعيه، فما معنى قوله عليه السلام: ((فقد أحللت من كل شيء..))؟ اللهم إلا أن يبنى على عدم حلية لبس الثياب وتغطية الرأس إلا بأداء الطواف والسعي، ولكنه على خلاف المشهور كما تقدم.

الثانية عشرة: صحيحة الفضلاء[٤] الواردة في المتمتعة الحائض التي تؤجل طواف عمرتها إلى ما بعد أداء مناسك الحج، حيث قال عليه السلام: ((فإذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها، ثم طافت طوافاً للحج، ثم

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٩٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٥.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥١٢. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٥٢.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٤٤٥.

خرجت فسعت، فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها)).

ووجه الاستدلال بها هو ما تقدم في صحيحة معاوية بن عمار من أنه إذا كان يحل الطيب للمتمتعة بالتقصير فما الذي تحل منه بأداء طواف الحج والسعي؟ وأما طواف العمرة فهو قضاء، ولا ريب في أنها أحلت من إحرامها بالتقصير فيها، ولا يأتي هنا ما تقدم في صحيحة معاوية من احتمال عدم حلية لبس الثياب وتغطية الرأس إلا بأداء طواف الحج وسعيه، فإن المرأة المحرمة لا يحرم عليها شيء من الأمرين كما هو ظاهر.

وعلى ذلك يتعين أن يكون الطيب هو الذي لا يحل له إلا بأداء طواف الحج وسعيه، فليتأمل.

هذه هي الروايات الدالة على عدم حلية الطيب للمتمتع بعد إتيانه بالحلق أو التقصير وقبل أن يؤدي طواف الحج وسعيه.

الطائفة الثانية: ما دل على حلية الطيب له بالحلق أو التقصير.

وهي أيضاً عدة روايات ..

الأولى: صحيحة سعيد بن يسار[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع إذا حلق رأسه قبل أن يزور البيت يطليه بالحناء. قال: ((نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء إلا النساء)) رددها علي مرتين أو ثلاثة. قال: وسألت أبا الحسن عليه السلام عنها فقال: ((نعم، الحناء والثياب والطيب وكل شيء إلا النساء)).

هكذا وردت الرواية في ما بأيدينا من نسخ الكافي، ولكن أوردها الشيخ في التهذيبين[2] عن الكليني، وليس فيها قوله: (قبل أن يزور البيت)، ولذلك حملها على من حلق وطاف، قائلاً: ((ليس ظاهر هذا الخبر أنه إذا حلق رأسه حلّ له هذه الأشياء وإن لم يطف، بل يحتمل أن يكون أراد متى حلق وطاف

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٥. الاستبصار ج:٢ ص:٢٨٧، وبينهما اختلاف في لفظ الرواية، فليلاحظ.

طواف الحج وسعى فقد حل له هذه الأشياء، وإن لم يذكره في اللفظ لعلمه بأن المخاطب عالم بذلك، أو تعويلاً على غيره من الأخبار)).

وهذا الكلام يدل على خلو نسخته من الكافي عن جملة (قبل أن يزور البيت) لا أنها سقطت من النسخ الواصلة إلينا من التهذيب.

ولكن مع ذلك فقد يقال: إنه لا ينبغي الشك في اشتمال الرواية في نسخة الأصل من الكافي على الجملة المذكورة، بقرينة إيرادها في باب (ما يحل للرجل من اللباس والطيب إذا حلق قبل أن يزور)، فهي تامة الدلالة على حلية الطيب بالحلق حتى للمتمتع. وسيأتي مزيد كلام حول هذا قريباً، فليلاحظ.

الثانية: صحيحة أبي أيوب الخزاز[1] قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام بعد ما ذبح حلق ثم ضمد[2] رأسه بمسك، وزار البيت وعليه قميص وكان متمتعاً.

وهي تدل على أن الإمام عليه السلام كان متمتعاً وقد استعمل الطيب ولبس القميص بعد أن حلق رأسه وقبل أن يزور البيت، فإذا لم يحتمل وجود عذر له عليه السلام في ذلك من تقية أو غيرها تتم دلالتها على ما هو محل الكلام من حلية الطيب للمتمتع قبل أداء طواف الحج.

وفي سند الرواية يونس مولى علي، والمراد بـ(علي) هو علي بن يقطين وبـ(يونس) هو يونس بن عبد الرحمن، كما نبه على ذلك المحقق الأردبيلي وغيره[3]. وأما ما ورد في أحد تقريري السيد الأستاذ دام ظله[4] من أن المراد بيونس هو يونس بن يعقوب فهو سهو من قلم المقرر (طاب ثراه).

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

(٢) هكذا في المصدر، ولعل الصحيح: (ضمخ) كما يظهر مما سيأتي.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج:٧ ص:٣٢٧. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:٣ ص:٤١٤.

(٤) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٧. وفيه أيضاً أن المذكور في الكافي (يونس مولى علي بن يقطين)، وهو أيضاً سهو، فإنه لا يوجد في الكافي وفي المصادر الحاكية عنه إلا قوله: (يونس مولى علي).

الثالثة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج[١]قال: ولد لأبي الحسن عليه السلام مولود بمنى فأرسل إلينا يوم النحر بخبيص فيه زعفران، وكنا قد حلقنا. قال عبد الرحمن: فأكلت أنا وأبى الكاهلي ومرازم أن يأكلا. وقالا: لم نزر البيت. فسمع أبو الحسن عليه السلام كلامنا، فقال لمصادف ـ وكان هو الرسول الذي جاءنا به ـ: ((في أي شيء كانوا يتكلمون؟)) قال: أكل عبد الرحمن وأبى الآخران، وقالا: لم نزر بعد. فقال: ((أصاب عبد الرحمن)). ثم قال: ((أما يذكر حين أوتينا به في مثل هذا اليوم فأكلت أنا منه وأبى عبد الله أخي أن يأكل منه، فلما جاء أبي حرشه علي، فقال: يا أبه إن موسى أكل خبيصاً فيه زعفران ولم يزر بعد. فقال أبي: هو أفقه منك، أليس قد حلقتم رؤوسكم)).

وهذه الرواية أيضاً واضحة الدلالة على حلية الطيب قبل الإتيان بطواف الزيارة.

الرابعة: معتبرة إسحاق بن عمار[٢]قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المتمتع إذا حلق رأسه ما يحل له؟ فقال: ((كل شيء إلا النساء)).

وهي أيضاً تدل على حلية الطيب للمتمتع بعد الحلق وإن لم يأت بطواف الحج، لأن الإمام عليه السلام لم يستثن الطيب مع النساء مما يحل له بالحلق.

الخامسة: صحيحة معاوية بن عمار[٣]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل ابن عباس: هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتطيب قبل أن يزور البيت؟ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يضمد[٤]رأسه بالمسك قبل أن يزور البيت.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٦.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٦.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٦ـ٢٤٧.

(٤) هكذا في المصدر، ولكن في مصادر الجمهور الحاكية لمثل ذلك عن ابن عباس (يضمخ) (يلاحظ: سنن ابن ماجة ج:٢ ص:١٠١١، ومسند أحمد بن حنبل ج:١ ص:٢٣٤). ولعله هو الصحيح، فإن التضميد بمعنى الشد ثم أطلق على وضع الدواء على الجرح ولو من دون شد، قال الجوهري في الصحاح (ج:٢ ص:٥٠١): (ضمد الجرح أي شده بالضماد وهي العصابة)، وقال الزمخشري في الفائق (ج:٢ ص:٢٩١): (الضمد: العصب والشد)، وقال ابن الأثير في النهاية (ج:٣

وهي واضحة الدلالة على حلية الطيب قبل الإتيان بطواف الزيارة، إذ لا يحتمل أن استعماله ﷺ للمسك قبل زيارة البيت كان عن ضرورة.

هذه هي الروايات التي تذكر في مقابل الطائفة الأولى دليلاً على جواز الطيب بعد الحلق أو التقصير وقبل الإتيان بطواف الحج وسعيه.

وفي كيفية التعامل مع هاتين الطائفتين وجوه ..

(الوجه الأول): ما ينسجم مع التعبير بالكراهة في كلام ابن أبي عقيل رحمه الله إن أراد به الكراهة المصطلحة ـ أي التنزيهية ـ وهو ما مال إليه السيد صاحب المدارك قدس سره وبنى عليه المولى محمد هادي المازندراني (طاب ثراه) من حمل الطائفة الأولى المانعة من استعمال الطيب قبل أداء طواف الحج على الكراهة، بدعوى أنه ليس فيها ما هو صريح في الحرمة، بل أقصاها هو الظهور. والطائفة الثانية صريحة في الجواز فمقتضى صناعة حمل الظاهر على النص هو حمل النهي الوارد في الطائفة الأولى على التنزيه.

ولكن لم يرتض السيد الأستاذ قدس سره[1] هذا الوجه قائلاً: (لا سبيل للحمل على الكراهة في مثل المقام مما تضمن الإحلال وعدمه، لعدم كونه جمعاً عرفياً بحيث لو اجتمعا في كلام واحد لعُدَّ عند العرف من المتناقضين، وإنما يتجه ذلك في مثل قوله: (لا تفعل) مع قوله: (لا بأس به) ونحوهما مما يراه العرف بمثابة القرينة وذيها).

وما ذكره (رضوان الله عليه) مبني على ما تكرر منه في مواضع شتى ـ

ص:٩٩): (أصل الضمد الشد، يقال: ضمد رأسه وجرحه إذا شده بالضماد، وهي خرقة يشد بها العضو المؤوف. ثم قيل لوضع الدواء على الجرح وغيره وإن لم يشد).

وأما التضمخ فهو التلطخ بالطيب، قال الخليل في العين (ج:٤ ص:١٨١): (الضمخ: لطخ الجسد بالطيب حتى كأنه يقطر)، وقال الجوهري في الصحاح (ج:١ ص:٤٢٦): (ضمخ تضمخ بالطيب: تلطخ به)، وقال ابن الأثير في النهاية (ج:٣ ص:٩٩) في الحديث: (كان يضمخ رأسه بالطيب) التضمخ: التلطخ بالطيب وغيره والإكثار منه. ومنه الحديث (أنه كان متضمخاً بالخلوق).

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٨.

ومرَ نقله عنه مراراً ـ من أن المناط في الجمع الدلالي المقبول هو أن يفرض الدليلان المنفصلان متصلين ومجتمعين في كلام واحد، فإن كانا في نظر العرف بمثابة القرينة وذيها، أي كان أحدهما مانعاً عن انعقاد الظهور في الآخر وشارحاً للمراد منه لم يكن ثمة معارضة وكانت القرينية محفوظة في ظرف الانفصال أيضاً، وأما إذا عُدَا في نظر العرف متباينين وكان الصدر والذيل متهافتين فلا جرم تستقر المعارضة في البين لدى الانفصال أيضاً.

وفي المقام لا يمكن الجمع في كلام واحد بين ما ورد في صحيحة محمد بن حمران ـ مثلاً ـ من استثناء الطيب مع النساء عما يحل للمتمتع بالذبح والحلق وبين ما ورد في صحيحة سعيد بن يسار ـ مثلاً ـ من التنصيص على حلية الطيب للمتمتع بعد الحلق وقبل زيارة البيت.

ولكن مرَ في غير موضع المناقشة في الكلام المذكور نقضاً وحلاً ..

أما النقض فبعدة موارد التزم فيها بالجمع العرفي بالحمل على الاستحباب أو الكراهة مع أنه لو أريد الجمع بين التعبيرين في كلام واحد لما أمكن ذلك، وقد استعرضت نماذج منها في موضع آخر[1]، فلتلاحظ.

وأما حلاً فبأن ما يُعَد من قبيل القرينة الشارحة لمراد المتكلم على نحوين ..

فمنه ما ينصبه المتكلم للقرينية فيكون ناظراً إلى كلامه الآخر ومبيناً للمراد منه، ولأجل ذلك لا يتنافران لو اجتمعا في كلام واحد.

ومنه ما يعتبره العرف قرينة على مراد المتكلم من كلامه الآخر من دون أن يكون ناظراً إليه، ولذلك لا يشترط صحة الجمع بينهما في كلام واحد.

ولا يعتبر في النحو الأول وجود مزية دلالية للقرينة على ذي القرينة، فتتقدم عليه وإن كانت أضعف ظهوراً، بخلاف الحال في النحو الثاني فإنه منوط بوجود المزية الدلالية، بأن يكون الدليل الأول ظاهراً في مدلوله مع إمكان صرفه عنه وحمله على معنى غير مستبعد عرفاً، وكون الدليل الثاني نصاً في مدلوله أو

---

(١) لاحظ وسائل المنع من الإنجاب ص:٢٦٢.

ظاهراً فيه بنحو غير قابل للتأويل إلا بوجه مستبعد عرفاً، ففي مثل ذلك يجعل الثاني قرينة على التصرف في الأول ولا يبقى العرف متحيراً في استكشاف مراد المتكلم من الدليلين.

ويمكن أن يقال: إن المقام من هذا القبيل، أي أن روايات الطائفة الثانية من حيث كونها نصاً في جواز استعمال الطيب بعد الحلق وقبل الإتيان بطواف الحج وسعيه تصلح قرينة لحمل روايات الطائفة الأولى الظاهرة في المنع على الكراهة.

ولكن الإنصاف أن بعض الروايات من الطائفتين وإن كانت تناسب هذا النوع من الجمع الدلالي ولا تأبى عنه، ولكن جميعها ليس كذلك.

مثلاً: ما ورد في صحيحة الحلبي وصحيحة هشام بن سالم في من لم يأت بطواف الحج من أنه لا يقرب النساء والطيب، وما ورد في صحيحة العلاء وصحيحة محمد بن إسماعيل من النهي عن مس الطيب لمن لم يزر، وما ورد في خبر منصور بن حازم من النهي عن أكل ما فيه الطيب قبل الطواف بالبيت يمكن أن يقال: إنها لا تأبى الحمل على الكراهة، بقرينة ما تضمن التصريح بحلية الطيب للمتمتع إذا حلق رأسه وإن لم يزر.

ولكن صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة محمد بن حمران ورواية عمر بن يزيد التي تدل جميعاً على استثناء الطيب مع النساء عما يحل للمتمتع بالحلق ربما تأبى عن الحمل على الكراهة ـ بقرينة ما هو صريح في الحلية ـ فإن مقتضاه كون استثناء الطيب عما يحل بالحلق صورياً محضاً بخلاف استثناء النساء منه، وهو مما لا يستساغ عند أهل المحاورة[1].

---

(١) قد يقال: إنه إذا فرض أن استعمال الطيب للمتمتع قبل الإتيان بالطواف والسعي مكروه كراهة شديدة، يتجه احتمال أن الامام عليه السلام قد نزّله منزلة ما ليس بحلال عليه سوقاً له إلى الكمال، ولا يمنع منه اقترانه بما هو حرام حقيقة، فإنه كما لو قيل: (غسل الجمعة واجب وغسل الجنابة واجب)، فإن وجوب الثاني حقيقة لا يمنع من حمل وجوب الأول على التنزيل إذا قام الدليل على عدم وجوبه، والمقام كذلك، فليتأمل.

بل يمكن أن يقال: إن بعض النصوص الدالة على حلية الطيب بالحلق تأبى أن يكون ذلك على وجه الكراهة كصحيحة عبد الرحمن بن حجاج، فقد ورد فيها قوله عليه السلام: ((هو أفقه منك))، أي توصيف من أكل من الطعام المطيب بعد الحلق وقبل طواف الزيارة في مقابل من امتنع من الأكل منه، فإنه غير مناسب أبداً لو كان الأكل فعلاً مكروهاً، بل لو وصف من لم يأكل بأنه أفقه ممن أكل لكان له وجه، لأن الكراهة حكم شرعي فهي من الفقه فكيف يوصف من خالفها ولو عن جهل بأنه أفقه ممن طابقها ولو بظن أنها كراهة تحريمية لا تنزيهية[1]؟!

وبالجملة: في الصحيحة دلالة واضحة على أن استعمال الطيب بعد الحلق وقبل الإتيان بزيارة البيت عمل صحيح لا غضاضة فيه، وهذا لا ينسجم مع كونه أمراً مكروهاً.

وأيضاً ما تضمنته صحيحة سعيد بن يسار من مبادرة الإمام عليه السلام إلى إفادة حلية الطيب والثياب لمن حلق ولم يزر، وتأكيده عليها مرتين أو ثلاثاً لا يناسب كون الحلية على وجه الكراهة، إذ أي موجب للإصرار على حلية ما هو مكروه ينهى عنه الشارع المقدس وإن كان نهي تنزيه لا تحريم؟!

والحاصل: أن ما ذكر من إمكان الجمع الدلالي بين الطائفتين المانعة والمرخصة بحمل الأولى على الكراهة ليس بذلك الوضوح، هذا كله أولاً.

وثانياً: إنه لو سُلّم أن نصوص المقام لا تأبى عن الجمع الدلالي إلا أنه قد مرّ في مبحث الذبح[2] أن تأخر الجمع الجهتي عن الجمع الدلالي ليس على إطلاقه، فإن الجمع بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر في موارد عدم إمكان الجمع بينهما في كلام واحد ـ الذي مرّ آنفاً أن السيد الأستاذ دام ظله لا يراها من موارد الجمع الدلالي وقلنا إنها من موارده ـ إنما هو من جهة عدّه جمعاً عرفياً، ولكن هذا فيما إذا لم تكن هناك ملابسات أخرى تحيط بصدور الطرفين

---

(١) يلاحظ التعليقة (٢) في ص:٤٦٥.

(٢) لاحظ ج:٢٠ ص:١٦٥.

تقوي احتمال أن يكون أحدهما صادراً لا لبيان حكم الله الواقعي بل بداعي التقية ونحوها، فإن في مثل ذلك لا يكون الجمع الدلالي بحمل الظاهر على النص أقل مؤونة في نظر العرف من الجمع الجهتي، بل ربما يكون الأمر على عكس ذلك، أو يتساوى الوجهان، فلا يتم الجمع الدلالي كالجمع الجهتي، ويتعين الرجوع إلى سائر الأدلة.

وقد يدعى أن المقام من هذا القبيل، لتوفر بعض الشواهد والقرائن على أن داعي التقية في الترخيص في استعمال الطيب بعد الحلق كان قوياً في عصر صدور الروايات المجوزة لذلك، وسيأتي الكلام حول هذا في الوجه الرابع. وبناءً عليه لا سبيل إلى الالتزام بتقدم الجمع الدلالي على الجمع الجهتي في مفروض البحث.

(الوجه الثاني): ما بنى عليه بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] من أن مقتضى الجمع العرفي بين روايات المسألة هو البناء على جواز أكل المتمتع ما فيه الطيب بعد الحلق ولكن على كراهة، وأما غير الأكل من أنواع استعمال الطيب فهو حرام عليه إلى أن يأتي بطواف الحج.

ومبنى الجمع المذكور كما ذكره ﷺ هو أن أربعاً من الروايات المتقدمة في الطائفة الثانية لا تصلح لمعارضة روايات الطائفة الأولى الدالة على عدم الحلية، وما يصلح لها إنما هو صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، ولكن الجمع العرفي بينه وبين ما يخالفه يقتضي البناء على كراهة الأكل من الطعام المطيب بعد الحلق وحرمة ما عداه من الاستعمالات قبل الإتيان بالطواف.

فله ﷺ دعويان في المقام ..

(الدعوى الأولى): أن أربعاً من روايات الطائفة الثانية وهي صحيحة سعيد بن يسار ومعتبرة إسحاق بن عمار وصحيحة أبي أيوب الخزاز وصحيحة معاوية بن عمار لا تصلح دليلاً على حلية الطيب للمتمتع بعد الحلق أو التقصير.

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٥٧.

ولا بد من التعرض لما أفاده ﷺ بشأن الروايات الأربع تباعاً ..

١ ـ أما صحيحة سعيد بن يسار فذكر ﷺ أنها وإن وردت باللفظ المذكور في نسخ الكافي الواصلة الى المتأخرين ولكن يظهر من الشيخ في التهذيبين أن نسخته من الكافي كانت خالية من جملة: (قبل أن يزور البيت) كما تقدم بيان ذلك، وليس هنا مجال لإعمال قاعدة أضبطية الكليني من الشيخ، لأنها إنما تكون في مورد اختلاف الضبط واحتمال سقط من قلم الشيخ ﷺ، وأما في المقام الذي تنبه له الشيخ ولذلك حمله على من طاف فهو كاشف عن أن النسخة التي كانت عنده من الكافي فاقدة لهذا القيد، فعليه لا يمكن تقديم ما في الكافي على ما في التهذيبين.

ويمكن أن يناقش في هذا الكلام من وجهين ..

الوجه الأول: أن ما ذكر من أن المقام ليس من موارد قاعدة الأضبطية صحيح في حدّ ذاته، بل أصل هذه القاعدة غير مسلمة على المختار حيث مرّ أن ما يقال من أن الكليني أضبط من الشيخ كلام لا شاهد عليه، وإنما الذي يظهر بملاحظة الشواهد والقرائن هو أن نسخ الكليني من كتب الأصحاب كانت أصح من النسخ التي كانت في متناول يد الشيخ ﷺ عند تأليفه للتهذيبين، ولذلك كانت الأخطاء في أسانيد الروايات ومتونها في التهذيب أكثر منها في الكافي، ولكن هذا لا يوجب في حد ذاته تقديم ما في الكافي على ما في التهذيب في موارد الاختلاف بينهما، ولا سيما مع ما ثبت في العديد من الموارد من صحة ما ورد في التهذيب دون ما ذكر في الكافي، وعلى ذلك يجب أن يلاحظ كل مورد من موارد الاختلاف على حدة، والتحقق مما يقتضي ترجيح أحد النقلين على الآخر.

وبالجملة: كبرى الأضبطية لا عبرة بها، مع أنها لو سُلّمت فلا مجال لتطبيقها في المقام لما ذكره (طاب ثراه).

ولكن يمكن أن يقال: إن هناك ما يورث الاطمئنان بأن نسخة الشيخ ﷺ من الكافي كانت ناقصة في هذا الموضع ـ كما حكم بذلك الفاضل الهندي

تكثل[١]ـ وذلك من جهتين ..

أولاً: ما تقدم من أن عنوان الباب في الكافي المشتمل على التقييد بقوله: (قبل أن يزور) إنما يناسب تعلق الروايات المدرجة فيه ـ ومنها صحيحة سعيد بن يسار ـ بحلية الطيب بعد الحلق وقبل أداء طواف الحج.

وثانياً: إن نسخ المتأخرين من الكافي متفقة على وجود الجملة المذكورة، مما يكشف عن وقوع السقط في نسخة الشيخ تكثل.

ويلاحظ على الجهة الأولى: أن عنوان الباب لا يكشف بالضرورة عن اشتمال جميع رواياته على القيد المذكور، إذ قد يكون إدراج الرواية الخالية من ذلك القيد فيه مستنداً إلى قرينة أخرى أو اجتهاداً من الكليني تكثل، وبالفعل يوجد في الباب المذكور أكثر من رواية لم يرد فيها القيد المذكور كموثقة يونس بن يعقوب ومعتبرة إسحاق بن عمار، فما الذي يمنع من أن تكون صحيحة سعيد بن يسار مماثلة لهما من هذه الجهة؟!

ويلاحظ على الجهة الثانية: أن ما ذكر من اتفاق نسخ المتأخرين من الكافي على وجود الزيادة المذكورة في الرواية غير تام، فإنه يظهر من المحقق الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني (قُدّس سرُهما)[٢]أن نسخته من الكافي كانت خالية من تلك الزيادة، وأيضاً يظهر من الطبعة الجديدة للوسائل[٣]وهي بتحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام أن أكثر نسخ الكافي التي اعتمد عليها الحر العاملي كانت خالية منها أيضاً، وإنما وردت في بعض النسخ فقط ولذلك أدرجها في الهامش قائلاً: (في نسخة زيادة: قبل أن يزور البيت).

وبذلك يظهر أن ما ورد في الطبعة القديمة من الوسائل[٤]وهي طبعة المكتبة الإسلامية من ذكر الزيادة في المتن نقلاً عن الكافي إنما هو من تصرف بعض

---

(١) كشف اللثام عن قواعد الأحكام ج:٦ ص:٢٢٤.

(٢) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:٣ ص:٤١٤.

(٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:١٤ ص:٢٣٤.

(٤) وسائل الشيعة ج:١٠ ص:١٩٤ ط:المكتبة الإسلامية.

النساخ لا من الحر العاملي رحمه الله.

والحاصل: أنه لا سبيل إلى القول بأن جميع نسخ المتأخرين من الكافي متفقة على الاشتمال على الجملة المذكورة، بل الظاهر أن بعضها كان خالياً منها مطابقاً لنسخة الشيخ رحمه الله.

وأما عدم الإشارة إلى اختلاف النسخ المخطوطة من الكافي في هذا الموضع منه في هامش طبعة دار الحديث الجديدة[1] فهو من جهة أن المتصدين لإعداد هذه الطبعة إنما اعتمدوا في تحقيق كتاب الحج ـ كما ذكروا ذلك في المدخل[2] ـ على عشر نسخ فقط من مجموع (١٦٠٠) نسخة من الكافي موجودة في هذا الزمان، فقاموا بمقابلة المتن بها والمراجعة إلى ثلاثة عشرة نسخة أخرى في بعض المواضع فقط، ولذلك لا يمكن الجزم بأن جميع النسخ الموجودة في زماننا هذا من كتاب الكافي متفقة على الزيادة المذكورة.

والنتيجة: أنه لا سبيل إلى الاطمئنان باشتمال صحيحة سعيد بن يسار في نسخة الأصل من الكافي على قوله: (قبل أن يزور البيت).

الوجه الثاني: أنه لو سُلّم خلو السؤال في الصحيحة عن قوله: (قبل أن يزور البيت)، إلا أن ذلك لا يؤثر شيئاً في عدم إمكان حملها على من حلق ثم زار البيت.

والوجه فيه: أن سؤال سعيد بن يسار عن جواز طلي المتمتع رأسه بالحناء أي من حيث إنه تغطية للرأس، يتعين كونه سؤالاً عن جوازه قبل زيارة البيت، لأنه هو الذي كان محلاً للخلاف بين فقهاء ذلك العصر، وأما من حلق وزار فلم يكن ثمة خلاف في تحلله من جميع محرمات الإحرام عدا النساء، إذ لا يكون قد بقي عليه عندئذٍ سوى طواف النساء الذي إنما يحل به النساء فقط، فإذا لم يكن قد حلت له تغطية الرأس فبم تحل له بعد ذلك؟!

وبالجملة: لا محل للسؤال عن حكم طلي الرأس بالحناء من حيث كونه

---

(١) الكافي ج:٩ ص:١٤٢ ط:دار الحديث.

(٢) الكافي ج:١ ص:١٨١.

تغطية له إلا بالنسبة إلى من حلق ولم يأتِ بعد بطواف الزيارة، وأما من حلق وزار فلا إشكال في حليته بالنسبة إليه ولا مورد للسؤال عنه أصلاً.

وهكذا حكم الإمام عليه السلام بحلية الحناء والثياب والطيب في الجواب، وتكراره مرتين أو ثلاثاً لا بد وأن يكون ناظراً إلى المتمتع الذي حلق ولم يزر بعدُ، وأما من زار فلا ريب ولا إشكال في أنه يحل له كل المحرمات عدا النساء، إذ لم يبق عليه إلا طواف النساء الذي تناط به حلية النساء فقط.

وبالجملة: الذي كان محلاً للخلاف وموردا للنقض والإبرام بين فقهاء ذلك الوقت هو حلية الطيب والثياب وتغطية الرأس بعد الحلق وقبل الإتيان بطواف الحج وسعيه، وهذا هو الذي ينبغي أن تكون الصحيحة ناظرة إليه سؤالاً وجواباً، ولا يمكن حملها على ما إذا أتى بالحلق وبطواف الزيارة جميعاً.

وبذلك يظهر أنه لو كانت الرواية مشتملة على قوله: (قبل أن يزور البيت) فإنما هو لغرض التوضيح لا للتقييد، لأن مورد السؤال فيها لا يمكن أن يكون إلا هذه الصورة، ولذلك فإنها تأبى عن الحمل على ما ذكره الشيخ قدس سره من فرض الإتيان بطواف الزيارة بعد الحلق، وقد نبه على ذلك السيد الأستاذ قدس سره[1].

هذا في ما يتعلق بكلام بعض الأعلام (طاب ثراه) بشأن صحيحة سعيد بن يسار، وقد تبين أن إخراجها عن دائرة المعارضة مع نصوص الطائفة الأولى ليس بتام.

٢ ـ وأما معتبرة إسحاق بن عمار الدالة على أن المتمتع إذا حلق رأسه يحل له كل شيء إلا النساء، فقد قال (طاب ثراه)[2]: إنها أيضاً لا تصلح لمعارضة الروايات من الطائفة الأولى، لأنه وإن كان لا ريب في ظهورها في حلية جميع المحرمات بالإحرام بعد الحلق إلا النساء إلا أنه ليس أزيد من العموم الصالح للتخصيص بالطيب، وكم له من نظير، وحل هذا التعارض بيّن جداً.

أقول: ليس كل عام قابلاً للتخصيص بالخاص المقابل له، بل إذا كان

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٧.

(٢) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٥٨.

بحسب القرينة الحافة بصدوره مسوقاً لنفي ذلك الخاص فلا محل فيه للتخصيص، بل يكون التعارض مستقراً بينهما.

وفي المقام يمكن أن يقال: إن إسحاق بن عمار الذي توجه بالسؤال إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عما يحل للمتمتع بالحلق كان مسبوقاً يقيناً ببعض ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في عدم حلية بعض محرمات الإحرام للمتمتع بالحلق وأبرزها الطيب. كما أن الجو الفقهي كان مشحوناً بالخلاف في حلية الطيب قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه، ولذلك فإن سؤاله من الإمام عليه السلام عما يحل للمتمتع بالحلق لم يكن في واقعه إلا سؤالاً عن حلية تلك المحرمات التي وقع الخلاف في حليتها بالحلق.

ومن هنا فإن جواب الإمام عليه السلام بقوله: ((كل شيء إلا النساء)) ظاهر جداً في إفادة نفي حرمة تلك المحرمات التي أبرزها الطيب، ولا يتيسر تخصيص عموم كلامه عليه السلام في مورده وحمله على غير الطيب من المحرمات.

ونظير المقام ما إذا فرض أنه كثر الجدل في الوسط الحوزوي عن أهمية أن يدرس كتاب الرسائل للشيخ الأعظم قدس سره في مرحلة السطوح، فسأل أحدهم بعض الأساتذة قائلاً: (أي الكتب المتداولة ينبغي أن تدرس في مرحلة السطوح؟) فأجاب: (كلها ينبغي أن تدرس إلا باب بيع أمهات الأولاد من المكاسب)، فإن عموم جوابه يأبى عن التخصيص بالنسبة إلى كتاب الرسائل، لأن السؤال وإن طرح بصيغة عامة ولكن منظور السائل به بقرينة الجو الذي طرح فيه هو الاستفسار عن أهمية دراسة هذا الكتاب، فكيف لا يكون مقصوداً للمجيب؟!

والحاصل: أنه لو كان المراد الجدي للإمام عليه السلام في جواب إسحاق بن عمار بقوله: ((كل شيء إلا النساء)) هو كل شيء إلا النساء والطيب، ولكن لم يذكر الأخير في كلامه، فلا بد أن يكون ذلك لوجود مسوغ للكتمان كالتقية الاضطرارية، وإلا فهو غير مستساغ عند أرباب المحاورة.

ولذلك لا سبيل إلى البناء على تيسر الجمع العرفي بين هذه المعتبرة وروايات الطائفة الأولى الدالة على عدم حلية الطيب للمتمتع بالحلق كما ذهب

إليه بعض الأعلام ﷺ، ولأجله أخرج هذه الرواية عن دائرة المعارضة المستقرة مع تلك الروايات.

٣ ـ وأما صحيحة أبي أيوب الخزاز الدالة على أن أبا الحسن عليه السلام شوهد بعد ما ذبح أنه حلق ثم ضمد رأسه بمسك وزار البيت وعليه قميص وكان متمتعاً، فقد أفاد بعض الأعلام ﷺ[1] بأنها وإن دلت على استعماله عليه السلام الطيب بضماد رأسه بمسك قبل طواف الزيارة إلا أنه اختلف في ضبطها هل أنها بلفظ: (وكان متمتعاً) أو بلفظ: (وكان مقنعاً)، وعلى الثاني فالرواية لا تنافي صحيحة معاوية ونحوها لإمكان حملها على غير المتمتع من القِران أو الإفراد.

أقول: ما ذكره ﷺ من أن في بعض النسخ: (مقنعاً) بدل (متمتعاً) إنما اعتمد فيه ـ كما يبدو ـ على ما ورد في الجواهر[2]، إلا أنه مما لم يعثر عليه في شيء من نسخ الكافي ولا في المصادر التي نقلت عنه كالمنتقى وروضة المتقين والوسائل والوافي والمرآة[3]، وحتى في الكتب الفقهية كمجمع الفائدة والذخيرة وكشف اللثام والحدائق والرياض والمستند[4]، ولا يعلم من أين أتى صاحب الجواهر ﷺ بتلك النسخة؟ ولا وجه للتشكيك في لفظ الرواية استناداً إلى ما حكاه ﷺ بعد خلو المصادر الأخرى عنه، ومن المحتمل أنه اعتمد على نسخة مصحفة من بعض الكتب المتقدمة، وما أكثر ما يقع من التصحيف في النسخ المخطوطة.

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٥٨.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٥٣.

(٣) لاحظ منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:٣ ص:٤١٤، وروضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج:٥ ص:١٩١ـ١٩٢، ووسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:١٤ ص:٢٣٥، والوافي ج:١٤ ص:١٢١٥، ومرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ج:١٨ ص:١٩٢.

(٤) لاحظ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج:٧ ص:٣٢٨، وذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج:٢ ص:٦٨٣، وكشف اللثام عن قواعد الأحكام ج:٦ ص:٢٢٤، والحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٧ ص:٢٥٤، ورياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج:٦ ص:٤٨٨، ومستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١٢ ص:٣٩١.

وأما التشكيك في الاعتماد على نقل أبي أيوب الخزاز بقوله: (وكان متمتعاً) من جهة احتمال اشتباهه في تشخيص أن حج الإمام عليه السلام كان تمتعاً لا قراناً أو إفراداً فهو مما لا يعتد به، لأن أصالة عدم الخطأ والغفلة في الحسيات وما ينتهي إليها هي المحكمة في أمثال المورد.

كما أن التشكيك في حجية نقله المذكور من جهة أنه من قبيل خبر الثقة في الموضوعات، وحجيته غير مسلمة، وإنما المسلم حجية خبره في الأحكام فهو أيضاً في غير محله، فإنه إذا بني على حجية خبر الثقة فإنه يضعف التفريق فيها بين الأحكام والموضوعات، ولا سيما فيما إذا كان الموضوع المخبر عنه مما يتعلق بحدود الحكم الشرعي كما في المقام.

هذا والأولى أن يقال بأن الصحيحة المذكورة إنما تحكي قضية في واقعة، ولعل الإمام عليه السلام كان معذوراً في ما صنعه من تضميد رأسه بالمسك بأن فعل ذلك رعاية للتقية، ونظيره ما ورد في بعض روايات الطواف[1] من أنه عليه السلام كان يقرن بين الأسبوعين (لأنه كان يطوف مع محمد بن إبراهيم لحال التقية)، فيجوز أنه لما كان السائد عند الجمهور التطيب بعد الحلق ـ كما سيأتي ـ وكان الإمام عليه السلام يحج مع البعض منهم استخدم المسك بعد حلق رأسه، لأنه كان في حال التقية.

وبالجملة: فعل الإمام عليه السلام مجمل، ومثله لا يمكن أن يعارض به ما دل على عدم حلية الطيب للمتمتع إلا بعد إتيانه بطواف الزيارة.

فهذا هو الوجه الصحيح لعدم صلاحية صحيحة الخزاز لمعارضة روايات الطائفة الأولى، لا ما أفاده قدس سره.

٤ ـ وأما صحيحة معاوية بن عمار الحاكية عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل ابن عباس هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتطيب قبل أن يزور البيت؟ فقال: (رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يضمد رأسه بالمسك قبل أن يزور البيت) فقد ناقش بعض

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١١٦.

الأعلام (طاب ثراه)[١] في دلالتها على جواز التطيب للمتمتع قبل زيارة البيت بأن حج التمتع إنما شرع في حج الوداع وهو ﷺ كان في تلك الحجة قارناً، فلم يعهد منه التمتع حتى يكون في استعماله للطيب قبل الطواف دلالة على حلية الطيب للمتمتع قبل أن يطوف طواف الحج[٢].

وهذه المناقشة تامة في حد ذاتها، وقد ورد نظيرها في كلمات غيره أيضاً.

ولكن قد يقال: إن تصدي الإمام الصادق عليه السلام لنقل ما حكاه ابن عباس عن النبي ﷺ من التضمخ بالطيب قبل زيارة البيت من دون التعليق عليه بأنه ﷺ إنما صنع ذلك لأنه كان قارناً لا متمتعاً، ربما يستفاد منه أن الحكم بحلية الطيب بعد الحلق لا يختص بالقارن بل يشمل المتمتع أيضاً.

ولكن الإنصاف أن هذا الكلام ليس بذلك الوضوح، فإنه لا يبعد أن الإمام عليه السلام كان بصدد الرد على من كان يزعم عدم حلية الطيب بالحلق حتى للمفرد والقارن، كما نسب ذلك إلى عمر بن الخطاب وتبعه عليه ابنه عبد الله ومالك وسفيان وغيرهم، فأراد عليه السلام أن يثبت من طريق الجمهور أنفسهم حلية الطيب بعد الحلق ولو بالنسبة إلى القارن والمفرد، ولذلك لم يكن من المناسب التعرض لحكم المتمتع وأنه لا يجوز له استعمال الطيب قبل أداء طواف الزيارة، فليتدبر.

فالنتيجة: أن الخدش في دلالة صحيحة معاوية بن عمار على حلية الطيب للمتمتع بعد الحلق في محله.

وقد تحصل من جميع ما تقدم: أن ما ورد في الدعوى الأولى لبعض

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٥٨.

(٢) بل يمكن أن يقال: إنه لا دلالة في الرواية حتى على حلية الطيب للقارن والمفرد بعد الحلق وقبل طواف الحج، لأن الصحيح كما سيأتي في مبحث طواف النساء أن النبي ﷺ قد أتى بطواف الحج وسعيه حين الدخول في مكة، وأما الطواف الذي أتى به بعد الحلق فإنما كان هو طواف النساء ـ وإن توهم الجمهور أنه كان طواف الحج ـ وعلى ذلك فإنه كان يحل له الطيب بعد الحلق على كل تقدير.

الأعلام ﷺ من أن أربعاً من روايات الطائفة الثانية لا تصلح لمعارضة روايات الطائفة الأولى المانعة عن استعمال الطيب للمتمتع قبل أداء طواف الحج وسعيه إنما يتم بالنسبة إلى روايتين منها، وهما صحيحتا أبي أيوب الخزاز ومعاوية بن عمار، وأما صحيحة سعيد بن يسار ومعتبرة إسحاق بن عمار فهما تصلحان لمعارضة تلك الروايات.

هذا في ما يخص الدعوى الأولى له (طاب ثراه).

الدعوى الثانية: أن صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وإن دلت على حلية الطيب للمتمتع قبل طواف الحج إلا أن موردها هو الأكل من الطعام المطيب، ويمكن الجمع بينها وبين ما دل على المنع مما دل على المنع من الأكل مما فيه الطيب بحمل الأخير على الكراهة والالتزام في سائر استعمالات الطيب بالحرمة، أخذاً بإطلاق أدلة المنع.

وقد ذكر ﷺ[1] في تقريبها ما لفظه: (الذي يقوى في النظر هو الأخذ بظهورها ـ أي ظهور صحيحة ابن الحجاج ـ في حلية أكل الطيب بعد الحلق وقبل الطواف، لظهور التعليل في ذلك وأن المدار في حليته هو الحلق لا الزيارة على ما زعمه ذانك الرجلان. ولبُعد حملها على غير المتمتع، للزوم اتفاقهم جميعاً في هذه الواقعة وفي تلك الواقعة المنقولة في ضمنها على غير التمتع مع كونه أفضل أنواع الحج، وليس في الروايات ما يعارضها إلا وهو صالح للتصرف في مادته تقييداً أو في هيئته حملاً على الكراهة.

بيانه بأن ما تقدم من أدلة المنع من الطيب قبل الطواف صنفان: الأول ما كان بنحو الإطلاق الشامل للأكل وغيره، والثاني ما كان في خصوص الأكل. أما الأول فيصلح للتقييد بغيره ـ أي بغير الأكل ـ من أنحاء استعمال الطيب، وأما الثاني فيمكن حمله على الكراهة لعدم إبائه عنه، وليس في هذا الصنف إلا رواية واحدة وهي رواية منصور بن حازم المتقدمة .. والمنع المستفاد منها إنما هو

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٥٩ (بأدنى تصرف).

بالهيئة فيمكن حملها على الكراهة.

والنتيجة: أن أكل الطيب بعد الحلق جائز مع الكراهة، وأما غيره من الاستعمالات الأخر فهو باقٍ على حرمته، ولا مانع من البناء على هذا التفصيل).

أقول: أما التمسك بقوله عليه السلام: ((أليس قد حلقتم رؤوسكم)) لإثبات أن مفاد الصحيحة كون الإتيان بالحلق هو تمام الموضوع لحلية أكل الطيب، فهو وإن كان في محله ولكن بالنسبة إلى من كانوا هم مورد الرواية، فإذا فرض أن الأشخاص الخمسة في الواقعتين المحكيتين فيها إنما كانوا من غير المتمتعين لم يكن في التعبير المذكور دلالة على حلية الطيب بالحلق إلا بالنسبة إليهم لا بالنسبة إلى كل حاج وإن كان متمتعاً.

وبعبارة أخرى: الخطاب في الجملة المذكورة لما كان موجهاً إلى حجاج معينين فإذا فرض أنهم لم يكونوا متمتعين بل كانوا مفردين أو قارنين فمن الظاهر أنه لا يستفاد منها كون الحلق موجباً لحلية الطيب بالنسبة إلى المتمتع أيضاً.

وأما استبعاد أن ابن الحجاج وزميليه وكذلك الإمام الكاظم عليه السلام وأخوه عبد الله كانوا غير متمتعين مع كون التمتع أفضل أنواع الحج فهو في غير محله ..

أما بالنسبة إلى ابن الحجاج وزميليه فلاحتمال أنهم كانوا مجاورين بمكة المكرمة فحجوا إفراداً، وقد ورد في إحدى روايات عبد الرحمن بن الحجاج[1] أنه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أريد الجوار فكيف أصنع؟ قال: ((إذا رأيت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج إلى الجعرانة فأحرم منها بالحج)).

وفي رواية أخرى له[2] أنه قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام وكنا تلك السنة مجاورين وأردنا الإحرام يوم التروية ..).

ويظهر من بعض الروايات الأخرى أن عدداً من الأصحاب كانوا

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٠٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤١٠.

يجاورون الكعبة المعظمة بعض السنين، ففي معتبرة أبي الفضل[١]قال: (كنت مجاوراً بمكة فسألت أبا عبد الله عليه السلام: من أين أحرم بالحج؟).

وفي خبر إبراهيم بن ميمون[٢]قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أصحابنا مجاورون بمكة، وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون؟ قال: ((قل لهم: إذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا إلى التنعيم ..)).

وبالجملة: يحتمل أن ابن الحجاج وزميليه كانوا مجاورين بمكة، ولذلك حجوا إفراداً لا تمتعاً، لأن المجاور ليس له أن يتمتع، وأيضاً يحتمل أنهم حجوا إفراداً لأنه لم يكن معهم هدي، وكانوا يضعفون عن الصيام بدلاً عنه، أو أنهم وإن كانوا متمكنين من الهدي ولكن رجحوا أن يحجوا قِراناً كما حكي مثل ذلك عن بعضهم، ففي في صحيحة عبد الله بن سنان[٣]قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني قرنت العام وسقت الهدي؟ قال: ((ولم فعلت ذلك؟! التمتع والله أفضل، لا تعودن)).

والحاصل: أنه لا وجه لاستبعاد أن ابن الحجاج والكاهلي ومرازماً كانوا قد حجوا إفراداً أو قِراناً في ذلك العام بالرغم من أن التمتع أفضل من الإفراد والقِران لغير المجاور ومن بحكمه.

وأما بالنسبة إلى الإمام الكاظم عليه السلام وأخيه عبد الله فلاحتمال أنهما لما حجا مع أبيهما الإمام الصادق عليه السلام وكان قد حج إفراداً لبعض الأعذار حجا إفراداً كذلك، ففي خبر عبد الملك بن عمرو[٤]أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله سألتك فأمرتني بالتمتع، وأراك قد أفردت الحج العام، فقال: ((أما والله إن الفضل لفي الذي أمرتك به، ولكني ضعيف، فشق عليَّ طوافان بين الصفا والمروة، فلذلك أفردت الحج)).

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٠٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٤٦.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٩.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٩٣.

هذا مضافاً إلى احتمال أن الإمام عليه السلام وولديه كانوا مجاورين للكعبة المعظمة في تلك السنة فأفردوا فيها الحج، ففي معتبرة إسحاق بن عمار[1] عن أبي الحسن عليه السلام في حديث أنه قال: ((كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق، أحرم من ذات عرق بالحج)).

وبالجملة: استبعاد كون جميع الأشخاص المذكورين في الواقعتين المحكيتين في صحيحة ابن الحجاج غير متمتعين استبعاد في غير محله، ولذلك لا مجال من هذه الجهة للاستدلال بتلك الصحيحة على حلية الأكل من الطعام المطيب للمتمتع بعد الحلق وقبل الإتيان بطواف الزيارة.

نعم هنا كلام آخر، وهو أنه إذا كان أولئك الأشخاص غير متمتعين جميعاً وكان حكم المتمتع مختلفاً عن حكم المفرد والقارن لكان من المناسب جداً أن ينبه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام على ذلك كأن يقول عندما أخبره مصادف بما فعله عبد الرحمن ـ من أنه أكل من الطعام المطيب دون مرازم والكاهلي ـ: (لقد أصاب عبد الرحمن، لأنه مفرد للحج، ولو كان متمتعاً لما كان له أن يأكل)، فإن المعهود منهم عليهم السلام التنبيه على ما بين أنواع الحج من الفروق في الأفعال والتروك، فربما يمكن أن يستكشف من سكوته عليه السلام عن وجود الفرق بين المتمتع وغيره في مورد الرواية أنه عليه السلام كان يساوي بينهما في الحكم بحلية الطيب بالحلق وقبل الإتيان بطواف الحج وسعيه.

ويمكن أن يؤيد ذلك بما ورد عنه عليه السلام في صحيحة سعيد بن يسار ومعتبرة إسحاق بن عمار من التأكيد على حلية الطيب وكل شيء إلا النساء للمتمتع بمجرد الحلق، وكذلك ما ورد في صحيحة أبي أيوب الخزاز من أنه عليه السلام كان متمتعاً وضمّخ رأسه بالمسك بعد حلقه.

وبالجملة: مقتضى بعض الشواهد والقرائن أن مبنى ما ورد في صحيحة ابن الحجاج عن الإمام الكاظم عليه السلام هو حلية الطيب بالحلق بلا فرق فيه بين

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٦٤-١٦٥.

أنواع الحج.

وعلى ذلك فلا يبعد صحة ما ذكره بعض الأعلام ﷺ من اقتضاء هذه الصحيحة حلية الطعام المطيب حتى للمتمتع بعد الحلق وقبل أداء طواف الحج وسعيه.

ولكن ما أفاده ﷺ من إمكان الجمع بينها وبين خبر منصور بن حازم بحمل المنع من الأكل من الطعام المطيب بالزعفران في ذلك الخبر على الكراهة مما يصعب البناء عليه، لا لإباء الخبر المذكور عن الحمل على الكراهة ـ فإنه لا يأبى عنه ـ بل لأن لسان صحيحة ابن الحجاج لا يناسب أن تكون الحلية على وجه الكراهة كما مرّ من قبل، فإن الملاحظ أن الإمام عليه السلام علّق على إقدام عبد الرحمن على الأكل من الطعام المطيب وإباء الآخرين عن ذلك بقوله: ((أصاب عبد الرحمن))، مع أنه لو كان الأكل منه مكروهاً لكان ينبغي أن يقول: (أصاب الكاهلي ومرازم)، لأنهما اجتنبا عن المكروه بخلاف عبد الرحمن، فكيف يكون هو المصيب دونهما؟! فليتأمل[1].

وأيضاً قول أبي عبد الله عليه السلام لولده عبد الله: ((هو أفقه منك)) لا يناسب كون الأكل من الطعام المطيب قبل أداء طواف الزيارة مكروهاً، فإنه ليس من الفقاهة في شيء بل الفقاهة في ترك الأكل منه، فليتأمل[2].

والحاصل: أن الجمع بين صحيحة ابن الحجاج وخبر منصور بن حازم على الوجه المذكور غير واضح.

هذا مضافاً إلى ما تقدم من أن هذا الخبر قد روي بلفظ آخر، وهو قوله عليه السلام: ((إذا كنت متمتعاً فلا تقربنّ شيئاً فيه صفرة حتى تطوف بالبيت))،

---

(١) يمكن أن يقال: إن مقصود الإمام عليه السلام هو إصابته من حيث اعتقاده عدم حرمة الطيب على من حلق وإن لم يزر، بخلاف صاحبيه حيث اعتقدا الحرمة فلم يأكلا من ذلك الطعام.

(٢) قد يقال: إن التوصيف بالأفقهية إنما كان من حيث علمه بكفاية الإتيان بالحلق في حلية الطيب في مقابل الجهل بذلك وتوهم إناطتها بالإتيان بالطواف، ولذلك قال عليه السلام: ((أليس قد حلقتم رؤوسكم))، فلا ينافي ثبوت الكراهة والنهي التنزيهي.

والمستفاد منه المنع من استعمال الطيب قبل أداء طواف الحج ولو بغير الأكل، فإن الصفرة ـ كما تقدم ـ هي الزعفران، وهو كما يوضع في الطعام يستخدم في الدواء والكحل وغيرهما، فالنهي عن الاقتراب منه يقتضي المنع من جميع أنواع استعماله لا خصوص الأكل.

وعلى ذلك فالخبر المذكور أعم مطلقاً من صحيحة ابن الحجاج، فهي لا تصلح قرينة لحمل النهي فيه على الكراهة.

اللهم إلا أن يقال: إنه إذا حل الأكل مما فيه الزعفران يحل استعماله بسائر الأنحاء أيضاً بالأولوية القطعية، فليتدبر.

فالعمدة ـ إذاً ـ أن الخبر المذكور غير نقي السند بكلا لفظيه كما تقدم، وعلى ذلك فقد يقال: إن مقتضى الصناعة هو رفع اليد عن إطلاق الروايات الدالة على عدم حلية الطيب بعد الحلق وقبل أداء طواف الزيارة في مورد صحيحة ابن الحجاج، وهو الأكل من الطعام المطيب، وتكون النتيجة إناطة حلية ما عداه من أنحاء استعمال الطيب بأداء طواف الحج وسعيه.

ولكن هذا الكلام لا يتم، من جهة أن صحيحة ابن الحجاج وإن دلت على حلية الأكل من الطعام المطيب بعد الحلق، فتكون أخص مطلقاً من النصوص المانعة إلا أنها لا تدل على عدم حلية عدا الأكل من سائر أنحاء استعمال الطيب، فلا تصلح لتقييد الروايات المجوزة كصحيحة سعيد بن يسار ومعتبرة إسحاق بن عمار، فتبقى مشكلة التعارض بين الطرفين على حالها، اللهم إلا أن يبنى على مسلك انقلاب النسبة في تعارض أكثر من دليلين، فإنه بناءً عليه يمكن أن يقال: إن الروايات المانعة بعد تقييدها بصحيحة ابن الحجاج تصبح أخص مطلقاً من الروايات المجوزة، حيث تنقلب النسبة بينهما من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فتصلح أن تكون مقيدة لإطلاقها، وبذلك ترتفع مشكلة التعارض بين الجانبين.

ولكن فيه ..

أولاً: أن مسلك انقلاب النسبة غير تام، أي أن المخصص ليس كالخاص

في تيسر الجمع العرفي بين العام وبينه بحمل العام عليه، وهذا موضح في محله من علم الأصول، وقد مرّت الإشارة إليه في موضع آخر.

وثانياً: أن الروايات المجوزة كصحيحة سعيد بن يسار ومعتبرة إسحاق بن عمار تأبى الحمل على خصوص الأكل من الطعام المطيب بأن تبقى أكثر استعمالات الطيب مشمولة لإطلاق الروايات المانعة، فإنه من قبيل تخصيص الأكثر الذي لا يستساغ عرفاً.

وثالثاً: أنه لو غض النظر عما سبق فإن التفصيل في حلية الطيب بعد الحلق وقبل أداء طواف الحج بين الأكل من الطعام المطيب وبين غيره من استعمالات الطيب مما لا سبيل إلى الالتزام به بوجه، لأنه لو كان ثابتاً لظهر وبان، لكثرة الابتلاء به، مع أنه لا قائل به من الفقهاء فيما نعلم.

فتحصل من جميع ما تقدم: أن ما تبناه بعض الأعلام ﷺ وجهاً للجمع بين روايات المسألة المقتضي للتفصيل في حلية استعمال الطيب بعد الحلق وقبل أداء طواف الحج وسعيه بين الأكل وغيره مما لا يمكن المساعدة عليه.

(الوجه الثالث): أن الجمع الدلالي بين الروايات المتقدمة متعذر، وعلى ذلك يتعين الأخذ بما يدل على عدم حلية الطيب للمتمتع بعد الحلق وقبل الإتيان بطواف الزيارة، وذلك لأحد أمرين ..

(الأول): أنها روايات كثيرة حيث تزيد على العشر وبذلك يقطع بصدور بعضها من المعصوم ﷺ، وليس في مقابلها مما يدل على حلية الطيب للمتمتع ولا يمكن الجمع بينه وبين الروايات المانعة إلا رواية واحدة أو روايتان، كما ظهر مما سبق.

ومن الواضح أنه لا قطع بصدورها من المعصوم ﷺ بل أقصاه الظن بذلك، فيندرج المقام في تعارض مقطوع الصدور مع ظني الصدور[1]، وفي مثله

---

(١) قد يقال: إن جملة من الروايات المانعة لا تأبى عن الحمل على الكراهة كما تقدم، فالقطع بصدور البعض من هذه الطائفة لا يوجب اندراج المقام في تعارض مقطوع الصدور مع مظنون الصدور، لأنه يختص بما إذا تعذر الجمع بين مقطوع الصدور وما في مقابله.

لا بد من الأخذ بمقطوع الصدور وفق ما اختاره السيد الأستاذ ﷺ في أصوله من أن ظني الصدور المعارض لقطعي الصدور ساقط عن الحجية بموجب النصوص الدالة على لزوم طرح ما خالف الكتاب والسنة، وعلى ذلك فالأخذ بالروايات المانعة في المقام المفروض حصول القطع بصدور بعضها ليس من جهة ترجيحها على ما يخالفها مع وجود مقتضي الحجية في كليهما بل من جهة اختصاص الحجية بها بعد كون ما يخالفها مظنون الصدور.

(الثاني): أنها تحظى بالشهرة الروائية، حيث رواها العديد من أجلاء الأصحاب وثقاتهم، وليس في مقابلها مما لا يمكن الجمع بينه وبينها سوى خبر أو خبرين فقط، فيمكن عدهما شاذين، والمختار ـ كما سبق مراراً ـ أن الشهرة الروائية أول مرجحات باب التعارض استناداً إلى مقبولة عمر بن حنظلة.

ولو بني على الترجيح بالشهرة الفتوائية عند تعارض الأخبار فقد يقال بلزوم ترجيح الروايات المانعة أيضاً، إذ إن المشهور عملوا بها بل لا يعرف قائل بالجواز إلا ما مرّ من كلام ابن أبي عقيل والسيد صاحب المدارك والمولى محمد هادي المازندراني.

قال المحقق النراقي ﷺ[1]: (لا يعلم من الأصحاب من عمل بهذه الأخبار ـ أي الأخبار الدالة على الحلية ـ وأحل الطيب له، صرح بذلك في الذخيرة أيضاً، وعلى هذا فتكون شاذة يجب طرحها).

ولكن هذا الكلام لا يخلو من تأمل، لأن العبرة في الشهرة الفتوائية التي يمكن الترجيح بها ـ على القول بذلك ـ هي الشهرة القدمائية، ولا سبيل إلى التأكد من فتاوى معظم الفقهاء القدماء في المسألة المبحوث عنها، ولا سيما مع ما تقدم من ظهور ما صنعه الكليني ﷺ من الإعراض عن ذكر الروايات المانعة في

ولكن يمكن أن يقال: إن البعض من الروايات المانعة وإن لم تكن تأبى الحمل على الكراهة فإن البعض من الروايات المجوزة تأبى عن كون ذلك على سبيل الكراهة كما في صحيحة سعيد بن يسار وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، فيبقى التعارض مستقراً بين الطرفين، فليتأمل.

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١٢ ص:٣٩٢.

تبنيه القول بالحلية.

وبالجملة: الشهرة الفتوائية لدى المتأخرين وإن كانت في جانب الروايات المانعة، ولكن لا عبرة بها، وأما الشهرة الفتوائية لدى المتقدمين فلا سبيل إلى إحرازها، ولذلك يتعذر الترجيح بالشهرة الفتوائية في مفروض الكلام.

(الوجه الرابع): أنه بعد استقرار التعارض بين روايات المسألة لتعذر الجمع الدلالي بينها كما مرّ، فإن تم ما تقدم في الوجه السابق من لزوم الأخذ بالطائفة الأولى الدالة على عدم الحلية من جهة القطع بصدور بعضها من المعصوم عليه السلام أو اتصافها بالشهرة الروائية فهو، وإلا فلا بد من ترجيحها على ما يعارضها بمخالفتها للعامة.

قال الشيخ صاحب الحدائق قدس سره[1]: (الأقرب عندي أن هذه الأخبار إنما خرجت مخرج التقية، لما صرح به [العلامة] في المنتهى حيث قال: إنه إذا حلق وقصر حل له كل شيء إلا الطيب والنساء والصيد، ذهب إليه علماؤنا، وبه قال مالك. وقال الشافعي وأحمد وأبو حنيفة: يحل له كل شيء إلا النساء، وبه قال ابن الزبير وعلقمة وسالم وطاووس والنخعي وأبو ثور. وظاهره أن المعظم منهم وهم الأئمة الثلاثة ومن تبعهم قائلون بتحليل الطيب بعد الحلق، كما دلت عليه الأخبار المذكورة).

وقد مال إلى هذا الوجه ـ أي ترجيح الروايات المانعة بمخالفة العامة ـ أو بنى عليه جمع منهم السيد صاحب الرياض والمحقق النراقي والشيخ صاحب الجواهر (قدّس الله أسرارهم)[2]، وهو أيضاً اختيار السيد الأستاذ قدس سره[3].

ولكن يمكن أن يناقش فيه بأمرين ..

(الأمر الأول): أن معظم الجمهور وإن ذهبوا إلى حلية الطيب قبل الإتيان

---

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٧ ص:٢٥٧.

(٢) رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ج:٦ ص:٤٨٩. مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١٢ ص:٣٩٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٥٤.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٨.

بطواف الحج وسعيه إلا أن مورد كلامهم هو المفرد والقارن ولم يتعرضوا لحكم المتمتع، ورواياتنا تدل على موافقتهم في حلية الطيب لغير المتمتع قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه، كما ورد التنصيص عليها في صحيحة محمد بن حمران وخبر جميل، ويستفاد أيضاً من صحيحة معاوية بن عمار الحاكية لفعل النبي ﷺ بناءً على أن الطواف الذي أتى به بعد مناسك منى إنما كان طواف الحج لا طواف النساء.

وليس فيها مقابل هذه الروايات إلا بعض المطلقات التي لا بد من حملها على المتمتع، كصحيحة الحلبي وصحيحة هشام بن سالم وخبر عمر بن يزيد.

نعم ورد لفظ السؤال في خبر منصور بن حازم بهذه الصيغة (رجل رمى وحلق أيأكل شيئاً فيه صفرة؟)، فيمكن أن يقال: إنها أنسب بكون السائل ناظراً إلى الحاج غير المتمتع، وإلا لكان ينبغي أن يذكر الذبح ويقول: (رجل رمى وذبح وحلق ..)، فاقتصاره على ذكر الرمي والحلق يشير إلى أنه أراد به المفرِد الذي لا ذبح عليه.

وعلى ذلك تتم دلالة هذا الخبر على عدم حلية الطيب قبل أداء طواف الزيارة والسعي حتى للحاج المفرد.

ولكن الخبر المذكور ضعيف سنداً كما تقدم، مع أنه لا وثوق بمتنه، فقد مرّ أنه قد روي بصورة أخرى يتضمن التقييد بالمتمتع في كلام الإمام عليه السلام، فلا وثوق بشمول اللفظ الصادر منه عليه السلام للحاج المفرِد.

ومهما يكن فإن مورد التعارض بين الروايات المتقدمة إنما هو في حلية الطيب للمتمتع بعد الحلق وقبل طواف الحج، ولم يرد فيه عن معظم الجمهور ما يشير إلى بنائهم على الحلية لترجح الروايات الدالة على عدم الحلية بمخالفتهم، وتحمل الروايات الدالة على الحلية على التقية.

أقول: الظاهر أن الجمهور لم يفرقوا بين المفرد والقارن وبين المتمتع في حكم هذه المسألة، فمن قال منهم بحلية الطيب قبل الإتيان بطواف الحج قال به بالنسبة إلى الجميع، وذلك بعد الإتيان برمي جمرة العقبة ـ كما ورد التنصيص

عليه في بعض رواياتهم ـ أو بعد الحلق، ومن قال بعدم الحلية قال به بالنسبة إلى الجميع أيضاً، فالطيب والنساء يحلان عنده في وقت واحد، وهو بالإتيان بطواف الإفاضة ـ إذ لا يوجبون طواف النساء بعده ـ من غير فرق بين المفرد والقارن والمتمتع.

ويؤكد هذا أنهم رووا عن النبي ﷺ أنه تطيب في حجة الوداع قبل أن يذهب إلى مكة المكرمة ويطوف بالبيت، ومن المعلوم أن معظم المسلمين في تلك الحجة قد عدلوا إلى حج التمتع بأمر منه ﷺ، ومع ذلك لم ينقلوا أنهم كانوا مختلفين عنه في هذا الحكم، أي من حيث عدم حلية الطيب لهم إلا بعد الإتيان بطواف الحج.

وبالجملة: إن ظاهر الجمهور هو التسوية بين جميع أقسام الحاج في الحكم بحلية الطيب له بعد الإتيان برمي جمرة العقبة أو بعد الحلق.

وعلى ذلك فإن رواياتنا الدالة على حلية الطيب للمفرد والقارن قبل الإتيان بطواف الحج وإن كانت موافقة لمعظمهم ومخالفة لعمر بن الخطاب ـ الذي هو أبرز من نسب إليه القول بعدم الحلية، وقد حكاه عنه الإمام عليه السلام في ذيل خبر جميل المتقدم ـ إلا أن رواياتنا الدالة على عدم حلية الطيب للمتمتع إلا بعد الإتيان بطواف الحج وسعيه مخالفة لما ذهب إليه المشهور منهم، فيمكن ترجيحها على ما يقابلها ولا تنافي بين الأمرين.

(الأمر الثاني): أن هذه المسألة خلافية بين الجمهور، فقد ذهب عمر بن الخطاب إلى عدم حلية الطيب إلا بالإتيان بطواف الزيارة، ووافقه على ذلك جمع منهم ابنه عبد الله وعروة بن الزبير وعباد بن عبد الله بن الزبير، وذهب إليه أيضاً سفيان ومالك بن أنس، ونسبه الترمذي إلى أهل الكوفة[1]. نعم نسبوا إلى ابن الزبير وعائشة وعلقمة وسالم وطاووس والنخعي وعبد الله بن الحسين وخارجة بن زيد وأبي ثور وجمع آخر ومنهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن

---

(١) لاحظ المغني ج:٣ ص:٤٦٢، والمحلى ج:٧ ص:١٣٩، وسنن الترمذي ج:٢ ص:٢٠٠.

حنبل القول بالحلية[1].

ولكن هذا المقدار لا يكفي في ترجيح الروايات الدالة على عدم الحلية بمخالفتها للعامة وحمل ما يخالفها على التقية، فإنه إذا كان من القائلين بعدم الحلية مثل عمر بن الخطاب ومكانته معروفة لدى القوم ومالك بن أنس إمام المالكية الذي يطلقون عليه فقيه أهل المدينة ـ حيث كان يسكن الإمام الصادق عليه السلام ـ وأهل الكوفة عدا أبي حنيفة ـ حيث كان يسكن أكثر شيعة أهل البيت عليهم السلام ـ فما الذي كان يدعو الإمام عليه السلام إلى التقية بالفتوى بالحلية كما حكاه عنه سعيد بن يسار وغيره؟!

وأما أبو حنيفة القائل بالحلية فقد مرَ في موضع سابق أنه وإن كان معاصراً للإمام الصادق عليه السلام إلا أنه كان مضطهداً في معظم حياته تحت حكم الأمويين والعباسيين نتيجة لمواقفه السياسية، وذكر المؤرخون أنه حبس وضيق عليه مدة في عصر المنصور حتى كلمه بعض من خواصه فأخرجه من السجن ومنعه من الفتوى والجلوس للناس والخروج من المنزل، فكانت تلك حالته إلى أن توفي عام (١٥٠) أو بعده بقليل، وهل مثله ممن يتقي منه الإمام الصادق عليه السلام؟! وأما الشافعي وأحمد فمن الظاهر تأخرهما حتى عن عصر الكاظم عليه السلام الذي وردت عنه جملة من الروايات الدالة على الحلية.

وبالجملة: كيف يستقيم حمل روايات الحلية على التقية وترجيح ما دل على عدم الحلية بمخالفة العامة مع أن في القائلين بعدم الحلية جمع من أكابرهم، ولا سيما عمر ومالك ومعظم أهل الكوفة. نعم القائلون منهم بالحلية لعلهم أكثر عدداً ولكن لا يكفي هذا في صدق كون الروايات الدالة على عدم الحلية مخالفة للعامة كما هو المناط في الترجيح بها بمقتضى الروايات العلاجية.

---

(١) لاحظ المغني ج:٣ ص:٤٦٢، والمجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٢٣٤، والأحكام في الحلال والحرام ج:١ ص:٢٨٧، ونيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار ج:٥ ص:١٥٠، وتحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ج:٣ ص:٥٦٩.

أقول: روى البخاري[١] بإسناده عن القاسم أنه قال: سمعت عائشة تقول: (طيبت رسول الله ﷺ بيدي هاتين حين أحرم ولحله حين أحل قبل أن يطوف وبسطت يديها).

وروى ابن ماجة[٢] بإسناده عن ابن عباس أنه قال: (إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شيء إلا النساء). فقال له رجل: يا ابن عباس والطيب؟ قال: (أما أنا فقد رأيت رسول الله ﷺ يضمخ رأسه بالمسك، أفطيب ذلك أم لا؟!).

وقد أورد الترمذي حديث عائشة ثم قال: (حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم).

وحكى الشافعي[٣] وغيره عن سالم بن عبد الله بن عمر أنه عقَب على حديث عائشة بأن (سنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع)، في إشارة إلى مخالفته لفتوى جده عمر بن الخطاب بعدم حلية الطيب قبل طواف الزيارة.

وحكى ابن حزم[٤]: (أن سليمان بن عبد الملك عام حج جمع أناساً من أهل العلم فيهم عمر بن عبد العزيز وخارجة بن زيد بن ثابت والقاسم بن محمد بن أبي بكر وسالم وعبد الله ابنا عبد الله بن عمر وابن شهاب وأبو بكر بن عبد الرحمن، فسألهم عن الطيب قبل الإفاضة، فكلهم أمره بالطيب، فلم يختلف عليه أحد منهم إلا عبد الله بن عبدالله بن عمر).

وبذلك يظهر أن فتوى عمر بن الخطاب بعدم الحلية لم يتابعه عليها إلا قلة، حتى إن حفيده سالم بن عبد الله الذي يُعدّ عندهم من كبار فقهاء المدينة قد ردها ولم يقبل بها.

وأما مالك بن أنس فهو لم يكن له شأن يذكر في زمن الإمام الصادق

---

(١) صحيح البخاري ج:٢ ص:١٩٥. ونحوه في سنن الترمذي ج:٢ ص:١٩٩، وغيره من المصادر الكثيرة.

(٢) سنن ابن ماجة ج:٢ ص:١٠١١. ونحوه في مصادر أخرى.

(٣) الأم ج:٢ ص:١٦٤.

(٤) المحلى ج:٧ ص:٨٤-٨٥ (بأدنى تصرف).

عليه السلام وإنما عظم أمره بعد استشهاده عليه السلام حينما حظي بدعم المنصور العباسي.

وأما نسبة القول بعدم الحلية إلى أهل الكوفة فإنما وردت في كلام الترمذي وقد أنكرها غير واحد.

قال الحافظ العراقي[١]: (الذي حكاه عن أهل الكوفة ليس بمعروف عنهم، وفي كتب الحنفية كالهداية وغيرها الجزم بحل الطيب قبل الطواف).

ونص ابن قدامة[٢]على ذهاب أهل الرأي ـ ومعظم فقهاء أهل الكوفة كان منهم ـ إلى القول بالحلية.

وقال الطحاوي[٣]ـ وهو من كبار فقهاء الأحناف ـ: (هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد) أي محمد بن الحسن الشيباني.

وحكى المباركفوري[٤]عن محمد ـ أي ابن الحسن الشيباني ـ في الموطأ أنه ذكر ما ذهب إليه عمر وابن عمر، وقال: (قد روت عائشة خلاف ذلك .. فأخذنا بقولها، وعليه أبو حنيفة والعامة من فقهائنا).

ولمزيد من التوسع يمكن مراجعة سائر مصادر الجمهور في هذه المسألة[٥].

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن يقال: إن من المطمأن به أن الرأي السائد والغالب عند الجمهور في مختلف الأعصار كان هو حلية الطيب قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه، ولا سيما في عصر الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، حيث انتشر المذهب الحنفي بعد أن تولى أبو يوسف ـ صاحب أبي حنيفة الأول ـ منصب القضاء العام على عهد الرشيد، فتوسع هذا المذهب في مختلف البقاع الإسلامية ما عدا الأندلس.

---

(١) طرح التثريب ج:٥ ص:٦٦.

(٢) المغني ج:٣ ص:٤٦٢.

(٣) شرح معاني الآثار ج:٢ ص:٢٢٢.

(٤) تحفة الأحوذي بشرح سنن الترمذي ج:٣ ص:٥٦٩.

(٥) لاحظ المصنف لابن أبي شيبة ج:٤ ص:٣٢١، والاستذكار ج:٤ ص:٣٥٨ـ٣٥٩، والمبسوط ج:٤ ص:٢٢، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج:٢ ص:١٤٢.

وبذلك يظهر أن اتقاء الإمام عليه السلام عملاً ـ كما ورد في صحيحة الخزاز ـ واتقاؤه فتوى كما ورد في روايات أخرى إنما كان بسبب أن القول بحلية الطيب قبل أداء طواف الزيارة قد أصبح في عصره عليه السلام هو القول الذي استقر عليه معظم الجمهور وزعموا أنه مطابق لسنة النبي صلى الله عليه وآله برواية عائشة وابن عباس وغيرهما، فكان يتحتم على الإمام عليه السلام أن يراعي التقية في ذلك، لأنه لم يكن يتحمل منه ما كان يتحمل من غيره ممن عرف بكونه من مدرستهم الفقهية وإن خالفهم في بعض المسائل.

والحاصل: أن ترجيح الروايات المانعة بمخالفتها للعامة وحمل ما يعارضها على التقية لا يخلو من وجاهة.

هذا كله بناءً على كون المناط في الترجيح بمخالفتهم هو مخالفة آراء فقهائهم وما عليه حكامهم وقضاتهم كما هو مقتضى مقبولة عمر بن حنظلة[1].

وأما إذا بني على أن العبرة بمخالفة رواياتهم كما هو مقتضى خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله[2]: ((فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه)) فقد يقال: إن الحال كذلك، لأن حديثي عائشة وابن عباس قد دلا على حلية الطيب قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه، فرواياتنا الدالة على عدم الحلية مخالفة لهما، فلا بد من الأخذ بها ترجيحاً لها على الروايات الدالة على الحلية، لأنها موافقة للحديثين.

ولكن يمكن أن يقال بأن مورد ذينك الحديثين هو غير المتمتع، فرواياتنا الدالة على عدم حلية الطيب للمتمتع قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه لا تعدّ مخالفة لهما، نعم هي مخالفة لما يظهر من فقهاء الجمهور من عدم الفرق بين أنواع الحاج في حلية الطيب له وإن لم يأت بطواف الزيارة.

وعلى ذلك لو بني على الاعتماد على خصوص خبر عبد الرحمن بن

---

(١) الكافي ج:١ ص:٦٧.

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٢٧ ص:١١٨.

أبي عبد الله من الأخبار العلاجية ـ كما هو مبنى السيد الأستاذ ﷺ ـ فلا محل لترجيح الروايات الدالة على عدم الحلية بمخالفة العامة كما التزم به ﷺ، فليتأمل.

(الوجه الخامس): أنه بعد البناء على استقرار التعارض بين روايات المسألة، وعدم إمكان تقديم بعضها على البعض الآخر بأحد الوجهين السابقين ـ الثالث والرابع ـ يتعين البناء على تساقط الجميع بالمعارضة، ويكون المرجع عندئذٍ هو الأصل اللفظي إن وجد وإلا فالأصل العملي، وكلاهما يقتضي استمرار حرمة الطيب إلى حين الإتيان بالطواف والسعي.

والأول ـ أي كون المرجع هو الأصل اللفظي ـ مما أفاده السيد الأستاذ ﷺ[1] قائلاً: إن (المرجع بعد التعارض والتساقط إطلاقات تحريم الطيب على المحرم، فإن جوازه يحتاج إلى الدليل والمتيقن منه هو ما بعد الطواف والسعي، أما بعد مجرد الحلق فهو مشكوك يتمسك فيه بالإطلاق المزبور).

والثاني ـ أي كون المرجع هو الأصل العملي ـ مما ذكره بعض الأعلام من تلامذته (طاب ثراه)[2] قائلاً: إنه بعد تعارض الطرفين وتساقطهما (تصل النوبة إلى الأصل العملي، ومقتضاه الاحتياط، إذ لا شبهة في أن الحرمة لا تزول إلا بما جعله الشارع محللاً، فلو شك في كون فعل معين محللاً شرعاً أم لا يكون مقتضى الاستصحاب عدمه. والميزان الكلي أنه لو كان الشك في الحكم الكلي في مقدار الجعل يكون استصحاب بقاء الحكم معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد،

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٨. تعاليق مبسوطة على مناسك الحج ج:١٠ ص:٥٨٢.

(٢) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٦٤ (بتصرف يسير). وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكلام قد ذكره ﷺ بشأن التعارض بين معتبرة يونس بن يعقوب الدالة على حلية الطيب بالرمي، وما دل على تأخير حليته إلى حين الإتيان بالحلق أو الطواف، ولكنه يأتي في المقام في تعارض ما دل على حلية الطيب بالحلق وما دل على حليته بالطواف، إلا في ما يتعلق بإجراء الاستصحاب على بعض المسالك، فليلاحظ.

وأما لو شك في تحقق الرافع يكون استصحاب عدم تحققه محكماً).

أقول: أما ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من الرجوع إلى الأصل اللفظي فيمكن أن يقال: إنه إنما يتم لو بني على أن الإحرام ليس إلا الإتيان بالتلبية ـ مثلاً ـ بقصد أداء النسك في الزمان والمكان المعينين، فإنه على هذا المبنى لا مانع من التمسك بإطلاق مثل قوله ﷺ: ((لا تمس شيئاً من الطيب وأنت محرم))، إذ إن مرجع الشك في حلية الطيب بالحلق أو بالطواف إنما هو إلى الشك في التقييد الزائد للحكم بحرمته مع تحقق العنوان المأخوذ موضوعاً له وهو المحرم بالمعنى المذكور، فلا بد من الأخذ بأصالة الإطلاق لنفي التقييد الزائد، ومقتضاه عدم ارتفاع الحرمة بالحلق أو التقصير.

وأما إذا بني على أن الإحرام اعتبار وضعي قد جعل موضوعاً لحرمة المحرمات ـ كما هو الصحيح وإليه عدل السيد الأستاذ ﷺ من المبنى الأول ـ فلا محل للتمسك هنا بما دل على حرمة الطيب على المحرم، لعدم صدق المحرم في عرف المتشرعة على من انتفى عنه جميع محرمات الإحرام بالحلق أو التقصير عدا واحد أو اثنين، وإنما هو ملحق بالمحرم حكماً من بعض الجهات.

ونظيره المطلقة الحامل إذا كان طلاقها بائناً، فإنه يجب على الزوج الإنفاق عليها إلى أن تضع حملها ولكن ليس ذلك من جهة استمرار الزوجية ببعض مراتبها ـ ليقال: إن المقام مثله في بقاء الإحرام ببعض مراتبه المقتضي لبقاء حرمة الطيب مثلاً ـ بل لكونها ملحقة بالزوجة في بعض ما لها من الأحكام وهو وجوب الإنفاق[1].

ولو نوقش في هذا البيان فلا أقل من الشك في صدق عنوان المحرم بعد الحلق أو التقصير وانتفاء حرمة معظم المحرمات، فلا مجال للتمسك بأدلة حرمة الطيب على المحرم، لعدم إحراز موضوع الحكم بالحرمة.

إذاً التمسك في المقام بإطلاق أدلة حرمة الطيب على المحرم كما ورد في

---

(١) مرّ في ص:٤٠٦ وما بعدها بعض ما يجري في المقام، فليلاحظ.

كلام السيد الأستاذ ﷺ مما لا يمكن المساعدة عليه على كلا التقديرين.

نعم يمكن أن يتمسك بدلاً عنه بإطلاق ما دل على حرمة الطيب على الناسك إلى أن ينتهي من مناسكه، وهو ما ورد في صحيحة حمران المتقدمة من قوله ﷺ: ((التفث حفوف الرجل من الطيب، فإذا قضى نسكه حل له الطيب))، فإن مقتضاه عدم حلية الطيب إلا بقضاء النسك، ومن الواضح أن الطواف والسعي من نسك الحج بل من أهم نسكه.

فهذه الرواية الشريفة تماثل الآية الكريمة: ﴿**فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾ الذي تقدم أنه قد يتمسك بإطلاقها فيما إذا شك في استمرار حرمة المحرمات بعد رمي جمرة العقبة إلى حين الإتيان بالحلق أو التقصير.

نعم مرَّ في أوائل بحث الحلق التعرض لاختلاف الروايات في المراد بالتفث ـ كاختلاف كلمات اللغويين في ذلك ـ ففي بعض الروايات كصحيحة عبد الله بن سنان[1] أن ((التفث هو الحلق وما في جلد الإنسان))، وفي بعضها كصحيحة ابن أبي نصر[2]: ((التفث تقليم الأظفار وطرح الوسخ وطرح الإحرام))، وفي بعضها كصحيحة محمد بن مسلم[3] أن التفث ((حفوف الرجل من الطيب))، وهذا الأخير هو ما تطابقه صحيحة حمران المتقدمة، وهناك روايات أخرى أيضاً.

وعلى ذلك فقد يمنع من التمسك بإطلاق الصحيحة المذكورة في محل الكلام، لابتناء ما ورد فيها على تفسير التفث بالحفوف من الطيب، وهو ما يعارضها فيه بعض الروايات الأخرى، فلا سبيل إلى الاستناد إليها في عدم حلية الطيب قبل الانتهاء من مناسك الحج.

ولكن مرَّ أن الصحيح أن المراد من التفث هو الوسخ ونحوه مما يكون على

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٩٠.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣ـ٥٠٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٩٨.

بدن الحاج بعد مضي مدة طويلة على تلبسه بالإحرام، وعلى ذلك فهو عنوان عام يشمل كل ما ورد في الروايات المذكورة من إزالة الشعر الزائد من الرأس والبدن وتقليم الأظافر واستعمال الطيب ونحو ذلك مما يعدّ جزءاً من عملية التنظيف أو من لواحقها.

وقد يناقش في التمسك بإطلاق الصحيحة المذكورة من وجه آخر، وهو أنها واردة في تفسير التفث المذكور في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، وربما يلوح منه كون محل قضاء التفث قبل أداء الطواف بالبيت، فإذا كان المراد بالطواف فيه هو طواف الحج اقتضى ذلك أن يكون المقصود بقضاء النسك في الصحيحة هو الفراغ من الوقوفين ومناسك منى دون ما بعدها من مناسك مكة، وعلى ذلك فهي تدل على حلية الطيب قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه على العكس مما أريد الاستدلال بها له.

ولكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة ـ بغض النظر عن أنه لا دلالة في الآية الكريمة على أن محل الطواف بعد قضاء التفث، لأن العطف بـ(الواو) لا يقتضي الترتيب ـ أن مقتضى النصوص كون الطواف الفريضة في الحج هو طواف النساء لا ما يسمى بطواف الحج، وعلى ذلك فلا يبرز الإشكال المذكور، فليتدبر.

وبما تقدم يظهر أن ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ من أن مقتضى الأصل اللفظي هو عدم حلية الطيب إلى حين الإتيان بطواف الحج وسعيه تام، ولكن ليس استناداً إلى ما دل على حرمة الطيب على المحرم بل تمسكاً بإطلاق صحيحة حمران المذكورة.

هذا في ما يتعلق بالأصل اللفظي في المسألة.

وأما الأصل العملي فقد مرّ أن بعض الأعلام ﷺ ذكر أنه تصل النوبة إليه بعد تساقط الروايات المتعارضة في ما يتحلل به المحرم من بعض المحرمات، وأن الأصل الجاري في مثل ذلك هو الاستصحاب.

ولكن هذا الكلام غير تام.

أولاً: من جهة ما تقدم من تمامية الأصل اللفظي في المسألة، فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

وثانياً: بالنظر إلى أن ما ذكره من الرجوع إلى الاستصحاب إنما يصح على بعض المسالك والوجوه مما هو غير تام على المختار.

وتوضيحه: أنه إذا بني على أن الإحرام هو الإتيان بالتلبية بقصد أداء الحج أو العمرة وشك في استمرار حرمة الطيب بعد الحلق إلى حين الإتيان بطواف الحج يتجه إجراء استصحاب بقاء الحرمة في حدّ ذاته.

ولكن هذا الاستصحاب معارض ـ حسب مسلكه ﷺ خلافاً للمختار ـ باستصحاب عدم جعل الحرمة لما بعد الحلق أو التقصير، وهو إشكال المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد الذي لأجله قال هو وآخرون بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وأما ما يظهر من كلامه (طاب ثراه) من إدراج المقام في موارد الشك في الرافع ـ بدعوى أن ما يتحلل به من حرمة المحرمات إنما هو من قبيل الرافع للحرمة التي لها استعداد البقاء والاستمرار في حد ذاتها ـ ولذلك يكون مورداً لاستصحاب عدم الرافع خاصة فهو مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن ما يتأتى فيه حديث الرافعية إنما هو قسم من الأحكام الوضعية مما ينشأ على نحو يكون له اقتضاء الدوام والاستمرار، وينشأ في مقابله اعتبار آخر في الضد منه، كما في الزوجية التي تقابلها البينونة، والرقية التي تقابلها الحرية، فإن في مثلها لا ينشأ الاعتبار الأول مقيداً بعدم الاعتبار الثاني ـ كما لا ينشأ مطلقاً بالنسبة إليه ـ ولذلك يكون له اقتضاء الاستمرار، ويعدّ الاعتبار الثاني رافعاً له أي مانعاً من دوامه وبقائه، ولأجله لا يكون الشك في الرافع شكاً في سعة الجعل وعدمه كما مرّ توضحيه في بحث سابق[1].

وأما الحكم التكليفي ومنه حرمة الطيب وغيرها من محرمات الإحرام فلا

---

(١) لاحظ ص:٣٩٦.

يوجد في مقابله اعتبار آخر يعدّ رافعاً له، بل أقصى الأمر أن يقيد من الأول بزمان معين أو بأمر زماني يكون غاية له وينتهي أمده بحلوله من غير أن يكون له اقتضاء البقاء لولا ذلك.

وعلى هذا فإن مرجع الشك في كون حرمة الطيب مغياة بالإتيان بالحلق أو بالإتيان بطواف الحج وسعيه إلى الشك في سعة الجعل وعدمه، فيكون استصحاب بقاء المجعول معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد، على القول بتعارضهما في الشبهات الحكمية.

هذا على المبنى المذكور في حقيقة الإحرام، ومرّ في محله أنه غير تام.

وأما على المبنى الآخر وهو أن الإحرام اعتبار وضعي مترتب على الإتيان بالتلبية بقصد أداء الحج أو العمرة، وهو موضوع لحرمة المحرمات الخاصة ومنها الطيب، فالصحيح أنه لا محل لإجراء الاستصحاب في مفروض البحث حتى لو بني على كون الإحرام مما له اقتضاء الدوام والاستمرار إلى حين تحقق رافعه، لما مرّ من عدم صدق عنوان المحرم في عرف المتشرعة على الحاج بعد إتيانه بالحلق أو التقصير لمجرد بقاء محرّمين من محرمات الإحرام في حقه وهما الطيب والنساء، فلا شك في بقاء الإحرام وعدمه ليكون مورداً للاستصحاب[1].

وأما استصحاب بقاء حرمة ما يشك في بقاء حرمته في ما بين الحلق إلى حين الإتيان بالطواف والسعي وهو الطيب فهو أيضاً غير جارٍ، لعدم إحراز كون موضوعها هو الأعم من المحرم والمحل الذي لم يأتِ بعدُ بطواف الحج وسعيه، ومع الشك في بقاء الموضوع لا مجال لاستصحاب بقاء الحكم كما هو موضح في الأصول.

وبهذا يظهر أنه لو وصلت النوبة في محل الكلام إلى الأصل العملي

---

(١) نعم إذا بني على أن ذلك أمر مشكوك فيه يصح على المختار إجراء استصحاب بقاء الإحرام سواء أبني على أنه مما له اقتضاء الاستمرار والبقاء أو لا، لأن المختار أن استصحاب بقاء المجعول لا يعارض باستصحاب عدم الجعل الزائد. مع أنه لو بني على معارضته به فإنما هو في غير موارد الشك في الرافع، وقد مرّ هذا مفصلاً في بحث سابق، فليراجع.

فالصحيح جريان أصالة البراءة عن حرمة الطيب بعد الإتيان بالحلق أو التقصير كما أفاد ذلك بعض الأعلام ﷺ[١] قائلاً: (لما ذكر في محله من أنه لا يجري الاستصحاب لا في ناحية الاحرام ولا في ناحية حرمة الطيب، لأن الشبهة حكمية).

ولكن ما ذكره ﷺ من عدم جريان الاستصحاب في ناحية الإحرام مبني أولاً على ما اختاره من أن مرجع جعل المحلل إلى تقييد الإحرام بعدمه من حين إنشائه، فيكون الشك في أمثال المقام في سعة الجعل وضيقه، ومبني ثانياً على تعارض استصحاب بقاء المجعول باستصحاب عدم الجعل الزائد في موارد الشك في سعة الجعل. وكلا الأمرين غير تام على المختار، ولكن قلنا بوصول النوبة إلى أصالة البراءة من جهة أن عدم بقاء الإحرام بعد الحلق أو التقصير محرز، فلا معنى لاستصحاب بقائه.

وأما بعض الأعلام ﷺ الذي قال بجريان الاستصحاب في المقام فالوجه فيه ـ كما تقدم ـ هو البناء على عدم تمامية الأمر الأول وإن بني على تمامية الأمر الثاني.

(الوجه السادس): أن التعارض مستقر بين روايات المسألة، ولا يتم شيء من الوجهين الثالث والرابع المقتضيين للأخذ بالطائفة الدالة على عدم الحلية، ولا الوجه الخامس المبني على تساقط الطائفتين والرجوع إلى الأصل اللفظي أو العملي، بل تصل النوبة مع استقرار التعارض إلى التخيير بينهما.

وهذا ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)[٢] بناءً على ما اختاره في أصوله من عدم تمامية نصوص الترجيح بين المتعارضين بموافقة الكتاب أو مخالفة العامة، بل تمامية ما دل على التخيير بينهما.

ولكن قال في المقام: إن (الأحوط هو اختيار نصوص التحريم ـ أي حرمة الطيب قبل الإتيان بطواف الحج ـ لشهرتها بين الأصحاب أعني شهرة الحكم بها

---

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج:٣ ص:٢٧١ـ٢٧٢.

(٢) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤٢٦.

ولمخالفتها للعامة واحتمال الترجيح بها ـ أي بالمخالفة ـ فإذا التزم بها الفقيه كان له الحكم بحرمة الطيب بعد الحلق وقبل الزيارة).

فيلاحظ أنه (طاب ثراه) بنى في المسألة الأصولية على التخيير بين المتعارضين بعد عدم تيسر الجمع الدلالي بينهما، ومقتضاه في المقام أن يختار الفقيه الفتوى بإحدى الطائفتين المتقدمتين أي ما دل على حلية الطيب بعد الحلق وقبل طواف الحج وما دل على عدم الحلية، إلا أنه قال: إن الأحوط أن يختار الفتوى وفق الطائفة الثانية، لأن المشهور عملوا بها، ولأنها مخالفة للعامة.

ويبدو أن هذا الاحتياط استحبابي، لفرض قيام الدليل على التخيير بين المتعارضين، وعدم العبرة بالشهرة الفتوائية ولا بمخالفة العامة، فما الذي يلزم الفقيه بالاحتياط وفق ما ثبت خلوه عن الدليل؟

ومهما يكن فإن الصحيح ـ كما سيأتي في فائدة مستقلة في نهاية المسألة المبحوث عنها ـ عدم ثبوت التخيير بين الخبرين المتعارضين حتى مع فقد المزية المقتضية للترجيح بينهما فضلاً عما إذا وجدت مزية تقتضي ذلك.

ومن هنا فإن الوجه السادس المتقدم المبني على التخيير بين الخبرين المتعارضين مطلقاً غير تام ..

أولاً: لتوفر المزية المقتضية لترجيح الروايات الدالة على عدم حلية الطيب قبل الإتيان بطواف الحج وسعيه.

وثانياً: لأنه لو سُلّم عدم توفرها فإنه لا بد من البناء على تساقط الروايات من كلا الجانبين والرجوع إلى الأصل اللفظي إن وجد، وإلا فإلى الأصل العملي الجاري في المسألة، ولا مجال للبناء على التخيير بين النصوص المتعارضة.

ثم إنه إذا بني على عدم حلية الطيب للمتمتع قبل الإتيان بطواف الحج فهل تتوقف حليته على إتيانه بصلاة الطواف والسعي من بعدها، أو تتوقف على أداء الصلاة دون السعي، أو لا تتوقف على الإتيان بأيٍّ منهما؟

فيه خلاف بين الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) وسيأتي الكلام فيه في شرح المسألة (٤١٥) إن شاء الله تعالى.

يبقى هنا أمر يحسن التعرض له، وهو أن المذكور في الروايات المتقدمة هو عنوان (الطيب) والطيب ـ كما مرَ في محله في الثامن من تروك الإحرام ـ هو ما يطيب به الشيء من البدن أو الثياب أو الطعام أو غيرها، أي يجعله ذا رائحة طيبة، والطيب عنوان في مقابل عنوان الرياحين والفواكه والأدهان الطيبة الرائحة. وتقدم هناك أن المحرَم في الطيب مسه وشمه والأكل مما فيه شيء منه ولبس ما يكون مطيباً ونحو ذلك، وأما ما ليس من الطيب مما له رائحة طيبة ففيه تفصيل، فالرياحين لا يجوز له شمها إلا ما استثني منها من بعض أنواعها البرية، وأما الفواكه والأدهان الطيبة الرائحة فيجب الإمساك عن شمها حين أكلها، بل يجب الإمساك على الأنف من شم الرائحة الطيبة إلا ما استثني، ولا يجوز الإمساك عليه من شم الروائح الكريهة على كلام وتفصيل في ذلك كله.

والسؤال المطروح هنا هو هل أن ما لا يحل بالحلق أو التقصير على المتمتع هو خصوص ما يطلق عليه (الطيب) عرفاً، أو يعم كل ما يكون له رائحة طيبة كالرياحين مثلاً، فلا يجوز له شمَها إلا بعد الإتيان بطواف الحج؟

مقتضى الجمود على ظاهر الروايات المتقدمة هو اختصاص عدم التحلل بالحلق أو التقصير بما يطلق عليه الطيب، ولكن لعل المتفاهم العرفي بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع هو أنه لا خصوصية له، ولا سيما أن سائر الأجسام طيبة الرائحة ليس لها عنوان مستقل في عداد تروك الإحرام في مقابل الطيب، فلا يبعد إلحاقها به في المقام، ولا أقل من الاحتياط في المسألة.

هذا تمام الكلام في الأمر الثالث من الأمور المبحوث عنها في المقام.

(الأمر الرابع): أن السيد الأستاذ ﷺ استثنى في المتن مما يحل بالحلق أو التقصير ـ بالإضافة إلى الطيب والنساء ـ الصيد، ولكن جعل استثناءه مبنياً على الاحتياط اللزومي ولم يفت بذلك، وكان قد افتى به في الطبعات القديمة من رسالة المناسك كالطبعة الخامسة وما قبلها، ويظهر مما أفاده ﷺ في المسألة (٤١٥) أنه ليس كالطيب الذي يحل بأداء طواف الحج وسعيه، بل تبقى حرمته على الأحوط حتى بعد أدائهما.

ويظهر مما ذكره في المسألة (٤٢٥) أنه لا يحل أيضاً بأداء طواف النساء، بل تبقى حرمته إلى الظهر من اليوم الثالث عشر على الأحوط.

ومواقف الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) في هذه المسألة لا تخلو من بعض الاختلاف، فهم على أقسام ..

القسم الأول: من ظاهرهم حلية الصيد الذي يحرم بالإحرام بالإتيان برمي جمرة العقبة أو بالحلق أو بالتقصير، وهؤلاء بين من تعرض لحكم الصيد المحرم في الحرم ومن لم يتعرض لذلك ..

ومن الأول علي بن بابويه تظل[1] حيث قال: (إذا رميت جمرة العقبة حل لك كل شيء إلا النساء والطيب، فإذا طفت طواف الحج حل لك كل شيء إلا النساء، فإذا طفت طواف النساء حل لك كل شيء إلا الصيد فإنه حرام على المحل في الحرم).

وهو واضح الدلالة على أن استثناء الصيد مما يحل بأداء طواف النساء إنما هو استثناء منقطع، لأن المراد به هو الصيد الحرمي دون الإحرامي، وعلى ذلك فإن مقتضى عموم قوله في أول كلامه: ((إذا رميت جمرة العقبة حلَ لك كل شيء إلا النساء والطيب)) هو حلية الصيد الإحرامي بالرمي.

ومن الثاني الشيخ تظل[2] قائلاً: (فإذا حلق رأسه أو قصر فقد حل له كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب .. فإذا طاف المتمتع طواف الزيارة حل له الطيب .. فإذا طاف طواف النساء حلت له النساء، وهو التحلل الثالث الذي لا يبقى بعده شيء من حكم الإحرام). وظاهره حلية الصيد الإحرامي بالحلق أو التقصير بمقتضى عدم استثناء ما عدا الطيب والنساء من عموم حلية كل شيء أحرم منه بذلك. ونحو هذا الكلام ما ذكره ابن حمزة وابن إدريس وابن سعيد (قدّس الله أسرارهم)[3].

---

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٨.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٦-٣٧٧.

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠١. الجامع للشرائع ص:٢١٦.

القسم الثاني: من ظاهرهم حلية الصيد المحرم بالإحرام بأداء طواف الحج وسعيه، حيث صرحوا بأنه لا يبقى بعد أدائهما إلا حرمة النساء، ولم يتعرضوا لحلية شيء من المحرمات قبل ذلك مما يقتضي أن الصيد الإحرامي كسائر المحرمات إنما يحل بأداء الطواف والسعي.

قال المفيد تثلل[١] بعد ذكر طواف الحج وسعيه: (إذا فعل ذلك فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء، ثم ليرجع إلى البيت فليطف أسبوعاً آخر، ثم يصلي ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام ثم قد فرغ من حجه وحل من كل شيء أحرم منه). ومثله ما ذكره المرتضى وأبو الصلاح وسلار (قدّس الله أسرارهم)[٢].

وقال ابن البراج تثلل[٣] في من أتى بطواف الحج وسعيه: (قد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والصيد، وأما الصيد فإنه لا يجوز له فإنه في الحرم حتى يخرج منه، وأما النساء فلطوافهن الذي بقي عليه، فإذا طاف حللن له).

وهذا الكلام ظاهر أيضاً في حلية الصيد الإحرامي بأداء طواف الحج وسعيه، للتصريح بأن المراد بالصيد المستثنى مع النساء مما يحل بأدائهما هو الصيد الحرمي الذي تعم حرمته المحل والمحرم.

القسم الثالث: من صرح بأن الصيد لا يحل بالحلق أو التقصير ولكن لم يتعرض لزمان حليته، كالمحقق تثلل في الشرائع والنافع[٤] حيث قال: إنه (عقيب الحلق أو التقصير يحل من كل شيء إلا الطيب والنساء والصيد). ونحوه ما ذكره العلامة في المنتهى والقواعد[٥] إلا أنه أضاف في الأخير قوله: (على إشكال) أي في

---

(١) المقنعة ص:٤٢١.

(٢) جمل العلم والعمل ص:١١١. الكافي في الفقه ص:٢١٦. المراسم العلوية في الأحكام النبوية ص:١١٤.

(٣) المهذب ج:١ ص:٢٩٦.

(٤) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٤٠. المختصر النافع في فقه الإمامية ج:١ ص:٩٢.

(٥) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج:١١ ص:٣٤٩. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام

الصيد. وحكى صاحب الجواهر تثل[١]أن هذه الكلمة مشطوب عليها في بعض نسخ القواعد.

وكيف ما كان فإن الملاحظ خلو كلماتهما في الكتب المذكورة عن التعرض للوقت الذي يحل فيه الصيد، وإنما يستفاد منها عدم حليته بالحلق أو التقصير[٢].

نعم يظهر من العلامة في المنتهى[٣]عدم حليته بطواف الزيارة أيضاً، حيث قال: (إذا طاف طواف الزيارة حل له كل شيء إلا النساء والصيد).

ونسب إليه الشهيد الأول تثل[٤]أنه قال: إن الصيد الذي حرم بالإحرام يحل بطواف النساء وأن ذلك مذهب علمائنا.

ولكن الذي ورد في التذكرة[٥]هو قوله أنه: (إذا حلق أو قصر .. حل له كل شيء إلا الطيب والنساء والصيد عند علمائنا، وبه قال مالك، لأن النساء محرمة عليه إجماعاً، فيحرم عليه الطيب، لأنه من دواعي الجماع، فكان حراماً كالقبلة، فيحرم عليه الصيد، لقوله تعالى: ﴿لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾، والإحرام متحقق بتحريم هذين).

ويبدو أن الشهيد الأول تثل فهم من هذه العبارة أن الصيد لا يحل إلا بالإتيان بطواف النساء، وربما يستظهر منه اختياره ذلك، وهو أيضاً اختيار المحقق الثاني[٦]حيث قال: (والأصح تحريمه إلى أن يطوف للنساء)، وكذلك الشهيد

ج:١ ص:٤٤٥.

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٥٥.

(٢) بل يستفاد منها عدم حلية الصيد بطواف الحج ولا بطواف النساء حيث ورد فيهما التنصيص على أن الثاني من مواطن التحلل هو ما إذا أتى بطواف الزيارة فيحل له الطيب، والثالث ما إذا أتى بطواف النساء فيحل له النساء، فإن عدم ذكر الصيد في أي من الموطنين الثاني والثالث يدل على أنه لا يحل فيهما، فليلاحظ.

(٣) منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج:١١ ص:٣٥٧.

(٤) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٦.

(٥) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٤٣.

(٦) جامع المقاصد في شرح القواعد ج:٣ ص:٢٥٧.

الثاني ﷺ[1]، وقد نسبه إلى المتأخرين.

القسم الرابع: من يظهر منه بقاء حرمة الصيد المحرم بالإحرام إلى آخر أيام بقاء الحاج في منى، كابن الجنيد ﷺ، حيث حكى عنه العلامة ﷺ[2] أنه قال: (لا بأس بما ذبحه المحل من الصيد خارج الحرم أن يأكله المحل داخل الحرم، إلا الحاج بقية الأيام بمنى).

وقد علق على كلامه قائلاً: (في هذا الاستثناء نظر، فإن المشهور أن مع الحلق يحل له كل شيء إلا النساء والطيب إن كان متمتعاً ..، فإن أراد ـ أي ابن الجنيد ـ بذلك التحريم قبل الحلق فهو حق لكنه ليس بمحل حينئذٍ، وإن قصد التحريم مطلقاً مدة مقامه بمنى فهو ممنوع، وإن قصد الكراهة فممكن).

هذه جملة من كلمات فقهائنا (قدّس الله أسرارهم) في المسألة، والمستحصل منها أن في زمان حلية الصيد الإحرامي عندهم عدة وجوه ..

الأول: أن يحل بالتحلل الأول، أي عند الرمي على رأي، أو عند الحلق أو التقصير على رأي آخر، وهذا هو ظاهر المعظم.

الثاني: أنه يحل بأداء طواف الحج وسعيه، وهذا ظاهر المفيد ومن تبعه.

الثالث: أنه يحل بأداء طواف النساء، وهذا ما نسب إلى العلامة ﷺ واختاره جمع ممن بعده.

الرابع: أنه لا يحل للحاج الباقي في منى إلى آخر أيامها وإن أتى بجميع المناسك، وهذا هو ظاهر ما حكي عن ابن الجنيد ﷺ وإن كان يحتمل أن يكون مقصوده هو عدم حلية الصيد للحاج إلى آخر أيام منى وهو يوم النفر الأخير.

وأما الصيد الحرمي فقد صرح جماعة ببقاء حرمته ما دام في الحرم ولم يتعرض المعظم له هنا، لعدم الحاجة إليه، وإنما تعرضوا له في المتمتع الذي أدى عمرة تمتعه، فقد نبهوا هناك على أن حرمة الصيد الإحرامي وإن كانت ترتفع عنه بالتقصير ولكن تبقى عليه حرمة الصيد الحرمي.

---

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج:٢ ص:٣٢٧.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:١٤٣ـ١٤٤.

وممن نبه عليه ابن البراج ﷺ[١] قائلاً في المتمتع إذا أتى بالتقصير: (قد أحل من كل شيء أحرم منه إلا الصيد، فإنه في الحرم). ونحوه ما ذكره ابن أبي المجد الحلبي وابن زهرة والكيدري (قدّس الله أسرارهم)[٢].

وقال العلامة ﷺ في التذكرة والمنتهى[٣] في من أتى بعمرة التمتع: (قد أحل من كل شيء أحرم منه إلا الصيد، لكونه في الحرم، فلو خرج منه كان مباحاً له).

ومهما يكن فإن الاختلاف في زمان حلية الصيد الإحرامي عند أصحابنا (رضوان الله عليهم) هو وفق ما مرّ.

وأما عند الجمهور فهو أقل مما ذكر، فإنهم شبه متفقين على حلية الصيد الإحرامي في التحلل الأول، أي عند الإتيان بالرمي أو الحلق.

نعم حكي خلاف ذلك ..

أولاً: عن عمر، حيث روي عنه أنه قال: (إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شيء إلا النساء والطيب والصيد).

ولكن رده النووي[٤] بأنه حديث مرسل، والسنة مقدمة عليه، ومقصوده بالسنة ما رووه عن النبي ﷺ أنه قال: (يحل بالرمي كل شيء إلا النساء).

وثانياً: عن مالك والليث حيث نقل أنهما قالا: (لا يحل قتل الصيد إلا حين تحل النساء).

قال ابن قدامة[٥]: (قال مالك: لا تحل له النساء ولا الطيب ولا قتل الصيد، لقول الله تعالى: ﴿**ولا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ**﴾).

ثم رده قائلاً: إنه ليس بمحرم وإن بقي بعض أحكام الإحرام.

---

(١) المهذب ج:١ ص:٢٠٩.

(٢) إشارة السبق إلى معرفة الحق ص:١٣٣. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص:١٧٩. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ص:١٥٧. تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:١٤٥.

(٣) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:١٤٥. منتهى المطلب في تحقيق المذهب ج:١٠ ص:٤٣٣.

(٤) المجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٢٢٦.

(٥) المغني ج:٣ ص:٤٦٣.

وقال ابن رشد[١]: اختلفوا في التحلل من الصيد برمي الجمرة، (والمشهور عن مالك أنه يحل له كل شيء إلا النساء والطيب، وقيل عنه: إلا النساء والطيب والصيد، لأن الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ أنه التحلل الأكبر).

وقال السرخسي[٢]: (قال مالك: إلا النساء والطيب، وقال الليث: إلا النساء وقتل الصيد، لأنهما محرمان بنص القرآن، فلا ترتفع حرمتهما إلا بتمام الإحلال).

وثالثاً: عن ابن عباس حيث روي أنه قال: إن من نفر في النفر الأول لا يحل له قتل الصيد حتى تنقضي أيام التشريق.

وقد أورده الطبري في تفسيره[٣]بإسناده عن ابن عباس أنه قال: (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه، ولا يحل له أن يقتل صيداً حتى تخلو أيام التشريق).

وحكى أيضاً بإسناده عن محمد بن أبي صالح أنه قال في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾: (لمن اتقى أن يصيب شيئاً من الصيد حتى يمضي اليوم الثالث).

ولكن معظم الجمهور لم يقولوا بهذا التحديد في حلية الصيد للحاج، وقد صرح بخلافه بعضهم، فقد روى ابن أبي شيبة[٤]بإسناده عن الحسن في رجل تعجل في يومين فأصاب صيداً، قال: (كان لا يرى عليه شيئاً). وروى عن الشعبي أنه سئل عن رجل تعجل في يومين يصطاد؟ قال: (إذا خرج من الحرم فلا بأس).

ومهما يكن فإنه لا ريب في أن مقتضى عموم أو إطلاق جملة وافرة من الروايات هو حلية الصيد الإحرامي إما برمي الجمرة أو بالحلق أو التقصير أو

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج:١ ص:٢٩٧.

(٢) المبسوط ج:٤ ص:٢٢.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج:٢ ص:٤٢١.

(٤) المصنف ج:٤ ص:٣٦٣.

بطواف الحج وسعيه، وعدم بقاء حرمته عقيب ذلك إلى حين الإتيان بطواف النساء، فضلاً عما بعد ذلك. وقد مرّ التعرض لتلك الروايات في المباحث السابقة، وهي صحيحة الحلبي[١]وصحيحة هشام بن سالم[٢]وصحيحة محمد بن حمران[٣]وصحيحة سعيد بن يسار[٤]ومعتبرة إسحاق بن عمار[٥]ومعتبرة علي بن يقطين[٦]وصحيحة معاوية بن عمار[٧]وصحيحة الفضلاء[٨]ومعتبرة عجلان أبي صالح[٩]وخبر منصور بن حازم[١٠]وخبر جميل[١١]وخبر عمر بن يزيد[١٢]وخبر الحسين بن علوان[١٣]وخبر الجعفريات[١٤].

ولكن في مقابلها روايات أخرى ..

(الأولى): صحيحة معاوية بن عمار[١٥]قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب، فإذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء، فإذا طاف طواف النساء فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا الصيد)).

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٤٥. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٥٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٤٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٧.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٥٠٦.

(٦) تهذيب ج:٥ ص:٢٤١.

(٧) الكافي ج:٤ ص:٥١١-٥١٢.

(٨) الكافي ج:٤ ص:٤٤٥.

(٩) الكافي ج:٤ ص:٤٤٦.

(١٠) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٥.

(١١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ج:٣ ص:٥٥٩.

(١٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٥.

(١٣) قرب الإسناد ص:١٠٨.

(١٤) الجعفريات ص:٦٤.

(١٥) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

(الثانية): صحيحة حماد[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا أصاب المحرم الصيد فليس له أن ينفر في النفر الأول، ومن نفر في النفر الأول فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس، وهو قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ .. فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾)). قال: ((اتقى الصيد)).

وهذه الرواية قد أوردها الشيخ مبتدءاً باسم محمد بن عيسى ـ وهو ابن عبيد ـ عن محمد بن يحيى، وهو الصيرفي، بقرينة رواية مقاربة لها في المضمون[٢] مروية عنه عن حماد بن عثمان.

والتعبير عنها بالصحيحة يبتني على أمرين ..

١ ـ إن الشيخ وإن لم يذكر طريقه إلى محمد بن عيسى في المشيخة إلا أنه لما لم يكن كتاب محمد بن عيسى من مصادره في تأليف التهذيب ـ كما هو مقتضى الشواهد والقرائن ـ فالظاهر أنه أخرج هذه الرواية من بعض المصادر الأخرى التي اقتبس منها سائر روايات محمد بن عيسى ـ وهي بالمئات ـ ككتب محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله ومحمد بن أحمد بن يحيى ومحمد بن علي بن محبوب، وحيث إن سنده إليها معتبر إلا في الشاذ من الموارد يمكن بحساب الاحتمالات تحصيل الاطمئنان باعتبار سنده إلى هذه الرواية أيضاً وإن لم يورده جرياً على دأبه من عدم إيراد سند أي خبر إلا بمقدار ما هو مصرح به في مصدره، فإن كان سنده معلقاً على سند خبر سابق عليه لم يكمله بما ورد فيه، ولذلك ابتدأ في موارد كثيرة بأسماء رواة لا ريب في أنه لم يأخذ الأحاديث من كتبهم ومصنفاتهم.

وبالجملة: يمكن دفع إشكال الإرسال عن رواية حماد بالبيان المذكور.

وأما دعوى أنه يكفي في تصحيح هذه الرواية صحة طريق الشيخ إلى كتب محمد بن عيسى في الفهرست فهي مخدوشة ..

أولاً: بما تقدم من أن المطمأن به أن أياً من كتب محمد بن عيسى لم يكن

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٩٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٧٣.

من مصادره في تأليف التهذيب.

وثانياً: بما مرَ مراراً من أن الطرق المذكورة في الفهرست لا تصلح لتصحيح الروايات المذكورة في التهذيب إلا فيما أرجع إليها في المشيخة، على كلام فيها أيضاً.

٢ ـ إن محمد بن يحيى الصيرفي وإن لم يوثق بعنوانه إلا أن الظاهر اتحاده مع محمد بن يحيى الخثعمي الموثق كما ذكرناه في موضع سابق[١]، بقرينة أن الخثعمي يروي عن حماد بن عثمان، وقد عرفه النجاشي بأنه أخو مغلس، وورد في بعض أسانيد ثواب الأعمال[٢]رواية محمد بن يحيى أخي مغلس الصيرفي عن حماد بن عثمان، مما يشهد على أن الصيرفي والخثعمي شخص واحد.

ولكن هذا الكلام لا يخلو من مناقشة، وسيأتي التعرض لها في مبحث المبيت بمنى إن شاء الله تعالى.

(الثالثة): صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار[٣]قال: وسمعته ـ أي أبو عبد الله عليه السلام ـ يقول في قول الله عز وجل: ﴿**فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى**﴾. فقال: ((يتقى الصيد حتى ينفر أهل منى في النفر الأخير)).

(الرابعة): صحيحة ثالثة لمعاوية بن عمار[٤]عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ينبغي لمن تعجل في يومين أن يمسك عن الصيد حتى ينقضي اليوم الثالث)).

(الخامسة): صحيحة رابعة لمعاوية بن عمار[٥]قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام من نفر في النفر الأول متى يحل له الصيد؟ قال: ((إذا زالت الشمس من اليوم الثالث)).

وهذه الرواية قد رواها الشيخ عن (محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن

---

(١) لاحظ ج:١٩ ص:٣٤٧.

(٢) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال ص:٨٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٩.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٩١.

الهيثم عن الحكم بن مسكين عن معاوية بن عمار) ثم أورد في ذيلها ما يأتي: (حدثني به محمد بن الحسين بن أبي الخطاب)، والظاهر أن الضمير في قوله: (حدثني) يرجع إلى محمد بن علي بن محبوب الذي أخذ الشيخ الرواية من كتابه، ولكن يبدو أنه لم يكن قد ابتدأها باسم محمد بن الحسين بن أبي الخطاب بل باسم محمد بن الهيثم، ثم ألحق بها الجملة المذكورة لبيان أنه إنما تلقاها من أستاذه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب لا من محمد بن الهيثم مباشرة، وهو ما تقتضيه الطبقات، فإن محمد بن علي بن محبوب وهو من أحداث الطبقة السابعة لا يسعه الرواية بلا واسطة عن محمد بن الهيثم الذي هو من كبار الطبقة السادسة، وإنما يروي عن ابن أبي الخطاب الذي هو من كبار الطبقة السابعة[1].

ومهما يكن فقد ظهر بما ذكرناه أنه كان ينبغي للشيخ أن يدرج اسم ابن أبي الخطاب في السند وسيطاً بين محمد بن علي بن محبوب ومحمد بن الهيثم ولا يورد الذيل المذكور، ولكنه جرى في ما صنعه على طريقته في إيراد ما يجده في مصدره من غير تغيير حتى من قبيل تغيير الضمائر إلى الأسماء الظاهرة، بالرغم من تسببه في شيء من اللبس والاشتباه، كما مرّ في المباحث السابقة.

وكيف ما كان فإن هذه الرواية معتبرة السند بناءً على المختار من وثاقة الحكم بن مسكين.

(السادسة): مرسل القاضي نعمان[2] عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث قال: ((ثم ارجع إلى البيت فطف به أسبوعاً، وهو طواف النساء، وليس فيه سعي، فإذا فعلت ذلك فقد حل لك كل شيء كان .. مما حرم بالإحرام على المحرم إلا الصيد، فإنه لا يحل إلا بعد النفر من منى)).

هذه هي الروايات التي تذكر في مقابل العمومات والإطلاقات المتقدمة.

ولا بد من البحث عن كل واحدة منها على حده، فأقول:

١ ـ أما الرواية الأولى ـ وهي أولى صحاح معاوية بن عمار ـ فقد

---

(١) تهذيب الأحكام ج:١ ص:٤٦٧.

(٢) دعائم الإسلام ج:١ ص:٣٢٩.

استوضح السيد صاحب المدارك ﷺ[١]: أن المراد بالصيد فيها هو الصيد الحرمي لا الإحرامي.

وبمثله قال جمع آخرون ومنهم السيد الأستاذ ﷺ[٢]حيث قال في أول كلامه: إن الإمام عليه السلام (حكم بحرمته ـ أي الصيد ـ حتى بعد طواف النساء الذي هو الموطن الأخير من مواطن التحلل الثلاثة، وبه تحصل الحلية المطلقة، فإذا لم يتحلل به منه فمتى يتحلل ولا محلل بعده؟! ومقتضى ذلك عدم التحلل من الصيد إلى الأبد، وهو كما ترى .. فلا مناص من أن يراد بالصحيحة الصيد الحرمي، ويكون الاستثناء من المنقطع لا المتصل).

ثم تنبه ﷺ إلى الروايات الأخرى في المسألة التي تحدد حرمة الصيد إلى النفر الأخير، فعدل عن كلامه الأول وقال[٣]: (التحقيق أن الاستثناء في الصحيحة متصل على ما يقتضيه الأصل فيه، للتصريح فيها بأنه قد أحل من كل شيء أحرم منه، ومن الضروري أنه لم يحرم عن الصيد الحرمي بل عن الإحرامي، فالحمل على المنقطع بعيد غايته، بل المقصود بقاء الحرمة للصيد الإحرامي حتى بعد طواف النساء)، ثم استشهد ببعض الروايات المتقدمة التي دلت على تحديد حرمة الصيد بزوال يوم النفر أو انقضاء هذا اليوم أو نحو ذلك.

أقول: لا شك في ظهور الفقرة الأخيرة من صحيحة معاوية في حدّ ذاتها في إرادة الصيد الإحرامي من لفظ الصيد، أي لو كنا نحن وقوله عليه السلام: ((فإذا طاف طواف النساء فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا الصيد)) كان ظاهره بقاء حرمة الصيد الإحرامي حتى مع أداء طواف النساء.

ولكن الذي يقتضي خلاف ذلك هو عدم استثناء الصيد في الفقرتين السابقتين، فإنه لو كان المراد به الصيد الإحرامي لكان من المناسب جداً ذكره في عقد المستثنى من الفقرة الأولى، أي لما قال عليه السلام: ((إذا ذبح الرجل وحلق فقد

---

(١) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:١٠٢.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٦٩.

(٣) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٠.

أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب)) كان ينبغي أن يضيف الصيد إلى النساء والطيب، وكذلك في الفقرة اللاحقة لما قال عليه السلام: ((فإذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء)) كان ينبغي أن يقول: (إلا النساء والصيد).

وبالجملة: إن عدم ذكر الصيد في الفقرتين الأولى والثانية لا ينسجم مع كون المراد به في الفقرة الثالثة هو الصيد الإحرامي.

وأما احتمال أن يكون المراد باستثناء الصيد في الذيل هو بيان أن الصيد الإحرامي مستثنى من مجموع الأحكام المذكورة في الفقرات الثلاث، فكأنه قال ـ كما أفاده المحقق السبزواري قدس سره[1] ـ: (هذا الحكم الكلي المتضمن بالكليات ثابت في جميع الموارد إلا في الصيد)، فهو خلاف الظاهر جداً ولا سبيل إلى البناء عليه.

والحاصل: أنه من المستبعد أن يكون المراد بالصيد في ذيل الصحيحة هو الصيد الإحرامي.

ومما يبعده أيضاً أن الإمام عليه السلام لم يذكر محللاً له، ولو كان محلله هو زوال الشمس من يوم النفر الثاني لكان ينبغي أن يذكره الإمام عليه السلام، كما ذكر في ما قبله ما يحلل بقية محرمات الإحرام.

لا يقال: ولكن لو كان المراد به هو الصيد الحرمي لكان ينبغي أيضاً أن يذكر الإمام عليه السلام محلله كأن يقول: (فإذا خرج من الحرم حل له الصيد)، كما نجد مثله في كلمات بعض الفقهاء كعلي بن بابويه والقاضي ابن البراج (قدّس سرّهما).

فإنه يقال: إن محلل الصيد الحرمي واضح لا يحتاج إلى الذكر، إذ من المعلوم للجميع أن الصيد المحرَّم على المكلف في الحرم لا يبقى محرَّماً عليه بعد خروجه منه، فأيّ حاجة إلى بيان ذلك؟

ولذا لا ينبغي قياس الصيد الحرمي بالصيد الإحرامي من الجهة المذكورة.

---

(١) ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج:١ ق:٣ ص:٦٨٤.

نعم كون الاستثناء منقطعاً كما هو مقتضى إرادة الصيد الحرمي من لفظ (الصيد) في الرواية على خلاف الظاهر، ولا يبنى عليه من دون قرينة، ولكن القرينة عليه موجودة، وهي ما تقدم آنفاً من عدم استثناء الصيد في الفقرتين الأولى والثانية من كلام الإمام عليه السلام.

هذا وهنا احتمال آخر وهو أن يكون استثناء الصيد في ذيل الرواية لم يكن في أصل ما رواه معاوية بن عمار، وإن أطبقت عليه نسخ الفقيه ـ وهو المصدر الوحيد للرواية في ما بأيدينا من كتب الحديث[1] ـ والقرينة عليه أن الصدوق أفتى في كتابه الآخر (المقنع)[2] بعين ألفاظ هذه الرواية من دون إيراد الاستثناء المذكور، ومن البعيد جداً قيامه بإسقاطه منها، إذ لا يتصور وجه لذلك، كما أن احتمال إضافته إليها في الفقيه استناداً إلى ما ورد في كلام أبيه المتقدم نقله بعيد جداً.

وبالجملة: اشتمال الرواية على استثناء الصيد مما يحل للمتمتع بعد أداء طواف النساء ليس مؤكداً، ولا سيما مع ما يلاحظ من أن أياً من الروايات الواردة في ما يحل منه المحرم بعد الإتيان بطواف النساء لم يتضمن الاستثناء المذكور.

ولكن إذا بني على اشتمال الرواية عليه فالأقرب أن يكون المراد بالصيد فيه هو الصيد الحرمي، ولو سُلّم عدم كونه ظاهراً فيه فلا أقل من كونه مجملاً،

---

(١) قد يستغرب هذا من جهة أن كتاب الحج لمعاوية بن عمار كان من مصادر الكليني في الكافي وقد أكثر النقل عنه، كما أن الشيخ ينقل عنه في التهذيبين بواسطة كتاب موسى بن القاسم وكتاب الحسين بن سعيد وغيرهما، فمن الغريب خلو الكافي والتهذيب عن الرواية المذكورة وتفرد الصدوق بنقلها، مع أن سنده إلى معاوية بن عمار في المشيخة يمرّ بصفوان ومحمد بن أبي عمير، وهما عمدة من أورد الكليني والشيخ رواياته عن طريقهم، فليتدبر.

ولكن لعل الكليني لم يورد هذه الرواية لأنه عدّها رواية شاذة، وأما الشيخ فلعله لم يجدها في مصادره، إذ لا مؤشر إلى أنها ـ ككتابي ابن القاسم وابن سعيد ـ اشتملت على جميع روايات معاوية في الحج.

(٢) المقنع ص:٢٨٠، وحكاه عنه في مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ج:١٠ ص:١٣٨.

فلا تصلح الرواية للاستدلال بها على بقاء حرمة الصيد الإحرامي، وحيث إن بقاء حرمة الصيد الحرمي معلوم يمكن الرجوع إلى العمومات والإطلاقات المتقدمة لنفي حرمة الصيد الإحرامي.

فالنتيجة: أنه لو كنا نحن وهذه الرواية لم يكن سبيل إلى البناء على استمرار حرمة الصيد الإحرامي بعد أداء طواف النساء.

٢ ـ وأما الرواية الثانية وهي صحيحة حماد المتضمنة لقوله عليه السلام: ((ومن نفر في النفر الأول فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس)).

فلا ينبغي الإشكال في دلالتها على عدم حلية الصيد الإحرامي لمطلق الحاج حتى موعد النفر الأخير، إذ من الواضح أنه ليس المقصود بالصيد فيها هو الصيد في الحرم، إذ لا ترتفع حرمته إلا بالخروج من الحرم ولا صلة له بالنفر ونحوه.

كما لا يحتمل اختصاص الحكم المذكور فيها بمن نفر في النفر الأول ـ الأعم ممن جاز له النفر ومن لم يجز[1] ـ بمعنى ارتفاع حرمة الصيد الإحرامي عمن لم ينفر في النفر الأول بل بقي في منى إلى النفر الأخير، فإن من لم ينفر أولى بأن يحرم عليه الصيد ممن نفر كما لا يخفى، وإنما خص الإمام عليه السلام من نفر في النفر الأول بالذكر من جهة أنه في معرض أن يصيب الصيد بخروجه من الحرم، وأما من بقي في منى فحيث إنه في الحرم فلن يكون عادة في معرض إصابة الصيد.

نعم قد يحتمل أن يكون تحريم الصيد المذكور في الرواية حكماً تعبدياً غير حرمة الصيد الإحرامي وغير حرمة الصيد الحرمي، أي أن من أحل من إحرامه وارتفعت عنه حرمة الصيد الإحرامي وخرج من الحرم فلم يحرم عليه الصيد من جهة وجوده فيه يحكم عليه بحرمة الصيد إلى النفر الأخير تعبداً، فهو حكم جديد

---

(١) فإن قوله عليه السلام: ((ومن نفر في النفر الأول)) لا يراد به من منع من النفر في النفر الأول في الفقرة السابقة، وهو من لم يجتنب الصيد في إحرامه، بل المراد به الأعم منه وممن جاز له النفر، وإلا لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: (ومن نفر فليس له ..) كما لا يخفى.

مغاير للحكمين الأولين، ولذلك لا يلحقه ما يترتب على اقتراف الصيد الإحرامي أو الحرمي من الآثار كالكفارة مثلاً.

ولكن هذا الاحتمال ضعيف جداً، فإن المنساق من كلام الإمام عليه السلام كون مقصوده بالصيد هو ما حرم بالإحرام لا غيره، أي أن ظاهره أن المراد بإصابة الصيد في قوله عليه السلام: ((فليس له أن يصيب الصيد)) هو المراد بها في قوله عليه السلام: ((إذا أصاب المحرم الصيد)).

مضافاً إلى أن المرتكز في الأذهان عدم حرمة الصيد من غير جهة الإحرام والكون في الحرم، وعدم القائل بها من الفقهاء، وأن من قال من الجمهور ـ كابن عباس وغيره ـ بحرمة الصيد على الحاج إلى آخر أيام التشريق لم يقل بها من حيث كونها حكماً جديداً بل استمراراً لحرمة الصيد الإحرامي.

والحاصل: أن الرواية المذكورة بالمتن المتقدم تفي بالدلالة على بقاء حرمة الصيد الإحرامي إلى يوم النفر الثاني.

ولكن الملاحظ ـ كما تقدمت الإشارة إليه ـ أن هناك رواية أخرى أوردها الشيخ رحمه الله أيضاً، وهي مقاربة للرواية المذكورة في السند والمتن، فقد روى بإسناده عن محمد بن يحيى الصيرفي عن حماد بن عثمان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ .. لِمَنِ اتَّقَى﴾ ((الصيد يعني في إحرامه، فإن أصابه لم يكن له أن ينفر في النفر الأول)).

فيلاحظ أن الراوي المباشر لهذه الرواية هو حماد بن عثمان، وهو المعنيّ بـ(حماد) في سند الرواية المتقدمة، كما أن الراوي عنه هو محمد بن يحيى الصيرفي، وهو المعنيّ بـ(محمد بن يحيى) في سند تلك الرواية كما مرّ، فالظاهر أن الأصل في الروايتين كلام واحد سمعه حماد من الإمام عليه السلام، وعمدة الاختلاف بين المتنين هو في خلو هذه الرواية عما ورد في الأولى من قوله عليه السلام: ((ومن نفر في النفر الأول فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس)) الذي كان هو محل الاستدلال بها على استمرار حرمة الصيد الإحرامي إلى يوم النفر الثاني.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٧٣.

وتجدر الإشارة إلى أن المحقق التستري ﷺ بنى على وقوع الخلل في متن الرواية الأولى، فإن المذكور فيها بحسب ما ورد في التهذيب هكذا: ((إذا أصاب المحرم الصيد فليس له أن ينفر في النفر الأول، ومن نفر في النفر الأول فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس، وهو قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ .. لِمَنِ اتَّقَى﴾ قال: اتقى الصيد)).

قال المحقق التستري ﷺ[1]: (الظاهر أن قوله: (وهو قول الله تعالى) في ذيل الرواية كان بعد قوله: (فليس له أن ينفر في النفر الأول)).

وقال أيضاً[2]: (إن الصواب ما ورد في الرواية الثانية من كون معنى الآية في إصابة الصيد في الإحرام لمن نفر في الأول، لدلالة أخبار كثيرة على أن بزيارة البيت وطواف الحج وسعيه يحل من كل شيء إلا النساء).

وملخص مرامه ﷺ أن الآية الكريمة إنما هي ناظرة إلى عدم جواز النفر في النفر الأول إذا لم يجتنب الحاج عن الصيد في إحرامه، ولا علاقة لها باستمرار حرمة الصيد لمن نفر في النفر الأول، ولذلك يتعين أن يكون قوله عليه السلام في الرواية الأولى: ((وهو قول الله تعالى)) بعد الفقرة الأولى المتضمنة للمنع من نفر الحاج في النفر الأول إذا لم يتجنب الصيد في إحرامه كما هو مقتضى الرواية الثانية.

بل يمكن أن يقال: إن قوله في الرواية الأولى: ((ومن نفر في النفر الأول .. حتى ينفر الناس)) الذي لا يوجد مثله أو ما بمعناه في الرواية الثانية ليس من كلام الإمام عليه السلام، لأن استمرار حرمة الصيد إلى النفر الثاني خلاف الروايات الكثيرة الدالة على أن الحاج يحل من كل شيء إلا النساء بأداء الطواف والسعي.

أقول: ما أفاده ﷺ محل نظر، فإن الآية الشريفة يمكن أن تفسر بحيث تقتضي حرمة النفر في النفر الأول لمن لم يجتنب الصيد في إحرامه، وفي الوقت نفسه تقتضي حرمة الصيد على من نفر في النفر الأول إلى أن ينفر الناس النفر الأخير، بأن يكون معناها أنه لا إثم على من اتقى الصيد في إحرامه إذا نفر في

---

(١) النجعة في شرح اللمعة ج:٥ ص:٤٥٧.

(٢) النجعة في شرح اللمعة ج:٦ ص:٢٢ (بتصرف يسير).

النفر الأول، ولا إثم على من نفر في النفر الأول إذا اتقى الصيد إلى النفر الأخير.

وبعبارة أخرى: إنه لا إثم على من نفر في النفر الأول إذا اتقى الصيد سابقاً ولاحقاً أي في إحرامه قبل أن ينفر وفي ما بعد نفره إلى يوم النفر الأخير.

وعلى ذلك لا يلزم أن يكون قوله: ((وهو قول الله تعالى)) في الرواية الأولى بعد المقطع الأول، كما لا إشكال في اشتمالها على المقطع الثاني، أقصى الأمر أنه لم يذكر في الرواية الثانية اختصاراً أو لنحو ذلك.

وأما الروايات الدالة على حلية ما عدا النساء من محرمات الإحرام بالطواف والسعي فهي لا تصلح قرينة على كون المقطع الثاني المذكور في الرواية الأولى زيادة على كلام الإمام عليه السلام، ولا سيما أن ما ورد فيها مؤيد بما ورد في صحاح معاوية بن عمار من ثبوت الحكم المذكور ـ أي عدم حلية الصيد إلا في يوم النفر الأخير ـ وبالخصوص صحيحته الواردة في تفسير الآية الكريمة.

هذا وقد يقال: إن الرواية الثانية لحماد لما كانت غير معتبرة السند ـ لاشتماله على يحيى بن المبارك ـ فإن عدم اشتمالها على الفقرة المذكورة لا يضر شيئاً بالاعتماد على الرواية الأولى المشتملة على تلك الفقرة.

بل لو بني على اعتبار الرواية الثانية أيضاً فإن أقصى ما هناك هو دوران الأمر في ما صدر من الإمام عليه السلام بين الزيادة والنقيصة، ويمكن أن يقال: إن أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة تتقدم على أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة.

ولكن الكلام الأول مبني على حجية خبر الثقة، وأما على ما هو المختار من حجية الخبر الموثوق به فمن الظاهر أنه لا يحصل الوثوق بالخبر المشتمل على الزيادة وإن كان الخبر الخالي منها غير نقي السند.

وأما الكلام الثاني فالمحقق في محله خلافه، أي أنه لا يوجد أصل عقلائي يقتضي تقديم أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة.

نعم يمكن أن يقال: إن مورد دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة هو في

الزيادة التي يؤثر عدم إيرادها في معنى سائر فقرات الرواية، والمقام ليس من هذا القبيل، فإن الفقرة الثانية المذكورة لا يؤثر عدم ذكرها في معنى ما قبلها ولا ما بعدها، ولذلك ينبغي الأخذ بها.

وبذلك يظهر أن عدم اشتمال الرواية الثانية عليها لا يمنع من الوثوق بالرواية الأولى المشتملة عليها، إذ لا يبعد أن يكون إغفالها في الثانية من باب الاختصار ونحوه.

فالنتيجة أن رواية حماد المتضمنة لقوله عليه السلام: ((من نفر في النفر الأول فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس، وهو قول الله تعالى: ﴿**فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ .. لِمَنِ اتَّقَى**﴾)) تامة الدلالة على عدم حلية الصيد الإحرامي إلى ينفر الناس النفر الأخير، ولكن مبنى الحكم الوارد فيها هو أنه مفاد الآية الكريمة، فيجيء فيها ما سيأتي في شأن صحيحة معاوية الثانية.

٣ ـ وأما الرواية الثالثة وهي صحيحة معاوية بن عمار المتضمنة لتفسير قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى**﴾ بقوله عليه السلام: ((يتقي الصيد حتى ينفر أهل منى في النفر الأخير)) فهي أيضاً واضحة الدلالة على استمرار حرمة الصيد الإحرامي إلى حين النفر الأخير من منى ولكن مبنياً على اقتضاء الآية الكريمة ذلك، لأن الإمام عليه السلام كان في مقام تفسيرها.

إلا أنه يمكن أن يخدش في الاستناد إلى هذه الصحيحة، وإلى التي قبلها في إثبات الحكم المذكور من جهتين[1]..

الأولى: أن مبنى دلالة الآية الكريمة على ذلك الحكم هو كون قوله تعالى: ﴿**لِمَنِ اتَّقَى**﴾ متعلقاً بقوله: ﴿**فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ**﴾ ولذلك ورد ذكره في رواية حماد الأولى متصلاً به، فإنه لو كان متعلقاً به وبقوله تعالى:

---

(١) قد يقال: إن الإشكال من الجهتين لا يرد على رواية حماد، لأن الاستناد إلى الآية الكريمة ورد فيها بعد بيان الحكم، فإذا كان من الواضح عدم دلالة الآية عليه لم يوجب ذلك رفع اليد عما دلت عليه من الحكم أولاً، بناءً على ما هو الصحيح من التبعيض في الحجية في أمثال المورد، فليتأمل.

﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ لما أمكن أن يفسر بمن اتقى الصيد بعد نفره إلى حين خروج الناس في النفر الأخير، إذ لا محل لهذا المعنى بالنسبة إلى من بقي إلى النفر الأخير في منى كما هو واضح.

ولكن تعلق قوله تعالى: ﴿لِمَنِ اتَّقى﴾ بالمقطع الأول فقط بعيد جداً، فإنه مما يأباه نسق الكلام، بل المتعين أن يكون متعلقاً بالمقطعين وإن فسر باتقاء الصيد فقط، ويكون المعنى عندئذٍ أنه لا إثم على من اتقى الصيد في إحرامه سواء تعجل أو تأخر، فيدل على جواز التعجيل لمن تجنب الصيد في إحرامه دون من لم يتجنبه حيث يجب عليه التأخير في الخروج إلى يوم النفر الأخير.

الثانية: أن مبنى دلالة الآية الكريمة على الحكم المذكور هو أن يكون متعلق (اتقى) هو الصيد، مع أنه ورد في عدة روايات خلاف ذلك ..

ففي صحيحة الحلبي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ فقال: ((إن الله عز وجل اشترط على الناس شرطاً، وشرط لهم شرطاً)). قلت: فما الذي اشترط عليهم وما الذي اشترط لهم؟ فقال: ((أما الذي اشترط عليهم فإنه قال: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾. وأما ما شرط لهم فإنه قال: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقى﴾)). قال: ((يرجع لا ذنب له)). قال: قلت: أرأيت من ابتلي بالفسوق ..)). ورواه في الفقيه[2] عن الحلبي ومحمد بن مسلم جميعاً.

وظاهر هذه الصحيحة أن متعلق الاتقاء هو محرمات الإحرام المذكورة في الآية الكريمة الأخرى، وهي الرفث والفسوق والجدال.

وورد في رواية سلام بن المستنير[3] عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: ((لمن اتقى

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٣٧. معاني الأخبار ص:٢٩٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢١٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٨.

الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله عليه في إحرامه)).

وهي ظاهرة في إلحاق بقية محرمات الإحرام بالثلاثة المذكورات في تلك الآية المباركة، ولا يبعد أن يكون هذا هو المراد أيضاً بما ورد في صحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم، بأن لا تكون خصوصية للمحرمات الثلاثة، وإنما ذكرت في الآية الكريمة من باب المثال.

وورد في رواية سفيان بن عيينة[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: قوله عز وجل: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ يعني من مات قبل أن يمضي فلا إثم عليه، ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى الكبائر، وأما العامة فيقولون: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ يعني في النفر الأول، ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ يعني لمن اتقى الصيد، أفترى أن الصيد يحرمه الله بعد ما أحله في قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ ؟!)).

وهي ظاهرة في أن المراد بمن اتقى هو من اتقى الكبائر من المحرمات، بل هي صريحة في عدم إرادة اتقاء الصيد.

وورد في رواية علي بن عطية[2] عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((لمن اتقى الله عز وجل)).

وظاهرها أن المقصود هو من خاف الله تعالى فلم يخالف له أمراً أو نهياً.

ولكن استبعد العلامة الطباطبائي (طاب ثراه)[3] أن يكون المراد هو المعنى الأخير، قائلاً: إن معنى قوله: ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ هو (أن هذا الحكم لمن اتقى، وأما من لم يتق فليس له هذا الحكم، ومن اللازم أن يكون هذه التقوى تقوى مما نهى الله سبحانه تعالى عنه في الحج واختص به، فيؤول المعنى أن الحكم إنما هو لمن اتقى تروك الإحرام أو بعضها، أما من لم يتق فيجب أن يقيم بمنى ويذكر الله في أيام معدودات).

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٢١-٥٢٢. وروى بعضها في من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٨.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ج:٢ ص:٨٢ (بتصرف يسير).

ويلاحظ على ما أفاده ﷺ أنه لا مانع من أن يكون المقصود أن هذا ـ أي عدم الإثم على تقديري التعجيل والتأخير في النفر ـ إنما هو لمن اتقى الله سبحانه وتعالى ولم يرتكب شيئاً من معاصيه، وأما غير المتقي فهو آثم على التقديرين، لا أنه يجب عليه التأخير في الخروج وإلا كان آثماً، بل إنه يكون آثماً من جهة عدم تقواه وارتكابه لبعض المعاصي، وهذا وإن كان تأويلاً للآية المباركة لكن يمكن البناء عليه لو تم النص الدال عليه.

وكيف ما كان فإن الملاحظ اختلاف الروايات في مفاد هذه الآية المباركة، إلا أن بعضها غير معتبر سنداً، وهو رواية علي بن عطية، لعدم ثبوت وثاقة أبيه، ورواية سفيان بن عيينة، لعدم وثاقة سفيان نفسه، وكذلك الراوي عنه وهو سليمان بن داود المنقري الذي تعارض فيه الجرح التعديل، والقاسم بن محمد الراوي عن سليمان وهو الأصفهاني غير الموثق بقرينة الراوي والمروي عنه دون الجوهري الثقة، ورواية سلام بن المستنير لأن هذا الرجل مجهول الحال.

فالعمدة ـ إذاً ـ هو صحيحة محمد بن مسلم والحلبي، وهي تصلح لمعارضة رواية حماد وصحيحة معاوية الثانية، لأنها تدل على أن المقصود بالاتقاء في الآية الكريمة ليس هو اتقاء الصيد خاصة، خلافاً لما ورد في الروايتين[1].

وعلى ذلك لا يتم الاستدلال بهما على استمرار حرمة الصيد الإحرامي إلى يوم النفر الأخير.

٤، ٥ ـ وأما الصحيحتان الأخريان[2] لمعاوية بن عمار، أي صحيحته الثالثة

---

(١) قد يقال: ولكنها تدل على أن المراد بنفي الإثم هو غفران الذنوب السابقة، وهو خلاف الظاهر جداً بحيث يأباه الذوق السليم، لوضوح أن قولك: (إن فعلت كذا فلا إثم عليك) غير مناسب لإفادة غفران الذنوب به، بل لا بد أن يقال لإفادته: (إن فعلت كذا غفر لك ما تقدم من ذنبك). ولكن يمكن أن يقال: إن ما ذكر من التأويل الذي لا بأس بالبناء عليه بقرينة النص الصحيح، فليتأمل.

(٢) وأما مرسلة دعائم الإسلام فهي بغض النظر عن عدم اعتبارها سنداً مما لا يمكن التعويل على متنها أيضاً، فإن مقتضى الشواهد والقرائن أن القاضي نعمان كان يتصرف في متون

المتضمنة لقوله عليه السلام: ((ينبغي لمن تعجل في يومين أن يمسك عن الصيد حتى ينقضي اليوم الثالث)). وصحيحته الرابعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من نفر في النفر الأول متى يحل له الصيد؟ قال: ((إذا زالت الشمس من اليوم الثالث)).

فقد يقال: إن مقتضى الجمع العرفي بينهما هو رجحان التجنب عن الصيد إلى اليوم الثالث من أيام التشريق، لأن لفظة (ينبغي) في الصحيحة الثالثة تدل على عدم اللزوم، فهي تصلح قرينة لحمل الصحيحة الرابعة على الرجحان والأفضلية.

ولكن هذا الكلام غير تام ..

أولاً: من جهة أن لفظة (ينبغي) ليست لها ظهور في الرجحان غير الإلزامي بل هي أعم منه ومن الرجحان الإلزامي، ولذلك لا تصلح الصحيحة الثالثة قرينة لحمل الرابعة على الأفضلية بل لا بد من الأخذ بظهور الرابعة في عدم حلية الصيد قبل زوال اليوم الثالث.

وثانياً: إنه لو سُلّم ظهور لفظة (ينبغي) في عدم الإلزام إلا أن الجمع الموضوعي بين الروايتين متيسر، فلا تصل النوبة إلى الجمع الحكمي، فإن مقتضى الصحيحة الثالثة رجحان الاجتناب عن الصيد إلى انقضاء اليوم الثالث في حين أن الصحيحة الرابعة تدل على المنع منه إلى زوال الشمس من ذلك اليوم، فيمكن الجمع بينهما بالبناء على لزوم الاجتناب إلى الزوال ورجحانه بعده إلى الغروب.

هذا ويظهر من السيد الأستاذ دام ظله أن مقتضى الصناعة هو الأخذ بمضمون الصحيحة الرابعة والبناء على عدم حلية الصيد إلى زوال الشمس من اليوم الثالث بعد أن يحمل عليها ما ورد في صحيحة معاوية الثانية من قوله عليه السلام:

الروايات بالحذف والإضافة والتغيير، وفق ما كان يقتضيه اجتهاده في الجمع بينها ولغير ذلك. والظاهر أن العبارة المذكورة لم ترد في رواية واحدة عن الإمام عليه السلام، بل هي مما جمعه من عدة روايات، ولعله لذلك عدها في المطبوع من الدعائم من كلام المؤلف لا تكملة للرواية السابقة عليها، ولكن الظاهر ـ كما بنى عليه العلامة المجلسي في البحار (ج:٩٦ ص:٣١٣) والمحدث النوري في مستدرك الوسائل (ج:١٠ ص:١٣٨) ـ أنها من تتمة تلك الرواية، فليراجع.

((حتى ينفر أهل منى في النفر الأخير))، وما ورد في صحيحة حماد من قوله عليه السلام: ((حتى ينفر الناس)).

وقد أفاد دام ظله[1] بهذا الصدد: أن الروايات المذكورة وإن أعرض عنها الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) (إذ لم ينسب القول ببقاء حرمة الصيد إلى اليوم المزبور إلى أحد من الأصحاب، بل هم مطبقون على حصول الحلية المطلقة حتى عن الصيد بعد طواف النساء المعتضد بما في جملة من النصوص من أن من طاف طواف النساء فقد أحل من كل شيء أحرم منه، ولكن حيث إن الصحيحة لا تسقط عندنا عن الحجية بالإعراض فمن ثم احتطنا في المتن في إلحاق الصيد بالطيب والنساء في الاستثناء، فإن مقتضى الاحتياط بقاء الحرمة له حتى بعد طواف النساء فضلاً عن الحلق)، أي إلى الزوال من يوم النفر الأخير، كما صرح بذلك في المسألة (٤٢٥).

ولكن الملاحظ أن ما تكرر منه دام ظله في غير مورد هو عدم سقوط الرواية المعتبرة عن الحجية بإعراض المشهور، وأما ما أعرض عنه الكل ولم يعثر على قائل بمضمونه فقد صرح بسقوطه عن الحجية ولزوم رد علمه إلى أهله.

قال دام ظله[2] بشأن بعض صحاح معاوية بن عمار الواردة في حكم تقبيل المرأة قبل أداء طواف النساء: إنه لم ينقل (القول بمضمونها عن أحد من الأصحاب. لا أقول: إنها معرض عنها، كيف والإعراض لا يسقط الصحيح ـ عندنا ـ عن درجة الاعتبار، بل أقول: إنها معرض عنها عند الكل لا عند المشهور فحسب، فهي رواية شاذة، ومثلها ساقط عن درجة الاعتبار).

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إنه إذا كانت صحيحة معاوية وغيرها مما دل على استمرار حرمة الصيد الإحرامي إلى يوم النفر الأخير مما أعرض الكل عن العمل بها ـ كما أفاده دام ظله ـ فكيف اعتدّ بها وأفاد أن مقتضى الصناعة الفتوى بمضمونها إلا أنه رعاية لعدم مخالفة الفقهاء اكتفى بالاحتياط اللزومي في المسألة؟

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٠ـ٢٧١.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:١ ص:١٢٠.

أليس هذا على خلاف ما قرره من سقوط الرواية المعتبرة عن الحجية بإطباق الجميع على خلافها؟

هذا ويمكن أن يقال: إنه لم يثبت إعراض جميع الفقهاء عن الروايات المذكورة، فقد تقدم أن العلامة ﷺ حكى عن ابن الجنيد ﷺ عدم حلية أكل الصيد للحاج بقية الأيام بمنى، وقلنا: إنه يحتمل أن يكون مقصوده هو عدم حليته له إلى آخر أيام منى وإن خرج منها.

مضافاً إلى أنه حتى لو فرض كون مقتضى الصناعة هو الفتوى بخلاف تلك الروايات إلا أنه لما لم يكن الفقيه ملزماً بالفتوى بموجب الدليل الترخيصي فلا ضير في ما صنعه ﷺ من الاحتياط اللزومي في المسألة، الذي مرجعه إلى مجرد الإحجام عن الفتوى فيها والاكتفاء ببيان طريقة الاحتياط، فيتخير المقلد بين رعايته وبين الرجوع إلى الغير حسب الضوابط المذكورة في محلها.

هذا في ما يتعلق بما أفاده السيد الأستاذ ﷺ في كيفية التعامل مع الروايات المذكورة.

وذكر بعض الأعلام ﷺ[1] وجهاً آخر في ذلك قائلاً: إنه (لما استقر رأي العامة على الاجتناب ـ أي عن الصيد ـ في تلك الأيام ـ أي أيام منى ـ يجب الاتقاء عنهم ـ أي ترك الصيد للتقية ـ لا أن الإمام ﷺ قد اتقى في الفتوى وبيان الحكم بأن تكون جهة الصدور هي التقية حتى لا يدل على الحكم الواقعي، بل المراد أنه صدر منه ﷺ حكم واقعي لبيان التقية في مرحلة عمل أوليائه حقناً للدماء أو الأعراض، فعليه يجب أن يجتنب الصيد حتى ينفر أهل منى طراً).

وحاصله: أن الروايات الدالة على عدم حلية الصيد إلى يوم النفر الأخير مسوقة لبيان حكم ثانوي في ظرف التقية، أي إن الإمام ﷺ حرّم على شيعته أن يصطادوا إلى أن ينفر الناس طراً من منى، لاستقرار رأي الجمهور على التجنب من الصيد في هذه الأيام، فكان مقتضى التقية الواجبة حقناً لدمائهم أو أعراضهم أن يمتنعوا عن الصيد، لئلا يعرف مذهبهم فيتعرضوا للأذى.

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٤ ص:٤١٩.

وهذا الكلام لا يخلو عن غرابة ..

أولاً: لأنه لم يظهر من الجمهور التزامهم بالمنع من الصيد إلى ظهر يوم النفر الثاني لا فتوى ولا عملاً، ولم أجده منسوباً إلى أحد منهم إلا ابن عباس ومحمد بن أبي صالح كما تقدم نقله عن الطبري في تفسيره، ويوجد أيضاً منسوباً إلى ابن عباس في مصادر أخرى متأخرة عنه[1]، ولم يرد في كتبهم الفقهية في ما تتبعت.

نعم ذكر أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني وهو من أئمة النحو واللسان في كتابه (الأزمنة والأمكنة)[2]في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ أنه (أذن لهم في الصيد بعد أيام التشريق) فيظهر منه القول باستمرار حرمة الصيد الإحرامي إلى انقضاء أيام التشريق.

وبالجملة: إن ما حكاه (طاب ثراه) عن العامة لا يوجد في مصادرهم إلا منسوباً إلى نادر منهم، وأما كون ذلك فتوى فقهائهم وعمل عامتهم فلم أعثر عليه في ما اطلعت عليه من كتبهم.

ويبدو أنه ﷺ اعتمد في ما ذكره على ما ورد في ذيل رواية سفيان بن عيينة[3]من أن العامة يقولون: إن قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ** ..﴾ يعني لمن اتقى الصيد.

ولكن من الواضح أنه لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية ـ التي هي ضعيفة السند كما تقدم ـ في التعرف على ما كان عليه رأي الجمهور في زمن الصادق ﷺ، ولا سيما مع عدم مطابقته لما ورد في مصادرهم الواصلة إلى المتأخرين.

ويضاف إلى هذا أنه ليس في هذه الرواية تحديد حرمة الصيد بزوال الشمس من يوم النفر، فكيف يصح البناء على كون ما دل على ذلك من رواياتنا

---

(١) تفسير الثعلبي ج:٢ ص:١١٩. تفسير البغوي ج:١ ص:١٧٩.

(٢) الأزمنة والأمكنة ص:٣٨٦.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٢٢.

مطابقاً لرأي العامة آنذاك؟

وثانياً: إنه لو سُلّم استقرار رأي العامة آنذاك على الاجتناب عن الصيد في أيام منى ـ كما ادعاه ﷺ ـ إلا أن أقصى ما يقتضيه ذلك هو حمل الروايات الموافقة له على التقية إذا لم يتيسر الجمع الدلالي بينها وبين ما دل على حلية الصيد بالحلق أو التقصير أو حليته بطواف الحج وسعيه.

وأما البناء على كونها مسوقة لبيان حرمة الصيد على الشيعة إلى آخر أيام التشريق من جهة وجوب التقية من العامة فهو مما لا وجه له، لعدم الدليل عليه، بل هو بعيد جداً، لأن التقية وإن كانت من العناوين الثانوية الموجبة للزوم الإتيان بفعل أو لزوم تركه حسب اختلاف الموارد إلا أن من الواضح عدم انطباقها بالنسبة إلى جميع المكلفين على نسق واحد، ففي مورد الكلام قد تقتضي التقية بالنسبة إلى حاج أن يجتنب الصيد إلى آخر أيام التشريق فيلزمه ذلك، ولكنها لا تقتضي الاجتناب عنه بالنسبة إلى حاج آخر ولو من جهة أنه يتيسر له الاصطياد في مكان بعيد عن أنظار المخالفين، فأي وجه لتحريمه عليه كما يحرم على الأول؟!

وبعبارة أخرى: إن الإمام عليه السلام قد يأمر بعض شيعته بفعل في ظرف معين أو ينهاه عن فعل كذلك، من جهة علمه بتحقق موضوع التقية بالنسبة إليه، كما أمر علي بن يقطين بالتوضي وفق مذهب العامة، لأنه كان في موضع التقية وإن لم يلتفت إلى ذلك، وأما أن يأمر الجميع بفعل أو ينهاهم عنه تقية عليهم بحيث يأثم من تخلف عن امتثاله وإن لم يتحقق موضوع التقية بالنسبة إليه بأن تكون التقية حكمة للحكم لا علة له فهو أمر غير معهود، ولا سبيل إلى الالتزام به ما لم يقم عليه دليل بخصوصه، ومجرد كون الحكم الوارد على لسانه مطابقاً للعامة لا يقتضي ذلك، كما هو واضح.

والحاصل: أن ما ذكره بعض الأعلام ﷺ من حمل الروايات المتقدمة على التقية وفق الوجه المذكور مما لا يمكن المساعدة عليه.

والذي ينبغي أن يقال في المقام هو أنه قد ظهر مما تقدم بشأن الروايات

الست التي استدل بها على استمرار حرمة الصيد الإحرامي إلى ما بعد أداء مناسك الحج أن عمدة تلك الروايات هي صحيحة معاوية بن عمار الرابعة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من نفر في النفر الأول متى يحل له الصيد؟ قال: ((إذا زالت الشمس من اليوم الثالث)).

ولكن يمكن أن يقال: إنه يصعب التعويل عليها ـ كغيرها ـ في البناء على الحكم المذكور، وذلك بملاحظة مجموعة أمور ..

(الأمر الأول): أنه يحتمل احتمالاً معتداً به اتحاد هذه الصحيحة مع الصحيحة الثالثة المشتملة على لفظة (ينبغي)، فإنه يبعد بعض الشيء أنه كان لمعاوية روايتان تحكيان واقعتين مختلفتين تتعلقان بموضوع واحد قد روى الصدوق إحداهما وروى الشيخ الأخرى، بل يقرب في النظر أنهما تحكيان واقعة واحدة، والاختلاف بينهما وإن كان ملحوظاً ولكن يوجد مثله في العديد من الروايات كما لا يخفى على الممارس، وحيث إن كلام الإمام عليه السلام لمعاوية إذا كان بلفظ (ينبغي) لا يدل على الحكم الإلزامي بل لو كان مسبوقاً بالسؤال منه بلفظ (متى يحل) يدل على خلافه لم يمكن الاستدلال بما رواه على عدم حلية الصيد للحاج إلى زوال اليوم الثالث.

(الأمر الثاني): أن من المحتمل قوياً أن يكون الحكم في صحيحة معاوية المذكورة بعدم حلية الصيد إلى زوال اليوم الثالث مبنياً على دلالة الآية الكريمة عليه، مطابقاً لما ورد ذلك في صحيحته الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ..﴾: ((يتقي الصيد حتى ينفر أهل منى في النفر الأخير)). بل لعل الأصل في الصحيحتين واحد والاختلاف بينهما من جهة النقل بالمعنى والاختصار ونحو ذلك.

وعلى هذا لا يمكن الأخذ بما ورد في صحيحته الرابعة، من جهة ما تقدم من معارضة صحيحته الثانية بصحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم الدالة على أن المراد بالاتقاء في الآية المباركة ليس هو اتقاء الصيد بل اتقاء محرمات الإحرام، فليتأمل.

(الأمر الثالث): أن كتاب الحج لمعاوية بن عمار هو من أشهر ما ألفه أصحابنا الإمامية في روايات الحج، وقد ذكر النجاشي[1]أنه (رواه عنه جماعة كثيرة من أصحابنا).

ويبدو أن هذا الكتاب كان من مصادر الكليني في الكافي حيث أورد عن معاوية في أبواب الحج منه حوالي مائتي رواية، وبالرغم من هذا لا نجد أياً من الروايات الأربع المتقدمة لمعاوية في الكافي، بل وردت ثلاث منها في الفقيه وواحدة في التهذيب.

والملاحظ أن رواية التهذيب هي بنقل الحكم بن مسكين عن معاوية وليست بنقل ابن أبي عمير وصفوان اللذين هما من مشاهير من رووا كتاب الحج لمعاوية، وقد أورد الكليني معظم ما رواه عن معاوية في الحج عن طريق هذين الراويين، وكذلك الشيخ أورد معظم روايات معاوية في الحج من كتاب موسى بن القاسم أو كتاب الكليني عن طريقهما، وهناك موارد قليلة أورد فيها بعض رواياته بطرق آخرين كفضالة بن أيوب وإبراهيم بن أبي سمال ومحمد بن أبي حمزة وحماد بن عيسى.

وأما روايات الفقيه الثلاث فقد ابتدأها الصدوق باسم معاوية، وظاهر المشيخة وإن كان هو أن جميع ما أورده فيه مبتدءاً باسمه ـ وهي تزيد على مائة وعشرين خبراً ـ إنما هو برواية ابن أبي عمير وصفوان عنه، ولكن قد مرّ مراراً أن أسانيد المشيخة ربما لا تمثل الأسانيد الحقيقية للصدوق إلى جميع روايات من ابتدأ في الفقيه بأسمائهم من الرواة، ويحتمل أن الروايات الثلاث المبحوث عنها كانت برواية شخص آخر غير ابن أبي عمير وصفوان كالحكم بن مسكين المذكور في سند رواية الشيخ في التهذيب.

وبالجملة: عدم ورود أي من الروايات المذكورة في الكافي أو التهذيب بنقل ابن أبي عمير أو صفوان يثير بعض الشك حولها ولذلك يصعب التعويل عليها تماماً.

---

(١) رجال النجاشي ص:٤١١.

(الأمر الرابع): أنه لم يعثر على أي قائل من فقهائنا (قدّس الله أسرارهم) بمضمون صحيحة معاوية المذكورة ونحوها، وأما ما حكاه العلامة عن ابن الجنيد رحمه الله من عدم جواز أكل الصيد لمن أحل من إحرامه بقية الأيام بمنى فهو بظاهره أجنبي عن مفاد تلك الروايات، وإن كان يحتمل أن يكون مقصوده هو عدم حليته له في بقية أيام منى وإن خرج منها.

وأما ما ذكره المحقق قدس سره[1] من أن (مواطن التحليل ثلاثة: الأول: عقيب الحلق أو التقصير، يحل من كل شيء إلا الطيب والنساء والصيد. الثاني: إذا طاف طواف الزيارة حلّ له الطيب. الثالث: إذا طاف طواف النساء حلّ له النساء)، فهو وإن كان يقتضي بظاهره عدم حلية الصيد الإحرامي بالإتيان بأي من مناسك الحج حتى طواف الزيارة وطواف النساء، إلا أنه مع ذلك لا إشارة فيه إلى بقاء حرمته إلى يوم النفر الثاني ليطابق الروايات المذكورة، فلا سبيل إلى عده ممن عمل بها.

وبعبارة أخرى: إن في عبارته قدس سره نقصاً واضحاً، حيث لم يبيّن متى يحل الحاج من حرمة الصيد، إلا إذا كان يريد بالصيد المستثنى مما يحل بالحلق أو التقصير هو الصيد الحرمي، بقرينة عدم تعرضه لوقت التحلل من حرمته، فيندفع الإشكال عنه من هذه الجهة. ولكن الإنصاف أنه على خلاف ظاهر العبارة.

ومهما يكن فإنه لم يعثر على قائل واضح بمضمون الروايات المتقدمة من فقهائنا المتقدمين أو المتأخرين.

ومن الغريب أن يكون هناك حكم إلزامي يقع محلاً للابتلاء ـ ولا سيما لمن ينفر من منى في النفر الأول ويغادر إلى بلده قبل النفر الأخير ويخرج من الحرم ـ ويتعلق بما يحل به من الإحرام ولا يتمثل في فتاوى أي من الفقهاء، مع اعتنائهم البالغ بذكر مواطن التحلل من محرمات الإحرام. نعم ذكر الشهيد الأول قدس سره في الدروس[2] رواية حماد وصحيحة معاوية الرابعة في عداد روايات

---

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٤٠.

(٢) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٦٢، ٤٦٣.

أخرى تتعلق بالنفر من منى تحت عنوان (فوائد)، من دون ذكر ما يقتضي البناء على مضمونها.

والحاصل: أن عدم عمل الفقهاء (رضوان الله عليهم) بصحيحة معاوية المذكورة وغيرها من الروايات المتقدمة يمكن أن يعدّ مؤشراً إلى وجود خلل فيها من حيث السند أو المتن أو المضمون أو الدلالة، فيشكل التعويل عليها.

(الأمر الخامس): ما يلاحظ من كثرة الروايات الواردة في ما يتحلل به الحاج من محرمات الإحرام، وهي تدل بعمومها على التحلل من الصيد إما بالرمي أو بالحلق أو التقصير أو بالطواف والسعي، لعدم التعرض فيها لاستثنائه بالرغم من التعرض لاستثناء الطيب والنساء، وليس في مقابلها مما يدل على استمرار حرمة الصيد إلى يوم النفر الأخير إلا عدة روايات كلها مروية عن شخص واحد وهو معاوية بن عمار ـ إلا رواية واحدة مروية عن حماد ولكن لا يقين بمتنها ـ فإن هذا يثير بعض الشك حول هذه الروايات.

لأنه وإن كان العام لا يعارض به الخاص بل يخصص به، ولكن إذا تعدد العام وكان هناك ما يقوي عمومه بالنسبة إلى بعض الأفراد، بمعنى كونه مشمولاً للمراد الجدي منه، كما إذا اشتمل على استثناء بعض آخر من أفراده الظاهر في حصر المستثنى فيه، يشكل تخصيصه في مورد الفرد الأول إلا إذا تعدد ما يدل على كونه مغايراً لسائر الأفراد في الحكم.

وفي المقام هناك عمومات كثيرة اشتملت على استثناء الطيب والنساء مما يحل بالحلق أو التقصير، وعلى استثناء النساء مما يحل بالطواف والسعي، وعدم استثناء شيء مما يحل بطواف النساء، وهي بقرينة ما اشتملت عليه من الاستثناء قوية الدلالة على تحلل الحاج من حرمة الصيد بالإتيان بالحلق والتقصير، وليس في مقابلها إلا ما روي عن شخص أو شخصين من استمرار حرمة الصيد إلى يوم النفر الأخير، فيشكل أن يخصص به تلك العمومات الكثيرة مع قوة دلالتها على عدم استمرار حرمة الصيد الإحرامي بعد الحلق أو التقصير، فليتأمل.

هذه عمدة الأمور التي يمكن أن تذكر في المقام عائقاً أمام الأخذ بما ورد

في صحيحة معاوية الرابعة، وكذلك سائر الروايات المتقدمة بغض النظر عما فيها من مناقشات أخرى كما مرّ.

وهناك عدة أمور غيرها، ولكنها لا تخلو من إشكال ..

منها: أنه إما أن يبنى على صدق المحل على من أتى بالحلق والتقصير وإن بقيت عليه حرمة الطيب والنساء، وإما أن يبنى على عدم صدقه عليه بقول مطلق بل بقاؤه على مرتبة من الإحرام إلى حين إتيانه بطواف النساء. وعلى كلا الوجهين لا ينسجم مفاد صحيحة معاوية وما بمعناها مع الآية الكريمة: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾، والآية الشريفة: ﴿**وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا**﴾، فإن مقتضاهما حلية الصيد لمن أحلّ من إحرامه، ومن المعلوم أن معظم الحجاج بل كلهم ـ إلا النادر منهم ـ يحلق أو يقصر في يوم النحر بل المعظم يأتي بطواف الحج وسعيه وطواف النساء في هذا اليوم أو قبل مضي اليوم الحادي عشر فكيف لا يحل لهم الصيد إلا في وقت متأخر عند زوال اليوم الثالث عشر، أليس هذا منافياً مع ما تدل عليه الآية الكريمة من حلية الصيد بمجرد التحلل من الإحرام؟ كما أشير إلى ذلك في رواية سفيان بن عيينة.

ولكن هذا الكلام ليس بتام، فإن أقصى ما يلزم من الأخذ بمقتضى صحيحة معاوية هو رفع اليد عن إطلاق الآيتين الكريمتين، ولا ضير في ذلك، وقد سبقت حكايته عن المرزوقي في كتابه (الأزمنة والأمكنة).

ومنها: أن الشيخ ﷺ قد ذكر في تفسيره[1]: أنه (روى أصحابنا أن قوله: ﴿**لِمَنِ اتَّقَى**﴾ متعلق بالتعجيل من اليومين، وتقديره: فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه لمن اتقى الصيد إلى انقضاء النفر الأخير وما بقي من إحرامه، ومن لم يتقها فلا يجوز له النفر في الأول. وهو اختيار الفراء والمروي عن ابن عباس، وروي عن أبي عبد الله عليه السلام ..).

ويظهر من كلامه ﷺ أن ما تدل عليه روايات أصحابنا هو حرمة النفر الأول على من لا يجتنب الصيد إلى النفر الأخير، لا حرمة الصيد على من ينفر

---

(١) التبيان في تفسير القرآن ج:٢ ص:١١٧.

في النفر الأول إلى وقت النفر الأخير، أي أن من نفر في النفر الأول إذا اصطاد قبل انقضاء النفر الأخير يكون آثماً بنفره لا بصيده، مما يعني أن حرمة الصيد الإحرامي لا تستمر إلى النفر الأخير. وعلى ذلك فلا تنافي بين الروايات المشار إليها مع ما دل على حلية جميع محرمات الإحرام ـ ما عدا الطيب والنساء ـ بالحلق أو التقصير.

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه أيضاً، فإن الروايات المتقدمة واضحة الدلالة على استمرار حرمة الصيد إلى النفر الأخير لا حرمة النفر في النفر الأول إذا أعقبه الصيد قبل النفر الأخير، بل هذا في حد ذاته بعيد جداً، أي كون جواز النفر في النفر الأول مشروطاً على نحو الشرط المتأخر بعدم الاصطياد إلى النفر الأخير، وقد تقدم أن ما نسب إلى ابن عباس هو أيضاً عدم جواز الاصطياد قبل انقضاء أيام التشريق لا ما يظهر من كلام الشيخ ﷺ، فيبدو أنه قد وقع وهم في ما حكاه (رضوان الله عليه)، والعصمة لأهلها.

ومنها: أن رواية سفيان بن عيينة وإن لم تكن حجة على صدور مضمونها من الإمام عليه السلام، لما تقدم من ضعف غير واحد من رواتها، ولكنها تصلح شاهداً على أن الحكم باستمرار حرمة الصيد إلى ما بعد النفر الأول كان مما يتبناه الجمهور في ذلك العصر، ولا يمكن التعويل على كتبهم المتداولة في الأعصار المتأخرة في نفي نسبة ذلك إلى متقدميهم المعاصرين للإمام الصادق عليه السلام، وعلى ذلك يتجه البناء على حمل الروايات الدالة على عدم التحلل من الصيد الإحرامي إلى آخر أيام التشريق على التقية.

ولكن هذا الكلام غير تام أيضاً، فإنه لا تصل النوبة إلى حمل الرواية على التقية إلا مع استقرار التعارض بينها وبين غيرها، وليس في مقابل صحيحة معاوية ونحوها إلا جملة من العمومات، فإن بني على إمكان تخصيصها لم يتجه حمل ما هو أخص منها على التقية حتى وإن كان موافقاً للعامة.

هذا مع أن المحقق التستري ﷺ قد بنى[1] على كون رواية سفيان بن عيينة

---

(١) النجعة في شرح اللمعة ج:٦ ص:٢١. الأخبار الدخيلة ج:٢ ص:٢٤٩.

المذكورة من الموضوعات، وأقام شواهد على ذلك. ومما ذكره أنها تضمنت أن العامة قالوا: إن المراد من قوله تعالى: ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ هو الاتقاء من الصيد بعد تحلله في جميع عمره، مع أن العامة لا يقولون بذلك.

وما أفاده ﷺ في محله، فإن مفاد هذه الرواية استمرار حرمة الصيد لمن نفر في النفر الثاني من دون التحديد بوقت معين، ومن المقطوع به عدم القائل به.

ولو كان المراد هو تحديدها بآخر أيام التشريق لم يمكن التعويل عليها أيضاً، فإنه يستبعد تماماً أن لا يتمثل في كتب الجمهور الواصلة إلى المتأخرين القول بحرمة الصيد إلى اليوم الثالث عشر إلا مروياً عن ابن عباس وبعض آخر ﷺ ويكون قولاً شائعاً متداولاً في زمن الإمام عليه السلام بحيث اقتضى ذلك منه رعاية التقية من قائليه.

والمتحصل مما تقدم: أن عمدة ما يمكن أن يذكر وجهاً لعدم العمل بصحيحة معاوية بن عمار الرابعة ـ التي هي عمدة الروايات الدالة على استمرار حرمة الصيد الإحرامي إلى يوم النفر الأخير ـ هو ما تقدم من الأمور الخمسة، ولا سيما الأمر الرابع والخامس.

هذا وهنا فرع ينبغي التعرض له، وهو أنه إذا بني على بقاء حرمة الصيد إلى زوال اليوم الثالث عشر، فهل ترتفع حرمته آنذاك ولو لم يكن قد أتى الحاج بطواف الحج وسعيه وطواف النساء أم لا ترتفع إلا مع أدائه لهذه المناسك؟

يمكن أن يقال: إنه إذا بني على الأخذ بما ورد في صحيحة معاوية بن عمار الأولى المتضمنة لاستثناء الصيد عما يحل للمحرم بعد طواف النساء ـ بأن لم يشكك في كون استثنائه زيادة من قلم البعض في كتاب الفقيه، بقرينة عدم ذكره في المقنع، ولم يشكك أيضاً في كون المراد به هو الصيد المحرَم بالإحرام أو المحرَم في الحرم ـ أمكن أن يقال: إنه يقع التعارض بين تلك الصحيحة وبين صحيحة معاوية بن عمار الرابعة بالعموم والخصوص من وجه، فإن المستفاد من الصحيحة المذكورة أن حلية الصيد تتأخر عن الإتيان بمناسك الحج كافة، فما لم يأت بها جميعاً حتى طواف النساء لم يحل له الصيد، ومقتضى إطلاقه عدم

الفرق بين حلول الزوال من اليوم الثالث عشر وعدمه.

ودعوى أنه لا إطلاق لها من هذه الجهة غير مقبولة، نعم من المقطوع به عدم استمرار حرمة الصيد إلى ما بعد شهر ذي الحجة، وأما استمرارها إلى آخره ما لم يكمل المناسك فلا قطع بعدمه.

وبالجملة: مقتضى إطلاق الصحيحة الأولى عدم حلية الصيد مع عدم الفراغ من الأعمال جميعاً حتى طواف النساء سواء قبل زوال الشمس من يوم النفر الثاني أو بعده. ومقتضى الصحيحة الرابعة أنه يحل الصيد بزوال الشمس من يوم النفر الثاني سواء أكان الحاج قد أتى بطواف الحج وسعيه وطواف النساء أو لا، فيتعارضان فيما لو زالت الشمس من يوم النفر الثاني ولم يأت الحاج بعد ولو ببعض المناسك الثلاثة.

وعلى ذلك فإن بني على صدق المحل على من حلق أو قصر وحل له ما عدا الطيب والنساء أو على من طاف وسعى وحل له ما عدا النساء يكون إطلاق قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ مرجحاً أو مرجعاً في مورد التعارض.

وإن بني على صدق كونه محرماً ولو بمرتبة من الإحرام كما بنى على ذلك العلامة ﷺ يكون إطلاق قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ هو المرجح أو المرجع في مورد التعارض.

وأما مع الشك في صدق كونه محلاً أو محرماً في عرف المتشرعة بحيث لم يمكن أن يستكشف به استمرار الاعتبار الشرعي بكونه محرماً أو تبدله إلى كونه محلاً، فإن بني على جريان الاستصحاب في مورد الإحرام ـ ومرَّ أنه المختار حتى لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، لتعارض استصحاب بقاء المجعول باستصحاب عدم جعل الزائد، لأن الإحرام حكم وضعي أنشأ على نحو له اقتضاء البقاء والاستمرار، فالشك في ارتفاعه ليس من الشك في سعة الجعل وضيقه ـ كان اللازم البناء على حرمة الصيد لثبوت موضوعه بالاستصحاب، وإن بني على عدم جريانه يكون المرجع هو أصالة البراءة عن حرمة الصيد بعد

زوال اليوم الثالث عشر إذا كان قد حلق أو قصر، وإن لم يكن قد أتى ببقية المناسك.

هذا كله إذا بني على الأخذ بما ورد في صحيحة معاوية بن عمار الأولى.

وأما إذا بني على المناقشة فيها لعدم الوثوق باشتمالها على استثناء الصيد أو للتشكيك في كون المراد به هو الصيد الحرمي فيمكن البناء على كفاية الإتيان بالحلق أو التقصير في حلية الصيد بعد زوال اليوم الثالث عشر ـ أي وإن لم يكن قد أتى بطواف الحج وسعيه وطواف النساء ـ لإطلاق صحيحة معاوية الرابعة.

نعم القدر المتيقن من مورد هذه الصحيحة هو من أتى بكامل المناسك قبل زوال اليوم الثالث عشر ـ كما هو الغالب ـ ولكن حيث إن الإطلاق يشمل الموارد القليلة بل حتى النادرة كما مرّ مراراً فلا مانع من الاستناد إليه في البناء على حلية الصيد لمن لم يكمل المناسك الثلاثة عند زوال ذلك اليوم.

ثم إنه إن بني على عدم حلية الصيد لمن لم يأت بطواف النساء وإن زالت الشمس من اليوم الثالث عشر، فهل الحكم كذلك بالنسبة إلى من أتى بطواف النساء ولم يأت بصلاته بعد أو لا؟

يمكن أن يقال: إن صلاة الطواف تعدّ من توابع الطواف، فإذا ورد أنه تحل له النساء بالإتيان بطواف النساء فالمنساق منه الإتيان به مع صلاته، ولا سيما بملاحظة ما ورد في عدد من النصوص[1] من أن في الطواف صلاة، والله العالم بحقائق أحكامه.

فائدة في أن حكم الأخبار المتعارضة هو الترجيح أو التخيير؟

تقدم أن بعض الأعلام ﷺ اختار أن حكمها هو التخيير، ولا يتم الترجيح بشيء من المرجحات المذكورة في كلمات الأعلام من الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة، وهذا البحث وإن كان محله في علم الأصول ولكن ينبغي أن لا يخلو هذا الشرح من التعرض له ولو على سبيل الاختصار، لما له من تأثير

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٥٤ـ١٥٥. الكافي ج:٤ ص:٣٨٠، ٤٢٠.

في كثير من الفروع الفقهية، فأقول:

ينبغي الكلام هنا في مقامين ..

(المقام الأول): هل أن ما يعبر عنه بمقبولة عمر بن حنظلة معتبر السند وتام الدلالة على الترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة في موارد التعارض أو لا؟

والتعرض لهذه الرواية بالخصوص إنما هو من جهة الفراغ عن أن غيرها من الأخبار العلاجية مخدوش السند أو الدلالة حتى خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، فإنه غير معتبر سنداً على ما أوضحته في موضع سابق[١].

والملاحظ أن مقبولة عمر بن حنظلة مروية في موضعين من الكافي فقد رواها تارة بتمامها[٢]، وأخرى خصوص مقطع من صدرها[٣]، كما ورد مقطع من وسطها في الفقيه[٤]، وورد في موضع من التهذيب تمامها[٥]، وفي موضع آخر مقطع من أولها[٦].

وينبغي أولاً إيراد متنها وفق ما ورد في الموضع الأول من الكافي مع الإشارة إلى أهم ما يختلف به عما ورد في الفقيه والتهذيب، ثم التعرض لما أفاده بعض الأعلام (طاب ثراه) في المناقشة في الاستدلال بها للترجيح بين الخبرين المتعارضين، فأقول:

روى الكليني بإسناده الصحيح عن محمد بن عيسى ـ وهو ابن عبيد ـ عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: ((من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما

---

(١) لاحظ ج:٩ ص:٥٨٣.

(٢) الكافي ج:١ ص:٦٧.

(٣) الكافي ج:٧ ص:٤١٢.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٥.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٣٠١.

(٦) تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٢١٨.

تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يُكفر به، قال الله تعالى: ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ**﴾)).

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ((ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله)).

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

[هكذا ورد في الكافي، ولكن المذكور في التهذيب[1] بهذا اللفظ: (فإن كل واحد منهما اختار رجلاً وكلاهما اختلفا في حديثنا). والمذكور في الفقيه[2] بلفظ: (في رجلين اختار كل واحد منهما رجلاً فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثنا)]

قال: ((الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر)). قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر. قال: فقال: ((ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه ..)).

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم. قال: ((ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة)). قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٣٠٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٦.

للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ((ما خالف العامة ففيه الرشاد)). فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ((ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكامهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر)). قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟ قال: ((إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)).

هذه هي الصورة المفصلة لمقبولة عمر بن حنظلة كما وردت في الكافي مع بعض ما تختلف به عما ورد في الفقيه والتهذيب.

وقد ناقش بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] في الاستدلال بها على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة وبمخالفة العامة من جهات، فأشار أولاً إلى الخدش في سندها بقوله: (إن مقبولة ابن حنظلة مع الغض عن سندها وإن عبر عنها بالمقبولة..)، ولكن المختار تمامية هذه الرواية سنداً.

وتوضيح الحال: أنه قد ذكر الشهيد الثاني ﷺ في شرح البداية[2] في عداد أصناف الحديث: (المقبول: كحديث عمر بن حنظلة في حال المتخاصمين من أصحابنا وأمرهما بالرجوع إلى رجل قد روى حديثهم وعرف أحكامهم .. الخبر، وإنما وسموه بالمقبول لأن في طريقه محمد بن عيسى وداود بن الحصين وهما ضعيفان، وعمر بن حنظلة لم ينص الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، لكن أمره عندي سهل، لأني حققت توثيقه من محل آخر وإن كان قد أهملوه، ومع ما ترى في هذا الإسناد ـ أي من الضعف ـ قد قبلوا ـ أي الأصحاب ـ متنه وعملوا بمضمونه، بل جعلوه عمدة التفقه، واستنبطوا منه شرائطه كلها ـ أي شرائط التفقه ـ وسموه مقبولاً، ومثله في تضاعيف أحاديث الفقه كثير).

وعقّب ولده المحقق الشيخ حسن ﷺ[3] على كلامه قائلاً: (وجدت بخطه ﷺ في بعض مفردات فوائده ما صورته: (عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا

---

(١) منتقى الأصول ج:٧ ص:٤٠٦.

(٢) الرعاية في علم الدراية ص:١٣٠-١٣١.

(٣) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:١ ص:١٩.

تعديل، ولكن الأقوى عندي أنه ثقة لقول الصادق عليه السلام في حديث الوقت: إذاً لا يكذب علينا)). ثم تعجب ﷺ مما ذكره والده قائلاً: (إن هذا الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق، فتعلقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب. ولولا الوقوف على الكلام الأخير لم يختلج في الخاطر أن الاعتماد في ذلك على هذه الحجة).

أقول: أما محمد بن عيسى بن عبيد فهو وإن ضعفه جمع ولكن المختار وثاقته ـ كما مرَ في شرح حاله مفصلاً[1] ـ وأما داود بن الحصين فهو ممن وثقه النجاشي[2]، نعم ذكر الشيخ[3] أنه واقفي ولكن ذلك لا يضر باعتبار روايته، إلا على مبنى من لا يعمل بخبر فاسد المذهب وإن كان موثقاً، ويبدو أن الشهيد الثاني ﷺ كذلك.

فلا يبقى من يخدش في السند من أجله إلا عمر بن حنظلة نفسه، والرواية التي وردت بشأنه وأشار إليها الشهيد الثاني ﷺ هي ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى ـ وهو ابن عبيد ـ عن يونس ـ وهو ابن عبد الرحمن ـ عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت. فقال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذاً لا يكذب علينا ..)). وقد أوردها الكليني في موضعين[4].

وقد نوقش في سند هذه الرواية وفي دلالتها على وثاقة عمر بن حنظلة ..

أما السند فمن جهة اشتماله على محمد بن عيسى، ولكن مرَ أنه ثقة على الصحيح. ومن جهة اشتماله على رواية محمد بن عيسى عن يونس بدعوى أنها مرسلة، لأن محمد بن عيسى لم يلتقِ يونس، فقد حكى النجاشي[5] عن الكشي عن نصر بن صباح أنه كان يقول: (إن محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين أصغر

---

(١) لاحظ ج:١١ ص: (مخطوط)، ويوجد في قبسات في علم الرجال ج:١ ص:٤٦٩ وما بعدها.

(٢) رجال النجاشي ص:١٥٩.

(٣) رجال الطوسي ص:٣٣٦.

(٤) الكافي ج:٣ ص:٢٧٥، ٢٧٩.

(٥) رجال النجاشي ص:٣٣٤.

في السن من أن يروي عن ابن محبوب). وحكى الشيخ[١]عن الكشي أنه (قال نصر بن صباح: إن محمد بن عيسى بن عبيد من صغار من يروي عن ابن محبوب في السن). وبين النقلين اختلاف شاسع في المعنى كما لا يخفى.

وعلى كل حال فإن من المعلوم أن ابن محبوب توفي في سنة (٢٢٤) فإذا كان محمد بن عيسى أصغر في السن من أن يروي عنه ـ كما حكاه النجاشي ـ اقتضى ذلك عدم تمكنه من الرواية عن يونس بن عبد الرحمن الذي توفي سنة (٢٠٨)، وإذا كان من صغار من يروي عن الحسن بن محبوب ـ كما حكاه الشيخ ـ اقتضى ذلك أنه التقى به في أوائل شبابه فلا يكون قد أدرك من توفي قبله بستة عشر سنة أي يونس. فعلى كل تقدير لا تكون روايته عن يونس إلا على سبيل الوجادة في كتب يونس ونحو ذلك لا سماعاً أو مناولة أو قراءة وأمثال ذلك من الطرق المعتبرة في النقل[٢].

ولكن يرد على هذا الكلام أن نصر بن صباح ممن لا توثيق له فلا عبرة بكلامه، بل هو غير قابل للتصديق، فإن الشيخ[٣]عدّ محمد بن عيسى من أصحاب الهادي والعسكري عليهما السلام وقال: (يونسي)، وهو كما قال المحدث النوري[٤]: (شاهد على شدة اختصاصه به ـ أي بيونس ـ المحتاج إلى ملازمته إياه مدة، ولا يتحقق ذلك في أيام الصغر)، فليتأمل.

والعمدة أن للرجل مئات الروايات في جوامع الحديث وفهارس الأصحاب عن يونس بن عبد الرحمن، كما أن له عشرات الروايات عن صفوان بن يحيى المتوفى سنة (٢١٠) وعن حماد بن عيسى المتوفى سنة (٢٠٨)، وله أيضاً عدد من الروايات عن ابن أبي نصر البزنطي[٥]، وقد حكى النجاشي[٦]عنه أنه

---

(١) اختيار معرفة الرجال ج:٢ ص:٨١٧.

(٢) لاحظ معرفة الحديث ص:٣١٨.

(٣) رجال الطوسي ص:٣٩١-٤٠١.

(٤) خاتمة مستدرك الوسائل ج:٤ ص:١٤٩.

(٥) تهذيب الأحكام ج:١ ص:١٩٦، ج:٤ ص:٢١٣.

(٦) رجال النجاشي ص:٧٥.

سمع منه في سنة (٢١٠)، ولم ينكر عليه ذلك.

وبالجملة: رواياته عن يونس وعمن هم في طبقته كثيرة، وقد كانت بمرأى ومسمع الأصحاب، فلو كانت مراسيل على سبيل حذف الواسطة أو أنه أخرجها على سبيل الوجادة لما انحصر الشاهد عليه في الكلام المتقدم لنصر بن صباح.

وأما ما حكاه النجاشي[1] عن ابن الوليد من أنه قال: (ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه) فليس هو من جهة خلل في رواية محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بل من جهة الخدش في وثاقة محمد بن عيسى، ولذلك عقب عليه النجاشي بقوله: (ورأيت أصحابنا ينكرون هذا القول، ويقولون من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى سكن بغداد؟).

لا يقال: إذا كان الأمر كذلك فلماذا خصَّ ابن الوليد عدم اعتماده على ما تفرد به محمد بن عيسى بما رواه من كتب يونس وحديثه، ألم يكن ينبغي له أن يعممه لكل ما تفرد به من الروايات؟

فإنه يقال: لو كان رحمه الله قد ذكر محمد بن عيسى وخصَّ ما لا يعتمد على رواياته بما تفرد به عن يونس لتوجه السؤال المذكور، ولكن الظاهر أنه ذكر يونس في فهرست ما رواه، واستثنى من كتبه وأحاديثه ما رواه عنه محمد بن عيسى بصفته أحد أشهر الرواة عنه، لأنه لم يكن يرى وثاقته، لا لخصوصية في رواياته عن يونس ـ خلافاً لما ادعاه السيد الأستاذ قدس سره في المعجم[2] ـ كما أوضحته في موضع آخر.

والحاصل: أن الخدش في اعتبار رواية محمد بن عيسى عن يونس غير تام.

وبذلك يظهر أنه لا إشكال في سند رواية يزيد بن خليفة المذكورة لا من جهة محمد بن عيسى ولا من جهة روايته عن يونس.

وأما يزيد بن خليفه نفسه فهو وإن لم يوثق في كتب الرجال إلا أنه من

---

(١) رجال النجاشي ص:٣٣٤.

(٢) معجم رجال الحديث ج:١٧ ص:١٢٩ ط:نجف.

مشايخ صفوان بن يحيى كما يظهر من أسانيد عدد من الروايات[١]فيمكن البناء على وثاقته، لما ثبت من أن صفوان هو أحد الثلاثة الذين لا يروون إلا عن ثقة.

نعم تردد السيد البروجردي ﷺ في موضع من موسوعته الرجالية[٢]في كون يزيد بن خليفة من رجال الطبقة الرابعة أو الخامسة، ومن المعلوم أنه إذا كان من الرابعة فإن رواية صفوان عنه لا تكون إلا مع الواسطة، لأن صفوان من السادسة ولا يروي عن الرابعة مباشرة.

ولعل منشأ تردده ﷺ هو ما لاحظه من رواية حنان بن سدير[٣]وابن مسكان[٤]وأبي المغرا[٥]عن يزيد بن خليفة وهم من رجال الطبقة الخامسة مما يناسب أن يكون يزيد من طبقة سابقة عليها.

ولكن روايات رجال الطبقة السادسة عن يزيد بن خليفة متوفرة، ولذلك ينبغي أن تحمل روايات من هم من الطبقة الخامسة عنه على كونها من قبيل رواية من هم في طبقة واحدة بعضهم من بعض، وهو أمر متداول ولو بصورة محدودة.

ومن هنا فإن الصحيح ما ذكره ﷺ في مواضع أخرى[٦]من كون يزيد بن خليفة من الطبقة الخامسة من دون ترديد.

والمتحصل مما سبق: أن رواية يزيد بن خليفة المبحوث عنها تامة السند على المختار.

وأما دلالتها على وثاقة عمر بن حنظلة فقد ناقش فيها بعضهم بأن أقصى ما يستفاد منها هو أن ابن حنظلة لم يكن يكذب على الإمام عليه السلام، وهذا لا يقتضي وثاقته أي تجنبه عن الكذب مطلقاً كما هو المعتبر في الوثاقة، فإن بعض الناس تراه حريصاً على تجنب الكذب على أبيه أو أمه أو نحوهما ممن يحظى

---

(١) الكافي ج:٢ ص:٧٦، ج:٣ ص:٢٥١، ج:٤ ص:١٤٤.

(٢) الموسوعة الرجالية ج:٤ ص:٣٩٤.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٤١١.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٢٣٦.

(٥) الكافي ج:٢ ص:٢٩٣.

(٦) الموسوعة الرجالية ج:٦ ص:٦٤٧، ج:٧ ص:١١١٤.

عنده بمكانة خاصة أو يخشى من رد فعله لو بان كذبه ولكن لا يتورع عن الكذب على غيرهم. إذاً هذه الرواية لا تصلح دليلاً على وثاقة عمر بن حنظلة.

ولكن هذا الكلام ضعيف، فإن ما يعنينا هو تجنبه الكذب على الإمام عليه السلام لتقبل رواياته عنه، ولو فرض عدم تورعه عن الكذب على الناس لما كان له مساس بما هو محل البحث.

وناقش العلامة الكلباسي[1] في دلالة الرواية بوجه ثانٍ قائلاً: (إن (إذاً) وقتية ظرفاً للحال، وأصلها (إذن) وقد رسمت بالألف .. والغرض نفي الكذب في زمان النفي، فمقتضاه صدور الكذب في سوابق الأزمان).

وهذه المناقشة أيضاً غير تامة، فإن (إذاً) معناها الجواب والجزاء، وتكون ـ كما قال الأكثر[2] ـ جواباً لـ(إن) أو (لو) مقدرتين أو ظاهرتين، فالأول كقول الحماسي:

لَوْ كُنتُ من مازِنٍ لم تَسْتَبِح إبِلي ... بَنُو اللَّقيطَةِ من ذُهْلِ بنِ شَيْبَانا

إذاً لَقامَ بنَصْري مَعْشَرٌ خُشُنٌ ... عندَ الحفيظةِ إنْ ذو لُـوثةٍ لانا

فقوله: (إذاً لقام بنصري) بدل من (لم تستبح)، وبدل الجواب جواب.

والثاني نحو أن يقال: (آتيك) فتقول: (إذاً أكرمك)، أي (إن أتيتني أكرمك).

ورواية يزيد بن خليفة من هذا القبيل، أي إن معنى قوله عليه السلام: ((إذاً لا يكذب علينا)) هو (إن أتاك عنا بوقت لا يكذب علينا)، والمتفاهم العرفي من هذا التعبير أنه رجل يتورع عن الكذب على الإمام عليه السلام، لا لخصوصية للمورد ـ أي لحديث الوقت ـ ككونه أمراً مشهوراً لا يتمكن من أن يكذب فيه كما ذكره السيد المحقق الداماد قدس سره[3].

ويمكن أن يناقش في دلالة الرواية بوجه ثالث، وهو أن أقصى ما يستفاد

---

(١) الرسائل الرجالية ج:٢ ص:١٦٦.

(٢) مغني اللبيب عن كتاب الأعاريب ج:١ ص:٢٠.

(٣) الرسائل الرجالية ج:٢ ص:١٦٦.

منها هو عدم تعمد عمر بن حنظلة للكذب، وأما الخطأ والاشتباه في النقل فلا يمكن نفيه إلا بأصالة عدم الخطأ والاشتباه في الأمور الحسية، ولكنها إنما تجري بالنسبة إلى من يكون ضبطه بالمقدار المتعارف دون من يكون ضبطه أقل من ذلك، ولا دليل على أن عمر بن حنظلة كان ضابطاً بالمقدار المتعارف، وهذا بخلاف الشهادة بالوثاقة فإنها تؤمن كلا الجانبين: أي عدم تعمد الكذب، وكون الضبط بالمقدار المتعارف.

وبالجملة: إن الشهادة بعدم الكذب المخبري لا تكفي في البناء على حجية خبر المخبر، وهو المطلوب.

ولكن الانصاف أن احتمال كون ضبط عمر بن حنظلة أقل من المقدار المتعارف بأن كان كثير الاشتباه والخطأ في مقام التحمل أو الأداء بعيد لا يعتد به، ولا سيما أن من يتتبع رواياته لا يجد فيها خللاً يؤشر إلى ذلك.

هذا مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن شهادة الإمام عليه السلام بأنه لا يكذب عليه وإن لم يدل في حد ذاته على كونه ضابطاً بالمقدار المتعارف، ولكنه لما كانت مسوقة للإرشاد إلى الأخذ بما ينقله والاعتماد عليه يشير من وجه إلى كونه ضابطاً في ما يحكيه عن الإمام عليه السلام، ولو من حيث اعتنائه بكتابته ونحو ذلك، وإلا فما جدوى كونه ممن لا يكذب على الإمام عليه السلام إذا لم يكن ضابطاً بالمقدار المتعارف، فليتدبر.

فتبين بما تقدم أن معتبرة يزيد بن خليفة وافية بإثبات وثاقة عمر بن حنظلة، وهو المطلوب.

وقد يقال: إن التعويل عليها تبعيد للمسافة، لأن اعتبارها يبتني على وثاقة مشايخ الثلاثة بالنظر إلى كون يزيد بن خليفة من مشايخ أحدهم وهو صفوان بن يحيى، ولكن عمر بن حنظلة نفسه من مشايخ ابن أبي عمير[1] وصفوان[2]، كما في مواضع ثلاثة من كمال الدين والفقيه والتهذيب، فإذا كان ذلك وافياً بإثبات

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة ص:٦٥٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٣ ص:٢٩٤. تهذيب الأحكام ج:٢ ص:٢٢.

الوثاقة فأي حاجة إلى التمسك بحديث يزيد بن خليفة؟!

وهذا الوجه ـ أي البناء على وثاقة عمر بن حنظلة لأنه ممن روى عنه بعض المشايخ الثلاثة عنه ـ ممن تبناه بعض الأعلام ﷺ[١].

ولكنه لا يتم، لأن عمر بن حنظلة ـ كما يظهر من ملاحظة مشايخه والراوين عنه ـ إنما هو من الطبقة الرابعة وقد نص على ذلك السيد البروجردي ﷺ[٢]أيضاً، ومن يكن من الطبقة الرابعة لا يروي عنه ابن أبي عمير وصفوان بلا واسطة لأنهما من الطبقة السادسة، بل تكون رواياتهما عنه مع الواسطة بطبيعة الحال.

وهذا هو ما يلاحظ من رواية ابن أبي عمير عنه بواسطة هشام بن سالم في بعض المواضع[٣]، وكذلك رواية صفوان عنه بواسطة داود بن الحصين ومنصور بن حازم والحارث بن المغيرة وابن مسكان في مواضع أخرى[٤].

وبذلك يظهر وقوع السقط أو التصحيف في المواضع الثلاثة المتقدمة أي في رواية ابن أبي عمير عن عمر بن حنظلة في موضع من كمال الدين، وقد وردت الرواية نفسها في غيبة النعماني ودلائل الإمامة للطبري[٥]عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب الخزاز عن عمر بن حنظلة.

وهكذا الحال في رواية صفوان عن عمر بن حنظلة في موضع من الفقيه، فإن بينهما بعض الوسائط، ولا يبعد كونه هو عمر بن أبان الذي وردت الرواية نفسها في الكافي[٦]عن طريقه عن ابن حنظلة.

وأما رواية صفوان عن عمر بن حنظلة في موضع من التهذيب ففيها تصحيف، فإنه ذكر سندها فيه بهذه الصورة: (صفوان بن يحيى عن الحارث بن

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ج:٣ ص:٣٣٤.

(٢) الموسوعة الرجالية ج:٤ ص:٢٨٠.

(٣) لاحظ الكافي ج:٦ ص:٢٢٠، وتهذيب الأحكام ج:٩ ص:٦.

(٤) الكافي ج:١ ص:٦٧، ج:٦ ص:٧١. تهذيب الأحكام ج:٢ ص:٢٤٦، ج:٧ ص:٢٧٠.

(٥) الغيبة للنعماني ص:٢٦١. دلائل الإمامة ص:٤٨٧.

(٦) الكافي ج:٥ ص:٤٦٠-٤٦١.

مغيرة النصري وعمر بن حنظلة)، والصحيح: (عن عمر بن حنظلة)، فإن الحارث هو الوسيط بينهما في هذه الرواية كما ورد في موضع آخر من التهذيب نفسه[١].

والحاصل: أنه لا يمكن البناء على وثاقة عمر بن حنظلة من حيث كونه من مشايخ ابن أبي عمير وصفوان بلا واسطة، فالصحيح البناء عليها من حيث دلالة معتبرة يزيد بن خليفة على ذلك.

ومهما يكن فقد تحصل من جميع ما تقدم أن المختار اعتبار سند رواية عمر بن حنظلة المبحوث عنها، ولا حاجة في الاعتماد عليها إلى الاستناد إلى قبول الأصحاب لها كما ذكره الشهيد الثاني ﷺ وغيره وسموها لأجله بالمقبولة، لكي يناقش في ذلك بأن عمل المتأخرين برواية غير تامة السند لا يجدي في حجيتها ولا يضفي عليها اعتباراً.

هذا كله في ما يتعلق بما أشار إليه بعض الأعلام (طاب ثراه) من المناقشة في سند الرواية.

وأما ما أفاده بشأن المناقشة في صلاحيتها لإثبات الترجيح بموافقة الكتاب والسنة وبمخالفة العامة في تعارض الخبرين فهو كلام مفصل قال فيه[٢]: إن هذه الرواية (لا تصلح للدلالة على الترجيح في مورد تعارض الخبرين، لجهات ..

الأولى: أن الجري العرفي في حل المخاصمات لا يتناسب والتحاكم عند رجلين يرتضياهما كلا المتداعيين، إذ لا تنحل الخصومة مع اختلافهما، ففرض التحاكم عند رجلين في الرواية لا يعلم له وجه بحسب المجرى العرفي.

ولو أريد ـ كما هو الظاهر من النص ـ الرجوع إلى ما يتفقان عليه، فمع الاختلاف لا يكون كل منهما حجة في حكمه، فلا معنى للسؤال عن الترجيح.

الثانية: أن المفروض في الرواية والمسلّم عند الفقهاء أنه لا حق لمجتهد الحكم على خلاف ما حكم به مجتهد آخر، فكيف يتصور ثبوت حكمين منهما

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٢ ص:٢٤٦.

(٢) منتقى الأصول ج:٧ ص:٤٠٧.

مختلفين؟! بل لا بد لأحدهما من إمضاء حكم الآخر الذي قد حكم أولاً.

الثالثة: أنه مع صلاحية كل منهما لفصل الخصومة لا يتصور عدم عثوره على الرواية المعارضة لما استند إليه، مع فرض كون الحاكم الآخر من الرواة ـ كما هو الشأن في المجتهدين في زمان الحضور ـ إذ عدم عثوره عليه يعني تقصيره في الفحص، ومعه لا يجوز له القضاء والحكم، ومع عثوره عليها كيف يحكم على إحداهما بلا ملاحظة ما هو الحكم عند التعارض؟!

الرابعة: أنه من المتسالم عند الفقهاء أنه لا حق للمتخاصمين الفحص عن مستند حكم الحاكم، بل لا بد من التعبد به كيف ما كان، فكيف يفرض أمر الإمام عليه السلام لهما بالفحص عن المستند؟!

الخامسة: أن الرواية أولاً وآخراً إنما تدل على ترجيح أحد الحكمين على الآخر، لا إحدى الروايتين على الأخرى، كما يدل عليه قوله عليه السلام: ((الحكم ما حكم به أعدلهما))، وقوله عليه السلام: ((فيؤخذ به ـ يعني بالمجمع عليه ـ من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور))، وقوله عليه السلام: ((ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب ..)).

السادسة: أنه لو سُلِّم كونها في مقام ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى فهي ظاهرة في مقام عدم كون التعارض بين السندين ـ كما هو مفروض البحث ـ بل التعارض في مقام آخر).

أقول: يمكن تقسيم الرواية إلى ثلاثة مقاطع ..

المقطع الأول: يتضمن التحذير من رجوع الشيعة إلى قضاة الجور في منازعاتهم، والتأكيد على لزوم أن يختاروا شخصاً من فقهاء أصحابنا حكماً في ما بينهم لأن الإمام عليه السلام قد جعله حاكماً، ووجوب تنفيذ ما يحكم به وعدم جواز رده.

المقطع الثاني: يتضمن حكم ما إذا اختار كل من المتنازعين شخصاً للرجوع إليه في المسألة النزاعية، واختلف الحكمان من حيث اعتماد كل منهما على حديث مختلف عن الحديث الذي اعتمده الآخر. وقد ذكر الإمام عليه السلام أن

الترجيح عندئذٍ يكون بالصفات من الأعدلية والأفقهية والأصدقية والأورعية.

المقطع الثالث: يتضمن حكم ما إذا لم يكن هناك مرجح من الصفات، فذكر الإمام عليه السلام أنه ينظر عندئذٍ في مستند الحكمين ويكون الترجيح بالشهرة، وإن تساويا في الشهرة يكون الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة مع بعض التفاصيل الأخرى.

والإشكال من الجهات الثلاث الأولى المذكورة في الكلام المتقدم لبعض الأعلام (طاب ثراه) يرجع إلى الخدش في المقطع الثاني بأنه تضمن ما لا يمكن البناء عليه في باب الخصومات، من حيث تجويز أن يختار كل من المتخاصمين حكماً وعدم إلزامهما بالرجوع إلى حكم واحد وهو مما لا معنى له، ومن حيث تجويز أن يحكم أحد الحكمين بعد حكم الآخر، وهو غير مشروع، ومن حيث أن يستند كل حكم إلى رواية مع وجود المعارض لها، وهو أيضاً مما لا وجه له، فإنه إن لم يطلع على المعارض كان مقصراً في الفحص وإن اطلع فكيف غض النظر عنه؟

وبالجملة: إن كل ما ورد في هذا المقطع مما لا سبيل إلى الالتزام به.

والإشكال من الجهة الرابعة يرجع إلى ما يبتني عليه الحكم في المقطع الثالث من لزوم النظر في مستند الحكمين، فقال رحمه الله: إنه أيضاً غير قابل للتصديق، فإن وظيفة المتخاصمين أن ينفذا حكم الحاكم، وليس لهما أن ينظرا في مستند حكمه.

والإشكال من الجهة الخامسة يرجع إلى عدم تعلق الترجيح في المقطعين الثاني والثالث إلا بترجيح أحد الحكمين على الآخر لا إحدى الروايتين على الأخرى، ومحل كلامنا هو في إعمال الترجيح بين الروايات المتعارضة، لا بين الأحكام المختلفة الصادرة من القضاة، فلا ارتباط لما ورد في الرواية بما هو محل البحث.

والإشكال في الجهة السادسة يرجع إلى أنه لو سُلّم كون الترجيح في الرواية ناظراً إلى ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى إلا أن مورده هو فيما إذا

تعارضت الروايتان لا من حيث السند بل من جهة أخرى، فلا تعلق له بما هو محل الكلام.

ولا بد من التحقق من تمامية الإشكال من الجهات المذكورة كلاً أو بعضاً، فأقول:

لا ريب في تعلق المقطع الأول من الرواية بباب القضاء، حيث إن الإمام عليه السلام أمر شيعته بأن يختاروا لحل الخصومات الواقعة بينهم فقيهاً جامعاً للشرائط ويتحاكموا إليه، وألزمهم بالعمل بحكمه.

والظاهر ـ بقرينة قوله عليه السلام: ((فإني قد جعلته عليكم حاكماً)) ـ أن أمره عليه السلام باختيار أحد الفقهاء للفصل في المنازعات لم يكن من جهة أنه باختياره يكون له صلاحية الحكم بين الطرفين كما هو شأن قاضي التحكيم الذي يستمد شرعية حكمه من توافق المتخاصمين عليه، بل كان من جهة أن كل فقيه وإن كان منصوباً للحكم من قِبل الإمام عليه السلام ـ وهو المسمى بالنصب العام ـ إلا أنه لما يكن نصبه من قبل السلطان أي من له السلطة التنفيذية في البلد يتعين إناطة الأمر بتوافق المتخاصمين على الرجوع إليه، وإلا فمن يلزم أحدهما بالرجوع إلى من يختاره الآخر؟ ولو صدر الحكم منه ولو غيابياً فمن يلزم المحكوم عليه بتنفيذ الحكم الصادر ضده؟

والوجه فيه: أن الناس كانوا ولا يزالون يرجعون في منازعاتهم إلى القضاة المنصوبين من قِبل السلطة الحاكمة، لأنهم يحظون بحمايتها ويملكون السيف والسوط في تنفيذ أحكامهم، فمن لا يكون كذلك وهو الفقيه المنصوب من قِبل الإمام عليه السلام في زمن سلطان الجور لا يجد من يرجع إليه إلا أن يتوافق المتخاصمان على ذلك، وهو ما أمر به الإمام عليه السلام وحث عليه شيعته بأبلغ عبارة، وحذرهم من التخلف عن تنفيذ حكمه كما حذرهم في أول كلامه من الرجوع إلى قضاة الجور تحذيراً شديداً، وحكم بحرمة المال المأخوذ بحكمهم وإن كان حقاً ثابتاً.

وعلى ذلك فليس في قوله عليه السلام: ((ينظران إلى من كان منكم ..)) دلالة

على كونه عليه السلام ناظراً إلى قاضي التحكيم بل إلى البحث عن أحد القضاة المنصوبين ليتوافقوا على الرجوع إليه.

وبالجملة: إن الأقرب تعلق المقطع الأول من الرواية ـ بعد المنع من الترافع إلى قضاة الجور ـ بالحث على الرجوع إلى فقهاء الشيعة في حل الخصومات بصفتهم منصوبين للقضاء من قبل الإمام عليه السلام، لا من حيث إن توافق المتخاصمين على أحدهم يمنحه الحق في الحكم بينهما، كما هو الحال في قاضي التحكيم.

وأما المقطع الثاني من الرواية فهو بحسب ظاهر العبارة ـ ولا سيما وفق نقل الكليني والصدوق ـ يتعلق أيضاً بباب القضاء.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لا سبيل إلى البناء على ذلك، لأنه لا يصح أن يكون مورده هو الرجوع إلى القاضي المنصوب[1]، إذ مع افتراض رجوع كل من المتخاصمين إلى أحد القضاة المنصوبين من قبل الإمام عليه السلام فإن من يسبق منهما الآخر بالحكم في القضية لا يجوز للآخر الحكم فيها بعده، ولو حكم جهلاً بالحال بأن لم يعلم بأن فلاناً قد حكم في القضية قبله تكون العبرة بحكم الأول، ولا مجال للترجيح بينهما بالصفات كالأعدلية والأفقهية كما ورد في جواب الإمام عليه السلام في هذا المقطع.

هذا مع افتراض أن لكل من المتخاصمين حق تعيين القاضي كما إذا كانا

---

(١) قد يقال: إن الأوفق بالسؤال هو افتراض السائل رجوع المتخاصمين إلى فقيهين ممن شملهم النصب العام للقضاء، أي أنه رجع كل منهما إلى غير من رجع إليه الآخر فاختلفا في ما حكما به، وهذا ينسجم مع استخدام (من) الموصولة في قوله عليه السلام: ((ينظران إلى من كان منكم ..))، فإنها تصدق على الواحد والمتعدد.

ولكن يمكن أن يقال: إنه إذا كان هذا هو مورد السؤال في الرواية لكان ينبغي أن يكون جواب الإمام عليه السلام بنحو آخر، وهو رفض رجوع كل من المتخاصمين إلى أحد القضاة المنصوبين لا تصحيح ذلك وذكر ما يرجح حكم أحدهما على الآخر، لوضوح أنه لا يصح أن يتصدى قاضيان للحكم في قضية واحدة، بل إن حكم فيها أحدهما لا يحق للثاني الحكم فيها بخلاف الحكم الأول، لأنه يعدّ مصداقاً لرد حكمه الممنوع بموجب الرواية نفسها، فليتأمل.

متداعيين، وأما إذا كان أحدهما مدعياً والآخر مدعى عليه فإن بني على أن حق تعيين القاضي يكون للمدعي خاصة ـ كما هو المشهور ـ فليس لمن رجع إليه المدعى عليه أن يحكم في القضية ليقع السؤال عن حكم اختلافه مع الآخر في ما يحكم به.

والحاصل: أنه لا مجال للبناء على تعلق المقطع المذكور من الرواية بالرجوع إلى القاضي المنصوب.

ويمكن أن يقال: إنه لا يصح أيضاً أن يكون مورده هو الرجوع إلى قاضي التحكيم، أي فيما إذا اتفق المتخاصمان على أن يختار كل منهما شخصاً للنظر في نزاعهما، وينفذان الحكم الصادر منهما مجتمعين، فإن هذا وإن كان أمراً جائزاً في حد ذاته ـ أي تعدد قاضي التحكيم ـ إلا أنه لا علاقة له بما ورد في المقطع الأول من الرواية، فإن المذكور فيه هو جواز الترافع إلى من جعله الإمام عليه السلام حاكماً أي من يستمد شرعية قضائه من نصب الإمام عليه السلام، لا الترافع إلى من يستمدها من اتفاق المتخاصمين على جعله قاضياً سواء أكان واحداً أو متعدداً، فلا وجه لتفريع السؤال عن حكم اختلاف الحكمين على ما أمر الإمام عليه السلام به في أول كلامه من الرجوع إلى القاضي المنصوب، لخلوه عما يقتضي مشروعية القضاء بالتحكيم، لكي يتجه السؤال عن حكم اختلاف القاضيين في مورده.

مع أنه لو غض النظر عن ذلك فإنه لا وجه للرجوع إلى المرجحات عند اختلافهما في الحكم، لأن المفروض أنهما يستمدان مشروعية حكمهما من اتفاق المتخاصمين على تحكيمهما، وما اتفق عليه المتخاصمان هو القبول بحكمهما مع تطابق نظرهما، ومقتضاه أنه لا مشروعية لحكم أي منهما مع الاختلاف فكيف يثبت الإمام عليه السلام نفوذ حكم أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما؟

واحتمال أن يكون هذا تعبداً شرعياً صرفاً في غاية البعد عن المرتكزات، لأنه لا ينسجم مع أصل ما تبتني عليه مشروعية القضاء بالتحكيم، وهو إلزام الطرفين نفسيهما بتنفيذ حكم من توافقا على تحكيمه.

والحاصل: أن تعلق المقطع الثاني من الرواية بباب القضاء على أيٍّ من الوجهين المذكورين بعيد جداً.

وفي ضوء ذلك يقوى احتمال تعلقه بالرجوع إلى فقيهين لاستعلام حكم المسألة، لا لفصل النزاع فيها، أي من حيث كونهما مفتيين لا حكمين.

وتوضيح ذلك: أنه إذا وقع الاختلاف بين شخصين في شيء من الميراث ـ مثلاً ـ فقد يكون منشؤه هو الاختلاف في موضوع خارجي، كما لو تنازع أخوان في دار للأب فادعى أحدهما أنه وهبها إياه في حياته، وقال الآخر: إنه لم يهبها لك فهي إرث مشترك بيننا. وقد يكون منشؤه الاختلاف في الحكم الشرعي، كما إذا اختلفت الزوجة مع بقية الورثة فادعت أن لها حقاً في الأراضي ولو من قيمتها، وادعى الآخرون أنه لا حق لهم فيها، وسبب ذلك هو اختلاف الفقهاء في إرث الزوجة من العقار.

وفي الحالة الأولى إذا تصدى الفقيه للحكم في القضية فلا يكون إلا من حيث كونه قاضياً، إذ ليست هي من موارد الفتوى. وأما في الحالة الثانية فيمكن أن يقتصر الفقيه على الإفتاء في المسألة ببيان الحكم الكلي الذي قد يكون لمصلحة المدعي وقد يكون لمصلحة المدعى عليه، فإذا سلّم له الطرف الآخر ينفض النزاع بينهما. ويمكن أن يحكم فيها بتطبيق الحكم الكلي المطابق لنظره في المورد فيكون على سبيل القضاء.

وحيث إن المقطع الثاني من مقبولة عمر بن حنظلة ناظر إلى ما يكون من قبيل الحالة الثانية ـ بقرينة قوله: (وكلاهما اختلفا في حديثكم)، أي أنهما اختلفا في الحكم الشرعي من حيث استناد كل منهما إلى حديث وارد عنكم ـ فإن رجوع كل من الطرفين إلى فقيه من أصحابنا لفض النزاع الواقع بينهما يجوز أن يكون على أحد نحوين: إما من حيث كونهما مفتيين فيبيّنان ما هو فتواهما في المسألة، أو من حيث كونهما قاضيين. وحيث مرّ عدم انسجام الثاني مع المقطع الأول، والأهم من ذلك عدم محل للترجيح فيه بالصفات فالمتعين أن يكون الرجوع إليهما من حيث كونهما مفتيين لا قاضيين.

وأما التعبير عن فتواهما بالحكم فهو من حيث ورودها مورد النزاع، فإنه متى ما كانت الفتوى بالحكم الكلي واردة مورد الاختلاف والتنازع بين طرفين أو أزيد يتعارف التعبير عنها بالحكم وإن لم تكن حكماً بالمعنى الأخص ـ في مقابل الفتوى ـ أي إنشاءً للحكم الجزئي في مورد معين تطبيقاً للحكم الكلي.

وبالجملة: يمكن أن يقال: إن الراوي لما سمع الإمام عليه السلام أنه يأمر في مورد التنازع بالترافع إلى فقيه من فقهاء الشيعة أراد أن يعرف حكم صورة أخرى، وهي ما إذا لم يترافع المتنازعان إلى فقيه للحكم في قضيتهما بل سأل كل منهما فقيهاً عن حكم المسألة عسى أن يرتفع الخلاف بينهما فيما إذا اتفقا في الفتوى، ولكنه فرض اختلافهما في ذلك بسبب الاختلاف في المستند.

ونجد هذا شائعاً في زماننا هذا، حيث إنه يلاحظ أن بعض الورثة يسأل مرجعه في التقليد عن حكم المسألة التي يقع الاختلاف فيها، والبعض الآخر يسأل مرجعاً آخر عن حكم تلك المسألة، وقد يتفق المرجعان في الفتوى فيحل الإشكال، وقد يختلفان فتبقى القضية عالقة بين الطرفين.

وبالجملة: يمكن أن يقال: إن مورد المقطع الثاني من الرواية هو اختلاف فقيهين في الفتوى لا في القضاء، ليبرز المحذور المتقدم ذكره، ويؤيده التعبير عنهما في ذيل المقطع الثالث بالفقيهين أو المفتيين، ففي الكافي: (أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة)، وفي التهذيب: (أرأيت إن المفتيين غبي عليهما معرفة حكمه من كتاب وسنة).

وعلى ذلك فإن الترجيح بينهما بالأفقهية والأورعية ونحوهما مما لا محذور فيه أصلاً، علماً أن مقتضى المناسبات أن يكون المراد بالأورعية هنا هو كون الفقيه أزيد تثبتاً في ما يتعلق بمقدمات الفتوى لا الأكثر تورعاً عن الشبهات.

ولو نوقش في هذا البيان ولم يسلم تعلق المقطع المذكور من الرواية إلا بباب القضاء دون باب الإفتاء، أمكن أن يقال: إن ما مرّ من عدم صحة تعلقه بقاضي التحكيم ـ أي بتعيين المتخاصمين شخصين للحكم بينهما ـ غير تام ..

أما ما ذكر من أن المقطع الأول من الرواية خلا عما يقتضي مشروعية

القضاء بالتحكيم بل تضمن القضاء بالنصب العام من قِبل الإمام عليه السلام ولا محل لتفريع السؤال عن حكم اختلاف الحكمين على ذلك، فيلاحظ عليه بأن أصل القضاء بالتحكيم لما كان أمراً مسلماً ومتداولاً لحل المنازعات منذ سالف الزمان أراد السائل أن يعرف حكم اختلاف الحكمين من جهة الاختلاف في الحديث المروي عن الأئمة عليهم السلام، ولم يكن سؤاله تفريعاً على ما ورد في كلام الإمام عليه السلام عن حكم القضاء بالنصب العام، بل كأنه قال: إذا لم يرجع المتخاصمان إلى القاضي المنصوب بل حكّما شخصين للنظر في نزاعهما، ولكن اختلف الحكَمان من جهة الاختلاف في حديثكم فما العمل؟

أي إذا كان اختلافهما لجهة أخرى فمن المعلوم أنه لا يؤخذ بحكم أيٍّ منهما، وأما إذا كان من جهة الاختلاف في الحديث المتضمن للحكم الشرعي فهل الحال كذلك أم له حكم آخر؟

وبذلك يظهر أنه لا وجه لدعوى عدم الانسجام بين كون السؤال عن اختلاف قاضي التحكيم مع ما ورد في المقطع الأول من الرواية من التعرض لحكم القاضي المنصوب.

وأما ما ذكر من أن الترجيح بالصفات عند اختلاف قاضيي التحكيم يستبعد أن يكون أمراً تعبدياً، لأنه لا ينسجم مع أصل ما تبتني عليه مشروعية القضاء بالتحكيم، فيلاحظ عليه بأنه لا وجه لاستبعاد التعبد بالترجيح بها في ما هو مورد السؤال من كون الاختلاف بين الحكمين من جهة الاختلاف في الحديث المروي عن الأئمة عليهم السلام، فإن ما لا يستساغ عقلاءً هو الترجيح بالصفات فيما إذا كان الاختلاف بينهما من جهات أخرى، وأما إذا كان الاختلاف من جهة اعتماد كل واحد على حديث مختلف عما اعتمد عليه الآخر فالترجيح بالأعدلية والأفقهية والأصدقية في الحديث والأورعية التي كلها صفات تتعلق برواية الحديث ودرايته يبدو أمراً منطقياً لا وجه لاستبعاده.

وهو محمل ما ورد في خبر موسى بن أكيل النميري[1] عن أبي عبد الله

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٦ ص:٣٠١.

عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما، فاختلفا في ما حكما. قال: ((وكيف يختلفان؟)) قلت: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان. فقال: ((ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله عز وجل فيمضي حكمه)).

وبذلك يعرف أنه يمكن الاستشهاد بهذه الرواية على ثبوت الترجيح بالصفات عند اختلاف قاضيي التحكيم من الجهة المذكورة، فليتدبر.

وقد تبين من جميع ما ذكرناه في مفاد المقطع الثاني من الرواية اندفاع الإشكال عنه من الجهات الثلاث المذكورة في كلام بعض الأعلام قدس سره ..

١ ـ أما ما ذكره في الجهة الأولى من (أن حل المخاصمات لا يناسبه التحاكم إلى رجلين، إذ لا تنحل الخصومة مع اختلافهما، ولا معنى للسؤال عن الترجيح عندئذ) فقد ظهر أنه لا يتم ..

أولاً: لأنه مبني على تعلق المقطع المذكور بالرجوع إلى فقيهين من حيث كونهما حكمين لا مفتيين، ومرّ أنه ليس بذلك الوضوح بل لا يبعد خلافه.

وثانياً: أنه لا مانع من اختيار شخصين للحكم في قضية نزاعية بل هو أمر متداول حتى في زماننا هذا، أقصى الأمر أن الترجيح بينهما بالصفات فيما إذا اختلفا من جهة الاختلاف في الحديث المروي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ليس على وفق القاعدة بل بموجب النص، ولا مانع من البناء عليه، ولم يشر إليه السائل في كلامه ليقال: إنه لا ينسجم مع كون نظره إلى اختلاف قاضيي التحكيم بل هو مما ذكره الإمام عليه السلام في جوابه فيلائم كونه أمراً تعبدياً صرفاً.

٢ ـ وأما ما ذكره في الجهة الثانية من أنه (ليس لمجتهد أن يحكم في قضية على خلاف ما حكم به مجتهد آخر) فيندفع بأنه إنما يتجه هذا بالنسبة إلى القاضي المنصوب وتقدم أن المقطع المذكور لا يتعلق به، بل يتعلق باختلاف المفتيين أو قاضيي التحكيم.

٣ ـ وأما ما ذكره في الجهة الثالثة من أنه (لا يتصور عدم عثور القاضيين على الرواية المعارضة لما استندا إليه في الحكم ـ إلا على وجه التقصير الموجب

لفقد الصلاحية للقضاء ـ لأن المجتهدين في زمان الحضور كانوا رواة للأحاديث) فهو في غاية الغرابة، فإن الإحاطة بكافة الروايات المتعلقة بالمسألة لم تكن متيسرة في عصر الصادقين عليهما السلام لكثير من فقهاء الأصحاب، لعدم تدوين جوامع الحديث آنذاك، فلم يكن لدى كل واحد منهم إلا بعض المجاميع المسماة بالأصول والكتب، وقلَّ من كان منهم محيطاً بمعظم الروايات فضلاً عن جميعها، بل حتى بعد عصر تدوين الجوامع في عصر الإمام الرضا عليه السلام فإنها لما لم تكن مبوبة ومنظمة بحيث يتيسر للفقيه الرجوع إلى جميع روايات المسألة كان من الطبيعي أن يخفى على هذا الفقيه أو ذاك الرواية المعارضة لما اطلع عليه من رواياتها.

هذا مضافاً إلى أن استناد كل من الفقيهين إلى رواية مغايرة للتي استند إليها الآخر لا ينحصر أن يكون من جهة عدم الاطلاع على تلك الرواية بل يجوز أن يكون من جهة عدم الاعتماد عليها سنداً أو متناً أو لترجيح معارضها عليها لبعض الوجوه.

والحاصل أنه لا محل لاستغراب استناد كل من الفقيهين إلى رواية مغايرة للتي يستند إليها الآخر، ليجعل ذلك موهناً للمقطع المذكور من الرواية.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أن الترجيح بالصفات في هذا المقطع لا تعلق له بترجيح الروايات المتعارضة بعضها على بعض، بل ترجيح فتوى أحد المفتيين أو حكم أحد الحكمين على الآخر.

هذا في ما يتعلق بالمقطع الثاني من الرواية.

وأما المقطع الثالث منها المتضمن لحكم صورة فقد المرجحات الصفتية في الفقيهين ففيه وجهان ـ وفق ما مرَّ في المقطع الثاني ـ فإنه إن بني على تعلق ذلك المقطع بالرجوع إلى فقيهين من حيث كونهما مفتيين كان مفاد المقطع الثالث هو أنه عند اختلاف المفتيين من جهة الاختلاف في ما يستندان إليه من الروايات لا بد من النظر في ما يرجح إحدى الروايتين على الأخرى من حيث الشهرة أو موافقة الكتاب والسنة أو مخالفة العامة، ومقتضى مناسبات الحكم والموضوع

لزوم أن يكون الناظر فقيهاً قادراً على الترجيح بين الروايات المتعارضة، وهذا الأسلوب يختص بطبيعة الحال بما إذا فرض استناد كل من الفقيهين إلى رواية من دون الأخذ بالرواية الأخرى التي هي مستند الفقيه الآخر. ولا يشمل موارد كون الاختلاف بينهما في الاستظهار من إحدى الروايتين أو في اعتبارها أو نحو ذلك.

وعلى هذا يتجه القول بأن المقطع المذكور من الرواية وإن تعرض لحكم تعارض الروايتين اللتين استند إليهما فقيهان مختلفان في الفتوى، ولكن من الواضح عدم اختصاص الحكم المذكور ـ أي إعمال المرجحات وفق الترتيب المذكور فيه ـ بذلك المورد بل يعم ما إذا وجد الفقيه أمامه روايتين متعارضتين لا سبيل إلى الجمع الدلالي بينهما، فيلزمه إعمال المرجحات على ذلك النهج نفسه.

هذا إذا بني على تعلق المقطع الثالث المذكور باختلاف مفتيين، وأما إذا بني على تعلقه باختلاف حكمين تم اختيارهما للحكم في القضية فيمكن أن يقال: إنه لا يستفاد منه الترجيح بالمرجحات الثلاثة في تعارض الأخبار في غير مورد تخالف الحكمين من حيث تعارض مستندهما من الروايات، لاحتمال الخصوصية لهذا المورد، أي احتمال أن يكون الحكم في غير اختلاف الحكَمين هو التخيير، وأما في مورد اختلافهما فيكون الترجيح بأحد المرجحات المذكورة لقطع دابر التخاصم.

وهذا ما بنى عليه بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] حيث ناقش في دلالة مقبولة عمر بن حنظلة من هذه الجهة قائلاً: إنه (من هذه الجهة لا يمكن دفع الإشكال، وهو أن مورد الترجيح ما إذا اختلف الحكمان من جهة اختلافهما في ما استندا إليه من الروايات، ففي مثل ذلك لضرورة البت في النزاع حكم الإمام بلزوم إعمال المرجحات. ولكن ليس الأمر كذلك فيما إذا وجد الفقيه أمامه عدة روايات متعارضة، فلعل الحكم في مثل ذلك هو التخيير فيختار إحدى الروايات ويفتي بمضمونها، فالرواية قاصرة عن إفادة ما هو محل البحث من أن الفقيه

---

(١) المحاضرات مباحث في أصول الفقه ج:٣ ص:٣٠٢.

كيف يتعامل مع الروايات المتعارضة).

ولكن الإنصاف أنه لو سُلّم تعلق المقطع المذكور من الرواية باختلاف الحكمين لم يبعد أيضاً دلالته على لزوم الترجيح بالمرجحات الثلاثة في مطلق موارد التعارض بين الروايات، وذلك من جهة تعليل الترجيح بالشهرة بأن ((المجمع عليه لا ريب فيه))، فإنه لا يناسب أن يكون الترجيح بها بين خبرين متعارضين مختصاً بما إذا استند إليهما حكَمان في قضية نزاعية، أي أن نفي الريب عن الخبر المشهور في مقابل الخبر الشاذ إنما يناسب أن يكون الترجيح بالشهرة حكماً عاماً للخبرين المتعارضين مطلقاً كما لا يخفى.

وأيضاً تعليل الترجيح بمخالفة الجمهور بأن ((ما خالف العامة ففيه الرشاد)) لا يناسب اختصاص الترجيح بها في خبرين متعارضين بما إذا استند حكَمان إليهما في حكمهما بحيث لو لم يستندا إليهما يكون الحكم هو التخيير بين ما فيه الرشاد وما ليس كذلك، فإن هذا غير مستساغ جداً.

بل حتى الترجيح بموافقة الكتاب والسنة لا يناسب أن يختص بالخبرين المتعارضين إذا استند إليهما الحكَمان في قضية نزاعية، فإن الظاهر كون الأساس فيه هو أن موافقة الكتاب والسنة تقوي كلاً من أصل الصدور وجهة الصدور كما هو الحال في الشهرة ومخالفة العامة، ولذلك فإن المناسب عدم التفريق في الترجيح بها بين كون الخبرين المتعارضين مما استند إلى كل واحد منهما أحد الحكَمين أو لا.

والمستحصل مما سبق: أنه سواء بني على تعلق المقطع الثالث من رواية ابن حنظلة ـ كالمقطع الثاني منها ـ باختلاف مفتيين أو باختلاف حكمين فالمستظهر منه هو لزوم إعمال المرجحات مع الإمكان في جميع موارد استقرار التعارض بين الروايات.

وفي ضوء هذا البيان يمكن الجواب عن الإشكال في الرواية من الجهات الثلاث الأخر التي وردت في كلام بعض الأعلام (طاب ثراه) ..

١ ـ أما ما ذكره في الجهة الرابعة من (أنه لا يحق للمتخاصمين الفحص عن

مستند حكم الحاكم بل لا بد من التعبد به كيف ما كان)، فالجواب عنه أنه إنما يتم بالنسبة إلى القاضي المنصوب، وفيما إذا لم يكن اختلاف قاضيي التحكيم من جهة اختلاف الروايتين اللتين استند كل منهما إليها، وأما إذا كان من هذه الجهة فليس هناك دليل على عدم مشروعية الفحص عن مستندهما، ولكن الفحص لا يكون من قبل المتخاصمين ـ ولا سيما أنه ربما لا يكون لهما أهلية ذلك ـ ومن هنا يلاحظ أن الإمام عليه السلام لم يقل: (ينظران فما وافق حكمه ..)، بل قال: ((ينظر)) أي أن عملية إعمال المرجحات إنما هي مهمة غير المتخاصمين ممن يكون من أهل الخبرة والتشخيص.

هذا على تقدير تعلق المقطع المذكور من الرواية باختلاف الحكمين، وأما على تقدير تعلقه باختلاف المفتيين فإن الرجوع إلى فقيه ثالث للنظر في الخبرين اللذين استند إليهما الأولان وإعمال المرجحات بينهما إنما يتصور على أحد وجهين ..

الأول: أن يكون الفقيه الثالث أعلم من الأولين بحيث يكون الرأي المخالف لرأيه فاقداً للحجية.

الثاني: أن لا يكون أعلم منهما ولكن يتوصل إلى خلل واضح في ما استند إليه أحدهما، كما لو لم ينتبه إلى وقوع التصحيف في متن الرواية التي عمل بها، أو أنه حمل مخالفها على التقية بتوهم أنه موافق للعامة، فظهر أنه ليس كذلك.

وأما إذا كان الخلل الذي اعتقده في مستند أحدهما مما يخضع للنظر والاجتهاد ولم يكن بيّناً بحيث يسلّم بوجوده كل من اطلع عليه، فهو كما لو توافق مفتيان في الرأي في مقابل مفتٍ ثالث يذهب إلى رأي آخر، فإن من الواضح أنه لا يبنى على ترجيح الرأي الأول لمجرد تعدد من يقول به.

ومهما يكن فإن الفحص عن مستند فقيهين مختلفين في الرأي مما لا محذور من البناء عليه في الجملة، سواء أكان الرجوع إليهما بصفتهما حكمين أو مفتيين، فليتدبر.

والحاصل: أن ما ذكره من أنه لا يفحص عن مستند القاضيين إنما هو في القاضي المنصوب بل أيضاً في قاضي التحكيم في بعض الصور، وإلا فلا دليل على المنع من ذلك.

٢ ـ وأما ما ذكره في الجهة الخامسة ـ من أن الرواية ناظرة إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر لا إحدى الروايتين على الأخرى ـ فيلاحظ عليه أن ما ورد فيها من الترجيح بالصفات وإن تعلق بترجيح أحد الحكمين أو المفتيين على الآخر، إلا أن ما تضمنته من الترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة يتعلق بترجيح إحدى الروايتين المتعارضتين على الأخرى ..

أما بالنسبة إلى الشهرة فلقوله عليه السلام: ((ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا)) فإنه لو كان نظره عليه السلام إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر لكان ينبغي أن يقول: (ينظر إلى ما حكما به المجمع عليه بين أصحابك)، ولكنه قال: ((ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا ..))، أي أنه جعل مورد الترجيح هو الروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان لا حكمهما.

ويؤكده أنه عليه السلام عقبه بقوله: ((فيؤخذ به من حكمنا))، ولم يقل: (فيؤخذ به من حكمهما)[1]، للإيعاز إلى أن الخبر المشهور المقابل للخبر الشاذ هو الذي يتمثل فيه حكمهم عليهم السلام.

ويؤيد كون مورد الترجيح بالشهرة في الرواية هو الخبران لا الحكمان قول ابن حنظلة: (فإن كان الخبران عنكما مشهورين)، إذ يظهر منه أنه فهم أيضاً من كلام الإمام عليه السلام ترجيح الخبر المشهور على غيره، ولذلك سأل عما إذا كان الخبران كلاهما مشهورين.

هذا في ما يتعلق بالشهرة.

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن المذكور في الاحتجاج للطبرسي (ج:٢ ص:٣٥٦): (فيؤخذ به من حكمهما)، ولكن لا مجال للاعتداد به في مقابل ما ورد في الكافي والفقيه والتهذيب من قوله عليه السلام: ((فيؤخذ به من حكمنا)).

وأما بالنسبة إلى موافقة الكتاب والسنة فيمكن أن يقال: إن المستفاد من الرواية كون مورد الترجيح بها هو الخبرين أيضاً، إذ الظاهر أن المراد بالموصول في قوله عليه السلام: ((ينظر فما وافق حكمه ..)) هو الخبر الذي يوافق الحكم الوارد فيه حكم الكتاب والسنة من الخبرين المشهورين اللذين أشار إليهما ابن حنظلة في سؤاله.

وأما بالنسبة إلى مخالفة العامة فالأمر فيها أوضح مما سبق، فإن من الظاهر أن المراد بالموصول في قوله عليه السلام: ((ما خالف العامة ففيه الرشاد)) هو الخبر المخالف لهم المذكور في قول السائل: (ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، أيَ الخبرين يؤخذ؟).

وبالجملة: إن المرجحات الثلاثة: (الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة) واردة في الرواية في مورد الترجيح بين الروايتين لا الحكمين كما زعمه قدس سره.

٣ ـ وأما ما ذكره في الجهة السادسة ـ وهو الأهم ـ من (أن محل كلامنا في تعارض الخبرين من حيث سندهما وهو غير مورد الرواية)، فقد أوضح المقصود به في موضع لاحق[1] قائلاً: إن الراوي فرض (معرفة كلا الحَكَمين حكميهما من الكتاب والسنة، وهو ظاهر في أن مستنديهما هما الكتاب والسنة، وهما أمران قطعيان بلا إشكال، وأنه لا إشكال من ناحية الصدور ومنشأ الحكمين، وإنما الاختلاف نشأ من جهة الاختلاف في الاستظهار من الكتاب والسنة، فالترجيح بعد هذا لا يكون في مقام السندين، بل في مقام آخر غيرهما، إذ لا شك في السندين).

ويلاحظ عليه ..

أولاً: أن مبناه هو الاعتماد على نسخة الكافي للرواية حيث ورد فيها بهذا اللفظ: (قلت: أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟).

---

(١) منتقى الأصول ج:٧ ص:٤٠٩ (بتصرف يسير).

ولكن الموجود في الفقيه هكذا: (قلت: جعلت فداك وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لها، بأي الخبرين يؤخذ؟)، والموجود في التهذيب هكذا: (أرأيت أن المفتيين غبي عليهما معرفة حكمه من كتاب وسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟).

ويمكن أن يقال: إن مقتضى المناسبات أن يكون الصحيح هو ما ورد في التهذيب، من أن المفتيين لم يعرفا حكم الواقعة من الكتاب والسنة، فإن السائل بعد أن سمع من الإمام عليه السلام أنه رجح عند تعارض الخبرين بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة من دون ترتيب بينهما أراد معرفة حكم ما إذا فقد الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ولكن أمكن الترجيح بمخالفة العامة وحدها، فلا يناسب أن يفترض أن الفقيهين عرفا حكم المسألة من الكتاب والسنة كما ورد في الكافي، بل المناسب ما ورد في التهذيب من أنه غبي عليهما ذلك، ولا يبعد كون قوله: (عرفا) في الكافي اشتباهاً والصحيح (لم يعرفا) ليطابق ما ورد في التهذيب. وأما ما ذكر في الفقيه فهو عبارة ناقصة، إذ لا معنى للسؤال عن حكم ما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لها بعد تصريح الإمام عليه السلام بلزوم الأخذ بما وافق الكتاب والسنة وخالف العامة، إلا إذا كان المقصود هو ما إذا لم يوافق أي الخبرين حكم الكتاب والسنة، ولكن وافق أحدهما العامة وخالفها الآخر.

وبالجملة: الظاهر أن مورد السؤال في هذه الفقرة من الرواية هو الخبران اللذان لا يطابق شيء منهما الكتاب والسنة.

ويؤكد ذلك أن ابن حنظلة إنما كان يسأل عن حكم اختلاف الحكمين أو المفتيين من جهة اختلاف الأحاديث الواردة عن الأئمة عليهم السلام، فلو فرض هنا أنهما قد عرفا حكم المسألة من الكتاب والسنة ـ كما ورد في نقل الكافي ـ اقتضى ذلك أن لا يكون للحديثين إلا دور التأييد، ولا يكون الاختلاف بين المفتيين أو الحكمين من جهة اختلاف الحديثين بل من جهة اختلاف استظهارهما من الكتاب أو السنة، وعلى هذا التقدير لا محل للترجيح بين الخبرين بمخالفة العامة

كما ورد في جواب الإمام عليه السلام، إذ ما يصنع بالاختلاف بينهما في الاستظهار من الكتاب والسنة ولا سيما بناءً على أن الترجيح بموافقتهما يسبق الترجيح بمخالفة العامة؟

والحاصل: أن الأرجح كون مورد سؤال ابن حنظلة بقوله: (جعلت فداك أرأيت ..) هو ما إذا لم يجد الفقيهان حكم المسألة في عمومات الكتاب والسنة وإنما استندا فيه إلى حديثين مختلفين، وعلى ذلك لا يبقى وجه لدعوى عدم شمول الترجيح في الرواية لمورد التعارض بين خبرين من حيث الصدور.

وثانياً: أنه لو غض النظر عما تقدم وفرض قصور الفقرة من الرواية المشار إليها عن إفادة الترجيح بمخالفة العامة فيما إذا كان تعارض الخبرين في أصل صدورهما، فإنه لا يمنع من الأخذ بإطلاق الفقرة السابقة عليها الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، فإنها لم تتضمن ما يقتضي اختصاص الترجيح بها بغير المورد المذكور.

ولكن قد يناقش في هذا الكلام بأن تلك الفقرة موردها أيضاً غير صورة التعارض من حيث الصدور، ولا تشمل ما إذا كان الخبران المتعارضان مما لا يحرز صدورهما عن المعصوم عليه السلام، فإن ابن حنظلة فرض كون الخبرين مشهورين قد رواهما الثقات عنهم عليهم السلام، فحكم الإمام عليه السلام بلزوم إعمال المرجحات عندئذٍ، ومن المعلوم أن الروايات المتعارضة في عصر الصادق عليه السلام كانت كلها ـ إلا النادر منها ـ مروية عنه أو عن أبيه الباقر عليهما السلام، وذلك بواسطة واحدة أو بواسطتين على أبعد تقدير، فإذا قيل: (إن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات) اقتضى ذلك حصول القطع أو الاطمئنان بصدورهما، وعلى ذلك فما يستفاد من الفقرة المذكورة هو ثبوت الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مع القطع أو الاطمئنان بصدور الروايتين، ولا يقين بأن الحكم كذلك في غير هذه الحالة كما إذا قطع بصدور إحداهما وكانت الأخرى ظنية الصدور، أو أنه فرض الظن بصدور كلتيهما، فإنه يجوز أن يكون الحكم في هاتين الحالتين غير ما ذكر من إعمال المرجحات، أي إذا كان

أحد الخبرين قطعي الصدور والآخر ظني الصدور يكون الحكم هو الأخذ بقطعي الصدور وترك ما يعارضه، وإذا كان كلاهما ظني الصدور يكون الحكم هو التخيير بينهما.

ومن المعلوم أن غالب موارد التعارض في ما بأيدينا من الروايات إنما هي من القسمين الأخيرين، إذ قلما يكون كلا الخبرين المتعارضين مشهوراً بحيث يعلم بصدورهما جميعاً عن الإمام عليه السلام.

وعلى ذلك فإن رواية ابن حنظلة وإن دلت على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة إلا أنه قليل الجدوى في هذا العصر بخلاف الترجيح بالشهرة الروائية كما ظهر وجهه مما تقدم.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن السائل لم يقصد بقوله: (إذا كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات) إلا افتراض توفر مزية الشهرة ـ التي رجح بها الإمام عليه السلام في الفقرة السابقة ـ في كلتا الروايتين لكي لا يبقى محل للترجيح بها.

ولذلك لا بد من التحقق عما هو المراد بالشهرة في كلام الإمام عليه السلام، هل هو خصوص الشهرة الموجبة للقطع بالصدور أو ما يعم غيرها مما يصدق عليه عنوانها؟[1]

ذكر المحقق الحائري قدس سره[2]: أن التعبير بنفي الريب عن الخبر المشهور

---

(١) قد يقال: إنه سواء فسّرت الشهرة بما يوجب القطع بالصدور أو لا، فإن ما تدل عليه رواية ابن حنظلة هو لزوم إعمال الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة من الخبرين المشهورين لا في مطلق الخبرين المتعارضين وإن لم يكونا مشهورين. وهذا مما لا قائل به على الظاهر.
ولكن يمكن أن يقال: إن المتفاهم العرفي من قول السائل: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين ..) أنه أراد به افتراض عدم تيسر حلّ مشكلة التعارض بين الخبرين من جهة ما ذكره الإمام عليه السلام من الترجيح بالشهرة الروائية، فلا خصوصية في نظره لما إذا كان كلا الخبرين مشهورين بل لو لم يكن أي منهما مشهوراً فإن حاله حال ما إذا كانا مشهورين جميعاً، وعلى ذلك فإن إعمال الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة يعم جميع موارد التعارض بعد عدم تيسر الترجيح بالشهرة، فليتدبر.

(٢) درر الفوائد ص:٦٧١-٦٧٢.

وإدراجه في الأمر البيّن رشده إنما يناسب أن يكون المراد بالمشهور خصوص المقطوع به (لوضوح أن الخبر إذا صار مشتهراً بين الشيعة رواية وفتوى وعملاً كما هو الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب يوجب القطع بصحته، وأن مضمونه هو حكم الائمة عليهم السلام، ولازم ذلك صيرورة غيره مقطوع الخلاف، فليس تقديم الخبر المشتهر بين الأصحاب من جهة الترجيح الذي يتكلم فيه).

ولكن أفاد بعض الأعلام من تلامذته قدس سره[1] أن هناك مبعدات تصرف لفظ المشهور عن المعنى المذكور ..

الأول: (أن لازمه تأخر القطع بالحكم عن الأعدلية والأفقهية والأصدقية، بمعنى أنه عند اختلاف الحكمين كان اللازم أولاً الترجيح بهذه الصفات، فإن فقدت فالأخذ بما هو مقطوع أنه حكم الله، وهذا كما ترى).

الثاني: (أن الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون إرشادياً صرفاً، وهو خلاف الظاهر)، أي أن ظاهر كلام الإمام عليه السلام هو كون الترجيح بالشهرة أمراً تعبدياً.

الثالث: (أنه يقتضي أن يكون المراد من الشهرة في قوله: ((فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور)) غير المراد منها في قول السائل: ((فإن كان الخبران عنكم مشهورين))، إذ لو كان المراد من الشهرة في المقامين معنى واحد يلزم القطع بحكمين مختلفين على أنهما حكم الله، وهو كما ترى محال، فلا محالة لا بد أن يراد من الشهرة في قوله: (فإن كان الخبران عنكما مشهورين) ما لا يوجب القطع بحكم الله، وهذا خلاف ظاهر السياق جداً).

وعلى ذلك (فالأولى أن يحمل الشهرة على الشهرة الروائية، وحينئذٍ يكون الأمر بالأخذ بالرواية المشهورة وترك الشاذ النادر تعبداً.. وهذا كما ترى ليس إلا ترجيحاً، إذ من الممكن عدم إعمال الترجيح والأمر بالأخذ بكلتا الروايتين والتصرف في ظاهرهما أو ظاهر أحدهما، فحيث لم يفعل ذلك وأمر بالأخذ بخصوص الرواية المقطوعة الصدور وترك الآخر يستكشف أن الشارع

---

(١) المحاضرات مباحث في أصول الفقه ج:٣ ص:٣٠٤-٣٠٥.

رجح الأولى وأمر تعبداً بالأخذ بها).

أقول: يظهر من كلامه ﷺ أنه حمل الرواية المشهورة على ما يقطع بصدورها، في مقابل ما اختاره أستاذه المحقق الحائري ﷺ من تفسيرها بما يقطع كون مضمونها هو حكم الله تعالى، ومن المعلوم أن القطع بصدور الرواية لا يساوق القطع بثبوت ما تتضمنه من الحكم، فإنها قد تكون صادرة لا لبيان حكم الله الواقعي بل لتقية أو نحوها، فلا يواجه بهذا التفسير المبعدات المذكورة للتفسير الأول.

ولكن مع ذلك لا يخلو من إشكال، فإن مبناه أن يكون (الريب) في قوله عليه السلام: ((فإن المجمع عليه لا ريب فيه)) بمعنى الشك كما ورد في كلام بعض اللغويين كالخليل والجوهري[1]، فإنه على هذا التقدير يتعين أن يكون المراد بالخبر المشهور الذي لا ريب فيه هو الخبر المقطوع صدوره من المعصوم عليه السلام.

إلا أن الذي يساعد عليه الحس اللغوي وهو الذي بنى عليه سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) أن الريب ليس هو مطلق الشك، بل هو الشك الذي يقترن بمؤشر إلى وجود خلل ما من دون أن يبلغ درجة الدليل على ذلك.

قال أبو هلال العسكري[2]: (الفرق بين الريب والشك: الشك هو تردد الذهن بين أمرين على حد سواء، وأما الريب فهو شك مع تهمة).

وقد ورد توصيف الشك بالمريب في مواضع من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾.

قال الشيخ[3]: (الريبة هي الشك إلا أن مع الريبة تهمة للمعنى ليست في نقيضه، والشك قد يعتدل فيه النقيضان).

وقال الفخر الرازي[4]: (الشك هو أن يبقى الإنسان متوقفاً بين النفي والإثبات، والمريب هو الذي يظن به السوء، فقوله: ﴿وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ﴾ يعني به

---

(١) العين ج:٨ ص:٢٨٧. الصحاح ج:١ ص:١٤١.

(٢) الفروق اللغوية ص:٢٦٤.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ج:٦ ص:١٧.

(٤) تفسير الرازي ج:١٨ ص:١٨.

أنه لم يترجح في اعتقادهم صحة قوله، وقوله: ﴿مُرِيبٍ﴾ يعني أنه ترجح في اعتقادهم فساد قوله، وهذا مبالغة في تزييف كلامه).

وفي ضوء هذا يمكن أن يقال: إن في موارد التعارض بين خبرين لما كان يعلم بوجود خلل ما في أحد الطرفين ـ مما يعني حصول الريب في كل منهما إما في أصل صدوره أو في جهة الصدور ـ فإن توفر لأحدهما مزية توجب صرف الريبة عنه إلى ما يعارضه بأن يعدّ عقلاءً هو مورد التهمة بوقوع الخلل فيه يصح نفي الريب عن الأول أي عن ذي المزية، والشهرة الروائية مزية توجب صرف الريبة في ما يتعلق بأصل الصدور من المشهور إلى الشاذ وإن لم تبلغ الشهرة درجة الاطمئنان بالصدور، كما أن الشهرة الفتوائية مزية توجب صرف الريبة في ما يتعلق بجهة الصدور من المشهور إلى الشاذ أي كونه صادراً لا لبيان الحكم الواقعي بل بداعي التقية أو نحوها.

وعلى ذلك فليس نفي الريب عن الخبر المشهور ـ وهو المراد بالمجمع عليه في الرواية ـ بمعنى نفي الشك عن أصل صدوره أو عن جهة الصدور، ليساوق كونه مقطوعاً به من الجانبين بل هو بمعنى نفي أن يكون مورد الاتهام وسوء الظن بوقوع الخلل فيه على أحد الوجهين.

وبذلك يتبين أيضاً أن إدراج الخبر المشهور في البيّن رشده يكون بهذا المعنى كذلك، أي بلحاظ نفي ما يشير إلى وقوع الخلل فيه لا القطع بصدوره لبيان حكم الله الواقعي.

ويتضح من جميع ما تقدم أن رواية عمر بن حنظلة تصلح دليلاً على ثبوت الترجيح في تعارض الخبرين بالشهرة ثم بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ولا يرد الإشكال عليها لا من حيث سندها ولا من حيث مفادها ودلالتها على المطلوب.

(المقام الثاني): هل هناك دليل على ثبوت التخيير في الأخبار المتعارضة كما بنى عليه بعض الأعلام (طاب ثراه)، أو أنه لا يوجد دليل عليه ولا سيما إن توفر في بعضها مزية من قبيل ما تقدم في مقبولة عمر بن حنظلة؟

علماً أن مقتضى القاعدة هو عدم التخيير بين المتعارضين بل تساقطهما إن لم يثبت الترجيح بالمزايا، ولو فرض حصول العلم الخارجي بعدم تساقط الأخبار المتعارضة تكون الحجية للخبر الواجد للمزية، إذ يدور الأمر فيها بين التعيين والتخيير عند الشك في الحجية، والمذكور في محله أنه لا محيص من الالتزام فيه بالتعيين، وإن بني على التخيير في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في سائر الموارد.

والملاحظ أن بعض الأعلام (طاب ثراه)[١]أورد في المقام عدداً من الروايات، وهي ..

الأولى: ذيل مرفوعة زرارة[٢]بعد أن فرض السائل كون الخبرين المتعارضين موافقين للاحتياط أو مخالفين له، حيث قال عليه السلام: ((إذاً فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر)).

الثانية: مرسلة الكليني[٣]حيث قال: وفي رواية أخرى: ((بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك)).

الثالثة: مرسلة الطبرسي[٤]عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في حديث قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق. فقال: ((إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت)).

الرابعة: مرسلة الطبرسي[٥]عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترده عليه)).

الخامسة: ما ورد في فقه الرضا[٦]من (أن النفساء تدع الصلاة أكثره مثل

---

(١) منتقى الأصول ج:٧ ص:٤٢٢-٤٢٣.

(٢) عوالي اللئالي ج:٤ ص:١٣٣.

(٣) الكافي ج:١ ص:٦٦.

(٤) الاحتجاج ج:٢ ص:١٠٨.

(٥) الاحتجاج ج:٢ ص:١٠٨-١٠٩.

(٦) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام ص:١٩١.

أيام حيضها وهي عشرة أيام، وتستظهر بثلاثة أيام، ثم تغتسل، فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة. وقد روي ثمانية عشر يوماً، وروي ثلاثة وعشرين يوماً، وبأي هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز).

ثم قال (طاب ثراه)[1] بعد إيراد هذه الروايات ما نصه: (يمكن الجزم بثبوت التخيير بين الروايتين المتعارضتين بملاحظة الروايات الخمس المذكورات بالرغم من ضعف سندها، لبلوغها حد الاستفاضة، وبملاحظة ما ورد في ديباجة الكافي من إسناد التخيير إلى الإمام عليه السلام رأساً بعنوان أنه من قوله لا بنحو الرواية، بعنوان أنه مما روي عنه ـ كي يشكل بإرسالها ـ فإنه ظاهر في ثبوت التخيير لديه بواسطة الخبر الموثوق به، بحيث يصحح نسبة القول إلى الإمام عليه السلام، بل حتى مع فرض حصول الجزم بصدوره لديه يكون ذلك قرينة على المدعى، لقرب العهد للإمام عليه السلام ودقة الكليني في الحديث، بحيث يعلم بأن أسباب حصول الجزم لديه من الأسباب المتعارف حصول القطع بها أو الوثوق).

وهذا الكلام ضعيف جداً، فإنه يرد عليه ..

أولاً: بأنه إذا كان بالإمكان تحصيل الجزم بالتخيير من خلال خمس روايات مراسيل ونحوها مؤيدة بكلام الكليني في مقدمة الكافي فلم لا يمكن الجزم بالترجيح بمخالفة العامة من خلال روايات أكثر عدداً وأوضح سنداً وأقوى دلالة؟!

وهي كما يأتي ..

الأولى: خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله[2] المتضمن لقوله عليه السلام: ((فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه)).

الثانية: خبر الحسين (الحسن) بن السري[3] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

---

(١) منتقى الأصول ج:٧ ص:٤٣٠-٤٣١ (بأدنى تصرف).

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٢٧ ص:١١٨.

(٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٢٧ ص:١١٨.

((إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم)).

الثالثة: خبر الحسن بن الجهم[١]قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: يروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروى عنه خلافه، فبأيهما نأخذ؟ قال: ((خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه)).

الرابعة: خبر محمد بن عبد الله[٢]قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ قال: ((إذا ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه)).

الخامسة: مرفوعة العلامة[٣]عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في الخبرين المتعارضين بعد الترجيح بالشهرة والصفات، قال: ((انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه، وخذ بما خالفهم، فإن الحق في ما خالفهم)).

السادسة: خبر عمر بن حنظلة[٤]عن أبي عبد الله عليه السلام: إذا كان أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ((ما خالف العامة ففيه الرشاد)). فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ((ينظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر)).

السابعة: ذيل مرسلة الطبرسي[٥]عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: لا بد من أن نعمل بأحدهما ـ أي الخبرين المختلفين ـ قال: ((خذ بما فيه خلاف العامة)).

الثامنة: مرسلة المفيد[٦]حيث قال: إنه ورد في الحديث المعروف عن أبي عبد الله عليه السلام في الأحاديث المختلفة بعد الترجيح بموافقة الكتاب بالإجماع: ((فخذوا بأبعدهما من قول العامة)).

---

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٢٧ ص:١١٨.

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ج:٢٧ ص:١١٩.

(٣) عوالي اللئالي ج:٤ ص:١٣٣.

(٤) الكافي ج:١ ص:٦٧.

(٥) الاحتجاج ج:٢ ص:١٠٩.

(٦) جوابات أهل الموصل ص:٤٧.

فيلاحظ أن هناك ثمان روايات تدل على الترجيح بمخالفة العامة، وقد أقرّ الكليني في مقدمة الكافي[١] بأن العالم عليه السلام قد رجح بمخالفة العامة في قوله: ((دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم)). ولكن اعتذر عن عدم إعماله وإعمال غيره من المرجحات بقوله: (إنا لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله)، فكيف مع هذا كله يقول بعض الأعلام (طاب ثراه)[٢]: إن الترجيح بمخالفة العامة عند استقرار التعارض خلاف التحقيق؟!

وكيف حصل له الجزم بالتخيير من خلال خمس روايات مؤيدة بما ورد في كلام الكليني، ولم يحصل له الجزم بالترجيح بمخالفة العامة من خلال ثمان روايات مؤيدة أيضاً بكلام الكليني؟!

وثانياً: بأن الروايات التي ذكرها (طاب ثراه) لإثبات التخيير بين المتعارضين على الإطلاق لا تفي أكثرها بإثبات ذلك، بغض النظر عن الخدش في أسانيدها.

وذلك لأن مورد مرفوعة زرارة ـ كما يظهر بمراجعة صدرها ـ هو الخبران المتعارضان اللذان لا مزية لأحدهما على الآخر من حيث الشهرة ولا من حيث أعدلية الراوي وأوثقيته ولا من حيث المخالفة للعامة، فأقصى ما يستفاد من هذه الرواية هو ثبوت التخيير بين المتعارضين مع فقد المرجحات، بمعنى عدم وصول النوبة فيهما إلى التساقط، ولا يستفاد منها التخيير بقول مطلق حتى مع اشتمال أحدهما على شيء من المزايا.

وكذلك ما ورد في ما يسمى بالفقه الرضوي إنما هو الحكم بالتخيير في الروايات المتعارضة في باب النفاس، ولعل ذلك بالنظر إلى خلوها عن أي من المزايا التي يرجح بها في باب التعارض، لا لثبوت التخيير مطلقاً.

وأيضاً خبر الحارث بن المغيرة لا دلالة فيه على التخيير بين الخبرين المتعارضين بل كون المكلف في سعة من جهة ما يبلغه من الحديث المختلف فيه،

---

(١) الكافي ج:١ ص:٨.

(٢) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤٢٥ـ٤٢٦.

أي يفرضه كالعدم، فيعمل وفق ما تقتضيه وظيفته بمقتضى الأصل اللفظي إن وجد وإلا فالأصل العملي.

فيلاحظ أن ثلاثاً من الروايات الخمس لا دلالة فيها على التخيير مطلقاً كما هو مرامه (طاب ثراه)، بالإضافة إلى أنها ضعيفة الأسانيد جميعاً، بل إن ما ورد في الفقه الرضوي لا ينبغي عدّه رواية وإن بنى على ذلك جمع من الأعلام لما مرّ مراراً من أن التحقيق كون هذا الكتاب هو كتاب التكليف للشلمغاني، فلا يزيد ما ورد فيه على ما ورد في بعض كتب القدماء من الحكم بالتخيير من جهة التسليم في الأخبار المتعارضة.

وبالجملة: كيف تستقيم دعوى الاستفاضة ـ التي لا عبرة بها إلا من حيث كونها موجبة للاطمئنان ـ بمجرد أربع أو خمس من الروايات المرسلة أو المرفوعة؟!

وأما استظهار أن الحكم بالتخيير وصل إلى الكليني بواسطة الخبر الموثوق به، فإن كان المقصود به أنه وصل إليه مقروناً بشواهد تورث الوثوق به لكل من اطلع عليها ليكون حجة علينا أيضاً، فهو مما لا يمكن المساعدة عليه، فإن أقصى ما يستفاد من نسبته مضمون حديث التخيير إلى الإمام عليه السلام بنحو باتٍ هو اطمئنانه الشخصي بصدوره منه، وهو لا يكون حجة على غيره، وإلا لاقتضى العمل بجميع روايات الكافي، لأنه يراها كلها من الأحاديث الصحيحة عن الصادقين عليهما السلام، ومن المعلوم أن الصحة عند القدماء إنما تساوق الوثوق بالصدور بملاحظة القرائن والشواهد، وليست بمعنى الصحة المتداولة لدى المتأخرين.

وبذلك يعرف الحال في ما ذكره من أنه لو فرض حصول الجزم للكليني بصدور حديث التخيير يكون قرينة على المدعى، لقرب عهده بالإمام عليه السلام ودقته في الحديث، فتكون أسباب حصول الجزم لديه من الأسباب المتعارف حصول الجزم فيها، فإن مجرد قرب العهد والدقة في الحديث ـ إن لم يناقش فيهما بما ذكر في موضع آخر ـ لا يكفيان وجهاً للاعتماد على ما حصل لصاحبهما من الجزم

أو الاطمئنان بصدور بعض الأحاديث، وهذا أوضح من أن يخفى على مثله (طاب ثراه).

ويبدو أنه ﷺ تنبه لاحقاً إلى ضعف كل ما استدل به للتخيير، ولذلك تراجع عنه في دورته الأصولية الثانية[1] قائلاً: إنه (لا يظهر للتخيير وجه صحيح يمكن الاعتماد عليه).

هذا وهناك روايتان ـ غير ما تقدم ـ قد يستدل بهما للتخيير..

(الأولى): خبر المعلى بن خنيس[2] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ فقال: ((خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا قوله)). قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إنا والله لا ندخلكم إلا في ما يسعكم))، وفي حديث آخر: ((خذوا بالأحدث)).

وهذا الخبر معتبر سنداً عند من يرى وثاقة إسماعيل بن مرار والمعلى بن خنيس كما هو الحال بالنسبة إلى السيد الأستاذ ﷺ. ولكن المختار عدم ثبوت وثاقة أي منهما كما مرّ مراراً.

وأما دلالته على التخيير فمبني على رجوع الضمير في قوله عليه السلام: ((خذوا به)) إلى قول السائل: (أيهما نأخذ؟) يعني خذوا بأيهما، كما بنى على ذلك المولى محمد صالح المازندراني[3].

ولكن هذا الوجه غير ظاهر، ولعل الأوجه رجوع الضمير إلى الحديث الثاني في قوله: ((وحديث عن آخركم))، فيكون هذا الخبر من الأخبار الآمرة بالأخذ بالأحدث.

والملاحظ أن العبارة غير سلسة على كل حال، فإن من غير المناسب استخدام الضمير بدلاً عن الاسم الظاهر في جواب الإمام عليه السلام، أي إن كان

---

(١) منتقى الأصول ج:٧ ص:٤٣١.

(٢) الكافي ج:١ ص:٦٧.

(٣) شرح أصول الكافي ج:٢ ص:٤٠٥.

المراد أنه يأخذ بأيهما لكان ينبغي أن يقول عليه السلام: (خذوا بأيهما حتى يبلغكم عن الحي)، وإن كان المراد أنه يأخذ بالحديث المتأخر كان ينبغي أن يقول عليه السلام: (خذوا بما جاءكم عن الآخر حتى يبلغكم عن الحي) أو نحو ذلك.

ومهما يكن فإن هذه الرواية بالإضافة إلى ضعفها سنداً لا تفي بالدلالة على المطلوب.

(الثانية) ـ وهي العمدة ـ: موثقة سماعة[1]عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: ((يرجئه، حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه)).

هكذا رواها الكليني، وروى الطبرسي[2]مرسلاً عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: ((لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك، فتسأله عنه)). قال: قلت: لا بد من أن نعمل بأحدهما. قال: ((خذ بما فيه خلاف العامة)).

ولا يبعد أن يكون الأصل في الروايتين واقعة واحدة، وكون بعض الاختلاف بينهما من جهة النقل بالمعنى وبعضه من جهة الاختصار، وهو ما ورد في ذيل الثانية من الترجيح بمخالفة العامة ولم يرد في الأولى.

ولكن الثانية مرسلة لا عبرة بها سنداً، ولذلك قد يستدل بالأولى للقول بالتخيير بين الروايات المتعارضة لمكان قوله عليه السلام: ((فهو في سعة حتى يلقاه)).

إلا أنه قد نوقش في هذا الاستدلال من جهتين ..

(الجهة الأولى): أنه مبني على تعلق هذه الرواية باختلاف الحديثين في الأفعال والتروك الخارجية.

ولكن هناك احتمالان آخران في المقام ..

---

(١) الكافي ج:١ ص:٦٦.

(٢) الاحتجاج ج:٢ ص:١٠٩.

أحدهما: ما أفاده سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) من تعلقها باختلاف الفقهاء في الفتاوى العملية، من جهة أنه هو الأنسب بقوله: ((رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه))، فإن ظاهره أن الأمر والنهي كانا صادرين من الرجلين نفسيهما لا أنهما كانا مجرد راويين لهما عن الإمام عليه السلام، نعم يدل على أنه كان كل منهما يستند إلى رواية في ما يأمر به أو ينهي عنه، فلم يكن مستندهما الاستظهار من بعض الآيات الكريمة أو السنن النبوية القطعية أو شيء من القياس أو الاستحسان أو الأصول العملية ونحو ذلك.

وعلى ذلك فمورد هذه الرواية هو اختلاف مفتيين، غاية الأمر أن منشأ اختلافهما هو اختلاف ما يستندان إليها من الروايات، نظير ما مرّ في معتبرة عمر بن حنظلة من اختلاف الحكمين أو المفتيين كما صرح به الراوي بقوله: (واختلفا في ما حكما به وكلاهما اختلفا في حديثكم).

فالنتيجة: أنه لا تعلق للرواية المبحوث عنها بمحل الكلام من تعارض حديثين، وما هو وظيفة الفقيه تجاه ذلك، بل هي ترتبط بوظيفة المقلد تجاه اختلاف فقيهين في الفتوى بأن كان أحدهما يأمر بفعل وكان الآخر ينهى عنه، ومفاد الرواية أن في مثل ذلك يكون العامي في سعة من أمره، بمعنى أنه يمكنه أن يطبق عمله على فتوى أيّ منهما.

إذاً المستفاد من الرواية هو التخيير بين الفقيهين المختلفين، ولا بد من افتراض عدم كون أحدهما أعلم من الآخر، وإلا يتعين الأخذ بفتوى الأعلم كما هو محقق في محله.

ثانيهما: ما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] من تعلق الرواية المذكورة باختلاف أهل الكلام في المسائل العقائدية كالجبر والتفويض والقضاء والقدر والبداء والمشيئة، قائلاً: إن القرينة على ذلك هو تعبير السائل بقوله: (أحدهما يأمر بأخذه)، فإن النظر لو كان إلى الفروع ـ أي الأحكام العملية ـ كان الأنسب

---

(١) بحوث في علم الأصول ج:٧ ص:٣٤٠.

أن يعبر بـ(يأمر بفعله)، وكذلك التعبير الوارد في جواب الإمام عليه السلام من قوله: (يرجئه حتى يلقى من يخبره) يناسب الأمور الاعتقادية، فإن الإرجاء ـ وكذلك التعبير بـ(من يخبره) ـ يناسب الاعتقادات التي تطلب فيها المعرفة لا الفروع التي يطلب فيه الامتثال، ويكون الإرجاء فيها موجباً عادة للتفويت).

أقول: الإنصاف أن التعبير بـ(يأمر بأخذه) لا يخلو من حزازة على كل حال، فإنه لا يناسب الأفعال الجوارحية ولا المعتقدات الجوانحية، أما الأولى فلأن متعلق الأمر فيها ينبغي أن يكون هو الإتيان بها لا أخذها، وأما الثانية فلأنها لا تصلح أن تكون مورداً للأمر بالأخذ أو عدمه، بل لا بد من إقامة الدليل عليها لكي يكون البناء عليها عن بصيرة لا عن تعبد.

نعم يمكن أن يقال: إن ما ورد في مرسلة الاحتجاج ـ التي مرَّ أنه لا يبعد اتحادها مع الموثقة ـ من قوله: (لا بد من أن نعمل بواحد منهما) يشهد على كون مورد الواقعة المحكية فيهما هو الأفعال الخارجية، أي الفروع العملية دون الاعتقادات.

وبذلك يظهر الجواب عما أفاده بعض الأعلام (طاب ثراه) من أن التعبير بـ(يرجئه) وكذلك التعبير بـ(من يخبره) يناسب الاعتقادات، إذ لو سُلِّم في حد ذاته فإنه يشكل التعويل عليه مع ما ورد في المرسلة من التصريح بكون موردها من قبيل الأعمال الجوارحية، لوضوح أن التعبير بـ(لا بد من أن نعمل بواحد منهما) لا يصح في الأمور الاعتقادية.

هذا مع أن الملاحظ أن الأمر بالإرجاء ورد في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة، في قوله عليه السلام: ((إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى إمامك)) بالرغم أن موردها من الأفعال الخارجية دون الأمور الاعتقادية، وأيضاً التعبير بـ(حتى يلقى من يخبره) في الموثقة قد ورد في المرسلة بدلاً عنه: (حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه)، فلا يتجه الاستشهاد به على كون مورد الرواية من الأمور الاعتقادية.

والحاصل: أن ما بنى عليه قدس سره من تعلق هذه الرواية باختلاف حديثين في

الأمور الاعتقادية غير ظاهر، بل الأوجه تعلقها بالاختلاف في الأفعال والتروك الخارجية.

ولكن بالرغم من ذلك لا سبيل إلى البناء على تعلقها باختلاف مفتيين ليستند إليها في الحكم بالتخيير في اختلاف الفقهاء المتساوين في العلم والورع، لعدم التأكد من لفظ السؤال الذي وجهه سماعة إلى الإمام عليه السلام، فإن مقتضى ما ورد في الكافي أنه كان سؤالاً عن اختلاف مفتيين لاختلاف حديثين، ومقتضى ما ورد في الاحتجاج أنه كان سؤالاً عن اختلاف حديثين من دون ذكر لصدور فتوى مطابقاً لكل منهما.

ورواية الاحتجاج وإن كانت مرسلة ولكن لا يبقى مع ورودها اطمئنان باللفظ المذكور في الكافي، فلا مجال للاستدلال بالرواية لا في ما هو وظيفة العامي عند اختلاف مفتيين، ولا في ما هو وظيفة الفقيه عند اختلاف حديثين، فليتأمل.

(الجهة الثانية): أن مبنى الاستدلال بهذه الرواية على التخيير بين الخبرين المتعارضين هو أن يكون المراد بقوله عليه السلام: ((فهو في سعة حتى يلقاه)) هو التخيير في الأخذ بأي منهما.

ولكن ـ مضافاً إلى عدم ورود التعبير المذكور في المرسلة، بل اشتمالها على النهي الصريح عن العمل بواحد منهما ـ يمكن أن يقال: إنه يحتمل أن يكون المقصود بالسعة فيها هو نظير ما مرّ في خبر الحارث بن المغيرة من السعة من ناحية الروايتين، أي أنه يفرضهما كالعدم، فيرجع إلى ما يقتضيه الأصل اللفظي إن وجد، وإلا فإلى الأصل العملي.

وذكر بعض الأعلام قدس سره[1] أنه يحتمل أن يكون المراد (أنه في سعة من حيث الوصول إلى الواقع المجهول إلى أن يلقى الإمام، فلا يجب عليه الفحص أو شد الرحال إلى الإمام عليه السلام كي يتوصل إلى الحكم الشرعي الواقعي).

ولكن الصحيح أنه لا يستفاد من التعبير المذكور عدم تنجز الواقع المجهول على المكلف لكي لا يجب عليه الفحص عنه وإن كان له منجّز بغض النظر عن

---

(١) بحوث في علم الأصول ج:٧ ص:٣٤١.

الروايتين، بل أقصى ما يستفاد منه هو أنه لا يتنجز عليه تكليف من جهة الروايتين، فليتدبر.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أنه لا يوجد أي حديث تام سنداً يفي بالدلالة على التخيير بين الحديثين المتعارضين.

بل يمكن أن يقال: إنه لو فرض وجود حديث كذلك فإنه لا يكون له إطلاق لصورة وجود مزية في أحد الخبرين المتعارضين يقوي أصل صدوره أو يقوي جهة صدوره أي كونه صادراً لبيان حكم الله الواقعي، لأن الأخذ بفاقد المزية في مقابل واجدها أمر غير مقبول عند العقلاء، فيعدّ هذا بمثابة القرينة الحالية المحتفة بدليل التخيير يمنع من انعقاد الإطلاق له بحيث يشمل موارد وجود المزية بأحد النحوين[1].

ومن قبيل الأول ـ أي ما يقوي أصل الصدور ـ ما إذا كانت سلسلة الرواة في أحد الخبرين من الأجلاء والأعاظم الذين يضعف في حقهم احتمال عدم حسن التلقي من الإمام عليه السلام أو عدم حسن التعبير عما فهموه من كلامه عليه السلام، وفي المقابل كان رواة الرواية الأخرى دونهم في المكانة والدرجة.

ومن قبيل الثاني ـ أي ما يقوي جهة الصدور ـ ما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، فإن مخالفة الخبر للعامة يقوي احتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي بالقياس إلى الخبر الآخر الموافق لهم.

والحاصل: أنه لا محيص من البناء على الترجيح بالمرجحات المنصوصة بل وغير المنصوصة أيضاً مما تكون موجبة لصرف الريب الحاصل في مورد التعارض إلى أحد المتعارضين بخصوصه، ولا مجال في مثل ذلك للقول بالتخيير.

ومن جميع ما تقدم يتضح أن ما عليه معظم المحققين من لزوم إعمال

---

(١) قد يقال: إن هذا في غير الأخبار الحاكية للأحكام الشرعية، وأما فيها فيحتمل أن الشارع المقدس رعاية للمصلحة التسهيلية لم يلزم بإعمال الترجيح بالمزايا.

ولكن هذا الكلام غير تام، فإن حجية الخبر إنما هي بلحاظ كاشفيته عن الواقع، فلا يناسب جعل الحجية التخييرية مع اختلاف الخبرين في الكاشفية، ولا يقاس المقام بموارد الحكم بالتخيير بين أمور متفاوتة في الملاك كما لا يخفى.

الترجيح مع توفر المزية المقتضية له في أحد الخبرين المتعارضين هو الأحرى بالقبول، بل لا دليل على التخيير بينهما في موارد فقد المزية أيضاً، فيتعين البناء فيها على التساقط والرجوع إلى سائر الأدلة.

(مسألة ٤٠٨): إذا لم يقصر ولم يحلق نسياناً أو جهلاً منه بالحكم إلى أن خرج من منى رجع وقصر أو حلق فيها، فإن تعذر الرجوع أو تعسر عليه قصر أو حلق في مكانه، وبعث شعر رأسه إلى منى إن أمكنه ذلك (١).

---

(١) ينبغي البحث هنا في موارد ..

(**المورد الأول**): هل يجب أن يقع الحلق أو التقصير بمنى كما يجب الذبح أو النحر بمنى على ما تقدم، أو أنه يجوز ولو في خارج منى كمكة المكرمة.

وعلى الأول فهل وجوبه تكليفي محض بحيث لو تعمد الحلق في غير منى يجزيه وإن كان آثماً، أو أنه وضعي بمعنى أنه لا يجزيه فيجري على من حلق في خارج منى متعمداً حكم من حلق رأسه قبل أوان الحلق؟

ظاهر كلام السيد الأستاذ ﷺ في المتن المفروغية عن أصل الوجوب، ولذلك تعرض لحكم من خرج من منى قبل أن يحلق أو يقصر نسياناً أو جهلاً منه بالحكم، وهذا هو مقتضى ما صنعه ﷺ في أول البحث عن مناسك منى، حيث عدّ الحلق والتقصير ثالث الواجبات فيها قائلاً: إنه (إذا أفاض المكلف من المزدلفة وجب عليه الرجوع إلى منى لأداء الأعمال الواجبة هناك، وهي ـ كما نذكرها تفصيلاً ـ ثلاثة) ثم ذكر أن الثالث هو الحلق أو التقصير.

ومهما يكن فإن ظاهر كثير من الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) ـ وهو المصرح به في كلمات جمع منهم ـ لزوم أن يكون الحلق والتقصير بمنى ..

وممن صرح بذلك أبو الصلاح الحلبي ﷺ[1] حيث عدّ منى مكاناً للذبح والحلق والرمي.

وقال الشيخ ﷺ في النهاية[2]: (ومن رحل من منى قبل الحلق فليرجع

---

(١) الكافي في الفقه ص:١٩١.

(٢) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٣.

إليها، ولا يحلق رأسه إلا بها مع الاختيار)، ونحوه ما ذكره في المبسوط[١].

وقال ابن البراج ﷺ[٢]: (والحلق يجب أن يكون بمنى، فإن نسي حتى خرج منها رجع إليها ليقصر أو يحلق بها).

وقال المحقق ﷺ[٣]: (ويجب أن يحلق بمنى، فلو رحل رجع فحلق بها).

وقال العلامة ﷺ[٤]: (ويجب بعد الذبح إما الحلق أو التقصير بمنى).

وأما من ظاهرهم لزوم الإتيان بالحلق أو التقصير بمنى فهم كثيرون كالصدوق والمفيد والمرتضى وسلار وابن حمزة وابن زهرة والكيدري (قدّس الله أسرارهم)[٥].

ولعله لذلك قال السيد صاحب المدارك ﷺ[٦]تعليقاً على كلام المحقق في الشرائع: إن (هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، بل ظاهر التذكرة والمنتهى أنه موضع وفاق).

وما يمكن أن يستدل به عليه عدد من الروايات ..

الرواية الأولى: معتبرة الفضل بن يونس[٧]عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالماً له يوم عرفة قبل أن يعرف، فبعث به إلى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله، كيف يصنع؟ قال: ((يلحق فيقف بجمع، ثم ينصرف إلى منى، فيرمي ويذبح ويحلق، ولا شيء عليه)).

ووجه الاستدلال بها هو أن المنساق منها أن منى مكان للذبح والحلق كما

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٦.

(٢) المهذب ج:١ ص:٢٥٩.

(٣) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٤٠.

(٤) قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ج:١ ص:٤٤٤.

(٥) المقنع ص:٢٧٦. المقنعة ص:٤١٩. جمل العلم والعمل ص:١١٠. المراسم العلوية في الأحكام النبوية ص:١١٤. الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٦. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع ص:١٨٦. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ص:١٦٠.

(٦) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩٥.

(٧) الكافي ج:٤ ص:٣٧١.

هو مكان للرمي، ومقتضى ذلك لزوم الإتيان بالحلق في منى كما يلزم الإتيان بالذبح فيها على ما تقدم في محله.

نعم هذا بحسب رواية الكليني، وأما الشيخ[١]فقد أوردها أيضاً ولكن ليس فيها كلمة (ويحلق). إلا أنه لا يبعد سقوطها عن قلم بعض الناسخين، فإنها موجودة في ما يسمى بالفقه الرضوي وفي عبارة علي بن بابويه ـ المحكية في المختلف عن رسالة الشرائع ـ وفي الفقيه[٢]، ونصوص هؤلاء تشبه إلى حد كبير متن الرواية المذكورة، وقد مرَ في موضع سابق[٣]أن من المطمأن به أن الأصل في ما أورده الثلاثة هو تلك الرواية، وحيث إنه توجد كلمة: (يحلق) في عباراتهم يترجح كون الرواية باللفظ المروي في الكافي دون التهذيب.

فالنتيجة: أنها تصلح دليلاً على لزوم الإتيان بالحلق في منى.

الرواية الثانية: صحيحة سعيد الأعرج[٤]الواردة في كيفية حج النساء حيث قال عليه السلام: ((ثم أفض بهن حتى تأتي بهن الجمرة العظمى فيرمين الجمرة، فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن ويمضين إلى مكة في وجوههن)).

الرواية الثالثة: معتبرة أبي بصير[٥]قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((لا بأس بأن تقدم النساء إذا زال الليل فيقفن عند المشعر الحرام ساعة، ثم ينطلق بهن إلى منى فيرمين الجمرة، ثم يصبرن ساعة، ثم يقصرن وينطلقن إلى مكة)). وروى الكليني[٦]نحوها بسند فيه محمد بن سنان.

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٦٥.

(٢) فقه الرضا ص:٢٢٩. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:٤ ص:٣٥٦. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٥.

(٣) لاحظ ج:١٩ ص:٢٩٢.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٤٧٥. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٩٥.

(٥) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٨٣.

(٦) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

وقد استدل بهاتين الروايتين ـ الثانية والثالثة ـ بعض الأعلام قدس سره[١] على لزوم الإتيان بالتقصير في منى.

ولكن الاستدلال بهما مخدوش، فإن الجمرة الكبرى تقع على حدود منى من جهة مكة المكرمة، ويجب أو يستحب أن يرميها الحاج من جهة وجهها، ومقتضى ذلك أن يكون حين الرمي واقفاً خارج منى.

وعلى ذلك فلا دلالة في أمر النساء بالتقصير بعد الرمي وقبل التوجه إلى مكة على لزوم إتيانهن بالتقصير في منى، إذ يتأتّى ذلك منهن بوقوفهن خارج منى أمام جمرة العقبة والقيام برميها ثم الإتيان بالتقصير وهن في مكانهن ثم التوجه إلى مكة المكرمة، فمن أين يستفاد منهما لزوم الإتيان بالتقصير في منى؟

الرواية الرابعة: خبر جميل[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((تبدأ بمنى بالذبح قبل الحلق، وفي العقيقة بالحلق قبل الذبح)).

ومبنى الاستدلال به هو أن يكون المراد بقوله: (تبدأ بمنى بالذبح قبل الحلق) هو أنه لا بد في الحج من أن تأتي في منى بالذبح ثم بالحلق.

ولكن لا يبعد أن يكون قوله عليه السلام: ((بمنى)) كناية عن الهدي في الحج بقرينة المقابلة مع قوله عليه السلام: ((وفي العقيقة))، وكأنه عليه السلام قال: (تبدأ في هدي الحج بذبحه قبل أن تحلق رأسك، وفي العقيقة بحلق رأس المولود قبل ذبحها)، وعلى ذلك فلا دلالة في الرواية على المطلوب، مضافاً إلى أنها مخدوشة السند، لاشتماله على موسى بن جعفر البغدادي الذي لم تثبت وثاقته.

الرواية الخامسة: معتبرة أبي بصير[٣] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يوصي من يذبح عنه، ويلقي هو شعره بمكة. فقال: ((ليس له أن يلقي شعره إلا بمنى)).

ومبنى الاستدلال بها هو كون إلقاء الشعر كناية عن إزالة الشعر بالحلق أو

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤١١.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٩٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٠.

التقصير ، وهذا ما ذكره العلامة المجلسي رحمه الله[١].

الرواية السادسة: صحيحة الحلبي[٢]قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يقصر من شعره أو يحلقه حتى ارتحل من منى. قال: ((يرجع إلى منى حتى يلقي شعره بها حلقاً كان أو تقصيراً)).

الرواية السابعة: خبر أبي بصير[٣]قال: سألته عن رجل جهل أن يقصر من رأسه أو يحلق حتى ارتحل من منى. قال: ((فليرجع إلى منى حتى يحلق بها شعره أو يقصر)).

وهكذا رواه الكليني وأورده الصدوق[٤]بلفظ (حتى يلقي شعره بها حلقاً كان أو تقصيراً)، وفي سندهما علي بن أبي حمزة.

الرواية الثامنة: معتبرة عجلان أبي صالح[٥]الواردة في المتمتعة الحائض التي لم تطهر قبل أوان الحج حيث قال عليه السلام: ((فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء وأهلّت بالحج من بيتها، وخرجت إلى منى وقضت المناسك كلها، فإذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين ..)).

ومبنى الاستدلال بها هو أن التقصير من مناسك الحج، ويظهر من الرواية أنه لا بد من الإتيان بها في منى قبل القدوم إلى مكة.

ولكن هذا الكلام ليس بتام، فإن قوله عليه السلام: ((وخرجت إلى منى)) ناظر إلى الخروج إلى منى في الطريق إلى عرفات، وليس ناظراً إلى الإفاضة من المزدلفة إليها.

وعلى ذلك فلا يستفاد من الرواية سوى أن ما قبل طواف الحج من مناسكه يؤتى به قبل القدوم إلى مكة، وليس مقتضى ذلك لزوم الإتيان بالتقصير بمنى، بل يلائم الإتيان به في الطريق إلى مكة، فليتدبر.

---

(١) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ج:١٨ ص:١٨٧.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٠٢.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠١.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٤٤٦.

هذه عمدة الروايات التي يمكن أن يستدل بها على لزوم كون الحلق أو التقصير بمنى، وظاهرها هو اللزوم الشرطي، أي عدم الاجتزاء بالحلق أو التقصير في خارج منى، كما هو الحكم في النحر والذبح، فلو تعمد الحلق في خارجها لزمه تداركه بأحد وجهين: إما إمرار الموسى على رأسه بمنى بدلاً عن الحلق، أو الصبر والانتظار إلى أن ينمو شعره مرة أخرى فيحلقه بمنى، وقد تقدم الكلام في هذين الوجهين في بحث سابق.

وبالجملة: ظاهر النصوص المتقدمة هو الإرشاد إلى شرطية المكان الخاص أي منى في الحلق أو التقصير الذي هو جزء من مناسك الحج.

ولكن هناك وجوه بل أقوال أخرى في ذلك ..

الأول: أن إيقاع الحلق أو التقصير بمنى واجب تكليفي فلو تعمد الإتيان به في خارجها أجزأه وإن كان آثماً.

وهذا هو ظاهر أبي الصلاح[1]، حيث قال: (من حلق بغير منى أثم ولزمه أن يدفنه بها)، وربما يظهر من العلامة ﷺ في المختلف[2]نسبته إلى الشيخ في التهذيب، ولكن الذي ذكره فيه[3]هو أن (من رحل من منى قبل الحلق فإنه يرجع إليها ويحلق بها أو يقصر، ولا يسعه غير ذلك مع الاختيار، فإن لم يتمكن من الرجوع إلى منى لضرورة فليحلق أين كان)، ثم قال: (ولو أن رجلاً حلق رأسه بغير منى ولم يرد شعره إلى منى لم يجب عليه شيء إلا أنه قد ترك الأفضل والأولى).

وليس في هذه العبارة الاجتزاء بالحلق في خارج منى للمتمكن من الحلق بها.

وكيف ما كان فقد ذهب إلى هذا القول جمع منهم سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته)[4]حيث ذكر أولاً أنه يجب أن يكون الحلق أو التقصير بمنى ثم

---

(١) الكافي في الفقه ص:٢٠١.

(٢) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١، ٢٤٢.

(٤) مناسك الحج ص:٢٠٦ـ٢٠٧.

قال: (ومن حلق رأسه في غير منى ولو متعمداً يجتزأ به ولكن يجب عليه أن يبعث بشعر رأسه إليها مع الإمكان).

الثاني: أن الإتيان بالحلق أو التقصير بمنى ليس بواجب، بل الواجب هو إلقاء الشعر فيها، فلا مانع من أن يحلق أو يقصر في مكان آخر ولكن يلزمه عندئذٍ أن يبعث بشعره ليلقى فيها.

وهذا ما جعله السيد الحكيم تظ[1] هو مقتضى الجمع العرفي بين نصوص المسألة. وقد بنى عليه بعض الأعلام في مناسكه[2] قائلاً: (الظاهر عدم الوجوب الحلق أو التقصير في منى إلا من أجل إلقاء الشعر فيها فيجوز الحلق أو التقصير في غيرها مع إلقاء الشعر فيها).

الثالث: أن الحلق أو التقصير في منى مستحب لا واجب، وكذلك إرسال الشعر إليها على تقدير الإتيان به في مكان آخر فإنه مستحب لا واجب.

وهذا ما يظهر من بعض الأعلام (طاب ثراه)[3].

هذه أقوال ثلاثة في مقابل ما يستظهر من النصوص المتقدمة من كون إيقاع الحلق أو التقصير بمنى واجباً شرطياً.

ولا بد من استعراض بقية الروايات الواردة في المسألة أو المتعلقة بها ليرى هل يستفاد منها أي من الأقوال الثلاثة أو لا.

الرواية الأولى: صحيحة حفص بن البختري[4] عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يحلق رأسه بمكة، قال: ((يرد الشعر إلى منى)).

الرواية الثانية: معتبرة مسمع[5] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يحلق رأسه أو يقصر حتى نفر. قال: ((يحلق في الطريق أو أين كان)).

---

(١) دليل الناسك ص:٤٠٣.

(٢) مناسك الحج والعمرة ص:٢٠٣.

(٣) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤١٨ وما بعدها.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٢. الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ج:٢ ص:٢٨٦. وفي الكافي في كلمة (الرجل) اختلاف وليس بمهم.

(٥) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١-٢٤٢.

هكذا رواها الشيخ في موضع من التهذيب، ورواها في موضع آخر[١] بسند فيه إبراهيم بن مهزيار وصالح بن السندي، وكلاهما لم يوثق ـ على ما مرّ في بحث سابق[٢] ـ ولفظ الجواب فيه هكذا: ((يحلق إذا ذكر في الطريق أو أين كان)).

وتجدر الإشارة إلى أن في سندها في الموضع الأول سقطاً، فإن فيه هكذا: (موسى بن القاسم عن علي بن رئاب) ـ ومثله موردان آخران في التهذيب[٣] ـ ومن المعلوم أن موسى بن القاسم لا يسعه الرواية عن علي بن رئاب بلا واسطة، لأنه من الطبقة السابعة وابن رئاب من الخامسة، والمتداول روايته عنه بواسطة واحدة وهو الحسن بن محبوب[٤].

ولكن هناك بعض الموارد التي وردت فيها روايته عنه بواسطة الحسن بن الحسين اللؤلؤي عن الحسن بن محبوب[٥].

ولما كان اللؤلؤي ممن تعارض فيه الجرح والتوثيق فإن كان ما سقط من السند المذكور هو اسم الحسن بن محبوب فقط ـ كما يظهر ذلك من السيد البروجردي تغمّد[٦] ـ فالرواية معتبرة، وإن كان ما سقط هو اسمي اللؤلؤي وابن محبوب جميعاً، فلا اعتبار لها.

ويبدو أن المحقق الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني (قُدّس سرُّهما) احتمل الوجه الثاني، ولذلك لم يورد أياً من الروايات الثلاث المروية عن موسى بن القاسم عن علي بن رئاب في كتابه المنتقى[٧].

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٧٣.

(٢) يلاحظ ج:٦ ص:٤١٥، ٥١٧، ويوجد في قبسات من علم الرجال ج:١ ص:١٧٥، ٣٢٠.

(٣) لاحظ تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣٥٢، ٣٦٢.

(٤) لاحظ تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٣، ٢٠، ٥٩، ١٤٠، ١٧٤، ٢٩٢، ٣٢٤ وغير ذلك.

(٥) لاحظ تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢١٥، ٢٦٣، ٣٥٣.

(٦) الموسوعة الرجالية ج:٢ ص:٤٤٦.

(٧) قال تغمّد في (ج:١ ص:٢٥) من مقدمته: إنه إذا (كانت .. الواسطة الساقطة معروفة بقرائن تفيد العلم بها فلا ينافي سقوطها صحة الحديث إذا كان جامعاً للشرائط، فنورده وننبه على الخلل

ولكن ربما يستبعد هذا الوجه بالنظر إلى أن سقوط اسم شخص واحد وهو شيخ موسى بن القاسم متداول في ما أورده الشيخ من كتاب حجه ـ كما نبه عليه المحقق الشيخ حسن ﷺ في مقدمة المنتقى[1] ـ والوجه فيه هو سوء الانتزاع من ذلك الكتاب، فإن الظاهر أن موسى بن القاسم كان إذا أورد عدة روايات متتابعات بواسطة بعض مشايخه ذكره في سند الرواية الأولى، ولم يكرر ذكره في البقية، ولا أرجع الضمير إليه بلفظ (وعنه)، وحيث إن الشيخ ﷺ لم يكن مأنوساً بطبقات الرواة عند تأليفه للتهذيب فاته الالتفات إلى توسط ذلك الشيخ بين ابن القاسم وبين من ابتدأ الروايات الأخرى بأسمائهم، ولذلك سقط عن قلمه في موارد كثيرة أسماء مشايخ ابن القاسم.

هذا بالنسبة إلى سقوط اسم واحد، وأما سقوط اسمين فليس له سبب واضح، اللهم إلا أن يقال: إنه قد وقع في بعض الموارد كما في رواية موسى بن القاسم عن إسماعيل بن جابر[2]، فإنه مما لا يتم إلا بواسطتين ـ كما ورد في بعض المواضع[3] ـ لأن إسماعيل من الطبقة الرابعة فلا يتسنى لابن القاسم الذي هو من الطبقة السابعة أن يروي عنه بواسطة واحدة.

ويمكن توجيه سقوط الاسمين من بعض أسانيد موسى بن القاسم بأنه كان يبتدأ بعض الروايات باسم من كان من مشايخه بواسطتين لكونه مذكوراً في سند رواية سابقة عليها، كما إذا روى عن اللؤلؤي عن ابن محبوب عن علي بن رئاب، ثم أعقبه برواية أخرى بالسند نفسه، ولكن لم يبتدأ باسم اللؤلؤي ولا ابن محبوب بل ابن رئاب، فلما اقتبس الشيخ هذه الرواية الثانية من كتابه أوردها عنه عن ابن رئاب مباشرة.

الواقع فيه، وربما لم يتيسر السبيل إلى العلم بها فلا نتعرض للحديث، لكونه خارجاً عن موضوع الكتاب، إلا أن يكون معروفاً بالصحة في كلام الأصحاب، فربما ذكرناه لننبه على الوجه المنافي للصحة فيه).

(١) منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ج:١ ص:٢٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٧.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٠ـ٢١.

والحاصل: أن احتمال توسط اللؤلؤي عن ابن محبوب في الرواية المبحوث عنها مما لا دافع له.

نعم قد يستغرب أصل رواية موسى بن القاسم عن اللؤلؤي، لأن كليهما من الطبقة السابعة، فما الذي كان يدعو ابن القاسم إلى الرواية عنه مع تيسر الرواية له عن مشايخه كالحسن بن محبوب بلا واسطة؟

ولكن الملاحظ أن روايته عنه متكررة في ما أورده الشيخ في التهذيب[1]، وكلها عن الحسن بن محبوب، واحتمال وقوع الحشو والاشتباه في عدة موارد ضعيف، ولذلك لا بد من حمل روايته عنه عن ابن محبوب على بعض المحامل، من قبيل أنه لم يتيسر له أن يسمع بعض كتب الحسن بن محبوب منه مباشرة، وكان اللؤلؤي قد سمعه منه كذلك، فطلب منه أن يرويه له، فليتدبر.

وكيف ما كان فقد تحصل من جميع ما تقدم أن رواية مسمع المبحوث عنها غير نقية السند بكلا طريقيها، فلا مجال للتعبير عنها بالمعتبرة، اللهم إلا أن يكون ذلك بالنظر إلى أن تعدد الطريق إلى الحسن بن محبوب أي تارة بواسطة اللؤلؤي وأخرى بواسطة صالح بن السندي يورث الوثوق بكون هذه الرواية من مرويات الحسن بن محبوب، فليتأمل.

الرواية الثالثة: خبر أبي الصباح الكناني[2] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يقصر من شعره وهو حاج حتى ارتحل من منى. قال: ((ما يعجبني أن يلقي شعره إلا بمنى)).

وفي سنده محمد بن الفضيل، وهو الأزدي الذي مرّ مراراً عدم ثبوت وثاقته.

الرواية الرابعة: خبر أبي بصير[3] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينسى أن يحلق رأسه حتى ارتحل من منى. قال: ((ما يعجبني أن يلقي شعره إلا

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٢٤، ٢١٥، ٢٤٢ وفيه سقط اسم ابن محبوب عن السند، ٢٦٣، ٣٥٣، ٤١٣.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٢.

بمنى، ولم يجعل عليه شيئاً)).

وفي سنده[١] الحسن بن الحسين اللؤلؤي، وهو ممن تعارض فيه الجرح والتوثيق كما مرَّ آنفاً.

الرواية الخامسة: صحيحة علي بن يقطين[٢] قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل ما حالها؟ وما حال الرجل إذا فعل ذلك؟ قال: ((لا بأس به يقصر ويطوف للحج ثم يطوف للزيارة[٣]، ثم قد أحل من كل شيء)).

الرواية السادسة: خبر أبي بصير[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل زار البيت ولم يحلق رأسه. قال: ((يحلقه بمكة ويحمل شعره إلى منى، وليس عليه شيء)). وفي سنده المفضل بن صالح أبو جميلة ولم تثبت وثاقته.

الرواية السابعة: خبر علي بن أبي حمزة[٥] عن أحدهما عليهما السلام: ((أيما امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس، فليرم الجمرة ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه وتقصر المرأة ويحلق الرجل ثم ليطف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم ليرجع إلى منى فإن أتى منى ولم يذبح عنه فلا بأس أن يذبح هو، وليحمل الشعر إذا حلق بمكة إلى منى، وإن شاء قصر إن كان قد حج قبل ذلك)).

وهذا الخبر غير نقي السند بعلي بن أبي حمزة كما مرَّ في نظائره.

هذه هي الروايات الأخرى المتعلقة بالمقام، وبالنظر إليها أقول:

---

(١) وفيه سقط أيضاً، لأن فيه رواية الحسن بن الحسين اللؤلؤي عن علي بن رئاب بلا واسطة، مع أنه لا يروي عنه إلا بواسطة الحسن بن محبوب، فالظاهر سقوط اسمه من السند.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

(٣) كذا في نسخ التهذيب، ولعل الصحيح (للنساء).

(٤) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٢.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤. ومرَّ في ما مضى أن في هذا السند سقطاً، لأن علي بن أبي حمزة لا يروي عن الباقر عليه السلام مباشرة ليروي عن أحدهما عليهما السلام بهذا العنوان، والمظنون قوياً سقوط اسم أبي بصير بينه وبين الإمام عليه السلام.

١ ـ أما القول الأول المتقدم ـ أي وجوب الإتيان بالحلق أو التقصير بمنى وجوباً تكليفياً لا يترتب على مخالفته إلا الإثم ـ فيمكن تقريبه بأن عمدة الروايات السبع المتقدمة التي استدل بها للوجوب كانت هي معتبرتي الفضل بن يونس وأبي بصير، وأما بقية تلك الروايات فقد كانت قاصرة السند أو الدلالة إلا صحيحة الحلبي الواردة في مورد الناسي، ولكنها معارضة في موردها بمعتبرة مسمع كما سيأتي.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إنه وإن كان ظاهر معتبرتي الفضل وأبي بصير هو كون وجوب الإتيان بالحلق أو التقصير في منى وجوباً وضعياً، بحيث لا يجتزأ به لو أتي به في خارجها، إلا أن المستفاد من صحيحة حفص بن البختري المتقدمة الاجتزاء بالحلق في مكة، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المعذور وغيره، فإن الراوي سأل عن حكم من يحلق رأسه بمكة وأجابه الإمام عليه السلام بأنه يرد الشعر إلى منى، ودلالته على الاجتزاء بحلقه في مكة واضحة، إذ لولم يجتزأ به لكان ينبغي له عليه السلام أن يبين ما هي وظيفته عندئذ. بل إن الحكم برد الشعر إلى منى ظاهر في نفسه في الاجتزاء بما وقع من حلقه في مكة، فإنه يستبعد جداً عدم الاجتزاء به ومع ذلك يجب نقل الشعر إلى منى، فإن مقتضى مناسبات الحكم والموضوع هو أن يكون مورد الأمر برد الشعر إلى منى هو الشعر الذي تتم إزالته في الحلق المأمور به لا مطلقاً.

وبالجملة: دلالة هذه الصحيحة على الاجتزاء بحلق الرجل في مكة واضحة.

والملاحظ أن الإمام عليه السلام لم يستفصل في الجواب بين كون خروجه من منى قبل الحلق عن عذر من جهل أو نسيان ونحوهما أو من غير عذر من إهمال وتسامح أو نحوهما، فمقتضى إطلاقها هو عدم الفرق بين الصورتين في الحكم بالإجزاء وكفاية رد الشعر إلى منى.

ولو كان الحكم بذلك يختص بصورة كون الخروج من منى قبل الحلق عن عذر لكان من المناسب جداً أن ينبه الإمام عليه السلام على ذلك، وحيث لم يفعل

اقتضى ذلك عدم اختصاص الحكم المذكور بهذه الصورة.

وعلى هذا يمكن أن تجعل هذه الصحيحة قرينة لحمل الروايات الظاهرة في الوجوب الوضعي على الوجوب التكليفي[1]، وأما جعلها قرينة لحملها على استحباب الحلق بمنى فلا وجه له، لأنها لو كانت قد تضمنت جواز الحلق بمكة لصح جعلها قرينة على ذلك، ولكنها إنما دلت على الاجتزاء بالحلق فيها ولم تتعرض لحكمه التكليفي، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور تلك الروايات في أصل الوجوب.

وبعبارة أخرى: إن حمل الروايات المتقدمة على الوجوب التكليفي أقل مؤونة بحسب النظر العرفي من حملها على الاستحباب.

نعم هذا إذا لم يقم دليل آخر على عدم وجوب إيقاع الحلق بمنى وإلا يتعين حملها على ذلك.

ويمكن أن يقال: إن عدداً من الروايات المتقدمة تدل على ذلك ..

الأولى: صحيحة علي بن يقطين الواردة في من رمى وذبح ولم يقصر حتى زار البيت، فطاف وسعى، حيث قال الإمام عليه السلام: ((لا بأس به يقصّر ويطوف..))، بدعوى أنها ظاهرة في جواز الإتيان بالتقصير في مكة وعدم لزوم الرجوع إلى منى للإتيان به فيها حتى لمن كان خروجه منها قبل التقصير من دون عذر وكان متمكناً من الرجوع إليها والإتيان بالتقصير فيها من دون أن يقع في حرج رافع للتكليف.

فإن الملاحظ أن الإمام عليه السلام اكتفى في من زار البيت قبل أن يقصر بقوله: ((لا بأس به، يقصر ويطوف للحج))، ولو كان يجب ـ ولو تكليفاً ـ أن يرجع إلى منى ويقصر فيها ولو فيما إذا لم يكن له عذر في الخروج منها قبل التقصير، لكان

---

(١) وأما احتمال التفريق بين الحلق والتقصير بأن يجتزأ بالحلق في خارج منى دون التقصير، لإمكان إعادة الثاني دون الأول فهو ضعيف، فإن الأول قابل للإعادة فيها أيضاً ولكن يحتاج إلى الصبر والانتظار بعض الوقت حتى ينمو الشعر مجدداً بمقدار يصدق الحلق على إزالته، مضافاً إلى أن إمرار الموسى على الرأس بدل اضطراري عن الحلق في موارد تعذره، فلم يكن ما يحتم الاجتزاء بالحلق المأتي به في خارج منى.

ينبغي له عليه السلام أن يفصّل في الجواب ويأمر برجوعه في هذه الصورة، لا أن يطلق القول بأنه يقصّر، الظاهر في أنه يجوز له أن يقصر في مكانه أي مكة المكرمة على كل تقدير، فإن السؤال في الرواية عن حكم الرجل إذا فعل مثل ما فعلت المرأة إنما كان عن قضية كلية افتراضية لا عن واقعة خارجية، ليقال: بأن الخروج من منى قبل التقصير بلا عذر حالة نادرة، ومن المقرر في محله عدم انعقاد الإطلاق في القضايا الخارجية بالنسبة إلى الحالات النادرة.

وبالجملة: المستفاد من الرواية جواز التقصير في مكة لمن زارها قبل أن يقصّر وإن لم يكن له عذر في ترك التقصير بمنى، فتصلح قرينة لحمل ما تضمن الأمر بالحلق أو التقصير في منى على الاستحباب.

ولكن يمكن أن يناقش في هذا البيان من جهتين ..

أولاً: إنه لم يفرض في الرواية كون مورد السؤال فيها هو من يكون في مكة بعد إتيانه بالطواف والسعي ليلاً، ليقال: إن قول الإمام عليه السلام: ((يقصر)) ظاهر في جواز إتيانه بالتقصير فيها، بل أقصى الأمر كونها مطلقة من هذه الجهة، فيلزم رفع اليد عن إطلاقها بمعتبرة أبي بصير الدالة على لزوم الإتيان بالتقصير بمنى، نظير ما إذا سئل الإمام عليه السلام عمن زار قبل أن يذبح، فأجاب عليه السلام بقوله: (يذبح ويعيد الطواف)، فإنه لا يستفاد منه جواز الذبح بمكة بل أقصاه أن يكون مطلقاً، فيلزم تقييده بما دل على لزوم الذبح بمنى، بل يمكن منع انعقاد الإطلاق له من الجهة المذكورة، ولا سيما في مورد رواية ابن يقطين المبحوث عنها، لأن من يأتي إلى مكة لأداء الطواف والسعي ليلاً كما هو محل السؤال فيها يلزمه الرجوع إلى منى للمبيت[1] ـ إلا إذا كان خروجه منها بعد منتصف الليل كما

---

(١) هذا بناءً على كون المراد بـ(الليل) في السؤال هو ليلة الحادي عشر. ولكن قد يقال: إن المراد به هو ليلة العاشر، لأن المرأة يجوز لها الطواف والسعي فيها.

ولكن يمكن أن يقال: إن المذكور في السؤال كون المرأة قد رمت وذبحت، ومرّ في محله أنه لم يقم دليل على جواز ذبح المرأة في الليل، بل مجرد الاكتفاء بتوكيلها في الذبح عنها قبل التوجه إلى مكة لأداء مناسكها فيما إذا خشيت الحيض لو تأخرت في ذلك أو مطلقاً.

وعلى ذلك فينبغي أن يكون المراد بـ(الليل) هو ليلة الحادي عشر، كما هو الحال بالنسبة إلى

سيأتي في محله ـ فمن القريب دعوى عدم ظهور السؤال فيها في الشمول لمن هو بعدُ في مكة، فليتأمل[١].

وثانياً: إنه لو سُلّم أن مقتضى جواب الإمام عليه السلام هو الترخيص في إتيانه بالتقصير في مكة المكرمة إلا أنه لا مجال للبناء على إطلاقه لمن كان خروجه من منى قبل الإتيان بالتقصير من دون عذر من نسيان أو جهل أو نحوهما، لأن مقتضاه رفع اليد عما دل على لزوم الإتيان بالتقصير في منى مع التمكن منه، وفيه مؤونة زائدة، وقد مرَ مراراً أنه متى ما كان شمول المطلق لبعض أفراده مستلزماً لمؤونة إضافية لم يمكن إثبات تلك المؤونة بالإطلاق، ولا يحكم بشمول المطلق لذلك الفرد.

هذا مع أن صحيحة ابن يقطين المذكورة معارضة في موردها ببعض الروايات الأخرى ـ كما مرَ في بحث الذبح ـ لأنها تدل على لزوم إعادة الطواف وعدم الكفارة عند الإخلال بالترتيب بين التقصير والطواف سواء عن عذر أو بدونه، فتعارضها صحيحة محمد بن مسلم[٢] عن أبي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل أن يحلق. فقال: ((إن كان زار البيت قبل أن يحلق وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له فإن عليه دم شاة))، فإنها تدل على وجوب الكفارة دون الإعادة عند الإخلال تعمداً بالترتيب بين الحلق والطواف، ومن المعلوم أنه إذا لم تجب الإعادة على من أخل بالترتيب بينهما عمداً لم تجب على الناسي والجاهل بطريقة أولى، فالروايتان متعارضتان في حكم من قدَم الطواف على الحلق أو التقصير، فيشكل التعويل على رواية ابن يقطين في ما تدل عليه ـ حسب الفرض ـ من عدم لزوم الإتيان بالتقصير في منى، فليتأمل.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أن صحيحة علي بن يقطين لا تصلح دليلاً

الرجل الذي سأل ابن يقطين عن حكمه أيضاً، فليتدبر.

(١) وبذلك يظهر النظر في ما أفاده بعض الأعلام قدس سره (كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٣٩) من أنه (ليس فيها أزيد من الأمر بالتقصير وإعادة الطواف، من دون التعرض للعود، مع أن طبع القضية يحكم بأن من زار البيت فهو بمكة).

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٥.

على عدم وجوب الإتيان بالتقصير في منى اختياراً.

الثانية: خبر أبي بصير المتضمن لقوله عليه السلام في من زار البيت ولم يحلق رأسه: ((يحلقه بمكة ويحمل شعره إلى منى وليس عليه شيء))، وهو تام الدلالة على عدم وجوب كون الحلق بمنى، فإنه لو كان واجباً لأمر الإمام عليه السلام من زار قبل أن يحلق بالرجوع إلى منى مع التمكن منه ولو معلقاً على عدم كونه معذوراً في الخروج منها قبل أن يحلق.

فالرواية تامة الدلالة على المطلوب، ولكن مرَّ أنها ضعيفة السند لمكان المفضل بن صالح أبي جميلة، ولا يجدي كون الراوي عنه ابن فضال بدعوى دلالة ما حكي عن العسكري عليه السلام في شأن كتب بني فضال: ((خذوا بما رووا)) على اعتبار رواياتهم وإن رووها عن غير الموثقين، فإن هذا الكلام غير تام، كما أوضحت الوجه فيه في موضع آخر.

الثالثة: خبر علي بن أبي حمزة المتضمن لقوله عليه السلام: ((وليحمل الشعر إذا حلق بمكة إلى منى))، بدعوى أن المنساق منه جواز الحلق بمكة أقصى الأمر يلزم عندئذٍ حمل الشعر إلى منى.

ولكن الإنصاف دلالته على جواز الحلق بمكة اختياراً غير واضحة، ولو بني عليها فإنه يمكن أن يقال: إن مورده هو الرجل الخائف ـ وتلحق به المرأة على وجه ـ ويحتمل ثبوت الخصوصية لهما، أي كما رخص لهما في الإفاضة من المزدلفة ليلاً والرمي كذلك رخص لهما في الحلق أو التقصير في مكة المكرمة، فلا مجال للتعدي في الحكم المذكور إلى غيرهما، وهو الرجل غير الخائف.

هذا مضافاً إلى أن الرواية ضعيفة السند على المختار كما تقدم فلا تعويل عليها.

الرابعة: معتبرة مسمع المشتملة على قوله عليه السلام: ((يحلق في الطريق أو أين كان))، فإنها تدل على جواز الحلق في خارج منى من غير تقييد ذلك بعدم التمكن من الرجوع إليها، مما يقتضي عدم وجوب إيقاع الحلق فيها[1].

---

(١) وأما احتمال أن يجب الحلق بمنى ولكن إذا خرج ولو متعمداً لم يجب عليه العود ولو مع

وقد يناقش في هذا الاستدلال بأن الرواية معارضة في موردها وهو الناسي بصحيحة الحلبي، حيث ورد فيها قوله عليه السلام: ((يرجع إلى منى ليلقي شعره بمنى)).

ولكن يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن مقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل صحيحة الحلبي على الاستحباب، فلا خدش في الاستدلال بها من هذه الجهة.

نعم يمكن أن يقال: إنه لا قرينة على عدم الخصوصية للناسي في جواز الحلق له في خارج منى، فلا مجال للتعدي منه إلى غيره، وأما حملها على المعذور كما صنعه الشيخ قدس سره فهو بلا وجه، فإنه جمع تبرعي لا شاهد عليه.

الخامسة والسادسة: خبرا أبي الصباح الكناني وأبي بصير المتضمنين لقوله عليه السلام: ((ما يعجبني أن يلقي شعره إلا بمنى)).

ويظهر الحال فيهما مما تقدم، فإنه لو تمت دلالتهما على عدم وجوب الحلق بمنى فحالهما حال معتبرة مسمع، من أنه لا قرينة على عدم الخصوصية لموردهما وهو الناسي. مضافاً إلى أنه قد يخدش في دلالتهما ـ بالإضافة إلى الخدش في سندهما كما مرّ ـ بأن التعبير بـ(ما يعجبني) وإن كان أنسب بإفادة الحكم غير الإلزامي إلا أن الملاحظ تداول استخدام أمثاله على لسان الأئمة عليهم السلام عند اقتضاء المصلحة كتمان الحكم الواقعي[1] كأن يكون الحكم هو المنع، ولكن الإمام عليه السلام استخدم التعبير بـ(ما يعجبني) مداراة للجمهور القائلين بالجواز، كما في صحيحة الحلبي[2] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في القبة؟ قال: ((ما يعجبني ذلك إلا أن يكون مريضاً)).

وفي المقام لا يبعد أن يكون التعبير بـ(ما يعجبني) مداراة للجمهور الذين

تيسره له فهو ضعيف، فإن مقتضاه عدم تخلصه من الإثم لو ندم ورجع إلى منى ليحلق فيها، ولا تساعد عليه المرتكزات مع سعة الوقت كما هو المفروض.

(١) لاحظ ج:٢٠ ص:٢٠٥ وما بعدها.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣٠٩.

أطبقوا[١]ـ كما يبدو ـ على عدم تعين الحلق بمنى، أقصى الأمر أن بعضهم وهو أبو حنيفة التزم بتعين الإتيان به في الحرم، وأما البقية فقالوا بأنه يجوز ذلك حتى في الحل.

اللهم إلا أن يقال: إنه لما كان مورد الروايتين هو الناسي، ودلت معتبرة مسمع على جواز أن يحلق في الطريق أو في أي مكان شاء، وبها حملت صحيحة الحلبي الظاهرة في لزوم أن يرجع إلى منى ليلقي شعره بها على الاستحباب، كان مقتضى الصناعة أن يحمل قوله عليه السلام: ((ما يعجبني)) في الروايتين على إفادة الحكم غير الإلزامي، ليكون نظير قوله عليه السلام[٢]: ((لا يعجبني أن تقرأه ـ أي القرآن ـ في أقل من شهر))، وقوله عليه السلام[٣]: ((لا يعجبني أن يكتب القرآن إلا بالسواد كما كتب أول مرة))، وقوله عليه السلام[٤]: ((لا يعجبني أن يتقدمه ـ أي شهر رمضان ـ أحد بصيام يوم))، فليتأمل.

وكيف ما كان فقد تبين بما تقدم أن صحيحة حفص بن البختري هي وحدها التي يمكن جعلها قرينة على كون وجوب الحلق بمنى وجوباً تكليفياً، ولا يوجد ما يمنع من ذلك. نعم موردها هو الحلق بمكة، ولكن يمكن أن يقال: إن المتفاهم العرفي منها أن السائل لم يذكر مكة لخصوصية فيها بنظره بل من حيث إنها المكان الذي يتعارف أن يحلق فيه الحاج إذا لم يحلق بمنى، فإنه إنما يتردد بينهما في أيام النحر، فمن الطبيعي أن يحلق بها إذا خرج من منى قبل أن يحلق فيها.

هذا مع أن الظاهر أنه لا يوجد قائل بثبوت الخصوصية لمكة مكاناً للحلق في خارج منى، وإن قيل به في مورد الذبح أو النحر من أنه لا بد أن يكون في

---

(١) لاحظ الموطأ ج:١ ص:٣٩٦، والمدونة الكبرى ج:١ ص:٤٢٩، والمجموع في شرح المهذب ج:٨ ص:٢٦٦، والمبسوط للشيباني ج:٢ ص:٣٦٠، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج:٢ ص:١٤٢، وشرح الأزهار ج:٢ ص:١٣٧.

(٢) الكافي ج:٢ ص:٦١٧.

(٣) الكافي ج:٢ ص:٦٢٩.

(٤) تهذيب الأحكام ج:٤ ص:١٦٦.

مكة إذا لم يكن في منى.

اللهم إلا أن يقال: إنه يحتمل ثبوت الخصوصية للحرم إن لم تكن لمكة، فقد مرَّ أن بعض الجمهور إنما رخص في الحلق فيه دون الحلَ، وعلى ذلك يشكل التعدي عن مكة إلى غيرها مما هو خارج الحرم.

ثم إن مقتضى صحيحة حفص المؤيدة بخبر أبي بصير المتضمن لقوله عليه السلام: ((ويحمل شعره إلى منى))، وخبر علي بن أبي حمزة المشتمل على قوله عليه السلام: ((ليحمل الشعر إذا حلق بمكة إلى منى)) هو لزوم نقل الشعر إلى منى لمن حلق في خارجها، ولا مانع من الالتزام بذلك[1].

نعم معتبرة مسمع ظاهرة في عدم لزوم ذلك، حيث اقتصر الإمام عليه السلام على قوله: ((يحلق في الطريق أو في أي مكان كان))، ولو كان يجب حمل الشعر بعد الحلق إلى منى لكان من المناسب جداً أن ينبه إلى ذلك، لأن المتعارف في من حلق في مكان أن يلقي شعره في المكان نفسه، فلو وجب جمعه ونقله إلى مكان آخر لم يحسن السكوت عن ذلك.

وبعبارة أخرى: مقتضى الإطلاق المقامي للمعتبرة عدم لزوم إرسال الشعر إلى منى لمن حلق في مكان آخر.

ولكن موردها هو الناسي، ويمكن الالتزام فيه بأنه كما يجوز له الحلق في خارج منى لا يلزمه حمل شعره إليها بل يسعه أن يتركه في مكان الحلق، فليتأمل.

والحاصل: أنه يمكن البناء على لزوم حمل الشعر إلى منى إذا تم الحلق في خارجها، ويستثنى من ذلك من نسي أن يحلق حتى خرج منها، فإنه يجوز له أن يترك إرساله إليها.

---

(١) قد يقال: إن هذا في الحلق، وأما في التقصير فلا دليل على لزوم نقل الشعر إلى منى.
ولكن الإنصاف أن المتفاهم العرفي عدم الخصوصية للشعر الذي أزيل بالحلق بل كون ما أزيل بالتقصير مثله في الحكم، ويؤيده إطلاق صحيحة معاوية بن عمار: كان أبو عبد الله عليه السلام يكره أن يُخرج الشعر من منى، يقول: ((من أخرجه فعليه أن يرده)) (تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٢)، فليتأمل.

ثم إنه إذا نقل الشعر إلى منى فهل يجب دفنه فيها أو يجوز طرحه على الأرض؟

تقدم أن أبا الصلاح الحلبي ﵀ أوجب الدفن، ونحوه ما ذكره الشيخ وابن البراج وابن حمزة وابن إدريس والمحقق (قدّس الله أسرارهم)[1] وغيرهم.

ولكن لم يقم دليل على وجوبه في الروايات الواصلة إلينا، بل استدل بعض الأعلام ﵀[2] على عدم الوجوب بقوله ﷺ في خبر أبي بصير: ((ويحمل شعره إلى منى، وليس عليه شيء))، قائلاً: (لو كان الحمل مقدمة للدفن وكان الدفن لازماً لأمر ﷺ به البتة، وأما إذا حكم بعدم الشيء عليه فيستفاد منه عدم اللزوم).

أقول: المنساق من قوله ﷺ: ((وليس عليه شيء)) هو نفي الكفارة ونحوها دون الدفن، نعم يمكن أن يدعى أن عدم تعرضه لحكم الدفن يدل بالإطلاق المقامي على عدم وجوبه.

وكيف ما كان فإنه لا دليل على وجوب الدفن بعد إرسال الشعر إلى منى.

نعم هناك ما يدل على استحباب دفن الشعر في منى لمن حلق فيها، كصحيحة معاوية بن عمار[3] عن أبي عبد الله ﷺ قال: ((كان علي بن الحسين ﷺ يدفن شعره في فسطاطه بمنى، ويقول: كانوا يستحبون ذلك)).

هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالقول الأول من الأقوال الثلاثة المتقدمة، وهو أن وجوب الحلق في منى تكليفي لا وضعي.

٢ ـ وأما القول الثاني ـ وهو وجوب إلقاء الشعر بمنى، مع جواز الحلق أو التقصير في خارجها ـ فمبناه هو أن (إلقاء الشعر) المذكور في جملة من روايات المسألة ليس كناية عن إزالة الشعر، بل المراد به هو معناه الحقيقي، فإن الحمل

---

(١) النهاية ص:٢٦٣، المبسوط ج:١ ص:٢٧٦، الجمل والعقود ص:١٤٨، المهذب ج:١ ص:٢٥٩، الوسيلة ص:١٨٦، السرائر ج:١ ص:٦٠١، شرائع الإسلام ج:١ ص:٢٤٠.

(٢) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٤٢.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٢.

على المعنى الكنائي يحتاج إلى القرينة وإلا فهو على خلاف الظاهر، ولا قرينة عليه هنا بل القرينة على خلافه كما سيأتي.

وعلى ذلك فإن مقتضى معتبرة أبي بصير ((ليس له الا أن يلقي شعره بمنى))، وصحيحة الحلبي ((يرجع إلى منى حتى يلقي شعره بها))، وخبر أبي بصير بنقل الصدوق: ((فليرجع إلى منى حتى يلقي شعره بها)) هو وجوب أن يرمي الحاج شعره بمنى، وليس وجوب الحلق أو التقصير فيها.

ويشهد على إرادة المعنى المذكور قوله عليه السلام في خبر علي بن أبي حمزة: ((وليحمل الشعر إذا حلق بمكة إلى منى)) حيث لم يوجب الإمام عليه السلام عليه الحلق بمنى، بل أمر بحمل الشعر إليها إذا حلق بمكة.

وكذلك قوله عليه السلام في خبر أبي بصير: ((يحلقه بمكة ويرسل شعره إلى منى))، فإنه كالصريح في عدم وجوب الحلق بمنى وإنما يتعين إرسال الشعر إليها، مما يؤكد أن الواجب هو إلقاء الشعر في منى لا حلقه أو تقصيره بها.

علماً أن الرواية الأولى ـ أي خبر علي بن أبي حمزة ـ معتبرة السند عند من يرى اعتبار روايات علي بن أبي حمزة مطلقاً أو فيما إذا كان الراوي عنه من غير الواقفة[1] كما في المقام، فإن الراوي لها عنه هو أحمد بن محمد أي ابن أبي نصر البزنطي.

وعلى ذلك فلا بد من أن يكون الأمر بالرجوع إلى منى في صحيحة الحلبي وخبر أبي بصير لمن خرج قبل أن يحلق بها نسياناً أو جهلاً من جهة كونه مقدمة لإلقاء الشعر فيها، لأنه هو الواجب على الحاج لا مقدمة للحلق بها، لفرض عدم وجوبه بعنوانه.

وأما معتبرة مسمع الدالة على جواز الحلق في الطريق أو في أي مكان آخر لمن خرج من منى ناسياً إياه فهي وإن دلت على عدم لزوم إرسال الشعر إلى منى إلا أن دلالتها عليه إنما هي بالإطلاق المقامي، ويمكن رفع اليد عنه بمقتضى صحيحة الحلبي وغيرها مما دل على وجوب طرح الشعر بمنى، كما يمكن حملها

---

(١) وهو اختيار بعض الأعلام (لاحظ مصباح المنهاج (كتاب الصوم) ص:٣٤٧).

على صورة تعذر الإرسال أو تسببه في حرج بالغ لا يتحمل عادة.

وأما خبرا أبي الصباح الكناني وأبي بصير المتضمنان لقوله عليه السلام: ((ما يعجبني أن يلقي شعره إلا بمنى))، فيمكن أن يقال: إن التعبير فيهما بلفظة (ما يعجبني) وإن كان أنسب بإفادة الحكم غير الإلزامي إلا أنه لا يبعد أن يكون الوجه في استخدامه من قبل الإمام عليه السلام هو مداراة الجمهور القائلين طراً بعدم الوجوب، كما يظهر بمراجعة مصادرهم.

هذا ما يمكن أن يقال في تقريب القول المذكور، في مقابل ما هو المشهور من وجوب الحلق أو التقصير بمنى.

ولكن يمكن أن يناقش فيه بأن كون المراد بإلقاء الشعر في نصوص المسألة هو طرحه على الأرض لا يناسب ما ورد في صحيحة الحلبي وفي خبر أبي بصير بنقل الصدوق من قوله عليه السلام: ((حتى يلقي شعره بها حلقاً كان أو تقصيراً))، فإنه ظاهر في رجوع الضمير في قوله: (كان) إلى الإلقاء المستفاد من قوله: (يلقي). ومعه يتعين أن يكون المراد بـ(يلقي) هو فصل الشعر وإزالته لا طرحه على الأرض، وإلا يلزم التقدير بأن يكون المعنى: (حلقاً كان سبب إزالة الشعر أو تقصيراً)، أو يكون إرجاع الضمير إلى الإلقاء على سبيل الاستخدام بإرادة المعنى الكنائي، وكلاهما على خلاف الظاهر.

وبالجملة: قوله: ((حلقاً كان أو تقصيراً)) قرينة واضحة على إرادة المعنى الكنائي[1] كما تنبه له بعض الأعلام قدس سره[2].

ويضاف إلى هذا أنه لو كان المراد بالإلقاء في كلام الإمام عليه السلام هو طرح الشعر لما كان وجه للأمر بالرجوع إلى منى معيناً، لعدم توقفه عليه، بل كان ينبغي أن يخيّر بين الرجوع إليها فيحلق ويطرح شعره فيها، وبين أن يحلق في

---

(١) قد يمنع من ذلك ويقال: إن الضمير في قوله عليه السلام: ((كان)) يرجع إلى المتروك جهلاً أو نسياناً، المستفاد من السؤال في الروايتين. ولكن الإنصاف أن المنساق منهما ـ وهو مقتضى قاعدة رجوع الضمير إلى أقرب ما يصلح مرجعاً له في الكلام ـ رجوعه إلى الإلقاء المستفاد من قوله عليه السلام: ((يلقي))، فليتأمل.

(٢) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٣٦.

مكانه في خارج منى ثم يجمع الشعر ويعطيه لآخر ليذهب به إليها ويطرحه هناك، فلماذا أمر الإمام عليه السلام بالرجوع إلى منى من دون إشارة إلى الخيار الآخر، مع أنه ليس هو الخيار الأخف مؤونة.

وبالجملة: أمره عليه السلام بالرجوع إلى منى الظاهر في تعينه في حقه إنما يناسب أن يكون المراد بالإلقاء هو الحلق[1].

وأيضاً كون الإلقاء بمعنى الطرح على الأرض لا يناسب معتبرة أبي بصير، فإن الراوي سأل فيها عن الرجل يوصي من يذبح عنه ويلقي هو شعره بمكة، والمنساق من السؤال أن ذاك الرجل كان بمكة وأراد أن لا يذهب إلى منى، وإلا لما كان له غرض في التوكيل في الذبح وإلقائه هو الشعر بمكة في حدّ ذاتهما، ومن الواضح أن ما كان يجعله في فسحة من الذهاب إلى منى هو أن يسمح له بالتوكيل بالذبح فيها والإتيان بالحلق في مكة، فسأل عن جواز ذلك، فهو المقصود بقوله: (ويلقي هو شعره بمكة)، وأما طرح الشعر بمنى فلا يقتضي ذهابه إليها ـ لإمكان إرساله بيد الغير ـ ليسأل عن جواز تركه بطرح الشعر بمكة.

وبذلك يظهر أنه يتعين أن يكون المراد بقوله عليه السلام في الجواب: ((ليس له إلا أن يلقي شعره بمنى)) هو تعين الحلق بمنى لا تعين طرح الشعر بها.

ويؤكد كون إلقاء الشعر كناية عن فصله وإزالته ما ورد في خبر عمر بن يزيد[2] من قوله عليه السلام في المحرم: ((لا بأس بحك الرأس واللحية ما لم يلق الشعر))، ونحوه ما ورد في كلمات بعض اللغويين، كقول ابن السكيت[3]: (يقال للبعير إذا ألقى وبره ونبت له وبر آخر: قد طر يطر طروراً، ويقال للحمار إذا

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنه ربما يظهر من كلام السيد الحكيم قدس سره في (دليل الناسك ص:٤٠٣) أن مقتضى كون وجوب الرجوع في صحيحة الحلبي وخبر أبي بصير غيرياً هو كون الواجب إلقاء الشعر بمنى لا غير.

ولكنه لا ينبغي أن يكون هذا مراداً له قدس سره، لوضوح أنه لو كان الواجب هو الحلق أو التقصير فيها يكون وجوب الرجوع غيرياً أيضاً، فهو واجب مقدمي على كل تقدير.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٣١٣.

(٣) الكنز اللغوي ص:١٦١.

ألقى شعره ونبت له شعر آخر جديد مثل ذلك)، فيلاحظ أن (إلقاء الشعر) ورد في النص واللغة تعبيراً عن فصل الشعر وإزالته، ويبدو أنه كان استعمالاً متداولاً على لسان أبناء المحاورة، فيقرب حمل نصوص المقام عليه أيضاً، فليتدبر[1].

والمتحصل مما سبق أن الأوفق بالروايات المتقدمة كون الواجب هو الحلق أو التقصير بمنى لا طرح الشعر فيها بعد حلقه أو تقصيره ولو في مكان آخر.

نعم خبر أبي بصير: ((يحلقه بمكة ويرسل شعره إلى منى)) ظاهر في عدم وجوب كون الحلق بمنى. ولكنه ضعيف سنداً حتى عند بعض الأعلام المتبني للقول المذكور وذلك من جهة اشتماله على أبي جميلة، فإنه يقر[2] بعدم ثبوت وثاقته.

وأما خبر علي بن أبي حمزة: ((وليحمل الشعر إذا حلق بمكة إلى منى)) فيمكن أن يقال ـ كما تقدم ـ: إنه لا دلالة فيه على عدم وجوب الحلق بمنى اختياراً، بل أقصاه هو عدم التعرض لحكمه، ولو سُلّمت دلالته على عدم الوجوب فاللازم الاقتصار على مورده، وهو الرجل الخائف ـ وتلحق به المرأة على وجه ـ وأما التعدي منه إلى الرجل غير الخائف فهو خالٍ عن دليل.

وأما ما تقدم من أن دلالة معتبرة مسمع على عدم وجوب إرسال الشعر إلى منى بعد حلقه في الطريق أو في أي مكان آخر إنما هي بالإطلاق المقامي، ويمكن رفع اليد عنه بما دل على وجوب طرح الشعر بمنى فهو غير تام، لأنه مما لا يستساغ عرفاً، كما أن حملها على المعذور عن إرسال شعره إلى منى بلا وجه،

---

(١) وبهذا يظهر النظر في ما أفاده الشيخ المظفر ﷺ في (كتاب الحج من شرح القواعد ص:٣٤٢) من أن (دعوى أن الإلقاء كناية عن الحلق أو التقصير مشكلة، لظهور كثير من الأخبار في مطلوبية إلقاء الشعر ودفنه بمنى، فلا موجب لحمله على خلاف ظاهره).

وجه النظر: أن القرينة على كون إلقاء الشعر كناية عن الحلق أو التقصير متعددة فينبغي البناء عليه، ومن المعلوم أنه إذا حلق أو قصر الحاج بمنى فإن شعره يقع فيها، فيستحب له أن يدفنه، ولا يتركه على ظاهر الأرض كما ورد في النصوص، وليس في هذا قرينة على كون المراد بإلقاء الشعر في الروايات المتقدمة هو مجرد طرح الشعر على الأرض.

(٢) مصباح المنهاج (كتاب الطهارة) ج:٦ ص:٢٣٤.

بل مقتضى الصناعة لمن يبني على أن الواجب هو إلقاء الشعر بمنى لا حلقه بها هو الالتزام باستحباب الإرسال والإلقاء بالنسبة إلى من خرج من منى ناسياً للحلق ثم حلق في الطريق أو في أي مكان آخر.

هذا وقد تحصل من جميع ما تقدم أن القول الثاني المذكور وهو وجوب طرح الشعر بمنى لا الحلق فيها مما لا يمكن المساعدة عليه.

٣ ـ وأما القول الثالث ـ وهو عدم وجوب أي من الحلق بمنى وطرح الشعر فيها ـ فقد مرَ أنه اختيار بعض الأعلام (طاب ثراه)[1]، وقد ذكر في وجهه كلاماً ورد فيه: أن عمدة الدليل على لزوم الحلق بمنى هو صحيحة الحلبي وما بمعناها الواردة في من نسي أن يحلق بمنى حتى ارتحل، حيث أمر الإمام عليه السلام بالرجوع إليها لإلقاء الشعر فيها. ولكن يمكن الخدش في الاستدلال بها من جهتين ..

(الجهة الأولى): أن الأمر فيها بالرجوع لمن نسي الحلق حتى خرج من منى ظاهر في كونه متفرعاً على نحو مشروعية الحلق فيها، فلا دلالة له على الوجوب، بل هو تابع لأصله، فإن كان واجباً أو مستحباً كان كذلك. فالسؤال عن فوات ما هو مشروع في حقه، والجواب بإمكان تداركه بالرجوع، فلا ظهور له في وجوب الرجوع لو تركه ناسياً، فضلاً عن أصل وجوب الحلق بمنى.

أقول: يرد على ما أفاده ..

أولاً: أن الدليل على وجوب الحلق بمنى لا ينحصر في صحيحة الحلبي وما بمعناها، بل هناك بعض الروايات الأخرى الدالة على الوجوب كمعتبرة أبي بصير التي وردت في الرجل يوصي من يذبح عنه ويلقي هو شعره بمكة فقال الإمام عليه السلام: ((ليس له إلا أن يلقي شعره بمنى))، ومعتبرة الفضل بن يونس الواردة في من اعتقل ثم أفرج عنه في يوم النحر، حيث أمر الإمام عليه السلام بأن يذهب إلى المزدلفة فيقف بها ((ثم ينصرف إلى منى فيرمي ويذبح ويحلق))، ومرَ أن المستفاد منها كون منى مكاناً للذبح والحلق كما هي مكان للرمي.

---

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤١٨.

وهاتان الروايتان لم تتضمنا الأمر برجوع الناسي إلى منى للحلق فيها، ليناقش في دلالتهما بما ذكره (طاب ثراه) بشأن صحيحة الحلبي ونحوها.

وثانياً: أن الخدش في دلالة صحيحة الحلبي بما أفاده ﷺ غير تام، فإن إمكان تدارك الحلق المنسي بالرجوع إلى منى من الواضحات، ولا يظن بالحلبي مع مكانته المتميزة في العلم أن يسأل الإمام عليه السلام عن مثله، بل المقطوع به أن سؤاله كان عن الوظيفة الفعلية[1] لمن خرج من منى ناسياً أن يحلق أو يقصر بها، هل يلزمه أن يعود إليها أو أنه يعفى من ذلك ويجوز له أن يحلق أو يقصر في مكان تذكره؟ وقد أجابه الإمام عليه السلام بأن المتعين هو أن يعود إلى منى للحلق أو التقصير.

وهكذا الحال في خبر أبي بصير الوارد في من جهل أن يحلق أو يقصر في منى حتى ارتحل منها، فإن السؤال فيه إنما هو عن الجهل بالحلق أو التقصير بمنى قبل الخروج منها هل هو عذر يعفي صاحبه من لزوم الرجوع لتداركه فيها أم لا؟ وقد أجابه الإمام عليه السلام بلزوم الرجوع، مما يدل على عدم سقوط وجوب الحلق أو التقصير فيها حتى عمن غادرها قبل الإتيان به عن جهل ونحوه.

وبالجملة: دلالة الروايتين على وجوب الحلق أو التقصير بمنى تامة، ولا مجال للخدش فيهما.

(الجهة الثانية): أن معتبرة مسمع ((يحلق في الطريق أو أين كان)) ورواية الكناني ((ما يعجبني أن يلقي شعره إلا بمنى)) تدلان على عدم وجوب إيقاع الحلق أو التقصير بمنى، فلا بد من حمل صحيحة الحلبي ونحوها ـ لو سُلّمت دلالتها على الوجوب ـ على الاستحباب جمعاً.

أقول: أما رواية أبي الصباح الكناني فقد مرّ أنها غير نقية السند، بالإضافة

---

(١) قد يقال: إنه لا يتعين أن يكون السؤال عن الوظيفة الإلزامية بل يجوز أن يكون عن الوظيفة الاستحبابية بافتراض أن الحلق أو التقصير بمنى مستحب استحباباً مؤكداً، فسأل عن حكم من نسي أن يقوم به حتى ارتحل من منى هل يسقط عنه استحبابه أو يبقى ليلزمه الرجوع إلى منى إذا أراد القيام به.

ولكن هذا الاحتمال لا يخلو من بُعد، فليتأمل.

إلى أن مبنى دلالتها على عدم الوجوب هو كون التعبير فيها بـ(ما يعجبني) لإفادة الحكم غير الإلزامي، ولكنه ليس بذلك الوضوح، لما مرّ من تداول استخدام مثله من التعابير على لسان الأئمة عليهم السلام في موارد وجود مبرر لكتمان الحكم الواقعي مداراةً للجمهور، وربما كان المقام منها، لإطباقهم على عدم وجوب الحلق بمنى.

وأما معتبرة مسمع فإنه وإن كان مقتضى الجمع العرفي بينها وبين صحيحة الحلبي هو البناء على استحباب الرجوع إلى منى ـ بناءً على ما هو المعروف بينهم من تقدم الجمع الدلالي على الجمع الجهتي مطلقاً، ومرّ الكلام فيه في موضع سابق ـ إلا أن الملاحظ أن مورد الروايتين هو الناسي، ولا وجه للتعدي منه إلى غيره، بل مقتضى الصناعة الالتزام في سائر الموارد بلزوم العود والإتيان بالحلق أو التقصير بمنى، لإطلاق معتبرة أبي بصير وموثقة الفضل بن يونس.

هذا بشأن ما ذكره (طاب ثراه) في وجه عدم وجوب الحلق بمنى.

وأما عدم وجوب إرسال الشعر إليها لمن حلق في خارجها فقد ذكر في وجهه[1]: أن ما يستدل به لوجوب الإرسال هو صحيحة حفص بن البختري: ((يرد الشعر إلى منى)) ورواية علي بن أبي حمزة: ((ليحمل الشعر إذا حلق بمكة إلى منى)) ورواية أبي بصير: ((يحمل شعره إلى منى)) ولكنها معارضة برواية الكناني: ((ما يعجبني أن يلقي شعره إلا بمنى)) فتحمل تلك على الاستحباب.

ولكن ظهر بما تقدم أن رواية الكناني لا تصلح للمعارضة، للخدش فيها سنداً، مع عدم وضوح كونها مسوقة لإفادة الحكم غير الإلزامي، بالإضافة إلى أن موردها الناسي ولا قطع بعدم الخصوصية له.

نعم معتبرة مسمع تدل بمقتضى إطلاقها المقامي على عدم وجوب إرسال الشعر إلى منى إذا تم حلقه في خارجها، ولكن موردها هو الناسي أيضاً، فمقتضى الصناعة هو رفع اليد عن إطلاق صحيحة حفص وغيرها في خصوص من نسي أن يحلق بمنى حتى ارتحل منها فجاز له أن يحلق في غيرها، فإنه لا يجب

---

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقى (كتاب الحج) ج:٢ ص:٤١٩.

عليه إرسال شعره إليها، وأما غيره فيلزمه ذلك إذا حلق في خارج منى.

فظهر بما تقدم أن القول الثالث المذكور مما لا يمكن المساعدة عليه، لا في نفي أصل وجوب الحلق أو التقصير بمنى، ولا في نفي وجوب إرسال الشعر إليها إذا حلق أو قصر في خارجها.

هذا وقد تحصل من جميع ما مرّ أن أوجه الأقوال الثلاثة في هذه المسألة هو القول الأول[1]، أي وجوب الحلق أو التقصير بمنى وجوباً تكليفياً، ووجوب إرسال الشعر إليها لمن حلق في خارجها. ويستثنى من كلا الحكمين من نسي أن يحلق بها حتى خرج منها، ويلحق به الجاهل القاصر على وجه.

تبقى هنا أمور ..

(الأول): الظاهر أن وجوب إرسال الشعر إلى منى إنما هو نظير وجوب تطهير الثوب لأداء الصلاة الواجبة، أي أن المطلوب شرعاً هو وصول الشعر إلى منى بأي نحو كان ولو بفعل غير الآدمي كالحيوان والرياح.

---

(١) ولو لم يلتزم بهذا القول فالأوجه هو البناء على وجوب الحلق أو التقصير بمنى وجوباً وضعياً أي عدم الاجتزاء به في خارج منى إلا بالنسبة إلى الناسي ونحوه.

ولكن مقتضاه أنه إذا تعمد الحلق في خارج منى لزمه إما أن ينتظر إلى أن ينمو شعره مرة أخرى بما يصدق الحلق على إزالته بالموسى أو نحوها، وإما الاكتفاء بإمرار الموسى على رأسه بدلاً عن الحلق، لعدم تمكنه منه.

هذا إذا كان ممن يتعين عليه الحلق في حجه وإلا كفاه التقصير، بناءً على تحققه بالأخذ من غير شعر الرأس كشعر اللحية والشارب أو القص من الأظافر.

والملاحظ أن الفقهاء السابقين (قدّس الله أسرارهم) لم يتعرضوا لما يترتب على تعمد الإتيان بالحلق في خارج منى، ولعل هذا يشكّل قرينة على التزامهم بالوجوب التكليفي دون الوضعي.

علماً أن بعض الأعلام المتأخرين (طاب ثراه) التزم بعدم الاجتزاء بالحلق أو التقصير في خارج منى، فقد ورد في رسالته (مناسك حج ص:٢٨٠) باللغة الفارسية أنه سئل عمن حلق أو قصر في خارج منى، فأجاب: أنه لا بد من الإعادة، وورد عن بعض آخر من الأعلام (مناسك الحج ص:٢٧٧) أنه (إن كان حلقه في غير منى عن اختيار لم يخرج عن الإحرام على الأحوط)، والظاهر أن احتياطه بعدم الاكتفاء به إنما هو بالنظر إلى أن أصل لزوم الحلق أو التقصير بمنى مبني عنده على الاحتياط (مناسك الحج ص:٢٧٣)، فليلاحظ.

والوجه فيه: أنه ورد في صحيحة معاوية بن عمار[1] قال: قال كان أبو عبد الله عليه السلام يكره أن يُخرج الشعر من منى، يقول: ((من أخرجه فعليه أن يرده))، والمتفاهم العرفي منها أن المطلوب في الشعر الذي يحلق أو يقصر هو أن يكون في منى، وما النهي عن إخراجه والأمر بردّه على تقدير الإخراج إلا من حيث مطلوبية بقائه في مكانه، ومقتضى مناسبات الحكم والموضوع أن يكون أمر من حلق في خارج منى بحمل شعره إلى منى للسبب نفسه، أي مطلوبية أن تكون منى مكاناً للشعر المحلوق لا لخصوصية في تصدي الحالق في إرساله إليها، فإذا فرض أنه حلق بمكة وقام غيره ـ من دون علمه ـ بحمل شعره إلى منى، كفى ذلك في تحقق الواجب، ولا يلزمه أن يسترجع الشعر من منى ويذهب به إليها أو يكلف غيره بذلك.

ولو نوقش في هذا البيان ولم يسلَّم كون إرسال الشعر إلى منى مطلوباً بالمعنى الاسم المصدري لا بالمعنى المصدري، فلا أقل من البناء على عدم اشتراط قصد القربة فيه، لأنه لا دليل على كونه من أجزاء الحج، وإنما هو مما يجب على الحاج إذا حلق في خارج منى، كما يجب عليه المبيت بها ورمي الجمار أيام التشريق بل هو مما لا ينطبق عليه عنوان الحج بخلاف المبيت والرمي، على ما مرّ توضيحه في محله.

وبالجملة: حمل الشعر إلى منى ليس من أفعال الحج، وأقصى ما ثبت اشتراط قصد القربة فيه هو أفعاله لا مطلق ما يجب على الحاج.

وعلى ذلك فلا وجه لاعتبار قصد القربة فيه، كما لا تعتبر فيه المباشرة، فإنها إذا لم تعتبر حتى في التقصير الذي يتسنى للحاج أن يباشره بنفسه فكيف يحتمل اعتباره في رمي الشعر في منى.

وقد يستدل على عدم اعتبارها فيه بقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: ((يحلق بمكة ويحمل شعره إلى منى))، بدعوى أن المراد بحمل شعره إلى منى هو تكليف الغير بحمله إليها، لأنه لا جدوى من الترخيص له في الحلق بمكة إذا كان يلزمه أن

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٢.

يباشر بنفسه حمل شعره إلى منى.

ولكن هذا الاستدلال غير تام، فإنه إذا جاز له الحلق في مكة أمكنه التحلل من إحرامه في وقت أسرع، وأيضاً أمكنه الإتيان بطواف الحج وسعيه وطواف النساء من دون حاجة إلى أن يعود إلى مكة بعد ذهابه إلى منى.

وكيف ما كان فإن الصحيح كما تقدم عدم اشتراط المباشرة في حمل الشعر إلى منى بل عدم اشتراط أن يتم بتسبيب منه، فيكفي كيف ما اتفق.

(الثاني): إذا بني على وجوب إيقاع الحلق أو التقصير بمنى ـ تكليفاً أو وضعاً ـ وكان المكان الذي ينزل فيه الحاج أيام النحر في خارج منى، لضيق منى عن استيعاب جميع الحجاج ـ كما هو الحال في الأعصار الأخيرة ـ فهل يلزمه الانتقال إلى منى للإتيان فيها بالحلق أو التقصير أو أنه يجوز له أن يأتي به في مكان نزوله؟

مقتضى الجمود على ظاهر النصوص المتقدمة هو الأول، نعم ورد في موثقة سماعة بن مهران[1] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا كثر الناس بمنى وضاقت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: ((يرتفعون إلى وادي محسر))، وتقدم في مبحث الذبح[2] أنه لا يبعد إطلاقها لكل ما يجب أو ينبغي الإتيان به في منى، وعدم كونها ناظرة إلى خصوص البيتوتة بها في ليالي التشريق.

وعلى ذلك يمكن الالتزام بجواز الحلق أو التقصير بوادي محسِّر لمن كان نازلاً فيه، وفي إلحاق سائر أماكن نزول الحجاج ـ كوادي النار ـ به إشكال أو منع.

ثم إنه بناءً على وجوب إرسال الشعر إلى منى لمن حلق أو قصر في خارجها لعذر أو مطلقاً فهل يجزي إرساله إلى وادي محسر إذا كان الحاج ممن نزله في أيام النحر أو يتعين حتى لمثله إرساله إلى منى نفسها؟

فيه وجهان، والظاهر تعين الثاني، لأن أقصى ما يمكن استفادته من دليل

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٨٠.

(٢) لاحظ ج:٢٠ ص:٧٣.

جواز النزول بوادي محسِّر عند ضيق منى عن استيعاب جميع الحجاج هو أن الحاج إذا حلق أو قصر فيه جاز له أن يرمي شعره في مكانه، وأما إذا نسي ـ مثلاً ـ أن يحلق حتى غادره إلى مكة فحلق هناك، فلا دليل على جواز إرسال شعره إلى وادي محسر بل مقتضى إطلاق الروايات المتقدمة لزوم إرساله إلى منى نفسها، فليتدبر.

(الثالث): من كان عاجزاً عن المباشرة في رمي جمرة العقبة وغيرها من الجمار، وكان معذوراً أيضاً عن الميت بمنى في ليالي التشريق، فهل يلزمه الحضور فيها لخصوص الحلق أو التقصير إذا كان متمكناً من ذلك، على القول بوجوب إيقاعهما بها؟

يظهر من بعض الأعلام[1] التوقف في ذلك حيث احتاط بأن يحلق بمنى مع التمكن منه.

ولعل الوجه فيه التشبث في إطلاق النصوص المتقدمة الدالة على وجوب الحلق بمنى، لمن لم تكن وظيفته الحضور فيها بغير الحلق، بل انصرافها إلى من يلزمه الكون فيها لأداء سائر المناسك، لا سيما رمي جمرة العقبة يوم العيد، فليتأمل.

هذا تمام الكلام في المورد الأول من موارد البحث، وكان في أصل وجوب الحلق أو التقصير بمنى الذي لم يتعرض السيد الأستاذ ﷺ له بعنوانه.

(المورد الثاني): أنه إذا بني على عدم وجوب الإتيان بالحلق أو التقصير بمنى لا وضعاً ولا تكليفاً، وأيضاً عدم وجوب رمي الشعر فيها لمن حلق أو قصر في خارجها، فلا حرج على من خرج من منى قبل أن يحلق أو يقصر، كما لا حرج عليه لو لم يرسل شعره إليها إن حلق في خارجها وإن كان متعمداً في كل ذلك، غاية الأمر أنه يكون قد ترك ما هو الأفضل والأولى.

وأما بناءً على القولين الآخرين فإن فرض خروج الحاج من منى قبل أن يحلق أو يقصر فما هو حكمه؟

---

(١) مناسك الحج ص:٢٨٠.

هنا حالات ..

(الحالة الأولى): أن يكون متعمداً في الخروج منها قبل الإتيان بالحلق أو التقصير.

وفي هذه الحالة يلزمه الرجوع إليها إن بني على لزوم الحلق أو التقصير بها وضعاً أو تكليفاً، ولا شيء عليه في أصل الخروج. نعم إذا كان لا يتمكن من الرجوع قبل انقضاء وقت الحلق أو التقصير ـ ووقته على رأي هو يوم النحر، وعلى رأي إلى آخر أيام التشريق، وعلى رأي ثالث إلى آخر ذي الحجة ـ وكان ملتفتاً إلى عدم تمكنه من الرجوع يكون آثماً بتركه الحلق أو التقصير في منى لا بخروجه، فإنه لا يحرم على كل حال.

ثم إنه إذا خرج وكان متمكناً من الرجوع ولم يرجع بل حلق أو قصر في خارج منى فلا إشكال في الاجتزاء به على القول بأن وجوب إيقاعه في منى تكليفي محض، غاية الأمر أنه يأثم بذلك ويلزمه أن يرسل شعره إلى منى، وأما على القول بكون وجوبه وضعياً فمقتضى القاعدة عدم الاجتزاء به بل لزوم التدارك بالصبر حتى ينمو الشعر مجدداً فيحلقه أو يثبت الاكتفاء بإمرار الموسى على الرأس بدلاً عنه.

وأما إذا خرج ولم يكن متمكناً من الرجوع فالحكم كما ذكر بناءً على القول بالوجوب التكليفي. وأما على القول بالوجوب الوضعي فالظاهر بناء القائلين به على الاجتزاء بالحلق في خارج منى وإن كان يأثم بتفويت الحلق في منى على نفسه باختياره، أي أن القائل بالوجوب الوضعي إنما يقول به مع بقاء التمكن من الحلق بمنى، وأما مع طرو العجز عنه ولو بسوء اختيار المكلف فيبني على الاجتزاء بالحلق في خارجها، ولكن يشكل توجيهه بحسب الصناعة.

هذا كله على القول بوجوب الحلق أو التقصير بمنى وضعاً أو تكليفاً.

وأما على القول بعدم وجوبه بأيٍّ من الوجهين بل وجوب رمي الشعر بها بعد حلقه أو تقصيره، فمن الظاهر أنه لا يجب عليه الرجوع إلى منى إذا تركها قبل أن يحلق أو يقصر إلا إذا توقف عليه رمي شعره فيها، بأن لم يتمكن من أن

يرسل شعره إليها بعد الحلق في خارجها وتمكن أن يرجع بنفسه إليها ليحلق فيها، فإنه يلزمه الرجوع إليها في هذه الصورة، وأما في غيرها فيجوز له أن يحلق في أي مكان آخر، كما هو واضح.

هذا حكم الحالة الأولى المذكورة.

والملاحظ أن السيد الأستاذ تقبل[1] تعرض لهذه الحالة، وأورد بشأنها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل أن يحلق، فقال: ((إن كان زار البيت قبل أن يحلق وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له فإن عليه دم شاة)). وأفاد أنها تدل على عدم بطلان الحج بزيارة البيت قبل الحلق، مع (أن الغالب هو الخروج بعد يوم العيد المستلزم لترك الحلق في ظرفه متعمداً).

ويظهر مما ذكره تقبل أن مورد الكلام في هذه الحالة هو ما إذا خرج من منى قبل الحلق أو التقصير على وجه يفوته أداؤه في وقته، مع أنه لا اختصاص له بهذا الفرض، فإن وجوب الحلق أو التقصير بمنى على القول به لا يختص بما إذا أراد أن يأتي به فيها في يوم النحر، وهو الوقت الذي يجب الإتيان به فيه على رأيه تقبل، بل لو أراد الإتيان به بعد ذلك ـ وهو يصح منه حتى على مختاره تقبل ـ فإنه لا بد من أن يأتي به في منى كذلك.

ومع الغض عن هذا فإن حمل صحيحة محمد بن مسلم على خصوص ما إذا كان خروجه من منى قبل الحلق أو التقصير مؤدياً إلى فوات وقته غير وجيه، حتى لو قلنا بأن وقت الحلق أو التقصير هو يوم النحر خاصة، فإن ما ذكره تقبل[2] من أن غالب الحجاج يخرجون بعد يوم العيد لزيارة البيت ليس مسلماً، بل الملاحظ أن الكثيرين منهم يخرجون لها في صباح يوم النحر بعد أداء رمي جمرة العقبة والذبح أو النحر إن كان مما يجب عليهم.

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٢.

(٢) الذي ضبط عنه تقبل في تقرير (المعتمد في شرح المناسك ج:٥ ص:٣٢٠) هو أن (الغالب هو الخروج يوم العيد إلى مكة لطواف البيت)، ولكن بناءً عليه فإن الخروج من منى قبل الإتيان بالحلق لا يؤدي إلى فوات وقته في الغالب، فإن الكثيرين كانوا يخرجون في أوائل الصبح فيتسع الوقت للعود إلى منى قبل الغروب.

وبالجملة: الصحيحة مطلقة من حيث كون خروج الرجل لزيارة البيت قبل الحلق مؤدياً إلى فوات وقته أو لا.

ولذلك فهي تدل على أمر آخر، وهو ثبوت الكفارة ـ الكاشف عن ارتكاب الإثم كما مرَ في نظائره ـ على من تعمد تقديم طواف الحج على الحلق، وهذا هو الذي التزم به ﷺ في شرح المسألة (٤١٠) الآتية، ولا علاقة لها بما هو محلّ البحث من مجرد الخروج من منى قبل الحلق حتى لو جعل مورد الكلام فيه خصوص ما إذا كان الخروج مؤدياً إلى فوات وقت الحلق.

نعم إذا بني على أن المراد بزيارة البيت في الصحيحة المذكورة هو مجرد الذهاب إلى مكة أو الحضور في المسجد الحرام لا أداء طواف الزيارة يتم تعلقها بمحل البحث، ويكون مفادها عندئذ هو حرمة الخروج من منى قبل الإتيان بالحلق، وثبوت الكفارة على من تخلف عن ذلك، وهو ما ربما يظهر الالتزام به من بعض الأعلام ﷺ[1]، ولكنه بعيد جداً إذا لم يكن مؤدياً إلى فوات وقت الحلق، علماً أن الصحيحة خالية عما يشير إلى اختصاص موردها بهذه الصورة.

ويضاف إلى ذلك: أن حمل قوله: ((زار البيت)) على مجرد الذهاب إلى مكة أو إتيان المسجد الحرام خلاف الظاهر، فإن هذا التعبير يستخدم في النصوص ويراد به أداء طواف الزيارة. نعم ورد في صحيحة زرارة[2]عن أبي جعفر عليه السلام قال: ((من قدم قبل التروية[3]بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة، وهو بمنزلة أهل مكة، فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير[4]، فإذا زار البيت أتم الصلاة، وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتى ينفر)).

---

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٦٦.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٤٨٨.

(٣) في المصدر: (بعد التروية)، وهو غلط مطبعي، والصحيح ما أثبتناه كما في الوسائل ج:٨ ص:٤٦٤ والوافي ج:٧ ص:١٥٤.

(٤) تقدم في بحث سابق (ج:١٠ ص:١٣) أن المسافة بين مكة المكرمة بحدودها القديمة وبين عرفات كانت تبلغ المسافة الشرعية التلفيقية، وأما بعد اتساع مكة في الأزمنة المتأخرة فلا تبلغ تلك المسافة، ولذلك كان حكم المكي في ما مضى إذا خرج للوقوف بعرفات هو القصر لا الإتمام وقد

ويمكن أن يقال: إن المراد بزيارة البيت في هذه الصحيحة هو مجرد الحضور في مكة، فإن العبرة في وجوب الإتمام على المقيم عشراً بمكة قبل أن يخرج إلى منى هو بأصل رجوعه إلى مكة لا بأدائه لطواف الزيارة كما هو واضح.

ولكن الأوجه أن يكون المراد بزيارة البيت حتى في هذه الصحيحة هو أداء طواف الزيارة، وإنما عبّر بها الإمام عليه السلام بالنظر إلى أن الغالب في من يدخلون مكة بعد أداء مناسك منى إنما يقصدون بذلك أداء مناسكها، وأولها طواف الزيارة. وعلى كل تقدير فإنه لا مجال للبناء على أن المراد بزيارة البيت في صحيحة محمد بن مسلم غير أداء طواف الزيارة، وهذا هو ما بنى عليه دام ظله في شرح المسألة (٤١٠) الآتية.

والمتحصل مما مرّ أن الصحيحة المذكورة لا تعلق بها بالحالة الأولى المبحوث عنها، خلافاً لما ورد في كلامه دام ظله.

ثم إنه (رضوان الله عليه) اختار وجوب الرجوع إلى منى في هذه الحالة وذكر[1]: أنه مطابق لمقتضى القاعدة لعدم المقتضي لسقوط الحلق بمنى، ولا سيما بلحاظ التعليل الوارد في صحيحة الحلبي، وهو قوله عليه السلام: ((حتى يلقي شعره بها)) حيث يظهر منه بوضوح أن علة الرجوع إنما هي إلقاء الشعر بمنى، فالواجب إذاً هو هذا، ومعه كانت خصوصية النسيان ملغية قطعاً، لثبوت العلة في صورة الجهل أيضاً، فضلاً عن صورة العمد.

وأضاف: أن وجوب الرجوع على العالم العامد مما (تدل عليه صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت، فطافت وسعت الليل ما حالها؟ وما حال الرجل إذا فعل ذلك؟ قال: ((لا بأس به، يقصّر ويطوف للحج، ثم يطوف للزيارة، ثم قد أحلّ

ألحق به في الصحيحة قاصد الإقامة بمكة عشرة أيام، حيث قال عليه السلام: ((فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير))، أي إذا خرج إليها متوجهاً إلى عرفات فحكمه القصر، لأنه يكون قاصداً للمسافة الشرعية ملفقة من الذهاب والإياب.

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٢.

من كل شيء))، فإنها بإطلاقها تشمل العامد وقد دلت على وجوب التقصير ثم استئناف الطواف، ولا شك أن المراد به التقصير بمنى، كيف وهو كان ثابتاً في حق الناسي بمقتضى صحيحة الحلبي، فما ظنك بالعامد؟!).

ويلاحظ على ما أفاده ﷺ ..

أولاً: بأنه لم يبيّن ما هي القاعدة التي تقتضي وجوب الرجوع إلى منى في مورد الكلام؟ وكان ينبغي أن يبين أنها هي القاعدة المستفادة من معتبرة أبي بصير ونحوها مما دل على لزوم الإتيان بالحلق والتقصير بمنى، وأما صحيحة الحلبي التي استدل بعموم التعليل الوارد فيها فهي لا تصلح لذلك، فإن (حتى) فيها إنما هي بمعنى (كي) التعليلية، ولذلك فإن المستفاد منها هو العلة الغائية للأمر برجوع الحاج إلى منى إذا نسي الحلق حتى خرج منها، ولا تقتضي ثبوت وجوب الرجوع على غير الناسي من جهة عموم التعليل.

نعم يمكن أن يقال: إن مقتضى الأولوية القطعية ـ ولعله أشار إليها في ذيل كلامه ـ هو ثبوت وجوب الرجوع على المتعمد أيضاً، فإنه كيف لا يثبت عليه إذا ثبت على الناسي؟ وأما الجاهل ولا سيما القاصر فلا سبيل إلى إلحاقه بالناسي، لعدم ثبوت الأولوية بالنسبة إليه كما سيأتي، وبذلك يظهر الفرق بين التمسك بعموم التعليل كما ورد في كلامه ﷺ والتمسك بالأولوية القطعية كما ذكرناه، فإن مقتضى الأول إلحاق العامد والجاهل جميعاً بالناسي بخلاف الثاني، فإنه لا يقتضي إلا إلحاق العامد به.

والحاصل: أن صحيحة الحلبي تدل على وجوب الرجوع إلى منى على العالم العامد ولكن بالأولوية القطعية لا بعموم التعليل.

إلا أن الملاحظ أنها معارضة في موردها وهو الناسي بمعتبرة مسمع المتقدمة، فإذا بني على أن الجمع العرفي بينهما يقتضي الحمل على الاستحباب لم يتم وجوب الرجوع بالنسبة إلى الناسي ليتعدى منه إلى العالم العامد بعموم التعليل أو بالأولوية القطعية.

ولكن سيأتي أن السيد الأستاذ ﷺ يحمل معتبرة مسمع على معنى آخر لا

تعارض معه صحيحة الحلبي في موردها.

وثانياً: أنه ليس في صحيحة علي بن يقطين قرينة على كون المراد بقوله عليه السلام: ((يقصر)) هو الإتيان بالتقصير بمنى، لتدل على وجوب الرجوع إليها[1]، بل قد يستظهر أن المقصود به هو الإتيان به في مكة، لأن موردها هو من زار البيت قبل أن يقصر، ولم يشر الإمام عليه السلام إلى لزوم رجوعه إلى منى للإتيان فيها بالتقصير.

وعلى ذلك فهذه الصحيحة أولى بالاستدلال بها على جواز الإتيان بالتقصير في خارج منى لمن غادرها قبل ذلك.

ولكن تقدم أن الاستظهار المذكور في غير محله، لأن مورد الصحيحة هو من رمى وذبح وقدِم إلى مكة لأداء الطواف والسعي ليلاً ـ أي في ليلة الحادي عشر ـ فمن الطبيعي أن يرجع إلى منى مرة أخرى للمبيت فيها إذا كان قد خرج منها قبل منتصف الليل، وعلى ذلك فأقصى ما يمكن ادعاؤه هو كون هذه الرواية مطلقة من حيث الإتيان بالتقصير في مكة أو في منى، فيتعين رفع اليد عن إطلاقها بمقتضى ما دل على لزوم الإتيان بالتقصير بمنى، فإنه يشمل موردها.

وبالجملة: ليس في صحيحة ابن يقطين دلالة على ما رامه السيد الأستاذ دام ظله أصلاً، نعم أصل ما ذكره من لزوم الرجوع إلى منى مع تعمد الخروج من منى قبل الإتيان بالحلق أو التقصير منها تام، ولكن ليس من جهة الصحيحة المذكورة، ولا صحيحة الحلبي، بل لاقتضاء ذلك مطلقات وجوب الحلق أو التقصير بمنى كمعتبرتي أبي بصير والفضل بن يونس.

(الحالة الثانية): أن يكون ناسياً في خروجه من منى قبل الإتيان بالحلق أو التقصير، بأن نسي أصل وجوبه في الحج أو نسي وجوب الإتيان به في منى.

وقد أفتى السيد الأستاذ دام ظله في المتن بأن عليه الرجوع إلى منى ليحلق أو

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن المذكور في (المعتمد في شرح المناسك ج:٥ ص:٣٣٠) الاستدلال بصحيحة علي بن يقطين على صحة الحج، وعدم سقوط وظيفة التقصير بالخروج من منى قبل الإتيان به لا وجوب أن يؤتى به في منى، ولكن لعل صحة الحج وعدم سقوط التقصير مقطوع بهما، ولا حاجة إلى الاستدلال عليهما بالرواية.

يقصر فيها، فإن تعذر الرجوع أو تعسر قصر أو حلق في مكانه ويبعث بشعر رأسه إلى منى إن أمكنه.

واستدل في الشرح[1] على وجوب الرجوع إلى منى مع التمكن منه بصحيحة الحلبي المتقدمة ومعتبرة أبي بصير: ((ليس له أن يلقي شعره إلا بمنى))، واستدل على كفاية أن يحلق أو يقصر في مكانه إذا لم يكن متمكناً من الرجوع بمعتبرة مسمع قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يحلق رأسه أو يقصر حتى نفر؟ قال: ((يحلق في الطريق أو أين كان))، وأفاد في وجه الاستدلال بها: أن (من الواضح أن المراد بالنفر المفروض فيها ـ بقرينة قوله: ((في الطريق أو أين كان)) ـ هو النفر من مكة إلى بلده لا من منى إلى مكة، وحيث إن النافر من مكة يتعذر عليه الرجوع غالباً، لا سيما في الأزمنة السابقة، فلا جرم يتقيد الحكم بصورة التعذر أو التعسر ـ أي تعذر الرجوع إلى منى أو تعسره ـ وأما مع التمكن فلا محيص من الرجوع بمقتضى إطلاق صحيحة الحلبي وصحيحة أبي بصير.

وبالجملة: مقتضى الجمع العرفي تقييد الإطلاق وحمل معتبرة مسمع على غير المتمكن من الرجوع كما صنعه الشيخ قدس سره).

واستدل قدس سره على لزوم إرسال الشعر إلى منى مع التمكن منه فيما إذا حلق في خارجها بصحيحة حفص بن البختري: ((يرد الشعر إلى منى))، وأفاد: أن نحوها صحيحة معاوية بن عمار المتضمنة لقوله عليه السلام: ((من أخرجه فعليه أن يرده))، قائلاً: إنهما ظاهرتان في وجوب الردّ، ولا سبيل للحمل على الندب كما عن بعض، نعم حيث إن القدرة شرط في عامة التكاليف فلا جرم كان وجوب البعث مشروطاً بالتمكن منه، فيسقط مع العجز عنه.

أقول:

(أ) أما ما أفاده (رضوان الله عليه) بشأن معتبرة مسمع فلا يمكن المساعدة عليه، فإن النفر وإن كان بمعناه الأصلي لا يختص بالنفر من منى، ولكن من يتتبع موارد استعمال هذا التعبير يلاحظ أنه يكاد أن ينحصر استخدامه في روايات

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٣.

الحج في النفر من منى، وهو في موارد كثيرة جداً[١]، ولم يرد استخدامه في مغادرة الحاج مكة المكرمة إلى بلده في شيء من الموارد.

نعم تقدم من السيد الأستاذ ﷺ[٢] أنه حمل لفظ (النفر) في معتبرة أبي بصير: ((حتى إذا كان بعد النفر وجد ثمن شاة)) على النفر من مكة. ولكن مرَّ أنه غير تام، بل المراد به أيضاً هو النفر من منى.

وبالجملة: لا يبعد دعوى انصراف التعبير بـ(النفر) في روايات الحج إلى النفر من منى، وهو من الانصراف الذي يعتد به ويبنى عليه لأن المناط فيه ـ كما مرَّ في موضع سابق ـ هو أن يكون ناشئاً من حصول أنس ذهني بين اللفظ وبين حصة من الطبيعي نتيجة لكثرة استعمال اللفظ وإرادة خصوص تلك الحصة، وهذا المعنى متحقق في المقام.

وأما جعل قوله ﷺ: ((في الطريق أو أين كان)) قرينة على أن المراد بالنفر في المعتبرة هو النفر من مكة فليس بتام، إذ لا مانع من أن يكون المراد من الطريق فيها هو الطريق بين منى والمقصد الذي يريد الحاج الوصول إليه، سواء أكان مكة كما هو الحال بالنسبة إلى الأكثر حيث كانوا ينفرون من منى إلى مكة ليقيموا فيها بضعة أيام، أو كان بعض المناطق المحيطة بمكة كالأبطح حيث كان هناك من ينفر إليه ويقيم فيه بعض الوقت قبل أن يتوجه إلى بلده، كما ورد في حديث حج النبي ﷺ[٣] أنه نفر حتى انتهى إلى الأبطح فأقام به وبعث بعائشة لتؤدي العمرة المفردة فلما رجعت إليه ﷺ ارتحل من يومه ولم يدخل المسجد الحرام.

---

(١) ورد في خبر زيد النرسي (الأصول الستة عشر ص:٤٤) قوله: ((حتى نفر الناس))، وهو في مورد الإفاضة من عرفات. ولكن هذا الخبر نفسه مروي في (الدعوات للقطب الراوندي ص:٢٨٩)، و(عدة الداعي لابن فهد ص:١٧١)، وفيهما: ((حتى أفاض الناس)). نعم ورد في خبر آخر في (الخرائج والجرائح للراوندي ج:١ ص:٤٨١)، وفي (فرج المهموم للسيد ابن طاووس ٢٥٦): ((فلما قرب نفر الناس)) أي من الموقف، ولكن لا اطمئنان بصحته.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢١٥.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٢٤٨.

وبالجملة: كون المراد بالنفر في معتبرة مسمع هو النفر من مكة مما لا شاهد عليه بل هو ظاهر في النفر من منى.

ولو سُلّم أن المراد به هو النفر من مكة، فإنه وإن كان لا ينكر أن الرجوع إلى منى بعد الخروج من مكة كان في الغالب أمراً متعذراً أو حرجياً في تلك الأزمنة، إلا أنه لا مانع من شموله لما إذا لم يكن كذلك، فإن المطلق يشمل الأفراد النادرة وإنما لا تحمل عليها، وأما حملها على خصوص الأفراد الغالبة فلا وجه له إلا مع وجود قرينة على ذلك، وهي مفقودة في المقام.

وبالجملة: مقتضى إطلاق المعتبرة عدم وجوب الرجوع إلى منى للإتيان بالحلق فيها سواء أكان الرجوع حرجياً على الحاج أو لا.

وقد يقال: إن مورد صحيحة الحلبي هو الارتحال من منى، والنفر في معتبرة مسمع أعم من النفر من منى والنفر من مكة، فلا بد من حمل المطلق على المقيد، لتكون النتيجة أنه إذا تذكر الحلق المنسي بعد النفر من منى لزمه الرجوع إليها بمقتضى صحيحة الحلبي، وإن تذكره بعد النفر من مكة لم يلزمه ذلك.

ولكن تقدم أن لفظ (نفر) في معتبرة مسمع منصرف إلى النفر من منى، ولا إطلاق له ليشمل النفر من مكة، ليتم البيان المذكور.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى التفصيل المذكور هو أن من نفر من منى ولم يقم بمكة بل اتجه إلى بلده ـ سواء مع المرور بمكة أو بدون المرور بها ـ يلزمه إذا تذكر أنه لم يأت بالحلق بمنى أن يرجع إليها، وأما من أقام بمكة بعد النفر بمنى بضعة أيام إذا تذكر ذلك بعد الخروج منها فلا يلزمه الرجوع إلى منى ليحلق أو يقصر فيها، بالرغم من كون تذكرهما في مكان واحد، وهذا مما يبعد الالتزام به.

هذا وذكر بعض الأعلام ﷺ[1] وجهاً آخر لحمل معتبرة مسمع على من تعذر أو تعسر عليه العود إلى منى غير ما أفاده السيد الأستاذ ﷺ، فإنه قال: (إن ظاهر صحيحة الحلبي الأمر بالرجوع ليحلق أو يقصر في منى مع التمكن منه

---

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ج:٣ ص:٢٧٤ (بتصرف يسير).

وعدم الحرج، لأن الحكم بالحلق أو التقصير في منى يجب معه. ومعتبرة مسمع مطلقة من حيث التمكن من الرجوع إلى منى وعدمه. فترفع اليد عن إطلاقها في صورة اليسر والتمكن من الرجوع، فتكون النتيجة تعين العود إليها وجواز الحلق أو التقصير أينما كان مع عدم التمكن من الرجوع أو الحرج).

وحاصله: أن صحيحة الحلبي أخص مطلقاً من معتبرة مسمع، لأن الأولى مختصة بالمتمكن من العود من دون أن يقع في حرج بالغ جراء ذلك ـ لأن كل حكم تكليفي مقيد بالقدرة على متعلقه وعدم تسببه في الوقوع في الحرج الشديد ـ فتكون أخص من الثانية التي هي مطلقة من حيث التمكن من العود من دون حرج وعدمه، فيلزم حمل المطلق على المقيد، وتكون النتيجة هي التفصيل بين الصورتين، ومع تيسر هذا الجمع الموضوعي لا تصل النوبة إلى الجمع الحكمي بحمل صحيحة الحلبي على الاستحباب.

هذا مرامه ﷺ، ويوجد نحوه في كلمات آخرين[1]. والأصل فيه ما ذكره المحقق النراقي ﷺ[2] قائلاً: إن صحيحة الحلبي تختص بالمتمكن قطعاً، فهي في قوة الخاص، فتكون أخص من خبر مسمع، لشموله لصورة التمكن وعدمه.

وقد تعرض لكلامه الشيخ المظفر ﷺ[3] وأجاب عنه قائلاً: (إن الملحوظ في مقام تعارض الأخبار هو ظاهرها لا ما تحمل عليه لأمر خارجي كحديث الرفع ونحوه، فلا وجه لجعلها أخص منه، على أنه على ذلك يكون أيضاً بقوة الخاص، لأن المحتاج إلى بيان عدم الرجوع هو صورة التمكن فيكون من تعارض الخاصين).

وما أفاده (طاب ثراه) يتضمن وجهين في الجواب ..

الوجه الأول: أن المناط في ملاحظة النسبة بين دليلين هو ظاهرهما لا ما يطرأ على أحدهما من تخصيص أو تقييد بملاحظة دليل ثالث، أي لا بملاحظة ما

---

(١) مصباح الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٣٦٦. تعاليق مبسوطة على مناسك الحج ج:١٠ ص:٥٨٦.

(٢) مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج:١٢ ص:٣٨٠.

(٣) كتاب الحج من شرح القواعد ص:٣٤٢.

يكون حجة فيه بعد تخصيصه أو تقييده بدليل آخر.

وعلى ذلك فالنسبة بين صحيحة الحلبي ومعتبرة مسمع هي التباين لا العموم والخصوص المطلق، لأن صحيحة الحلبي مطلقة في حدّ ذاتها من حيث التمكن من الرجوع إلى منى من دون حرج بالغ وعدمه.

نعم مقتضى حديث رفع ما لا يطيقون[1] وما بمعناه كصحيحة هشام بن سالم[2]: ((إن الله تعالى أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون)) هو رفع اليد عن إطلاق صحيحة الحلبي بالنسبة إلى العاجز عن الرجوع، وكذلك مقتضى دليل نفي الحرج هو رفع اليد عن إطلاقها بالنسبة إلى المتمكن من الرجوع إذا كان يجد حرجاً بالغاً في ذلك، ولكن لزوم رفع اليد عن إطلاقها من الجانبين بدليلين آخرين لا يغير من حقيقة كون النسبة بينها وبين معتبرة مسمع هي التباين لا العموم والخصوص المطلق.

ويلاحظ على هذا البيان ..

أولاً: أنه يبتني على عدم القول بانقلاب النسبة في تعارض أكثر من دليل، وأما بناءً على القول به ـ كما عليه المحقق النائيني والسيد الأستاذ (رضوان الله عليهما) وآخرون ـ فلا محيص من البناء على تغير النسبة بين صحيحة الحلبي ومعتبرة مسمع بعد تقييد الأولى بالمتمكن من الرجوع من دون حرج بالغ، فالاعتراض من هذه الجهة مبنائي ومحل تحقيقه في علم الأصول، وقد مرّ بعض الكلام فيه في بحث سابق، وقلنا: إن الصحيح هو عدم انقلاب النسبة بين المتعارضين بالإطلاق بورود المقيد على أحدهما، وأن المخصص ليس كالخاص ليخصص به العام المقابل له.

وثانياً: أن ما ذكر من إطلاق صحيحة الحلبي بالنسبة إلى المتمكن من الرجوع إلى منى ولو بحرج بالغ وغير المتمكن منه محل نظر أو منع ..

أما بالنسبة إلى غير المتمكن منه ولو بحرج شديد فلأن عدم إمكان تكليف

---

(١) الخصال ص:٤١٧.

(٢) المحاسن ج:١ ص:٢٩٦.

العاجز أو قبح تكليفه به ـ على المسلكين في اشتراط القدرة في متعلق التكاليف ـ قرينة عقلية حافة بكل الأحكام التكليفية تمنع من انعقاد الظهور لها في الإطلاق.

وأما بالنسبة إلى المتمكن منه ولكن بحرج شديد فلأنه يمكن أن يقال: إن الأحكام التكليفية الواردة على لسان الصادقين عليهما السلام لما كانت مسبوقة بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الذي كان يتلى آناء الليل وأطراف النهار، وكذلك غيره من الأدلة الواضحة في نفي الحرج في الدين، لا يمكن البناء على انعقاد الإطلاق لها لتشمل موارد الحرج البالغ الذي لا يتحمل عادةً، لاحتفائها في ظرف صدورها بما تعد قرينة واضحة في أذهان المسلمين على أن الله تعالى لم يكلف الخلق بما يوقعهم في الحرج الشديد.

وعلى ذلك فإن صحيحة الحلبي المبحوث عنها تعدّ في حدّ ذاتها أخص مطلقاً من معتبرة مسمع، فيلزم الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، من دون الحاجة إلى القول بانقلاب النسبة.

هذا ولكن الإنصاف أن أدلة نفي الحرج لا ينبغي عدها بمثابة القرينة الحافة بأدلة الأحكام الإلزامية بحيث تمنع من انعقاد الإطلاق لها، فإن الآية الكريمة: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ إنما هي ناظرة إلى نفي الحرج النوعي وليس الحرج الشخصي الذي هو المناط في جريان قاعدة نفي الحرج.

نعم قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ يدل ـ على التحقيق ـ على القاعدة المذكورة، ولكن لا شاهد على أن دلالته عليها كانت تبلغ درجة من الوضوح في أذهان المتشرعة في عصر الصادقين عليهما السلام، بحيث لا ينعقد الإطلاق لأدلة الأحكام الإلزامية الصادرة آنذاك لموارد الحرج الشديد الذي لا يتحمل عادة.

وأما الروايات التي استدل بها لقاعدة نفي الحرج فكلها مخدوشة الدلالة على ذلك على ما حقق في محله[1].

وعلى ذلك فإن حال دليل نفي الحرج حال دليل نفي الضرر في أنه يصلح

---

(١) لاحظ وسائل الإنجاب الصناعية ص:٣٤١ وما بعدها.

مقيداً لإطلاق أدلة التكاليف الإلزامية لا مانعاً من انعقاد الإطلاق لها.

ولكن يكفي في عدّ صحيحة الحلبي أخص مطلقاً من معتبرة مسمع اختصاصها بالمتمكن من الرجوع، وإطلاق المعتبرة للمتمكن وغيره.

فالنتيجة: أن الوجه الأول المستفاد من كلام الشيخ المظفر ﷺ في الجواب عما ذكره المحقق النراقي (طاب ثراه) غير تام.

الوجه الثاني: أنه لو سُلّم كون صحيحة الحلبي مختصة بالمتمكن من الرجوع إلى منى الذي لا يجد حرجاً بالغاً في ذلك لتكون معتبرة مسمع أعم منها مطلقاً، حيث إنها تشمل المتمكن من الرجوع وغيره، إلا أن ما أُفيد من إمكان حمل المطلق على المقيد بل تعينه ـ أي حمل معتبرة مسمع على خصوص غير المتمكن من الرجوع ـ ليس بتام، بل هي تأبى عن الحمل على خصوص هذا المورد.

والوجه فيه: أن وجوب الحلق أو التقصير بمنى إذا كان حكماً تكليفياً صرفاً كما هو مبنى الوجه المذكور فإن سقوطه مع عدم التمكن من امتثاله إلا بحرج بالغ في الإتيان بمتعلقه لا يتحمل عادة يكاد أن يكون أمراً معلوماً بمقتضى تقييد دليل نفي الحرج لإطلاقات أدلة التكاليف الإلزامية.

وعلى ذلك فما كان منظوراً بالدرجة الأساس للسائل ـ أي مسمع ـ هو الاستفسار عن حكم ناسي الحلق قبل أن ينفر إذا كان يتيسر له الرجوع، أي لا يجد حرجاً بالغاً في الرجوع.

وبناءً عليه لا مجال لحمل جواب الإمام ﷺ له على خصوص صورة عدم إمكان الرجوع إلا بحرج بالغ، فإنه لا يعدّ جمعاً عرفياً يمكن البناء عليه.

ولكن قد يجاب عن هذا الوجه بأنه لو كانت معتبرة مسمع مسوقة لبيان حكم ناسي الحلق بمنى بلحاظ خصوص وجوب الرجوع إليها وعدمه كما لو كان الإمام ﷺ قد أجاب بقوله: (ليس عليه الرجوع إلى منى)، لأمكن القول بتمامية الوجه المذكور.

ولكن الملاحظ أنه ﷺ إنما قال في الجواب: ((يحلق في مكانه أو أين كان))

لإفادة أنه لا يجب عليه الرجوع إلى منى، وفي الوقت نفسه ليس ملزماً بالإتيان بالحلق في مكان معين كالحرم كما حكي ذلك عن بعض الجمهور، أو مكة المكرمة التي قد يلتزم بوجوب الذبح فيها لمن نسي أن يذبح بمنى.

وبهذا اللحاظ لا ضير في حمل جواب الإمام عليه السلام على خصوص صورة عدم تيسر الرجوع إلى منى، فإنه مقبول عرفاً، إذ إن دليل نفي الحرج لا يقتضي جواز الحلق في الطريق أو أين كان لمن لا يتيسر له الرجوع إلى منى بل إن أقصى ما يقتضيه هو أنه لا يجب عليه الرجوع إليها.

ولكن الإنصاف أن حمل معتبرة مسمع على خصوص صورة عدم تيسر الرجوع إلى منى بأن يكون حرجياً بحد لا يتحمل عادة بعيد جداً، لأن الغالب في من نفر من منى ولا سيما إذا ترك نسيان الحلق في الطريق قبل الوصول إلى مكة أن لا يجد حرجاً بالغاً في الرجوع إليها مرة أخرى، فحمل المعتبرة على خصوص ما إذا كان غير متمكن من الرجوع أو كان فيه مشقة بالغة عليه يشبه تخصيص الأكثر غير المستساغ عرفاً.

هذا والمتحصل مما سبق أن الجمع بين صحيحة الحلبي ومعتبرة مسمع بحمل الأخيرة على غير المتمكن من الرجوع إلى منى أو من يجد في ذلك حرجاً بالغاً يتم مبنياً على ثلاثة أمور ..

١ ـ كون وجوب الحلق بمنى حكماً تكليفياً صرفاً لا حكماً وضعياً، أي شرطاً في الحلق أو التقصير المأمور به، فإنه لو كان شرطاً لأمكن البناء على إطلاق صحيحة الحلبي بالنسبة إلى غير المتمكن من الرجوع والمتمكن منه الذي يجد فيه حرجاً بالغاً، لأنها على هذا التقدير تكون مسوقة للإرشاد إلى عدم سقوط شرطية المكان الخاص وهو منى بنسيان الحلق إلى حين الخروج منها، ومن المعلوم أن دليل اعتبار القدرة في متعلق التكليف لا يقيد أدلة الجزئية والشرطية والمانعية بالقادر على رعايتها، كما أن دليل نفي الحرج لا يقيدها بمن لا يقع في الحرج البالغ من جراء ذلك، فمقتضى القاعدة سقوط أصل التكليف مع تعذر رعاية شرط من شروط متعلقه أو كون ذلك حرجياً على المكلف إلا أن

يقوم دليل على سقوط الشرط في الموردين.

ومهما يكن فقد ظهر بما تقدم أن الأمر الأول المذكور تام على المختار أي أن وجوب الحلق بمنى حكم تكليفي محض، لا شرط في الاجتزاء به، ولكن لم يظهر من السيد الأستاذ ﷺ وآخرين ممن تبنوا الجمع بين الروايتين على النحو المذكور الالتزام بذلك.

٢ ـ إن أدلة الأحكام التكليفية لا إطلاق لها بالنسبة إلى صورة العجز عن الإتيان بمتعلقاتها ولا بالنسبة إلى صورة الوقوع في الحرج البالغ من جراء ذلك، أو أنه إن كان لها إطلاق من الجهتين فإنه بعد رفع اليد عن إطلاقها بما دل على اشتراط القدرة على متعلقات الأحكام التكليفية، ونفي التكاليف الإلزامية الحرجية في الشريعة المقدسة تنقلب النسبة بينها وبين ما يعارضها بالإطلاق من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، ولذلك فإن صحيحة الحلبي تكون أخص مطلقاً من معتبرة مسمع لأحد الوجهين، فلا بد من حمل المعتبرة عليها. وتكون النتيجة اختصاص وجوب الرجوع إلى منى بصورة التمكن منه من دون حرج بالغ لا يتحمل عادةً.

وقد تبين مما تقدم أن ما ذكر في هذا الأمر تام على المختار في الجملة، أي في ما يتعلق بعدم إطلاق أدلة الأحكام التكليفية بالنسبة إلى صورة العجز عن الإتيان بمتعلقاتها. وهذا المقدار يكفي في البناء على كون صحيحة الحلبي أخص مطلقاً من معتبرة مسمع.

٣ ـ إن معتبرة مسمع يمكن حملها على خصوص غير المتمكن من الرجوع إلى منى، ومن يجد حرجاً بالغاً في ذلك.

وهذا الأمر غير تام على المختار، لما تقدم من أن الغالب في من يتذكر نسيان الحلق بعد نفره من منى أن يتيسّر له الرجوع إليها للإتيان فيها بالحلق، ولا سيما إذا كان تذكره في الطريق إلى مكة، وهو ما أشار إليه الإمام عليه السلام في الجواب.

وقد تبين بما مرّ أن ما تبناه المحقق النراقي ووافقه عليه جمع من المتأخرين

من تيسر الجمع العرفي بين صحيحة الحلبي ومعتبرة مسمع بحمل المعتبرة على خصوص من لا يتمكن من الرجوع إلى منى أو يجد في ذلك حرجاً بالغاً مما لا يمكن المساعدة عليه[1]، أي أن الجمع الموضوعي بين الروايتين متعذر، فتصل النوبة إلى الجمع الحكمي بينهما بحمل صحيحة الحلبي على الاستحباب لتكون النتيجة استثناء الناسي من وجوب الرجوع إلى منى للإتيان فيها بالحلق أو التقصير، هذا إذا لم يرجح عليه الجمع الجهتي بحمل معتبرة مسمع على التقية لإطباق الجمهور على عدم لزوم الإتيان بالحلق أو التقصير بمنى، وعلى هذا التقدير يتعين البناء على لزوم الرجوع إلى منى حتى بالنسبة إلى الناسي إذا لم يكن يجد حرجاً بالغاً في ذلك.

هذا كله في ما يتعلق بما أفاده السيد الأستاذ ﷺ بشأن معتبرة مسمع،

---

(١) هذا بناءً على كون المراد بإلقاء الشعر في صحيحة الحلبي هو الحلق أو التقصير، وأما إذا بني على أن المراد به هو طرح الشعر بعد حلقه أو تقصيره في أي مكان كان ـ كما التزم بذلك بعضهم ـ فقد يقال: إنه لا تنافي بين هذه الصحيحة وبين معتبرة مسمع حيث إن المستفاد من الصحيحة هو لزوم رمي الشعر بمنى، وأما الأمر بالرجوع إليها فليس إلا أمراً مقدمياً فيختص بصورة توقف رمي الشعر على الرجوع والحلق هناك، وأما مع إمكان إرسال الشعر إلى منى بعد حلقه في خارجها فلا ملزم للرجوع والحلق بها، في حين أن المستفاد من معتبرة مسمع هو مجرد جواز الحلق في خارج منى فيحمل ذلك على صورة عدم توقف رمي الشعَر بمنى على الرجوع إليها والحلق فيها.

والنتيجة: أنه إن توقف رمي الشعر بمنى على الرجوع والحلق بها لزم ذلك، وإلا فيجوز الحلق في خارجها ثم إرسال الشعر إليها.

ولعل هذا هو الوجه في ما يلاحظ من عدم التفصيل بين صورة النسيان وغيرها في كلمات بعض الأعلام ممن ذهب إلى كون المراد بإلقاء الشعر هو معناه الحقيقي لا الكنائي.

ولكن يمكن المناقشة فيه بأن مقتضى الإطلاق المقامي لمعتبرة مسمع عدم وجوب إرسال الشعر إلى منى بعد حلقه في الطريق أو أي مكان آخر، فتكون معارضة لصحيحة الحلبي الدالة حسب الفرض على لزوم رمي الشعر في منى حتى على من نسي وخرج منها قبل أن يحلق أو يقصر، فيلزمه الرجوع إليها لهذا الغرض لو لم يمكنه إرسال الشعر إليها بعد حلقه في خارجها، ومقتضى الجمع العرفي بين الروايتين هو البناء على عدم وجوب إرسال الشعر إلى منى في مورد المعتبرة ـ وهو الناسي ـ لا وجوبه مطلقاً حتى في هذا المورد، فليتدبر.

وحملها على من يتعذر أو يتعسر عليه الرجوع إلى منى.

(ب) وأما ما أفاده من الاستدلال بصحيحتي ابن البختري ومعاوية بن عمار لوجوب إرسال الشعر إلى منى بعد حلقه في خارجها في صورة تعذر الرجوع أو تعسره فهو أيضاً مما لا يمكن المساعدة عليه، فإن صحيحة ابن البختري وإن كان تامة الدلالة على لزوم إرسال الشعر إلى منى لمن حلق بمكة، ولكن مقتضى الصناعة رفع اليد عن إطلاقها في مورد الناسي استناداً إلى الإطلاق المقامي لمعتبرة مسمع، فإن الملاحظ أن الإمام عليه السلام اقتصر فيها على بيان جواز الحلق له في الطريق أو أين كان، ولو كان يلزم إرسال الشعر إلى منى بعد حلقه لكان من المناسب جداً أن ينبه على ذلك، وحيث إنه لم يفعل دل على عدم لزومه.

ولا توجد رواية تعارض هذه المعتبرة في عدم وجوب إرسال الشعر إلى منى على الناسي الذي يجوز أن يحلق في خارجها، ليرجع بعد تساقطهما إلى إطلاق صحيحة ابن البختري.

وأما صحيحة معاوية فهي أجنبية عن محل الكلام ولا دلالة لها على وجوب إرسال الشعر إلى منى لمن حلق في خارجها، إذ المذكور فيها كراهة إخراج الشعر من منى لمن حلق فيها وأن عليه أن يرده إليها إذا أخرجه، وهذا لا يلزمه وجوب إرسال الشعر إلى منى لمن حلق في مكان آخر.

ولا مجال لما ذكره بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] من أن الحكم بلزوم الرد في الصحيحة المذكورة يكشف عن كون مطلوب الشرع هو وجود الشعر بمنى، فإن أقصى ما يكشف عنه لزوم الرد هو كون مطلوب الشرع بقاء الشعر الذي تم حلقه في منى في المكان نفسه، وأما مطلوبية وجود مطلق ما يحلق من الشعر في الحج في منى فلا يكاد يستفاد منه بوجه.

نعم إذا ضم إلى وجوب الردّ المستفاد من هذه الصحيحة ما ورد في صحيحة ابن البختري، من أن من حلق بمكة عليه أن يرد الشعر إلى منى، يمكن

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٤١.

أن يستنتج من ذلك أن المطلوب الشرعي هو أن يلقى الشعر المحلوق في الحج بمنى سواء أكان الحلق فيها أو في خارجها، ولكن ينبغي أن يستثنى من ذلك من نسي أن يحلق بمنى حتى ارتحل منها، لما مرّ من لزوم رفع اليد عن إطلاق صحيحة ابن البختري في مورده، إذ هو غير ملزم بإرسال شعره إلى منى بمقتضى الإطلاق المقامي لمعتبرة مسمع.

(الحالة الثالثة): أن يكون جاهلاً في خروجه من منى قبل الإتيان بالحلق أو التقصير، بأن جهل أصل وجوبه في الحج أو جهل وجوب الإتيان به في منى.

وفي هذه الحالة حكم السيد الأستاذ ﷺ بمثل ما تقدم منه في الحالة الثانية، وهو لزوم الرجوع إلى منى مع التمكن منه، وأما مع عدمه فلا بد من إرسال الشعر إليها إن أمكن.

وأفاد ﷺ[1] أن وجوب الرجوع مع التمكن منه مستفاد من خبر أبي بصير قال: سألته عن رجل جهل أن يقصّر من رأسه أو يحلق حتى ارتحل من منى؟ قال: ((فليرجع إلى منى حتى يحلق بها شعره أو يقصّر)).

ولكن هذا الخبر ضعيف السند بعلي بن أبي حمزة فلا يصلح إلا للتأييد، والعمدة أن الحكم مطابق لمقتضى القاعدة بعد القطع بعدم فساد الحج وعدم سقوط التكليف بالحلق. مضافاً إلى عموم التعليل في صحيحة الحلبي بالبيان المتقدم ذكره.

وأما لزوم نقل الشعر المحلوق إلى منى لو لم يتمكن من الرجوع إليها فقد استدل له ﷺ بمثل ما تقدم في الناسي من إطلاق صحيحة حفص بن البختري وصحيحة معاوية بن عمار.

أقول: أما اقتضاء القاعدة وجوب الرجوع إلى منى مع التمكن منه فهو تام، لإطلاق معتبرتي أبي بصير والفضل بن يونس المتقدمين، ولا حاجة إلى ضم ما أفاده بقوله: (بعد القطع بعدم فساد الحج وعدم سقوط التكليف بالحلق)، إلا إذا جعل محل الكلام ما إذا فات الوقت المحدد للحلق بخروجه من منى قبل

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧١.

الاتيان به. ولكن مرَ أنه حتى لو بني على لزوم الإتيان بالحلق في يوم النحر أو قبل انقضاء أيام التشريق فإنما هو على سبيل الحكم التكليفي، ولا ينقضي وقت الإتيان به قبل مضي شهر ذي الحجة.

وأما تمسكه ﷺ بما سماه عموم التعليل في صحيحة الحلبي فقد مرَ الخدش فيه، وقلنا: إنه لولا معارضة هذه الصحيحة في موردها وهو الناسي بمعتبرة مسمع لأمكن التمسك بها، لوجوب الرجوع على العالم العامد بالأولوية القطعية دون الجاهل الذي هو محل الكلام ولا سيما الجاهل القاصر.

نعم قد يقال: إنه إذا وجب الرجوع على الناسي فإنه يجب على الجاهل بالأولوية القطعية، لسقوط التكليف عن الناسي حتى في صقع الواقع، لأنه لا يصلح للخطاب، بخلاف الجاهل فإنه يتوجه إليه أقصى الأمر أنه لا يتنجز عليه إذا كان قاصراً، فإذا قام الدليل على أن الناسي الذي لم يكن مكلفاً بالحلق حين ما كان في منى يلزمه الرجوع إليها عند التذكر، فإن الجاهل الذي لم يكن قد سقط عنه التكليف بالحلق في منى يلزمه الرجوع إليها عند الالتفات إليه بطريق أولى.

ولكن هذا الكلام ضعيف، لما مرَ في محله من أن الناسي إنما لا يمكن توجيه الخطاب إليه بوصف كونه ناسياً، وأما شمول الخطابات العامة له كسائر المكلفين فهو مما لا محذور فيه، نعم لا يتنجز عليه التكليف بها إلا مع التذكر، فالأولوية المدعاة ممنوعة. علماً أن موردها إن تمت هو الجاهل غير القاطع بالخلاف، لثبوت التكليف عليه في صقع الواقع، وأما القاطع بالخلاف فهو كالناسي في ما يدعى من عدم إمكان توجيه الخطاب إليه.

ومهما يكن فإنه لا مجال للتعدي من وجوب الرجوع على الناسي إن بني عليه إلى الجاهل، ولا سيما مع ما يلاحظ من أن الناسي قد ألزم في بعض الموارد بما لم يلزم به الجاهل كناسي نجاسة البدن أو الثوب في الصلاة، فإنه ملزم بإعادة الصلاة في الوقت أو قضائها مع فواته وأما الجاهل فليس عليه ذلك.

وكيف ما كان فإنه يكفي دليلاً على وجوب الرجوع على الجاهل ـ قاصراً

كان أو مقصراً ـ إطلاق ما دل على لزوم الإتيان بالحلق أو التقصير بمنى. ولا مقيد له في مورد الكلام، بخلاف الحال في الناسي حيث دلت معتبرة مسمع على عدم وجوب الرجوع عليه، ولأجلها تم رفع اليد عن ظهور صحيحة الحلبي في وجوب الرجوع عليه وحملت على الاستحباب.

هذا مع تمكنه من الرجوع إلى منى، وأما مع عدمه فله أن يحلق في خارجها، والوجه فيه: أما على القول بأن وجوب الحلق بمنى إنما هو تكليفي صرف فواضح، وأما على القول بكونه وجوباً وضعياً فلأنه لما لم يحتمل بطلان الحج لعدم التمكن من العود إلى منى والإتيان بالحلق أو التقصير فيها، كما لا يحتمل سقوط التكليف بالحلق أو التقصير من أصله وصحة الحج من دونه فلا يبقى إلا أن يجتزأ بالإتيان به في خارج منى، نعم إن احتمل اشتراط أن يؤتى به في الحرم فلا بد من رعاية ذلك، وإلا فإن مقتضى الاستصحاب عدم تحلله من إحرامه إذا أتى به في خارج الحرم.

هذا في ما يتعلق بأصل وجوب الرجوع على من خرج من منى قبل الحلق أو التقصير جهلاً بالحكم.

وأما وجوب إرسال الشعر إليها إذا حلق في خارجها لعدم تمكنه من الرجوع إليها فهو مقتضى إطلاق صحيحة حفص بن البختري، وأما صحيحة معاوية فمرّ الخدش في دلالتها على ذلك، وحيث لم يرد في الجاهل مما ورد في الناسي ـ بمقتضى الإطلاق المقامي لمعتبرة مسمع ـ من عدم وجوب إرسال الشعر إلى منى، ولا قطع بعدم الخصوصية للناسي في هذا الحكم، فالمتعين هو الأخذ بإطلاق صحيحة حفص والبناء على أن الجاهل غير المتمكن من العود إلى منى إذا حلق رأسه في خارجها يلزمه إرسال الشعر إليها مع التمكن من ذلك، وأما إذا لم يتمكن أو كان حرجياً بحدٍ لا يتحمل عادة فمن الظاهر أنه يسقط عنه كما هو الحال في سائر التكاليف الإلزامية.

وبما تقدم يظهر الحال فيما لو بني على عدم وجوب إيقاع الحلق أو التقصير بمنى، بل كون الواجب هو رمي الشعر فيها، فإن مقتضاه أن يجب على

من خرج من منى قبل أن يحلق أو يقصر فيها ولو جهلاً بوجوب رمي الشعر هناك أن يرجع إليها ليحلق أو يقصر ويلقي شعره فيها، أو أن يحلق أو يقصر في خارج منى ثم يرسل بشعره إليها، وإذا لم يتيسر له أحد الوجهين يتعين عليه الآخر لا محالة.

وبعبارة أخرى: الواجب عليه هو أن يرمي شعره بمنى، فإن توقف على أن يذهب إليها بنفسه لزمه، وإن لم يتوقف عليه جاز له أن يحلق ولو في مكانه ويرسل الشعر إليها.

(الحالة الرابعة): أن يكون مضطراً إلى الخروج من منى قبل أن يحلق أو يقصر أو يكون مكرهاً على ذلك، كما لو فرض أنه خاف على نفسه من الاعتقال فاضطر إلى الخروج قبل أن يحلق أو يقصر، أو أنه هدّد بالقتل إن بقي حتى يحلق أو يقصر فخرج عن إكراه لا باختيار منه.

ولم يرد في حكم هذه الحالة نص خاص، فلا بد أن يجري فيها على وفق ما تقتضيه القاعدة، ويمكن أن يقال: إن مقتضاها على القول بوجوب الحلق أو التقصير في منى وجوباً تكليفياً هو سقوط الوجوب بأحاديث رفع الاضطرار والإكراه وحلية المضطر إليه ونفي الضرر ونحو ذلك فيجوز له الحلق أو التقصير في خارج منى.

هذا مع استيعاب عذره لتمام الوقت، وأما مع عدم الاستيعاب فلا بد له من الانتظار حتى إذا تمكن من العود إلى منى للحلق أو التقصير وجب عليه ذلك إلا إذا كان له عذر في عدم الرجوع كما لو كان حرجياً بحد لا يتحمل عادة.

وأما على القول بكون وجوب الحلق أو التقصير في منى وجوباً وضعياً فإن الاجتزاء بالإتيان به في خارجها مع عدم التمكن منه فيها إلى آخر الوقت مبني على ما تقدم في الحالة السابقة، من أنه حيث لا يحتمل بطلان الحج بعدم التمكن من الحلق أو التقصير بمنى كما لا يحتمل سقوط التكليف به من أصله وصحة الحج من دونه فلا يبقى إلا أن يجتزأ بالإتيان به في خارج منى، نعم لا بد

من اختيار الحرم لذلك إذا احتمل اشتراطه في الاجتزاء به فإن مقتضى الاستصحاب بقاؤه على إحرامه إذا أتى به في خارج الحرم.

ثم إنه إذا حلق في خارج منى عن اضطرار أو إكراه لزمه إرسال شعره إليها بمقتضى إطلاق صحيحة حفص بن البختري كما ظهر مما سبق.

ولو بني على عدم وجوب الحلق أو التقصير بمنى وإنما الواجب هو رمي الشعر بها فحال المضطر إلى الخروج أو المكره عليه قبل أن يحلق أو يقصر حال غيره من حيث إنه يجوز له أن يحلق أو يقصر في خارج منى وإنما عليه أن يرسل الشعر إليها مع التمكن من ذلك.

هذا تمام الكلام في الحالات التي كان ينبغي التعرض لها في المورد الثاني من موارد البحث.

(المورد الثالث): إذا ترك الحاج ما هو وظيفته من الحلق أو التقصير إلى آخر وقته، وهو يوم العيد على رأي، وإلى آخر أيام التشريق على رأي ثانٍ، وإلى آخر ذي الحجة على رأي ثالث، فما هو حكمه عندئذٍ؟

هنا صور ..

(الصورة الأولى): أن يكون ذلك منه عن علم وعمد، كما لو كان صرورة ووظيفته الحلق بحسب فتوى مرجعه في التقليد، ولكنه ترك الحلق وأتى بالتقصير الذي لا يجتزأ به عنه مع علمه بالحكم، لعدم تقبله التخلي عن شعر رأسه بتمامه ولو وجب شرعاً، كما حكي ذلك عن بعض ضعيفي الإيمان.

وفي هذه الصورة ينبغي التفصيل بين الأقوال المتقدمة، فإنه إذا بني على أن وقت الحلق هو يوم النحر وتركه فيه متعمداً فالظاهر أنه يجتزأ منه بالحلق في أيام التشريق.

وهذا ما صرح به بعض الأعلام (طاب ثراه)[1] قائلاً: (إن وقت الحلق نهار يوم العيد على الأحوط غير أنه إذا أخره ولو مع العمد والعلم بالحال وأتى به بعد نهار العيد إلى آخر أيام التشريق صح حجه).

---

(١) موجز أحكام الحج ص:٥٣ (بتصرف يسير).

ويمكن الاستدلال له بصحيحة علي بن يقطين المتقدمة بناءً على إطلاقها للعالم العامد، فإن موردها من رمى وذبح ولكنه ترك التقصير حتى زار البيت وسعى من الليل ـ أي ليل الحادي عشر[1] ـ ومع ذلك قال الإمام عليه السلام: ((لا بأس به يقصّر ويطوف للحج))، أي أن تركه للتقصير إلى حلول الليل لا يضر بصحة حجه ولكنه يأتي به ثم يعيد الطواف، مما يقتضي جواز تدارك التقصير بعد يوم النحر حتى لو تعمد تركه فيه، فليتأمل.

ويمكن الاستدلال له أيضاً بصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل أن يحلق، فقال: ((إن كان زار البيت قبل أن يحلق رأسه وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له فإن عليه دم شاة)) بناءً على كون مورد السؤال فيها ـ كما نسب ذلك إلى السيد الأستاذ دام ظله[2] ـ هو من زار البيت في يوم العيد قبل أن يحلق رأسه، مما يعني أنه ترك الحلق في ذلك اليوم متعمداً، وبالرغم من هذا لم يحكم الإمام عليه السلام ببطلان حجه بل أوجب عليه الكفارة فقط.

ولكن مرّ الخدش في حمل الصحيحة المذكورة على خصوص من كان خروجه إلى مكة المكرمة بعد يوم العيد، فلا تصلح للاستدلال بها في المقام.

هذا إذا بني على أن وقت الحلق أو التقصير هو يوم النحر، وأما إذا بني على استمرار وقته إلى آخر أيام التشريق وتركه الحاج حتى انقضائها عن علم وعمد، فمقتضى القاعدة عدم مشروعية تداركه بعد ذلك، مما يعني الحكم ببطلان حجه، وهذا ما يظهر من بعض الأعلام (طاب ثراه)[3]، فإنه حدد زمان الإتيان بالحلق أو التقصير بيوم العيد على الأحوط، ولمن تركه فيه ولو متعمداً إلى آخر أيام التشريق، وذكر لاحقاً أنه (إذا لم يحلق ولم يقصر عالماً عامداً ولم يتدارك بطل حجه).

---

(١) تقدم أنه قد يقال: إنه يجوز أن يكون المراد بالليل هو ليلة العاشر، لأن المرأة وهي مورد السؤال في الرواية يجوز لها أن تطوف وتسعى فيها. ولكن تقدم أن المذكور في السؤال أنها ذبحت، والذبح لا يجوز في ليلة العيد إلا للخائف كما سبق في محله.

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٢.

(٣) موجز أحكام الحج ص:٥٤.

وإذا بني على أن وقت الحلق أو التقصير يمتد إلى آخر ذي الحجة ولم يحلق الحاج ولم يقصر متعمداً إلى آخر الشهر كان مقتضى القاعدة أيضاً بطلان حجه، وقد صرح بذلك سيدي الأستاذ الوالد (دامت بركاته) في بعض أجوبة الاستفتاءات[1].

والوجه فيه هو أن الحلق أو التقصير من أجزاء الحج، أي مما يعتبر في ماهيته على وجه الجزئية، وليس مما شرّع لمجرد التحلل به عن الإحرام من دون أن يكون من مناسك الحج، وعلى ذلك فلا محيص من البناء على بطلان الحج بتركه متعمداً، لأن المركب ينتفي بانتفاء أيّ من أجزائه.

ومع الغض عن هذا والبناء على عدم كونه جزءاً للحج بل محللاً للإحرام فقط يمكن الالتزام ببطلان الحج بتركه متعمداً من وجه آخر، وهو اشتراط الترتيب بينه وبين الطواف والسعي، فإذا أخل به عمداً لم يصح ما يأتي به من الطواف والسعي، بل يعدّ تاركاً لهما أيضاً، ومن المعلوم بطلان الحج بترك ما يجب فيه من الطواف والسعي لا عن نسيان.

هذا إذا بني على أن الترتيب بين الحلق أو التقصير وبين الطواف أو السعي واجب شرطاً، وأما إذا بني على كونه واجباً تكليفياً فلا يبرز الإشكال المذكور. وقد مرّ في بحث سابق أن هذا هو المستفاد من صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، بالنظر إلى أن الإمام عليه السلام لم يوجب فيها على من تعمد زيارة البيت قبل أن يحلق إلا كفارة دم شاة دون إعادة الزيارة، مما يقتضي عدم كون الترتيب بين الحلق والزيارة شرطاً وإلا لزمت إعادتها بعد تدارك الحلق لا محالة.

ولكن مرّ أيضاً أن هذه الصحيحة معارضة في ما تدل عليه من صحة الطواف مع تقديمه على الحلق متعمداً بصحيحة علي بن يقطين حيث دلت على لزوم إعادة الطواف مع تقديمه على التقصير، والقدر المتيقن من موردها هو من لم يكن له عذر في التقديم.

ومهما يكن فلا ينبغي الإشكال في أن مقتضى القاعدة بطلان الحج بترك

---

(١) رسالة المناسك مع الملحقات ص:٢٦٠.

الحلق أو التقصير إلى آخر وقته عن علم وعمد، ولا دليل على خلاف ذلك من الروايات، فيتعين البناء عليه.

(الصورة الثانية): أن يترك وظيفته من الحلق أو التقصير إلى آخر وقته عن نسيان أو غفلة.

وقد ظهر مما سبق في الصورة الأولى أنه إن كان قد تركه في يوم النحر وبني على تحديد وقته بهذا اليوم يمكنه تداركه في أيام التشريق. وأما إن كان قد تركه إلى آخر أيام التشريق وبني على انقضاء وقته بذلك، أو تركه إلى نهاية شهر ذي الحجة وبني على امتداد وقته إلى آخر هذا الشهر، فإن مقتضى القاعدة الأولية هو بطلان حجه من جهة إخلاله بما هو من أجزاء ماهية الحج كما سبق. وأما إخلاله بالترتيب بينه ـ أي بين الحلق أو التقصير ـ وبين الطواف والسعي فلا يضر بصحة حجه لصحيحة جميل بن دراج[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق؟ قال: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً))، ونحوها صحيحة محمد بن حمران[2].

والحاصل: أن مقتضى القاعدة بطلان الحج بترك ما يجب فيه من الحلق أو التقصير إلى آخر وقته ولو كان ذلك عن نسيان.

نعم إذا بني على أن الحلق والتقصير من سنن الحج لا من فرائضه أمكن تصحيح الحج في مفروض البحث بناءً على ما هو المختار من عدم اختصاص قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) بباب الصلاة، فإن مقتضى هذه القاعدة الشريفة أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يضر بصحة الفريضة في كل عمل مركب من فرائض وسنن، وحيث إن قسماً من مناسك الحج من قبيل الفرائض ـ أي مما ورد ذكرها في القرآن الكريم كالوقوفين وهدي التمتع والطواف والسعي ـ يمكن الالتزام بعدم بطلانه بسبب ترك ما هو من قبيل السنن كالحلق أو التقصير عن عذر وهو النسيان في مفروض الكلام.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٤. من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠١.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠.

بل لو بني على كون الحلق والتقصير من فرائض الحج لورود ذكرهما في الكتاب العزيز ونسي ما يجب عليه فيهما إلى انقضاء أيام التشريق، وبني على تحديد وقته إلى انقضاء تلك الأيام يصح منه الإتيان به قبل مضي شهر ذي الحجة، لأن تحديد وقته بما قبل انقضاء أيام التشريق إنما هو من السنن، وأما ما دلت عليه الآية المباركة: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ فهو جواز الإتيان بمناسك الحج إلى آخر شهر ذي الحجة. وعلى ذلك يمكنه تدارك الحلق أو التقصير قبل انقضاء هذا الشهر، ويقع صحيحاً استناداً إلى قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة)، بناءً على شمولها لما إذا أراد الإتيان بالفريضة مع إخلاله ببعض سننها عن عذر.

وأيضاً استناداً إلى معتبرة مسمع، لأن مورد السؤال فيها هو من نسي أن يحلق حتى نفر، وقد حكم الإمام عليه السلام بأنه يحلق في الطريق أو أين كان، ومن المعلوم أن النفر يكون في ثاني أيام التشريق أو في ثالثها فلو لم يكن يصح منه الحلق بعد انقضاء هذه الأيام لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن ينبه على ذلك، بل إن قوله عليه السلام: ((أو أين كان)) لما كان يشمل المناطق البعيدة بعض الشيء عن منى التي لا يصل إليها الحاج إذا نفر منها إلا بعد مضي أيام التشريق في غالب الحالات فهو أوضح دلالة على جواز إتيانه بالحلق حتى مع انقضاء تلك الأيام.

ونظير معتبرة مسمع في الدلالة على الاجتزاء بالحلق بعد أيام التشريق لمن نسي الإتيان به فيها صحيحة الحلبي المتقدمة، لأن موردها هو من نسي أن يقصر من شعره أو يحلقه حتى ارتحل من منى، فيأتي فيها شبيه ما تقدم في المعتبرة من أنه لو لم يكن يجوز الإتيان بالحلق بعد مضي أيام التشريق لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن ينبه على ذلك، لأن الارتحال من منى يكون في يوم النفر الأول أو الثاني، فلو أراد الحاج العود إليها للإتيان بالحلق فيها ـ كما أمر به عليه السلام ـ لم يتيسر له ذلك في كثير من الحالات إلا بعد انقضاء أيام التشريق، فليتأمل.

هذا كله إذا تذكر عدم الإتيان بالحلق أو التقصير بمنى قبل مضي شهر ذي الحجة.

وأما إذا كان تذكره بعد مضيها فإن بني على جريان قاعدة (لا تنقض

السنة الفريضة) في مثله يتجه البناء على صحة الحج، وإلا يشكل الالتزام بذلك، لأن معتبرة مسمع وصحيحة الحلبي لا إطلاق لهما لما إذا كان التذكر بعد مضي أيام الحج بانقضاء شهر ذي الحجة، فإن المعتبرة مسوقة لبيان سقوط شرطية المكان الخاص ـ وهو منى في الحلق أو التقصير ـ بالنسبة إلى من نسي أن يأتي به فيها قبل أن ينفر منها، فلا ينعقد لها الإطلاق من جهة سقوط شرطية الزمان الخاص، لأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وأما ما تقدم من دلالتها على جواز الإتيان بالحلق أو التقصير بعد أيام التشريق[1] فإنما كان من جهة أن مورد السؤال فيها هو ما إذا تذكر ترك الحلق أو التقصير بعد النفر من منى. وقلنا: إنه لو كان لا يجزي التدارك حتى لمثله إلا في أيام التشريق لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن ينبه على ذلك، ولكنه لم يفعل ذلك بل أطلق جواز الإتيان به في أي مكان كان، مع أن الوصول إلى كثير من الأمكنة البعيدة بعض الشيء عن منى لا يكون إلا بعد انقضاء أيام التشريق.

وبهذا يظهر الحال في صحيحة الحلبي، فإنها مسوقة لبيان عدم سقوط شرطية المكان الخاص وهو منى حتى بالنسبة إلى من نسي أن يحلق أو يقصر إلى أن ارتحل من منى فيجب الرجوع إليها للإتيان به فيها. وليس لهذا إطلاق من جهة الزمان ليقتضي جواز الرجوع إليها ولو بعد شهر ذي الحجة كما هو واضح.

---

(١) قد يقال: إنه لو بني على أن المراد بالنفر فيها هو نفر الحاج من مكة إلى بلده ـ كما بنى عليه السيد الأستاذ دام ظله ـ يمكن أن يستفاد من ترخيص الإمام عليه السلام في الإتيان بالحلق أو التقصير في أي مكان كان الاجتزاء به حتى بعد شهر ذي الحجة، فإن الغالب أن يبقى الحاج في مكة أسبوعاً أو أزيد بعد نفره من منى إليها، فإذا فرض أنه إنما تذكر تركه للحلق أو التقصير بمنى بعد مغادرته مكة إلى بلده وجواز إتيانه به أين كان، اقتضى ذلك وقوعه بعد مضي شهر ذي الحجة في كثير من الحالات، ويمكن أن يقال: إنه لو لم يجز ذلك لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن ينبه على ذلك، وحيث لم يفعل دل على أنه يجتزأ به على كل تقدير.

ولكن الإنصاف أن موارد عدم حصول التذكر إلا بعد خروج شهر ذي الحجة قليلة جداً، فلا يمكن أن يستكشف من سكوت الإمام عليه السلام عن التعرض لها المعنى المذكور.

وبالجملة: لو بني على أن الحلق والتقصير هما من فرائض الحج فمقتضى القاعدة هو بطلان الحج بنسيانه إلى آخر شهر ذي الحجة.

اللهم إلا أن يقال: إن الملاحظ أن الشارع المقدس لم يحكم ببطلان الحج بنسيان ما هو أكثر أهمية من الحلق من أفعال الحج ومناسكه إلى انقضاء وقته كما في الإحرام، فقد مرَ أنه إذا نسيه حتى قضى المناسك حكم بصحة حجه، وكذلك الطواف وصلاته والسعي سواء في عمرة التمتع أو في الحج فإنه إذا نسيها إلى آخر وقتها يمكنه قضاؤها في الأول بعد الرجوع إلى مكة وفي الثاني في أي وقت يتذكرها، وكذلك رمي الجمرة العقبة إذا تركه نسياناً حتى انقضت أيام التشريق فإنه يمكنه أن يتداركه في العام القادم، بل ذهب غير واحد إلى أنه لا حاجة عندئذٍ إلى تداركه بل إنه يسقط عنه.

والحاصل: أن سائر مناسك الحج ـ غير الوقوف في المزدلفة الذي يتقوم به الحج ويبطل بتركه في كلا الوقتين الاختياري والاضطراري ولو عن عذر ـ لا يحكم ببطلان الحج بتركها نسياناً بل إما أن يحكم بسقوط المنسي كما في الإحرام وفي رمي جمرة العقبة على رأي أو يحكم بإمكان تداركه بعد وقته قضاءً، ويستبعد أن يكون الحلق أو التقصير أهم من الطواف والسعي ونحوهما.

وعلى ذلك يتجه رفع اليد عن ما تقتضيه القاعدة من بطلان الحج بنسيان الحلق أو التقصير إلى آخر ذي الحجة، والالتزام بسقوطه عندئذٍ أو جواز تداركه متى تذكر، وعلى كلا التقديرين يصح الحج ويجتزأ به، فليتأمل[1].

(الصورة الثالثة): أن يترك ما هو وظيفته من الحلق أو التقصير إلى آخر وقته عن جهل بالحكم.

والجاهل إن كان مقصراً أي لا عذر له في جهله ـ كما إذا لم يتعلم أحكام

---

(١) يمكن أن يقال: إنه إذا تم هذا الوجه أتى مثله فيما إذا نسي هدي التمتع إلى آخر وقته، مع أنه مرَ في (ج:٢١ ص:٢٠ وما بعدها) عدم الالتزام بذلك.

ولكن يمكن أن يقال: إن الهدي مما يتقوم حج التمتع به أو ببدله وهو الصيام، ولذلك يحتمل التفريق بينه وبين الحلق أو التقصير في الحكم، ومع تطرق الاحتمال لا سبيل إلى البناء على الصحة، فليتدبر.

الحج ممن ينبغي أن يتعلمها منه، فأتى بالتقصير ولو باعتقاد الاجتزاء به، مع تعيّن الحلق عليه بمقتضى فتوى مرجعه في التقليد ـ يجري عليه حكم العالم العامد المتقدم في الصورة الأولى، ولا سبيل إلى تصحيح حجه.

وإن كان جاهلاً قاصراً ـ ويندرج فيه من قلد مجتهداً يرى عدم تعين الحلق على الصرورة وعمل بفتواه ثم عدل إلى من هو أعلم منه وكان يرى تعين الحلق عليه، فإنه يعدّ تركه للحلق في حجه تركاً عن جهل قصوري ـ فإن بني على أن الحلق والتقصير من السنن لا الفرائض فلا إشكال في صحة حجه، كمن قلد من لا يرى وجوب السورة في الصلاة فتركها ثم قلد الأعلم الذي يرى وجوبها فإنه يحكم بصحة صلواته السابقة بقاعدة لا تنقض السنة الفريضة.

وأما إن بني على أن الحلق أو التقصير من فرائض الحج، فإن بني على أن وقته هو يوم النحر وأخره عنه عن جهل جاز أن يأتي به في أيام التشريق كما ظهر وجهه مما مرّ في الصورة الأولى، وإن بني على أن وقته إلى آخر أيام التشريق وتأخر عنها جهلاً بالحكم جاز له الإتيان به في بقية ذي الحجة لأن تحديد وقته بذلك سنة لا فريضة، فيمكن تصحيح حجه بقاعدة لا تنقض السنة الفريضة نظير ما تقدم في الصورة السابقة.

ويؤيده خبر أبي بصير قال: سألته عن رجل جهل أن يقصر من رأسه أو يحلق حتى ارتحل من منى؟ قال: ((فليرجع إلى منى حتى يحلق بها شعره أو يقصر)) بنظير التقريب المتقدم في الاستدلال بصحيحة الحلبي في الصورة السابقة.

وإن بني على أن وقت الحلق أو التقصير إلى آخر ذي الحجة ـ ولو لمن تركه إلى آخر أيام التشريق ـ ولم يأتِ به إلى أن انقضى الشهر فالظاهر أنه لا سبيل إلى تصحيح حجه، إذ لا يأتي فيه نظير الوجه المتقدم في الصورة الثانية أي في مورد الناسي من استبعاد أن يحكم الشارع المقدس ببطلان الحج لمجرد نسيان الحلق أو التقصير لأن في مناسكه ما هو أكثر أهمية منه ولم يحكم فيه بذلك، والسرّ في عدم مجيء نظير ذلك الوجه في المقام هو ما يلاحظ من أن الشارع فرّق

بين أفعال الحج في موارد تركها عن جهل بالحكم، فألحق الجاهل بالناسي في بعض الأفعال كالإحرام وصلاة الطواف ورمي جمرة العقبة يوم العيد، أما في البعض الآخر فحكم ببطلان الحج كما في ترك الطواف والسعي عن جهل، وكذلك التقصير في عمرة التمتع إذا تركه جهلاً حتى أحرم لحج التمتع فإنه حكم ببطلان عمرة تمتعه وانقلاب إحرامه لها إلى حج الإفراد، ولذلك لا سبيل إلى الاطمئنان بأن الحلق والتقصير في الحج يلحق بما يكون تركه عن جهل مثل تركه عن نسيان فلا يوجب البطلان.

وبذلك يظهر أنه يشكل تصحيح حج من كان صرورة وقصر تقليداً لمرجع يرى جواز ذلك ثم عدل إلى من هو أعلم منه إذا كان يرى تعين الحلق على الصرورة[1]، إلا إذا فرض أن المرجع الثاني يقول بالاجتزاء بالعمل الصادر وفق تقليد المرجع الأول إذا كان اختياره وفق الموازين الشرعية.

---

(١) قد يقال: إنه إذا بني على كون الحلق من فرائض الحج فالظاهر أن الجامع بينه وبين التقصير فريضة، وأما تعين الحلق على الصرورة والملبد والعاقص فهو سنة. وعلى ذلك فإن قصّر الصرورة ـ مثلاً ـ استناداً إلى فتوى من يقول بجواز التقصير له ثم عدل إلى من هو أعلم منه ممن يقول بتعين الحلق على الصرورة لا يكون مخلاً في حجه بالفريضة بل بالسنة، فتجري بحقه قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة).

أقول: هذا البيان لا بأس به إذا كان مستند البناء على كون الحلق من فرائض الحج هو قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾، فإنه إنما يقتضي كون الجامع بين الحلق والتقصير فريضة، وأما إذا كان مستنده هو قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ فمقتضاه كون الحلق بعنوانه فريضة، وكذلك إذا كان مستنده قوله تعالى: ﴿لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ فإنه قد فسّر في النصوص بحلق الشعر دون تقصيره، ولكن مرّ أن شيئاً من الآيات الثلاث لا يقتضي كون الحلق في الحج من فرائضه، فليراجع.

(مسألة ٤٠٩): إذا لم يقصر ولم يحلق نسياناً أو جهلاً فذكره أو علم به بعد الفراغ من أعمال الحج وتداركه لم تجب عليه إعادة الطواف على الأظهر، وإن كانت الإعادة أحوط، بل الأحوط إعادة السعي أيضاً. ولا يترك الاحتياط بإعادة الطواف مع الإمكان فيما إذا كان تذكره أو علمه بالحكم قبل خروجه من مكة (١).

---

(١) تعرض ﷺ في أحكام (طواف الحج وصلاته والسعي) في المسألة (٤١٠) لاشتراط الترتيب بين الحلق أو التقصير وبين الطواف، وذكر حكم الإخلال بالترتيب بينهما عن علم وعمد.

وتعرض في المقام لحكم الإخلال بين النسكين عن نسيان أو جهل، ولم يظهر وجه التفريق المذكور، فإنه كان ينبغي أن يذكر الجميع في موضع واحد. بل لم يظهر وجه تعرضه لحكم الإخلال بالترتيب عن نسيان أو جهل في المقام، فإنه ليس من مسائل الحلق. وقد مرّ نظير هذا في المسألة (٣٨١)، حيث تعرض ﷺ لحكم الإخلال بالترتيب بين الرمي والطواف في مسائل رمي جمرة العقبة، وقلنا: إنه ليس من مسائله بل من مسائل طواف الحج، فلم يكن من المناسب منهجياً إيراده هناك.

وهكذا الحال في المسألة المبحوث عنها، فإنها ليست من مسائل الحلق أو التقصير بل من مسائل طواف الحج، فكان ينبغي ذكرها عقيب التعرض لحكم ما إذا أخل بالترتيب بين الحلق والطواف عمداً في المسألة (٤١٠).

وبالجملة: لما كان الترتيب معتبراً بين الحلق أو التقصير وبين الطواف وصلاته والسعي كان البحث عن حكم الإتيان بهذه المناسك الثلاثة قبل الإتيان بما قبلها ـ أي الحلق أو التقصير ـ من مسائل ما أتي به على خلاف الترتيب لا من

مسائل ما لم يؤت به، والأمر سهل.

ثم إنه يقع البحث هنا عن حكم غير المتعمد في الإخلال بالترتيب بين الحلق أو التقصير وبين الطواف وما بعده من المناسك، هل يلزمه أن يعيد تلك المناسك كلاً أو بعضاً بعد تدارك الحلق أو التقصير أو لا؟

وينبغي أولاً نقل جملة من كلمات الفقهاء في ذلك ..

قال الشيخ ﷺ في المبسوط والنهاية[١]: من ترك الحلق أو التقصير ناسياً لم يكن عليه شيء ـ أي من الكفارة ـ وعليه إعادة الطواف. ومثله ما ذكره ابن إدريس ﷺ[٢]، ونحوه ما يستفاد من كلام ابن حمزة ﷺ[٣].

وقال المحقق ﷺ[٤]: (يجب تقديم التقصير على زيارة البيت لطواف الحج والسعي، فلو قدم ذلك على التقصير عامداً جبره بشاة، ولو كان ناسياً لم يكن عليه شيء، وعليه إعادة الطواف على الأظهر). ونحوه ما ذكره العلامة ﷺ[٥] إلا أنه نص على وجوب إعادة السعي مع الطواف.

وقال الشهيد الأول ﷺ[٦]: (ولو أخره ـ أي الحلق ـ عن الطواف جهلاً فظاهر الرواية الإجزاء فيه وفي الطواف .. وإن نسي .. يعيد الطواف بعد الحلق. وصحيحة علي بن يقطين بإعادة الطواف والسعي قبل التقصير مطلقة ليس فيها عمد ولا نسيان. وفي صحيح جميل بن دراج لا ينبغي زيارة البيت قبل أن يحلق إلا أن يكون ناسياً، وظاهره عدم إعادة الطواف لو فعل).

وآخر كلامه ﷺ كأنه يشير إلى أن مقتضى الجمع بين صحيحة علي بن يقطين المطلقة وصحيحة جميل الدالة على عدم وجوب إعادة الطواف في

---

(١) المبسوط في فقه الإمامية ج:١ ص:٣٧٦. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ص:٢٦٣. ونحوه في تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠.

(٢) السرائر الحاوي في تحرير الفتاوي ج:١ ص:٦٠١.

(٣) الوسيلة إلى نيل الفضيلة ص:١٨٦.

(٤) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ج:١ ص:٢٤٠.

(٥) تذكرة الفقهاء ج:٨ ص:٣٣٧.

(٦) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٤.

خصوص الناسي هو الالتزام فيه بعدم وجوب الإعادة. ولكنه قال قبله: (وإن نسي يعيد الطواف بعد الحلق).

ومهما يكن فقد اختار الشهيد الثاني ﷺ[١] وجوب الإعادة في الطواف والسعي في الجاهل والناسي جميعاً.

وقال السيد صاحب المدارك ﷺ[٢] في الناسي: إن (المعروف من مذهب الأصحاب أن عليه إعادة الطواف خاصة بعد الحلق .. ومقتضى كلام المصنف ﷺ - أي المحقق - تحقق الخلاف في المسألة، ولم أقف على مصرح به).

ثم قال: أما في الجاهل فقد (اختلف الأصحاب في حكمه، فقيل: إنه كالناسي في وجوب الإعادة .. وبه قطع الشارح ﷺ - أي الشهيد الثاني - .. ونقل عن ظاهر الصدوق ﷺ عدم الإعادة أيضاً).

ثم قال: (وهل يجب إعادة السعي حيث تجب إعادة الطواف؟ الأصح الوجوب كما اختاره العلامة في التذكرة والمنتهى .. وربما ظهر من عبارة المصنف ﷺ - أي المحقق - عدم الوجوب).

واستشكل صاحب الحدائق ﷺ[٣] في وجوب إعادة الطواف في الناسي، ورجح عدم وجوبها في الجاهل. وأما في السعي فقال: الأحوط الإعادة.

وبنى صاحب الجواهر ﷺ[٤] على وجوب إعادة الطواف وكذلك السعي في كل من الناسي والجاهل.

والملاحظ أن السيد الأستاذ ﷺ ذكر في صدر كلامه أنه لا تجب إعادة الطواف على الناسي والجاهل على الأظهر، وإن كانت الإعادة أحوط، وهذا الاحتياط استحبابي لأنه مسبوق بالفتوى بالحكم الترخيصي، ثم قال: (بل الأحوط إعادة السعي أيضاً)، ومقتضى سياق العبارة أن يكون هذا الاحتياط استحبابياً أيضاً، ولكن لم يسبق منه الفتوى بعدم وجوب إعادة السعي بل الذي

---

(١) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج:٢ ص:٣٢٢.

(٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩٣-٩٤.

(٣) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ج:١٧ ص:٢٤٩.

(٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٤١.

يلوح من تخصيص الطواف بالذكر في الفتوى بعدم وجوب الإعادة مع كون موضوع المسألة هو ترك الحلق أو التقصير جهلاً أو نسياناً إلى حين الفراغ من أعمال الحج هو اختلاف حكم السعي عن الطواف.

ثم إنه ﷺ أضاف إلى ما تقدم قوله: (ولا يترك الاحتياط بإعادة الطواف مع الإمكان فيما إذا كان تذكره أو علمه بالحكم قبل خروجه من مكة)، والتعبير بـ(لا يترك الاحتياط) يتعارف استخدامه في كلمات المتأخرين لإفادة الاحتياط الوجوبي[1]، ومقتضاه هنا هو التفصيل في الناسي والجاهل بين من يتذكر أو يعلم بتركه للحلق أو التقصير قبل خروجه من مكة ومن يتذكر أو يعلم بذلك بعد خروجه منها فلا تجب إعادة الطواف على الثاني وأما الأول فالأحوط لزوماً أن يعيده مع التمكن من ذلك، وهذا التفصيل لا ينسجم مع إطلاق الفتوى بعدم وجوب إعادة الطواف على الناسي والجاهل في صدر العبارة، إلا أن يكون احتياطاً استحبابياً لا وجوبياً.

وكيف ما كان فإن عبارته ﷺ في هذه المسألة لا تخلو من اضطراب، وهي موجودة بنصها في مختلف طبعات الرسالة من الطبعة السادسة فما بعدها.

ومن الغريب أنه ﷺ لم يتعرض في شرح هذه المسألة[2] إلا لرد ما ذهب إليه المشهور من وجوب إعادة الطواف والسعي في موردي الجهل والنسيان، ولم يتطرق إلى التفصيل في وجوب الإعادة بين الطواف والسعي، ولا إلى التفصيل بين من تذكر أو علم قبل الخروج من مكة ومن تذكر أو علم بعد ذلك.

ومهما يكن فإن التفصيل المذكور هو أحد الأقوال في المسألة، وهناك قول بالتفصيل فيها بوجه آخر، وهو عدم وجوب الإعادة على الناسي والجاهل إذا كان تذكره أو التفاته بعد النفر من منى ووجوبها إذا كان قبل ذلك، وهذا اختيار

---

(١) وهو ما صرح به ﷺ في بعض أجوبة الاستفتاءات حيث سئل عن معنى قوله في الرسالة العملية: (لا يترك الاحتياط)، فأجاب: (معنى العبارة أن الحكم مبني على الاحتياط الوجوبي) (صراط النجاة ج:١ ص:١٨).

(٢) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٤.

بعض الأعلام[1] حيث قال: (يجب تأخير أعمال مكة عن الحلق والتقصير ومن قدّمها عليها بطل من دون فرق بين العالم بالحكم والجاهل، ولا بين العامد والناسي)، ثم قال: (نعم من قدّمها على أحدهما سهواً أو جهلاً بالحكم وتذكر أو التفت بعد النفر من منى صح طوافه، فلا حاجة إلى إعادته).

وفي ضوء ذلك ينبغي البحث في عدة موارد ..

(المورد الأول): هل تجب إعادة طواف الحج إذا قدمه على الحلق أو التقصير نسياناً أو لا؟

يمكن أن يقال: إن مقتضى القاعدة الأولية هو وجوب الإعادة، لفرض الإخلال بالترتيب المعتبر بينهما.

نعم إذا بني على عدم اختصاص (قاعدة لا تنقض السنة الفريضة) بباب الصلاة والتزم بشمولها للترتيب المعتبر من جهة السنة في ما هو من قبيل الفريضة ـ أي من أجزاء الواجب ـ يكون مقتضى هذه القاعدة عدم وجوب إعادة الفريضة إذا أخل بالترتيب المعتبر فيها ما لم يكن مثلها فريضة.

وعلى ذلك إذا بني في المقام على أن طواف الحج فريضة واشتراط الترتيب بينه وبين ما يسبقه أي الحلق أو التقصير سنة يمكن الاستناد إلى القاعدة المذكورة للبناء على عدم وجوب إعادة الطواف على من أتى به ناسياً للحلق أو التقصير.

وقد سبق البحث عن جريان (قاعدة لا تنقض السنة الفريضة) في الإخلال بالترتيب بين الأجزاء في شرح المسألة (٣٢٢) من مباحث الطواف، وقلنا: إن جريانها فيه ليس ببعيد، إلا في بعض الموارد كالإخلال بالترتيب بين الركوع والسجدتين من ركعة واحدة حيث إن مقتضى المرتكزات وبعض الشواهد من الروايات أن الترتيب المعتبر بينهما مما لا يتغاضى عنه مطلقاً، لأن الإخلال به يخل بنظم ركعات الصلاة ويوجب إقحام بعض أجزاء ركعة في ركعة أخرى.

هذا من حيث الكبرى، وأما من حيث الصغرى فقد يقال إن طواف الحج

---

(١) مناسك الحج ص:٢٨٥.

فريضة والترتيب المعتبر فيه بأن يؤتى به بعد الحلق سنة.

أما كونه فريضة فلأنه هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، بقرينة صحيحة البزنطي[1] عن الرضا عليه السلام أنه قال: ((﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ﴾ طواف الفريضة))، فإنه ينبغي أن تكون الفريضة في كلامه عليه السلام بمعنى الواجب لا ما ورد ذكره في الكتاب العزيز ـ كما هو واضح ـ وعلى ذلك فالظاهر أن مقصوده عليه السلام بطواف الفريضة هو طواف الحج لأنه الطواف الواجب فيه، وأما طواف النساء فهو مما يؤتى به بعده.

وأما كون الترتيب المعتبر في طواف الحج ـ بأن يؤتى به بعد الحلق أو التقصير ـ سنة فلأنه لم يرد في الكتاب المجيد ما يشير إليه وإنما قام الدليل عليه من الروايات.

أقول: ١ ـ أما كون المراد بالطواف المذكور في الآية الكريمة هو طواف الحج استناداً إلى ما ورد في صحيحة البزنطي فيلاحظ عليه بأن هذه الصحيحة إنما رويت باللفظ المذكور في قرب الإسناد، وأما في الكافي فقد وردت بلفظ آخر حيث روى بسنده عن أحمد بن محمد[2] ـ وهو البزنطي ـ قال: قال أبو الحسن عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ قال: ((طواف الفريضة طواف النساء)).

فيلاحظ أنه كالصريح في أن المراد بالفريضة في كلام الإمام عليه السلام هو الطواف المذكور في القرآن لا الطواف الواجب، وأن المقصود به هو طواف النساء دون طواف الحج.

وطريق الكليني إلى البزنطي وإن اشتمل على سهل بن زياد ـ الذي لم تثبت على المختار وثاقته ـ ولكن لا يبعد أن يكون اللفظ المروي بهذا الطريق هو الصحيح ووقوع السقط في اللفظ الآخر، ولا سيما أن مصدره هو كتاب قرب الإسناد الذي لم تصل إلينا نسخة صحيحة منه، بل نسخته كثيرة السقط والغلط

---

(١) قرب الإسناد ص:٣٥٨.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥١٢.

كما لا يخفى على المتتبع.

ويؤيد ذلك خبر حماد بن عثمان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ قال: ((طواف النساء))، هكذا رواه الكليني، وروى الشيخ نحوه بسند آخر، وكلا السندين غير نقي، ولكن لا يبعد حصول الوثوق بصحة النقل عن حماد بلحاظ تعدد الطريق إليه.

وعلى ذلك فلا سبيل إلى إثبات أن طواف الحج هو المعني بالطواف المأمور به في الآية المباركة.

٢ ـ وأما ما ذكر من أن الترتيب المعتبر فيه بالإتيان به بعد الحلق أو التقصير إنما ثبت بالسنة لا بالكتاب فقد يناقش فيه بأنه إذا بني على أن المراد بالطواف المذكور في الآية الكريمة هو طواف الحج فالترتيب بين الحلق وبينه يستفاد من الآية المباركة نفسها، لأنه مسبوق بالأمر بقضاء التفث، وقد فسر في بعض الروايات بالحلق، مما يقتضي أن يكون الترتيب كأصل الطواف فريضة قرآنية.

ولكن هذا الكلام غير تام ..

أولاً: لما مرّ في بحث سابق من أن الأرجح كون قضاء التفث بمعنى إزالة الأوساخ والأدران، وهي وإن كانت تعم إزالة شعر الرأس بالحلق أو تقصيره من أطرافه إلا أنه ليس من حيث كون ذلك من مناسك الحج، ومن هنا قلنا: إنه لا دلالة في الآية الكريمة على وجوب الحلق أو التقصير في الحج كما ادعاها بعضهم.

اللهم إلا أن يقال: إن ما ذكر وإن كان صحيحاً إلا أنه إذا دلت الآية المباركة على أن قضاء التفث يكون قبل أداء طواف الحج فهي تدل على الترتيب بين الحلق أو التقصير وبين طواف الحج أيضاً، لوضوح أن إزالة الأدران والأوساخ عن بدن الحاج لا يكون إلا عند تحلله من إحرامه بالحلق أو التقصير فلا بد أن يتأخر عنه طواف الحج، وهذا هو المطلوب، فليتأمل.

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥١٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٥٣.

وثانياً: إنه ليس في الآية الكريمة ما يدل على لزوم الترتيب بين قضاء التفث وأداء الطواف، فإن العطف بالواو لا يقتضي الترتيب كما نص على ذلك أهل اللغة.

وقوله: ((ابدأ بما بدأ الله به)) إنما ورد في صحيحة زرارة[١] في أفعال الوضوء، نعم ورد في صحيحة معاوية بن عمار والحلبي[٢] أن النبي ﷺ بدأ في السعي من الصفا وقال: ((ابدأ بما بدأ الله تعالى به))، ولكن لا دلالة فيه على كون ذلك قاعدة إلزامية في جميع الموارد، بل من المؤكد عدم لزوم رعايته في العديد مما ورد ذكره في الكتاب العزيز.

والحاصل: أنه لا دلالة في الآية المباركة على لزوم الإتيان بالطواف الفريضة بعد الحلق أو التقصير ليكون الترتيب بينهما فريضة قرآنية كذلك.

ويؤيد عدم كونه كذلك ما دل من النصوص على الاجتزاء بطواف الزيارة إذا أتى به قبل الحلق عن جهل أو نسيان، فإنه إذا كان الترتيب بينهما مستفاداً من القرآن الكريم كان من المناسب عدم الاجتزاء به، بل لزوم إعادة الطواف بعد تدارك الحلق، فليتأمل.

هذا كله في ما يتعلق بما تقتضيه القاعدة عند تقديم طواف الحج على الحلق أو التقصير نسياناً.

وأما الروايات المتعلقة بالمقام ففيها رواية واحدة قد يستدل بها على لزوم إعادة الطواف في مفروض الكلام، وهي صحيحة علي بن يقطين[٣] قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل ما حالها، وما حال الرجل إذا فعل ذلك؟ قال: ((لا بأس به، يقصر ويطوف للحج، ثم يطوف للزيارة[٤]، ثم قد أحل من كل شيء)).

فإنها بإطلاقها تشمل من قدم الطواف والسعي على التقصير نسياناً، وهي

---

(١) الكافي ج:٣ ص:٣٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٤٥، ٢٤٩.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

(٤) مرّ أنه لا يبعد أن يكون مصحف (للنساء).

واضحة الدلالة على وجوب إعادة الطواف بعد تدارك التقصير، مما يقتضي عدم اغتفار الإخلال بالترتيب بينهما ولو عن نسيان.

وبعبارة أخرى: إن السائل لم يفرض أن المرأة أخلت بالترتيب بين التقصير وما بعده من المناسك من الطواف والسعي عن إهمال أو تسامح أو عن علم وعمد ـ كما فرضه الإمام عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم الآتية ـ كما لم يفرض أن ذلك كان منها عن نسيان أو جهل. والملاحظ أن الإمام عليه السلام لم يفصل في مقام الجواب بين الحالات المذكورة بل قال: ((لا بأس به))، أي أنه لا يوجب خللاً في حجها، ثم أمر الإتيان بالتقصير ثم بطواف الحج، فيدل على لزوم إعادة الطواف بعد تدارك التقصير أياً كان سبب تركه سواء كان هو النسيان أو غيره، وهذا هو المطلوب.

وفي مقابل هذه الصحيحة عدد من الروايات قد يستدل بها على عدم الحاجة إلى إعادة الطواف مع تقديمه على الحلق أو التقصير نسياناً، وهي ..

(الرواية الأولى): صحيحة محمد بن مسلم[1] عن أبي جعفر عليه السلام في رجل زار البيت قبل أن يحلق. فقال: ((إن كان زار البيت قبل أن يحلق وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له فإن عليه دم شاة)).

ومبنى الاستدلال بها أن المراد بزيارة البيت فيها هو الإتيان بطواف الحج، كما يتداول التعبير بها عنه في الروايات، وليس المراد مجرد الوصول إلى مكة أو دخول المسجد الحرام.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن الإمام عليه السلام لما سكت عن لزوم إعادة الطواف دل على الاجتزاء به وعدم الحاجة إلى إعادته بعد تدارك الحلق.

ومورد الصحيحة وإن كان هو العالم العامد إلا أنه لا يحتمل أن لا يجب تدارك الطواف مع تعمد الإخلال بالترتيب بين الحلق وبينه، ويجب مع الاخلال به عن نسيان أو نحوه، فإن الترتيب بين الحلق والطواف إن كان شرطاً فلا يمكن أن يكون شرطاً بالنسبة إلى الناسي والجاهل دون العالم العامد، وإن جاز عكس

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠.

ذلك.

وأما احتمال أن تكون إراقة الدم المذكورة في الصحيحة قد جعلت بدلاً عن الإعادة بالنسبة إلى العالم العامد لكونها أشد عليه ولكن اكتفي من الناسي ونحوه بالإعادة فهو مما لا وجه له، فإنه مع افتراض كون رعاية الترتيب شرطاً في صحة الطواف حتى بالنسبة إلى العالم العامد يكون مقتضى ذلك عدم الاجتزاء بالطواف مع تعمد الإخلال بالترتيب بل بقاء الأمر بالطواف على حاله، فكيف تجعل إراقة الدم بدلاً عنه وموجباً لسقوط الأمر به؟ فإنه من الاجتزاء بغير المأمور به عن المأمور به، وهو غير جائز عقلاً كما مرّ مراراً في نظائر المقام.

وبالجملة: إن بني على دلالة الصحيحة المذكورة على عدم وجوب إعادة الطواف على العالم العامد عند إخلاله بالترتيب بين الحلق والطواف فإن مقتضى ذلك أن لا يكون الترتيب شرطاً، بل مجرد واجب تكليفي[1] وتترتب الكفارة على مخالفته.

وعلى ذلك فإنها تعارض صحيحة علي بن يقطين الدالة على شرطية الترتيب، ولذلك أمر الإمام عليه السلام بإعادة الطواف عند الإخلال به، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين حالتي العلم والنسيان كما تقدم.

والملاحظ أن السيد الأستاذ دام ظله وآخرين لم يتعرضوا لصحيحة محمد بن مسلم المذكورة في المقام، ويبدو أنه بناءً منهم على عدم انعقاد الإطلاق المقامي لها في نفي وجوب الإعادة، بل صرح السيد الأستاذ دام ظله في المسألة (٤١٠) الآتية بوجوب إعادة الطواف مضافاً إلى الكفارة في من قدم الطواف على الحلق متعمداً، وهذا إنما ينسجم مع البناء على عدم دلالة صحيحة محمد بن مسلم على نفي وجوب الإعادة كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: إنه إذا كان اشتراط الترتيب بين الحلق والطواف من

---

(١) تقدم في بحث سابق أن قول الإمام عليه السلام: ((وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له)) لا ينسجم إلا مع كون المراد به هو العلم بوجوب رعاية الترتيب تكليفاً لا العلم بشرطيته، إذ إن العالم بها لا يقدم على الإخلال به متعمداً لكونه مؤدياً إلى بطلان عمله، ولا غرض له في الإتيان بعمل باطل وهو في مقام الامتثال وتفريغ ذمته من الواجب.

الأمور الواضحة في عصر صدور هذه الرواية لأمكن المنع من الإطلاق المقامي لكلام الإمام عليه السلام في نفي وجوب الإعادة، أي أنه لم يتعرض لها لوضوح أن الإخلال بالترتيب يوجب الإعادة، وإنما تعرض للكفارة لعدم كونه أمراً واضحاً آنذاك.

ولكن الظاهر أن الأمر لم يكن كذلك، فإن الجمهور لا يرون الترتيب بين مناسك يوم النحر شرطاً، نعم نُسب وجوبه التكليفي إلى بعضهم كأبي حنيفة ولذلك أوجب الدم في مخالفته، مطابقاً لما ورد في صحيحة محمد بن مسلم[1].

ويبدو أن الأمر لم يكن واضحاً عند أصحابنا في ذلك العصر، ويشهد له ورود السؤال عنه في هذه الصحيحة وفي صحيحتي جميل بن دراج ومحمد بن حمران، حيث سألا أيضاً عن حكم من يزور البيت قبل أن يحلق.

ومن هنا يمكن البناء على انعقاد الإطلاق المقامي لجواب الإمام عليه السلام في صحيحة ابن مسلم لنفي وجوب الإعادة، مما يقتضي كون الترتيب بين الحلق والطواف واجباً تكليفياً لا يترتب على مخالفته على العالم العامد إلا الإثم والكفارة، وأما الناسي والجاهل فلا كفارة عليهما بمقتضى مفهوم القضية الشرطية.

(الرواية الثانية): صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق. قال: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً)). ثم قال: ((إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتاه أناس يوم النحر فقال بعضهم: يا رسول الله إني حلقت قبل أن أذبح. وقال بعضهم: حلقت قبل أن أرمي. فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي لهم أن يقدموه إلا أخروه، ولا شيئاً كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه. فقال: لا حرج)).

وهي بهذا النص مروية في الفقيه، ونحوه ما في الكافي ولكن وقع فيه

---

(١) لاحظ المبسوط ج:٤ ص:٤١-٤٢، والأم ج:٢ ص:٢٣٦، والدر المختار شرح تنوير الأبصار ج:٢ ص:٥١٧، وأحكام القرآن للجصاص ج:٣ ص:٣١٣، والبحر الرائق كنز الدقائق ج:٣ ص:٤٢، وسنن الترمذي ج:٢ ص:١٩٩.

سقط[١]. ونظيرها صحيحة محمد بن حمران[٢].

وقد تعرض لها العلامة ﷺ في المختلف[٣]وقال: إنها لا تنافي إعادة الطواف. أي إنه منع دلالتها على عدم وجوب إعادة الطواف على من أخل بالترتيب بين الحلق وبينه نسياناً.

ولكن قال الشهيد الأول ﷺ[٤]: إن ظاهرها عدم إعادة الطواف لو فعل، أي قدم الزيارة على الحلق عن نسيان.

وقال السيد صاحب المدارك ﷺ[٥]: إنها (غير صريحة في عدم وجوب الإعادة). وزاد صاحب الجواهر ﷺ[٦]فادعى أنه لا إشعار فيها بعدم الإعادة، وأضاف أن نفي الحرج فيها في الذيل إنما يراد به عدم بطلان الحج كنفي البأس في صحيحة علي بن يقطين.

والصحيح ما أفاده الشهيد الأول ﷺ وبنى عليه غير واحد منهم السيد الأستاذ ﷺ من ظهور الرواية في عدم وجوب الإعادة على الناسي.

والوجه فيه: أن في مفادها ـ كما مرّ في أوائل بحث الذبح[٧]ـ وجوهاً ثلاثة..

الأول: كون الترتيب واجباً تكليفياً، ومرّ هناك ذكر عدد من الروايات استخدمت فيها كلمة (لا ينبغي) في إفادة عدم اللزوم، وعدد آخر استخدمت فيها كلمة (ينبغي) في إفادة اللزوم.

الثاني: كون الترتيب أمراً مستحباً، أي إن التعبير بـ(لا ينبغي) في صدر الرواية إنما هو من حيث إن متعلقه ترك أمر مستحب وهو رعاية الترتيب بين

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠١. الكافي ج:٤ ص:٥٠٤.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٠.

(٣) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ج:٤ ص:٢٩٥.

(٤) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٤.

(٥) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ج:٨ ص:٩٣.

(٦) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج:١٩ ص:٢٤١.

(٧) لاحظ ج:٢٠ ص:٤٠ وما بعدها.

الحلق والطواف، والتعبير في الذيل بـ(ينبغي) لإفادة استحباب الترتيب كما هو ظاهره.

ووفقاً لهذين الوجهين يكون مقتضى الرواية عدم وجوب الإعادة على الناسي، فإنه إذا كان الترتيب واجباً تكليفياً أو أمراً مستحباً يصح الطواف ولو تم تقديمه على الحلق عن علم وعمد فضلاً عما إذا كان عن نسيان.

الثالث: كون الترتيب شرطاً في الطواف يناط به صحته، أي أن التعبير بـ(لا ينبغي) في صدر الرواية إنما هو لإفادة اللزوم، ولما كان وارداً مورد المركب الارتباطي فهو ظاهر في إفادة الوجوب الوضعي أي الشرطية، وكذلك التعبير في الذيل بـ(ينبغي) فإنه لإفادة هذا المعنى.

ومقتضى هذا الوجه ـ وهو الصحيح لما مرَ بيانه في محله ـ وإن كان هو وجوب إعادة الطواف مع الإخلال بالترتيب بين الحلق وبينه ولو عن نسيان، إلا أن استثناء الناسي في صدر الرواية بقوله عليه السلام: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً)) واضح الدلالة على عدم شرطية الترتيب بالنسبة إلى الناسي، مما يقتضى عدم وجوب الإعادة عليه في مفروض الكلام.

وبهذا يظهر أنه وفق جميع الوجوه المحتملة في مفاد الصحيحة المذكورة لا بد من البناء على عدم وجوب إعادة الطواف عند الإتيان به قبل الحلق نسياناً، ولا محل لدعوى عدم دلالتها على ذلك، وأغرب من ذلك دعوى عدم إشعارها به.

(الرواية الثالثة): خبر أبي بصير[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل زار البيت ولم يحلق رأسه. قال: ((يحلقه بمكة، ويحمل شعره إلى منى، وليس عليه شيء)).

ومبنى الاستدلال بها هو أن سكوت الإمام عليه السلام عن لزوم إعادة الطواف ـ الذي هو المراد بزيارة البيت ـ عند تقديمه على الحلق يدل على عدم لزومها، وإلا لكان ينبغي أن ينبه على ذلك، ولا سيما أنه قال: ((وليس عليه شيء)).

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٢.

وبعبارة أخرى: إن مقتضى الإطلاق المقامي لكلامه عليه السلام هو عدم وجوب إعادة طواف الحج عند عدم تأخيره عن الحلق، وحيث إن الرواية بإطلاقها تشمل الناسي بل هو القدر المتيقن من موردها يتجه الاستدلال بها على صحة الطواف وإن حصل الإخلال بالترتيب المعتبر فيه عن نسيان.

هذا بناءً على اعتبارها سنداً، ولكن مرَّ أن فيه المفضل بن صالح وهو أبو جميلة الذي لم تثبت وثاقته.

(الرواية الرابعة): معتبرة مسمع[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يحلق رأسه أو يقصر حتى نفر. قال: ((يحلق في الطريق أو أين كان)).

وهي تدل على عدم وجوب إعادة الطواف مع تقديمه على الحلق أو التقصير نسياناً إذا كان التذكر بعد الخروج من مكة للرجوع إلى البلد، ومبنى دلالته على ذلك هو كون المراد بالنفر فيها هو النفر من مكة كما بنى على ذلك السيد الأستاذ دام ظله، فإن معه تتم دلالتها بالإطلاق المقامي على عدم لزوم إعادة الأعمال التي يؤتى بها بعد الحلق ومنها طواف الحج، فإن سكوت الإمام عليه السلام عن لزوم الرجوع إلى مكة لإعادة تلك الأعمال مع أن المفروض أنه يسير للرجوع إلى بلده ولا عود له إليها يكشف عن صحة ما أتى به من الطواف وغيره وإن أخل بالترتيب بين الحلق وبينها فليس عليه إلا أن يأتي بالحلق في أي مكان شاء ليتم حجه، ولو كان عليه أن يرجع إلى مكة لإعادة الأعمال لكان من المناسب جداً أن ينبه الإمام عليه السلام على ذلك.

وبالجملة: لو كان المراد بالنفر في المعتبرة هو النفر من مكة إلى البلد فلا ينبغي الإشكال في دلالتها على صحة طواف الحج لمن قدمه على الحلق نسياناً.

ولكن تقدم أن الصحيح كون المراد بالنفر فيها هو النفر من منى، وعلى ذلك فلا سبيل إلى البناء على انعقاد الإطلاق المقامي لها في نفي لزوم إعادة الطواف، فإنه إذا كان الطواف مما يلزم الإتيان به قبل مضي أيام التشريق، أو كان الحجاج عدا النادر منهم يقومون بأداء الطواف وما بعده من الأعمال قبل

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١-٢٤٢. ونحوه في ج:٥ ص:٧٣.

انقضاء تلك الأيام ولو بغرض الإسراع في التخلص من حرمة الطيب والنساء، أو كان السائل قد ذكر أن ناسي الحلق أتى بالطواف، لصح القول بانعقاد الإطلاق المقامي للرواية في نفي وجوب الإعادة، أي أن سكوت الإمام عليه السلام عن لزومها يكشف عن عدم اللزوم.

ولكن لا يوجد شيء مما ذكر، نعم لا ينكر أن كثيراً من الحجاج كانوا يتوجهون إلى مكة في يوم النحر أو في اليوم الذي يليه لأداء مناسكها وأولها الطواف، إلا أنه قد ورد الترخيص في التأخير في الإتيان بها إلى يوم النفر، بل إلى أن تذهب أيام التشريق في عدة من النصوص، كما في صحيحة عبد الله بن سنان[1]: ((لا بأس بأن تؤخر زيارة البيت إلى يوم النفر))، وصحيحة هشام بن سالم[2]: ((لا بأس إن أخرت زيارة البيت إلى أن تذهب أيام التشريق، إلا أنك لا تقرب النساء ولا الطيب)). بل ورد في بعض النصوص أن الإمام عليه السلام بنفسه كان يؤخر الزيارة إلى انقضاء أيام التشريق، ففي صحيح الحلبي[3]: ((ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق ولكن لا يقرب النساء والطيب))، وكان هذا هو مقتضى السيرة العملية لأعداد غير قليلة من الحجاج حيث كانوا يؤخرون أداء مناسك مكة من الطواف وغيره إلى ما بعد نفرهم من منى لئلا يتجشموا مؤونة الذهاب والإياب بين منى ومكة مرتين مع عدم سهولة التنقل بينهما آنذاك لعدم توفر وسائل النقل الحديثة.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إنه بناءً على كون المراد بالنفر في الرواية هو النفر من منى ـ كما هو الصحيح ـ وإن كان من المناسب أن ينبه الإمام عليه السلام على وجوب إعادة الطواف لمن أتى به قبل نفره مقدماً على الحلق لو وجبت الإعادة بالنظر إلى تعارف الإتيان بمناسك مكة قبل يوم النفر، إلا أن تلك المناسبة لم تكن بالحد الذي ينعقد معها الإطلاق المقامي في نفي الوجوب، فإن هذا النوع من

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٤٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٢٤٥.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٥٠.

الإطلاق ـ كما تقدم في موضع آخر ـ إنما ينعقد في مورد تكون المناسبة قوية جداً بحيث إنه لو سكت المتكلم ولم يتعرض لما له صلة بمورد كلامه يعد مخلاً بمقصوده ومرامه، ولكنها لا تبلغ هذا المستوى في المقام.

(الرواية الخامسة): صحيحة الحلبي[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يقصر من شعره أو يحلقه حتى ارتحل من منى. قال: ((يرجع إلى منى حتى يلقي شعره بها حلقاً كان أو تقصيراً)). ونحوها خبر أبي الصباح الكناني وخبر أبي بصير[2].

وقد ظهر بما تقدم في معتبرة مسمع أنها لا تنهض أيضاً بالدلالة على عدم وجوب إعادة الطواف إذا كان تذكر الحلق أو التقصير المنسي بعد الارتحال من منى، وإن فسر الارتحال بالنفر، ولا حاجة إلى مزيد من التوضيح لذلك.

هذه هي الروايات التي قد يستدل بها على عدم وجوب إعادة الطواف مع تقديمه على الحلق أو التقصير نسياناً.

وقد تبين بما تقدم نقله من كلمات الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) في المسألة أن الأقوال فيها أربعة ..

(القول الأول): ما نسب إلى المشهور من لزوم إعادة الطواف إذا أتي به قبل الحلق أو التقصير عن نسيان.

وتقدم أن مبنى هذا القول عند جمع من الأعلام هو عدم تمامية دلالة صحيحة محمد بن مسلم وصحيحتي جميل ومحمد بن حمران على عدم وجوب الإعادة.

ولكن مرّ الخدش في ذلك وقلنا إن الروايات الثلاث تامة الدلالة على عدم وجوبها.

ويمكن تقريب القول المذكور بوجه آخر، وهو أن الروايات المذكورة معارضة بصحيحة علي بن يقطين، فإن مقتضى صحيحة ابن مسلم أن يكون

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٢.

الترتيب واجباً تكليفياً، ومقتضى صحيحة ابن يقطين أن يكون شرطاً مطلقاً سواء بالنسبة إلى الناسي والجاهل وغيرهما، وصحيحا جميل بن دراج ومحمد بن حمران يقتضيان التفصيل بين الناسي والجاهل وبين غيرهما فلا يعتبر الترتيب بالنسبة إلى الأولين. والمرجع بعد تساقط الجميع هو إطلاق ما دل على اعتبار الترتيب بين التقصير أو الحلق وبين الطواف، كقوله عليه السلام في خبر علي بن أبي حمزة: ((تقصر المرأة ويحلق الرجل ثم ليطف بالبيت))، وقوله عليه السلام في معتبرة أبي بصير: ((ثم يقصرن وينطلقن إلى مكة فيطفن))، وقوله عليه السلام في صحيحة سعيد الأعرج: ((فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن ويمضين إلى مكة في وجوههن ويطفن بالبيت ويسعين بين الصفا والمروة))، فإنه وإن كان العطف في هاتين الروايتين الأخيرتين ـ وهما العمدة لضعف رواية ابن أبي حمزة سنداً ـ بـ(الواو) وهو في حدّ ذاته لا يقتضي الترتيب إلا أن المنساق من الروايات المشتملة على ذكر المناسك واحداً بعد واحد هو إرادة الترتيب بينها حسب الذكر، وإن كان العطف بينها بـ(الواو) لا (ثم) أو بمعناها.

ولكن يمكن الخدش في هذا التقريب أيضاً، لإمكان الجمع العرفي بين الروايات المذكورة على وجه، وإمكان إعمال الترجيح بينها على وجه آخر، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

(القول الثاني): ما ذهب إليه جمع منهم السيد الأستاذ دام ظله من عدم وجوب الإعادة على الناسي مطلقاً.

وقد بنى دام ظله[1] ذلك على أن النسبة بين صحيحي جميل ومحمد بن حمران وبين صحيح علي بن يقطين هي (نسبة الخاص إلى العام، لاختصاصهما بالناسي وكونها مطلقة تشمل العالم العامد أيضاً، فلا جرم تقيد هي بهما، عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد، كما تقيد النصوص الواردة في أجزاء الصلاة بحديث لا تعاد).

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٥.

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، لأنه إذا بني ـ كما هو المختار ومرَّ في محله[1] ـ على شمول صحيحتي جميل ومحمد بن حمران للجاهل غير المتردد وإن كان مقصراً كما تشملان الجاهل القاصر والناسي فلا سبيل إلى حمل صحيحة ابن يقطين على غير ما هو مورد الصحيحتين، لأن مقتضاه هو حملها على الفرد النادر.

بيان ذلك: أن الإخلال بالترتيب عن علم وعمد مما لا يتحقق خارجاً، فإن من يعتقد باشتراط صحة طواف الحج بكونه مسبوقاً بالحلق أو التقصير لا يتعمد الإتيان به قبل أن يحلق أو يقصر، لأن المفروض كونه في مقام الامتثال فما يصنع بعمل يعتقد بفساده للإخلال بشرطيته؟ بل هو ممن لا يتأتى منه قصد القربة في الإتيان به، فيبطل على كل حال.

وأما ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم من فرض تقديم الطواف على الحلق مع علم الحاج بأنه مما لا ينبغي له فلا بد من أن يكون ناظراً إلى من اعتقد أنه لا ينبغي له ذلك تكليفاً لا وضعاً كما مرَّ في بحث سابق.

وأما من لا يعتقد باشتراط صحة الطواف بكونه مسبوقاً بالحلق أو التقصير ولكن قامت عنده الحجة على ذلك ـ كفتوى المرجع الأعلم ـ فإن التخلف عنها والاكتفاء باحتمال الإجزاء خلافاً للترتيب على خلاف الحجة الفعلية تسامحاً وإهمالاً وإن كان يقع من بعض المكلفين غير الملتزمين تماماً ولكنه نادر، ولا سيما في مناسك الحج.

وكذلك الإخلال بالترتيب عن جهل تقصيري مع التردد في الحكم فإنه نادر أيضاً، إذ إن المتردد يسأل ولا يقدم على الإتيان بالواجب الفاقد للشرط المحتمل تسامحاً وإهمالاً وهو في مقام الامتثال إلا في نادر من الحالات.

وبالجملة: كلا الموردين نادر الوقوع ولا يمكن حمل صحيحة ابن يقطين عليهما، لأنه ليس من الجمع العرفي في شيء.

بل لو بني على عدم شمول صحيحتي جميل وابن حمران للجاهل غير

---

(١) لاحظ ص:١٠٩.

المتردد إذا كان مقصراً فإن ذلك لا يجدي شيئاً في إمكان الجمع بينهما وبين صحيحة ابن يقطين بحمل الأخيرة على غير الناسي والجاهل القاصر، لأن مورد السؤال فيها هو من أخل بالترتيب المعتبر بين التقصير والطواف ومعظم الإخلال الواقع بما يعتبر في الواجب من جزء أو شرط إنما يقع عن نسيان أو عن جهل قصوري وأما عن جهل تقصيري فهو قليل بل لعله نادر في ما يتعلق بأفعال الحج، لأن المتعارف أن يكون مع قوافل الحجاج عدد من المرشدين الذين يعلمونهم مناسك حجهم فلا يقع الخلل منهم في ما يعتبر فيها من الأجزاء أو الشرائط الوجودية أو العدمية إلا عن نسيان أو عن قصور في استيعاب ما يلقيه المرشدون عليهم، فليتأمل.

وبالجملة: الإخلال بالترتيب بين التقصير والطواف كما هو مورد صحيحة ابن يقطين لا يقع غالباً إلا عن نسيان أو جهل قصوري، فلا يمكن حمل هذه الصحيحة على غير هذين الموردين، لأنه يكون من قبيل تخصيص الأكثر وهو غير جائز حتى عند السيد الأستاذ ﷺ في القضية الخارجية كما هي مورد السؤال الأول لابن يقطين عن المرأة التي رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت، نعم مورد سؤاله الثاني بقوله: (وما حال الرجل إذا فعل ذلك؟) من قبيل القضية الكلية الافتراضية، فلا يأتي فيه المحذور المذكور وفق مبناه ﷺ من جواز تخصيص الأكثر في القضايا الحقيقة، وإن كان التحقيق خلافه كما مرّ في بحث سابق.

وملخص الكلام: أن السؤال عن حكم من أخل بجزء أو شرط لا يصح أن يحمل على خصوص ما إذا كان ذلك من غير عذر، لأن من يتصدى لامتثال التكاليف الإلزامية فإنما يقصد به تفريغ ذمته منها، فلا يخل في الغالب بشيء مما يعتبر فيها جزءاً أو شرطاً إلا عن عذر من نسيان أو جهل قصوري أو نحوهما، وأما أن يتعمد الإخلال به فهو مما لا يقع أبداً. وأما أن لا يعتد بالحجة الشرعية القائمة عنده على اعتباره أو يمضي على الشك في اعتباره وعدمه فهو نادر الوقوع. وأما الإخلال به عن جهل تقصيري من جهة عدم تصديه لتعلم أحكامه

المؤدي إلى القطع بعدم اعتبار بعض ما يعتبر فيه جزءاً أو شرطاً فهو وإن كان أكثر وقوعاً مما سبق إلا أن الإنصاف أنه قليل الوقوع أيضاً، ولا سيما في أداء مناسك الحج كما سبقت الإشارة إليه، وعلى ذلك لا مجال لحمل صحيحة ابن يقطين على غير الناسي والجاهل القاصر كما أفاده السيد الأستاذ ﷺ.

وأما ما ذكره ﷺ من قياس هذه الصحيحة في تقييد إطلاقها بغير الناسي والجاهل القاصر استناداً إلى صحيحة جميل ومحمد بن حمران بأدلة الأجزاء والشرائط في تقييد إطلاقها بحديث لا تعاد فهو قياس مع الفارق.

وتوضيحه: أن أدلة الأجزاء والشرائط على قسمين ..

القسم الأول: ما يكون بلسان الأمر بفعل أو النهي عنه الظاهر في الإرشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، كالأمر بالصلاة مع فاتحة الكتاب أو مستقبل القبلة أو النهي عن الصلاة في أجزاء السباع أو مع تنجس البدن واللباس ونحو ذلك.

وهذا القسم لا مانع من رفع اليد عن إطلاقه في مورد الناسي والجاهل القاصر بحديث لا تعاد أو ما بمعناه، لأنه تبقى له موارد كثيرة تتمثل في الذين يبلغهم الحكم بالجزئية أو الشرطية أو المانعية بالإضافة إلى الجاهلين به عن تقصير وأضرابهم.

القسم الثاني: ما يرد بلسان الأمر بالإعادة أو نحوه موجهاً إلى من ترك شيئاً أو أتى بشيء في الواجب، كالأمر بإعادة الصلاة فيما إذا زاد فيها ركعة أو أحدث في أثنائها أو ترك القراءة فيها وما ماثل ذلك.

وهذا القسم يأبى عن الحمل على غير الناسي والجاهل القاصر بحديث لا تعاد ونحوه، لأن مورده هو من تصدى للامتثال ولكنه أخل ببعض الأجزاء أو الشرائط، ومن الواضح أن من يكون بصدد الامتثال وتفريغ ذمته مما وجب عليه لا يتعمد الإخلال بما يعتقد اعتباره فيه جزءاً أو شرطاً بل لا بد أن يكون ذلك منه عن نسيان أو جهل قصوري، وفي موارد قليلة يكون عن إهمال وتسامح. ولذلك فإن تقييد إطلاق الأمر بالإعادة بغير موارد النسيان والجهل القصوري

يؤدي إلى ما يشبه تخصيص الأكثر بأن لا يبقى تحت إطلاق الأمر بالإعادة إلا موارد قليلة وهو أمر غير مستساغ عرفاً.

وبذلك يظهر أنه لا بد من التفريق في محل الكلام بين أدلة اشتراط الترتيب بين الحلق والطواف، فإن فيها ما هو من قبيل القسم الأول كصحيحة سعيد الأعرج ومعتبرة أبي بصير وخبر علي بن أبي حمزة مما تضمن الأمر بالإتيان بالطواف بعد الحلق أو التقصير، وهذا النوع لا يأبى الحمل على غير الناسي والجاهل القاصر. وفيها ما هو من قبيل القسم الثاني كصحيحة ابن يقطين التي تضمنت الأمر بإعادة الطواف إذا أخل الحاج بالترتيب بين التقصير وبينه، وهذا النوع لا يمكن حمله على غير الناسي والجاهل القاصر خاصة، فإنه ليس من الجمع العرفي لما سبق.

والمتحصل مما تقدم: أن الجمع الموضوعي بين صحيحة ابن يقطين وصحيحتي جميل ومحمد بن حمران غير متيسر.

وأما الجمع الحكمي فقد يدعى تيسره في المقام بحمل الأمر بإعادة الطواف في صحيحة ابن يقطين على الاستحباب، فإن الأمر بها وإن كان ظاهراً في الإرشاد إلى فساد الفعل الأول ولكن لا مانع من حمله على الاستحباب إذا قامت قرينة على ذلك كما في بعض الموارد الأخرى، ومنها ما ورد من الأمر بإعادة الصلاة مع ترك التشهد نسياناً، ومنها ما ورد من الأمر بإعادتها إذا صلى متيمماً لخوفه من استعمال الماء ثم أمن الضرر، فإنه قد حمل الأمر بالإعادة في الموردين على الاستحباب، وهذا ما بنى عليه السيد الأستاذ قدس سره[1]، فليكن الأمر بإعادة الطواف في صحيحة ابن يقطين مثل ذلك بقرينة صحيحتي جميل ومحمد بن حمران.

ولكن هذا البيان غير تام، لأن صحيحة ابن يقطين مطلقة تشمل كل من قدّم الطواف على التقصير سواء عن نسيان أو جهل قصوري أو تقصيري أو عن

---

(١) لاحظ مستند العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ج:٤ ص:٢٦٧ ط:نجف، والتنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ج:١٠ ص:٢٤١ ط:نجف.

تسامح وإهمال أو لغير ذلك، وصحيحتا جميل ومحمد بن حمران تدلان على التفصيل بين الناسي والجاهل القاصر وبين غيرهما ممن لا عذر له في الإخلال بالترتيب بين الحلق والطواف، فكيف تكونان قرينة لحمل قوله عليه السلام: ((ويطوف)) في صحيحة ابن يقطين على الاستحباب؟ إذ مقتضى الحمل المذكور هو عدم وجوب الإعادة حتى إذا لم يكن معذوراً في تقديم الطواف على التقصير، وهذا خلاف مفاد الصحيحتين[1].

نعم لو بني على أن صحيحة ابن يقطين لا إطلاق لها بالنسبة إلى غير المعذور بل تختص بمن كان له عذر كالنسيان أو الجهل القصوري في تقديم الطواف على التقصير يتيسر الحمل المذكور.

اللهم إلا أن يقال: إن قوله عليه السلام: ((ثم قد أحل من كل شيء)) يقتضي إناطة الحلية بإعادة طواف الحج، وهذا لا ينسجم مع كون إعادته مستحبة كما هو واضح.

ولكن يمكن أن يقال: إنه يجوز أن يكون المراد تحقق الحلية التامة بأداء طواف النساء، بالإضافة إلى أن طواف الحج وسعيه إذا أتى بهما قبل الحلق أو التقصير عن نسيان مثلاً فإنهما لا يوجبان حلية الطيب للمتمتع بل تتوقف حليته على الإتيان بالحلق أو التقصير.

ومهما يكن فإنه لو بني على إطلاق صحيحة ابن يقطين لغير الناسي والجاهل القاصر يتعين البناء على استقرار التعارض بينها وبين صحيحة جميل ومحمد بن حمران في من أخل بالترتيب بين الحلق والطواف عن نسيان أو جهل قصوري، وعندئذ يمكن تقديم الصحيحتين عليها بموافقتهما للسنة القطعية، وهو ما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه أتاه أناس من الحجاج في يوم النحر وأخبروه أنهم أخلوا بالترتيب بين المناسك جهلاً أو نسياناً فقال صلى الله عليه وآله: ((لا حرج،

---

(١) قد يدعى أنه يمكن أن يكون قوله عليه السلام: ((ويطوف)) لإفادة استحباب إعادة الطواف بالنسبة إلى من كان ناسياً أو جاهلاً قاصراً لقيام القرينة على ذلك، وإن كان للإرشاد إلى الفساد بالنسبة إلى غيره، فليتأمل.

لا حرج))، إذ كان من موارده تقديم الطواف على الحلق، كما ورد التصريح به في بعض روايات الجمهور[1]، وهو مقتضى ما صرح به في رواياتنا من أنه ((لم يتركوا شيئاً كان ينبغي لهم أن يقدموه إلا أخروه، ولا شيئاً كان ينبغي لهم أن يؤخروه إلا قدموه)).

وبالجملة: إن صدر صحيحتي جميل ومحمد بن حمران الدال على الاجتزاء بالطواف مع تقديمه على الحلق نسياناً مرجح على صحيح ابن يقطين الدال على خلاف ذلك.

وبذلك يظهر أن ما بنى عليه السيد الأستاذ ﷺ من الحكم بصحة الطواف وعدم الحاجة إلى إعادته في مورد الناسي ونحوه من المعذورين دون من سواهم تام على جميع التقادير، أي سواء بني على تيسر الجمع الموضوعي بتقييد صحيحة ابن يقطين بصحيحتي جميل وابن حمران، أو بني على إمكان الجمع الحكمي بحمل صحيحة ابن يقطين على الاستحباب، أو بني على استقرار التعارض بين الجانبين وتقديم الصحيحتين في مورد المعارضة.

هذا كله بناءً على ما اختاره (رضوان الله عليه) من عدم دلالة صحيحة محمد بن مسلم على نفي وجوب إعادة الطواف المقدم على الحلق.

وأما على ما هو المختار من دلالتها على ذلك فهي رواية ثالثة غير صحيحتي جميل ومحمد بن حمران في مقابل صحيحة ابن يقطين الدالة على وجوب الإعادة.

ويمكن أن يقال ـ في بادئ النظر ـ: إن هاهنا وجهين ..

الوجه الأول: تيسر الجمع الدلالي بين الروايات الأربع، وذلك بجعل صحيحة محمد بن مسلم التي تدل ـ كما سبق ـ على كون الترتيب بين الحلق وزيارة البيت واجباً تكليفياً قرينة لحمل صدر صحيحتي جميل ومحمد بن حمران على إفادة الوجوب التكليفي ـ على خلاف ما هو ظاهر فيه من إفادة

---

(١) لاحظ مسند أحمد بن حنبل ج:١ ص:٧٦، وصحيح الترمذي ج:٢ ص:١٨٥، والمصنف لابن أبي شيبة ج:٤ ص:٤٥٤.

الوجوب الوضعي ـ ولا سيما مع وحدة التعبير المستخدم فيهما، وهو (لا ينبغي) مما يقرب وحدة المقصود به فيهما.

وأيضاً جعل صحيحة ابن مسلم من حيث دلالتها على عدم وجوب إعادة الطواف قرينة على كون قوله عليه السلام: ((ويطوف)) في صحيحة ابن يقطين مسوقاً لإفادة الاستحباب النفسي لا الإرشاد إلى بطلان الطواف المأتي به مقدماً على التقصير.

ونتيجة هذا الوجه هو عدم كون الترتيب شرطاً بل مجرد واجب تكليفي، ولا حاجة معه إلى إعادة الطواف سواء تم تقديمه على الحلق أو التقصير عن عذر أو بدونه.

الوجه الثاني: عدم تيسر الجمع الدلالي بين الروايات المذكورة، وذلك لأن صحيحة ابن يقطين تدل على لزوم إعادة الطواف دون الكفارة عند الإخلال بالترتيب بين التقصير والطواف سواء عن عذر أو بدونه. وصحيحة محمد بن مسلم تدل على العكس من ذلك، أي وجوب الكفارة دون الإعادة عند الإخلال بالترتيب بين الحلق والطواف من غير عذر، وتدل بالأولوية على عدم وجوب الإعادة على المعذور، وصحيحتا جميل ومحمد بن حمران تدلان على عدم وجوب الإعادة ولا الكفارة في فرض الإخلال بالترتيب إذا كان عن عذر كالنسيان والجهل القصوري، بخلاف ما إذا كان من دون عذر فإنه تجب فيه الإعادة.

وعلى ذلك فإن صحيحة ابن يقطين معارضة لكل من صحيحتي جميل ومحمد بن حمران وصحيحة محمد بن مسلم، ومورد معارضتها مع صحيحتي جميل وابن حمران هو من أخل بالترتيب عن نسيان أو جهل قصوري، ومورد التعارض مع صحيحة محمد بن مسلم هو كل من أخل بالترتيب عن عذر أو بدونه، كما أن صحيحة محمد بن مسلم معارضة لصحيحتي جميل ومحمد بن حمران في من أخل بالترتيب عن نسيان أو جهل قصوري، فإن مقتضى مفهوم الأولوية في صحيحة محمد بن مسلم أنه لا إعادة عليه في حين أن مقتضى مفهوم

الحصر في الصحيحتين أنه تلزمه الإعادة، والتعارض مستقر في الموارد المذكورة لأنه لا يوجد جمع عرفي بين الأطراف المتعارضة.

وحينئذٍ تصل النوبة إلى إعمال الترجيح فيها، ويمكن أن يقال: إن صحيحتي جميل ومحمد بن حمران تترجحان على صحيحة ابن يقطين في مورد الناسي ومن بحكمه، لموافقتهما للسنة القطعية كما سبق، وأما بالنسبة إلى العالم العامد فالتعارض بين الصحيحتين وصحيحة ابن يقطين من جهة وبين صحيحة محمد بن مسلم من جهة أخرى، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فالمرجع بعد تساقطهما هو إطلاق ما دل على اشتراط الترتيب بين الحلق أو التقصير وبين الطواف وما بعده من المناسك.

إذاً مقتضى هذا الوجه ـ خلافاً للوجه الأول ـ هو أن يكون الترتيب بين الحلق أو التقصير وبين الطواف شرطاً ولكن لا مطلقاً بل بالنسبة إلى غير الناسي والجاهل القاصر فقط.

والملاحظ أن مبنى كلا الوجهين هو التعويل على صحيحة محمد بن مسلم الدالة على كون الترتيب بين الحلق وطواف الحج واجباً تكليفياً بحتاً فلا تجب إعادة الطواف عند عدم رعايته ولو متعمداً.

ووجه دلالتها على هذا المعنى هو أن افتراض الإمام عليه السلام كون الرجل الذي أخل بالترتيب عالماً بأنه لا ينبغي له ذلك لا ينسجم مع كون الترتيب شرطاً في نظر الرجل، لما مرّ من أن المعتقد بالشرطية لا يقدم على الإتيان بالطواف الفاقد للشرط، لأنه يرى بطلانه ولا داعي له في الإتيان بعمل باطل وهو في مقام الامتثال، بل لا يتأتى منه قصد القربة في الإتيان به، وعلى ذلك يدور الأمر في قوله: ((وهو عالم أن ذلك لا ينبغي له)) بين أن يكون المقصود به هو الوجوب أو الاستحباب، ولكن حيث أثبت عليه السلام إراقة الدم على المتخلف عنه يعلم أن المراد به هو الحكم التكليفي الوجوبي، فإن وجوب الكفارة لا تناسب الحكم غير الإلزامي كما مرّ مراراً.

والحاصل: أن دلالة الصحيحة على كون الترتيب بين الحلق وزيارة البيت

واجباً تكليفياً تامة.

ويمكن أن يقال بدواً: إنه لا تنافي بين وجوبه التكليفي ووجوبه الوضعي إن ثبت بدليل آخر، وإن لم يكن يعلم بذلك من أخلَّ به متعمداً، فإن اللزوم التكليفي والوضعي يجتمعان في بعض الموارد، كما في المعاملة الربوية، فإنها محرمة تكليفاً وباطلة وضعاً.

ولكن تقدم أن مقتضى الإطلاق المقامي لكلام الإمام عليه السلام حيث تعرض للكفارة دون الإعادة هو عدم وجوب إعادة الطواف لمن أخلَّ بالترتيب متعمداً، ولو كان شرطاً في الصحة لوجبت إعادته لا محالة، فالصحيحة تقتضي أن يكون الترتيب واجباً تكليفياً لا وضعياً.

ولكن يشكل الالتزام بهذا، فإن مقتضاه أن مخالفة الترتيب بالإتيان بالطواف قبل الحلق تعمداً يستتبع الإثم واستحقاق العقوبة من دون أن يضر بالصحة، وهذا بعيد جداً، لأن من الواضح أن الطواف قبل الحلق لا يستلزم محرماً، وليس كالحلق قبل موضعه الذي هو حرام من حيث إن إزالة الشعر في حال الإحرام محرمة بعنوانها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المفروض سعة الوقت للتدارك وإعادة الطواف بعد الإتيان بالحلق، واحتمال ترتب مفسدة لازمة الاجتناب عن الإتيان بالطواف قبل الحلق حتى يستحق الحاج العقوبة على ذلك أو كون الإتيان به قبل الحلق موجباً لفوات ملاك إلزامي لا يمكن تداركه لاحقاً احتمال بعيد عن المرتكزات، ولا يوجد ما يشهد له في سائر الموارد، بل غاية ما هناك أن لا يكون ما أتى به من الطواف موجباً لاستيفاء الملاك فيقع باطلاً ويحتاج إلى الإعادة بعد الإتيان بالحلق، كما في كل عمل لا يفي بالملاك الإلزامي ويتسع الوقت لتداركه. وعلى ذلك ينبغي رد علم هذه الرواية إلى أهله ولا سيما مع مطابقتها لما نسب إلى جمع من الجمهور من كون الترتيب واجباً تكليفياً وثبوت الذم على مخالفته.

إذاً لا يبقى من روايات المسألة إلا صحيحة علي بن يقطين وصحيحتي

جميل ومحمد بن حمران، فيتجه البناء على ما مرّ في التعقيب على كلام السيد الأستاذ ﷺ من أنه حيث لا سبيل إلى الجمع الموضوعي ولا الجمع الحكمي بين الطرفين يتعين البناء على ترجيح صحيحتي جميل وابن حمران على صحيحة ابن يقطين في مورد التعارض ـ وهو من أخلّ بالترتيب بين الحلق والطواف عن نسيان أو جهل قصوري ـ بموافقته للسنة القطعية.

وعلى ذلك يكون مقتضى الصناعة هو التفصيل بين الإخلال بالترتيب عن نسيان وما بحكمه وبين الإخلال به عن عمد أو تسامح وإهمال فيبطل الطواف في الثاني دون الأول.

(القول الثالث): ما احتاط به السيد الأستاذ ﷺ في المتن من التفصيل بين من كان تذكره بعد الخروج من مكة متوجهاً إلى بلده ومن كان تذكره قبل ذلك، فتجب الإعادة على الثاني دون الأول.

وتقدم أنه ﷺ لم يتعرض لمستند هذا التفصيل في الشرح، وقد ظهر مما مرّ أن مستنده هو معتبرة مسمع، بناءً على ما اختاره (رضوان الله عليه) من أن المراد بالنفر فيها هو النفر من مكة، فإنها بناءً عليه تدل بالإطلاق المقامي على عدم وجوب إعادة الطواف وما بعده من الأعمال فيما إذا نسي الحلق أو التقصير ولم يتذكره إلا بعد الخروج من مكة.

ولكن تقدم أن الصحيح كون المراد بالنفر في هذه المعتبرة كما في سائر الموارد هو النفر من منى، فلا يستفاد منها عدم وجوب الإعادة لمن تذكر الحلق المنسي بعد خروجه من مكة إلى بلده، بل ولو بعد مغادرته لمنى كما تقدم بيانه[1].

ويضاف إلى هذا أنه لو سُلّم أن المراد بالنفر فيها هو النفر من مكة فإنها لا تقتضي التفصيل في المسألة بين من تذكر عدم الإتيان بالحلق أو التقصير قبل

---

(١) ويمكن أن يضاف إليه أن السيد الأستاذ ﷺ قد بنى على أنه لا خصوصية لمورد معتبرة مسمع، وإنما العبرة في جواز الحلق في الطريق أو أي مكان آخر بتعذر الرجوع إلى منى أو تعسره، وعلى ذلك فأقصى ما يستفاد من المعتبرة هو عدم وجوب إعادة الطواف فيما إذا لم يكن مكلفاً بالعود إلى منى للحلق أو التقصير فيها سواء أكان تذكره قبل الخروج من مكة أو بعد الخروج منها.

خروجه من مكة ومن تذكره بعد ذلك، بل أقصى ما يستفاد منها هو عدم وجوب الإعادة على من كان تذكره بعد خروجه من مكة، لأنه إنما كان مورد سؤال الراوي ولم يؤخذ قيداً في كلام الإمام عليه السلام، فيجوز أن يكون الحكم كذلك بالنسبة إلى من كان تذكره قبل خروجه من مكة، فلا مانع من الأخذ بإطلاق صحيحتي جميل ومحمد بن حمران الدالتين على عدم وجوب الإعادة على الناسي مطلقاً متى ما كان تذكره لذلك.

وبعبارة أخرى: لولا صحيحتي جميل وابن حمران لكان مقتضى القاعدة لزوم الإعادة بالنسبة إلى من تذكر ما تركه من الحلق أو التقصير قبل خروجه من مكة، وهي القاعدة المستندة إلى النصوص الدالة على اعتبار الترتيب بين الحلق والتقصير وبين الطواف وما بعده من الأعمال. ولكن بعد تسليم دلالة الصحيحتين على عدم وجوب الإعادة على الناسي مطلقاً تكون هي المرجع في من تذكر ترك الحلق أو التقصير قبل خروجه من مكة، وعلى ذلك فإن معتبرة مسمع ـ ولو سُلّم تعلقها بمن تذكر تركه للحلق أو التقصير بعد الخروج من مكة ـ لا تقتضي التفصيل المذكور.

وبذلك يظهر أن احتياطه قدس سره في المتن بإعادة الطواف مع الإمكان إذا كان تذكره بعد الخروج من مكة إن كان احتياطاً استحبابياً فلا ضير فيه، لاحتمال ثبوت الخصوصية لمورد المعتبرة، وإن لم يكن دليل على ذلك[1]، وأما إن كان احتياطاً وجوبياً فهو مما لا موجب له.

(القول الرابع): ما تبناه بعض الأعلام في رسالة مناسكه ـ وتقدم نقله عنه

---

(١) بل يمكن أن يقال: إن الدليل قائم على خلافه، فإن الذين جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وآله في يوم النحر وأخبروه بأنهم قدّموا بعض المناسك نسياناً أو جهلاً لم يكونوا قد خرجوا من مكة إلى بلدانهم، ومع ذلك قال لهم صلى الله عليه وآله: ((لا حرج، لا حرج))، فهو دليل واضح على عدم وجوب الإعادة حتى إذا كان التذكر أو الالتفات قبل الخروج من مكة.

اللهم إلا أن يقال: إن هذا إنما يتم لو كان من المؤكد أن بعض من جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وآله قدّم الطواف على الحلق، وهو وإن كان مروياً من طرق الجمهور إلا أنه لم يرد في رواياتنا إلا مندرجاً في عموم قوله عليه السلام: ((لم يتركوا شيئاً كان ينبغي أن يقدّموه إلا أخّروه ..))، فليتأمل.

ـ من التفصيل بين من كان تذكره بعد النفر من منى ومن كان تذكره قبل ذلك، فتجب الإعادة على الثاني دون الأول.

ومستند هذا التفصيل ـ في ما يبدو ـ هو صحيحة الحلبي ومعتبرة مسمع وخبر أبي الصباح الكناني وخبر أبي بصير[1] التي وردت في من نسي الحلق أو التقصير حتى نفر أو ارتحل من منى، بدعوى أنها تدل بالإطلاق المقامي على عدم وجوب إعادة الطواف إذا كان التذكر بعد النفر، فيلزم أن تحمل صحيحة علي بن يقطين المتضمنة للأمر بإعادة الطواف فيما إذا أتى به قبل أن يأتي بالتقصير على غير الصورة المذكورة، أي على ما إذا لم يكن ترك التقصير نسياناً أو كان التذكر قبل النفر من منى، فإن هذه الصحيحة مطلقة تشمل الناسي وغيره، كما أنها تشمل الناسي الذي كان تذكره قبل أن ينفر من منى ومن كان تذكره بعد ذلك[2]، فيتعين بمقتضى الجمع العرفي رفع اليد عن إطلاقها في خصوص الناسي الذي يكون تذكره بعد النفر من منى.

وأما صحيحتا جميل ومحمد بن حمران فيمكن أن يقال: إنهما وإن كانتا مطلقتين وتقتضيان عدم وجوب الإعادة على الناسي وإن كان تذكره قبل النفر من منى إلا أنه يمكن حملها على من كان تذكره بعد النفر منها، أو يقال: إنهما إنما تدلان على نفي الإثم ولا تعلق لهما بعدم وجوب الإعادة.

فالنتيجة: أنه يتم التفصيل في مفروض المسألة في من نسي الحلق حتى أتى بالطواف بين ما إذا كان تذكره قبل النفر من منى فتلزمه إعادة الطواف بعد

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٥٠٣. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١ـ٢٤٢.

(٢) يمكن أن يشكك في انعقاد الإطلاق لها للصورة الثانية، لأن مورد السؤال فيها هو المرأة التي (رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل). وظاهره إرادة أنها رمت وذبحت في يوم العيد، وطافت وسعت في الليلة اللاحقة أي ليلة الحادي عشر، ولا إطلاق له لما إذا أخّرت زيارة البيت إلى ليلة الرابع عشر، فليتأمل.

وعلى ذلك فلا مساس لهذه الصحيحة بما يستفاد من صحيحة الحلبي وما بمعناها ـ حسب الفرض ـ من عدم وجوب الإعادة فيما إذا نسي الحلق ولم يتذكره إلا بعد يوم النفر، وقد أدى طواف الحج ونحوه من مناسك مكة.

الحلق وبين ما إذا كان بعده فلا تلزمه الإعادة.

أقول: أما صحيحة الحلبي ومعتبرة مسمع وخبرا أبي الصباح وأبي بصير فقد مرَ أنه ليس لها إطلاق مقامي يقتضي نفي وجوب إعادة الطواف إذا كان قد أتى به قبل النفر من منى، وتذكر عدم الإتيان بالحلق بعد النفر منها.

وأما صحيحا جميل ومحمد بن حمران فقد تقدمت تمامية دلالتهما على الوجوب الوضعي للترتيب بين الحلق والطواف إلا بالنسبة إلى الناسي ومن بحكمه، ولا سبيل إلى حملهما على من كان تذكره بعد النفر من منى، لأن الإمام عليه السلام استشهد بما قاله النبي صلى الله عليه وآله لمن جاؤوا يوم النحر وأخبروه بإخلالهم بالترتيب بين المناسك نسياناً أو جهلاً، فكيف يحمل حكمه عليه السلام بالاجتزاء بالطواف المقدّم على الحلق نسياناً على خصوص ما إذا كان تذكره بعد يوم النفر؟

مع أنه لو سُلّم إمكان حمله على ذلك فإنه مما لا موجب له حتى لو بني على دلالة صحيحة الحلبي وغيرها على نفي وجوب الإعادة فيما إذا كان التذكر بعد النفر من منى، فإنه ليس لها مفهوم يقتضي وجوب الإعادة فيما إذا كان التذكر قبل النفر منها، ليرفع اليد به عن إطلاق صحيحتي جميل ومحمد بن حمران.

فالنتيجة: أن التفصيل في مفروض المسألة بين من تذكر الحلق أو التقصير بعد النفر من منى ومن تذكره قبل ذلك مما لا يمكن المساعدة عليه.

وبذلك يعرف أن الصحيح من الأقوال الأربعة هو القول الثاني الذي اختاره السيد الأستاذ قدس سره من الاجتزاء بالطواف المقدم على الحلق أو التقصير عن نسيان مطلقاً.

(المورد الثاني): هل تجب إعادة الطواف إذا قدمه على الحلق أو التقصير جهلاً منه بالحكم أو لا؟

والجهل إما قصوري أو تقصيري، ومن الأول الجاهل غير المتردد إذا لم يكن مقصراً في التعلم، وكذلك من اعتمد على حجة شرعية كفتوى الفقيه

الجامع للشرائط ثم تبين خطؤها أو قامت الحجة على ذلك. ومن الثاني الجاهل المتردد وكذلك غير المتردد إذا قصر في التعلم.

ومقتضى القاعدة الأولية لزوم الإعادة في كلا القسمين، ومقتضى القاعدة الثانوية وهي قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) عدم لزومها في الجهل القصوري، إن بني على جريان هذه القاعدة في الإخلال بالترتيب بين الأجزاء فيما إذا كان اعتباره ثابتاً بالسنة مع كون الجزء المعتبر فيه فريضة قرآنية ـ أي مما ذكر في كتاب الله عز وجل ـ وبني أيضاً على أن طواف الحج هو المعني بقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، وأما اشتراط الإتيان به بعد الحلق أو التقصير فإنما يستفاد من الروايات، ولا دلالة في الآية الكريمة عليه.

فإنه بناءً على هذين الأمرين يمكن إجراء قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) في المقام، والالتزام بعدم وجوب إعادة الطواف فيما إذا قدَمه على الحلق أو التقصير عن جهل قصوري. وقد مرَ البحث عن كون طواف الحج فريضة بالمعنى المذكور وكون الترتيب المعتبر فيه سنة في المورد الأول من موارد البحث فليراجع.

هذا وفق ما تقتضيه القاعدة.

وأما الروايات فيمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق صحيحة علي بن يقطين لزوم الإعادة على الجاهل وإن كان قاصراً، ومقتضى الإطلاق المقامي لصحيحة محمد بن مسلم هو عدم وجوب الإعادة عليه وإن كان مقصراً، لكونه أولى بذلك من العالم العامد الذي هو مورد الصحيحة.

وتجدر الإشارة إلى أن الشهيد الأول قدس سره[1] ذكر أنه (لو أخرَه ـ أي الحلق ـ عن الطواف جهلاً فظاهر الرواية الإجزاء فيه وفي الطواف)، ولم يظهر ما هو مقصوده قدس سره بالرواية التي استظهر منها عدم وجوب الإعادة على الجاهل.

وربما يقال: إن نظره إلى صحيحة محمد بن مسلم المذكورة، بدعوى دلالتها على ذلك بالمفهوم. ولكن ما اشتمل عليه منطوقها هو ثبوت الدم على

---

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج:١ ص:٤٥٤.

العالم، فمقتضى مفهومها هو عدم ثبوته على الجاهل لا نفي وجوب الإعادة عليه.

نعم إن بني على انعقاد الإطلاق المقامي لها لنفي وجوب الإعادة على العالم يثبت مثل ذلك بالنسبة إلى الجاهل بالأولوية القطعية. ولكن على ذلك لا خصوصية للجاهل في نفي وجوب الإعادة عنه بل العالم مثله في ذلك، مع أن ظاهر عبارته ﷺ دلالة الرواية على الإجزاء في الجاهل خاصة.

هذا في ما يتعلق بصحيحتي ابن يقطين ومحمد بن مسلم.

وأما صحيحتا جميل ومحمد بن حمران فالمذكور في صدرهما استثناء الناسي عمن لا ينبغي له الإخلال بالترتيب بين الحلق والطواف حيث سألا الإمام عليه السلام عن (الرجل يزور البيت قبل أن يحلق) فقال عليه السلام: ((لا ينبغي إلا أن يكون ناسياً))، وربما يظهر من السيد الأستاذ ﷺ[1] كون الناسي فيه أعم من الجاهل. ولكن لا ينبغي أن يكون مقصوداً له، فإن النسيان لا يعم الجهل. بل ذكر ﷺ في بعض كلماته عكس ذلك، أي أن الجهل يعم النسيان بدعوى أن الناسي حين نسيانه جاهل، فيشمله هذا العنوان. لكن مرَّ أنه غير تام أيضاً، لأن الجاهل إنما يذكر في اللغة والنصوص في مقابل الناسي ولا يعمه، وأما الناسي فمن الواضح أنه لا يعم الجاهل، ولا مجال لتوهم ذلك فيه.

وهناك وجه آخر[2] وهو إلحاق الجاهل القاطع بالخلاف بالناسي بدعوى أن العرف لا يرى خصوصية للنسيان إلا من جهة أنه غير قابل للتكليف، وهذا الملاك موجود في الجاهل المركب.

وهذا الكلام أيضاً مما لا يمكن المساعدة عليه، إذ ـ مضافاً إلى عدم تمامية المبنى وهو عدم شمول التكليف للجاهل المركب كما مرَّ مراراً ـ يمكن الخدش فيه بأن إلحاق الجاهل المركب بالناسي إن تم فإنما يتم في الأحكام التكليفية كوجوب الكفارة المترتبة على ارتكاب الحرام، وأما الأحكام الوضعية وما هو

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٤.

(٢) تعاليق مبسوطة على مناسك الحج ج:١٠ ص:٥٨٧.

بمنزلتها كالشرطية فلا مسرح لدعوى إلحاق الجاهل المركب فيها بالناسي، لأن الحكم الوضعي مما يعقل ثبوته في حق الناسي بلا إشكال ـ أي يجوز أن يكون الترتيب مثلاً شرطاً مطلقاً حتى بالنسبة إلى الناسي، فيبطل العمل إذا أخلَّ به المكلف ولو عن نسيان ـ فلو فرض قيام الدليل على عدم الشرطية بالنسبة إليه فأي وجه لإلحاق الجاهل المركب به من دون قيام قرينة على الإلحاق؟! وقد مرّ بيان هذا بمزيد من التوضيح في بحث سابق، فليراجع.

والحاصل: أنه لا يتم شيء من الوجهين المذكورين لإلحاق الجاهل مطلقاً أو في الجملة بالناسي.

والصحيح أن يقال: إنه وإن كان المذكور في عقد المستثنى من كلام الإمام عليه السلام خصوص الناسي ولكن يظهر من استشهاده عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله: ((لا حرج، لا حرج)) للذين سألوه صلى الله عليه وآله عن حكم إخلالهم بالترتيب بين المناسك في يوم النحر أن الكبرى الكلية هي ما يستفاد من كلامه صلى الله عليه وآله في تلك الواقعة الخارجية.

ويمكن أن يقال ـ كما أفاده السيد الأستاذ دام ظله في موضع سابق ـ: إن احتمال كون الإخلال بالترتيب من قبل جميع من جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسألوه عن حكم مناسكهم إنما كان عن نسيان للترتيب لا عن جهل به احتمال ضعيف جداً، فإن النسيان قليل الوقوع والغالب هو الجهل، ولا سيما في بدء الدعوة وصدر الإسلام.

ويؤكد ذلك ما ورد في عدد من روايات الجمهور ـ وسبق نقلها ـ من تصريح بعض تلك الجماعة بأن إخلالهم بالترتيب كان عن جهل وعدم معرفة بالحكم.

وعلى ذلك فإنه لما لم يفرق النبي صلى الله عليه وآله في ما بينهم وأجاب الجميع بقوله: ((لا حرج، لا حرج)) اقتضى ذلك تساوي الناسي والجاهل في عدم وجوب الإعادة.

وأما اقتصار الإمام عليه السلام على استثناء الناسي ممن لا ينبغي له تقديم زيارة

البيت على الحلق فلعل الوجه فيه هو أن الجهل بلزوم رعاية الترتيب بين الحلق وزيارة البيت كان قليلاً في عصره عليه السلام، لجريان السيرة منذ زمن النبي صلى الله عليه وآله على الإتيان بالحلق أو التقصير بمنى ثم التوجه إلى مكة لأداء الأعمال ومنها الطواف، وقلَ من كان يخفى عليه ذلك من الحجاج، فاكتفى الإمام عليه السلام باستثناء الناسي، لأنه هو الغالب في من يتوقع إخلاله بالترتيب عن عذر، فليتدبر.

والمتحصل مما سبق: أن الروايات المتعلقة بالمقام أربع، فيجري هنا ما تقدم في المورد السابق بعينه، أي أنه بعد استبعاد صحيحة محمد بن مسلم لعدم إمكان الالتزام بمضمونها، لا بد من تقديم صحيحتي جميل ومحمد بن حمران على صحيحة ابن يقطين، لترجحهما عليها بموافقة السنة القطعية، بعد تعذر الجمع الموضوعي والحكمي بين الجانبين واستقرار التعارض بينهما.

وبذلك يظهر أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من إلحاق الجاهل بالناسي في الحكم بعدم وجوب الإعادة هو الأحرى بالقبول.

(المورد الثالث): إذا بني على وجوب إعادة الطواف عند تقديمه على الحلق أو التقصير إما مطلقاً أو في غير موارد النسيان والجهل أو على تفصيل فيها أيضاً ـ على ما سبق بيانه ـ فهل تجب إعادة السعي إذا كان قد أتى به معه أو لا؟

تقدم أن ظاهر كلام المحقق قدس سره في الشرائع هو عدم وجوب إعادته بل كفاية إعادة الطواف، ولكن خالف في ذلك العلامة قدس سره في التذكرة وكذلك السيد صاحب المدارك قدس سره وآخرون.

ويمكن الاستدلال لوجوب إعادته ـ كما أشار إليه السيد الأستاذ قدس سره[1] ـ بما دل على لزوم رعاية الترتيب بين الحلق أو التقصير وبين الطواف والسعي، كخبر علي بن أبي حمزة[2] المتضمن لقوله عليه السلام: ((وتقصر المرأة ويحلق الرجل ثم ليطف بالبيت وبالصفا والمروة))، فإن ظاهره اشتراط تأخر كل من الطواف

---

(١) مستند الناسك في شرح المناسك ج:٢ ص:٢٧٤.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٤٧٤.

والسعي عن التقصير. وكذلك صحيحة سعيد الأعرج[١] المتضمنة لقوله عليه السلام: ((فليأخذن من شعورهن، ويقصرن من أظفارهن، ويمضين[٢] إلى مكة في وجوههن، ويطفن بالبيت، ويسعين بين الصفا والمروة))، فإنه ظاهر أيضاً في أن محل الطواف والسعي جميعاً بعد التقصير.

وبالجملة: إن مقتضى ما يستفاد منه لزوم تأخير الطواف والسعي عن الحلق أو التقصير هو وجوب إعادة السعي ـ كالطواف ـ فيما إذا قدّمه عليه ولو نسياناً ما لم يقم دليل على خلافه[٣].

وأيضاً يمكن الاستدلال لوجوب إعادته في ما تجب فيه إعادة الطواف بما دل على لزوم الترتيب بين الطواف والسعي، وهو عدد من الروايات مرّ ذكرها في شرح ذلك في المسألة (٣٣٣)..

منها: صحيحة منصور بن حازم[٤] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل أن يطوف بالبيت. فقال: ((يطوف بالبيت ثم يعود إلى الصفا والمروة فيطوف بينهما)).

ومنها: معتبرة إسحاق بن عمار[٥] في حديث قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فإنه بدأ بالصفا والمروة قبل أن يبدأ بالبيت. فقال: ((يأتي البيت فيطوف به ثم يستأنف طوافه بين الصفا والمروة)).

فإن هاتين الروايتين تدلان على اعتبار الترتيب بين الطواف وصلاته وبين

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٤٧٥.

(٢) وفي تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٩٥ عن الكافي: ((ثم يمضين)).

(٣) وهو في ما لا تجب فيه إعادة الطواف على ما تقدم، فإنه إذا لم تجب إعادته لم تجب إعادة السعي أيضاً، إذ لا يحتمل التفريق بينهما في ذلك، مضافاً إلى أن عنوان (زار البيت) المذكور في صحيحتي جميل ومحمد بن حمران لا يبعد أن يكون المقصود به الأعم من الطواف والسعي، كما يناسبه قوله في بعض الأخبار: (رجل زار البيت فطاف بالبيت وبالصفا والمروة) تهذيب الأحكام (ج:٥ ص:٢٥٩)، فليتأمل.

(٤) الكافي ج:٤ ص:٤٢١. تهذيب الأحكام ج:٥ ص:١٢٩.

(٥) الكافي ج:٤ ص:٤٢١.

السعي حتى في مورد النسيان، وإلا لم يكن هناك موجب لإلغاء ما أتى به من السعي فيما إذا تذكر أنه لم يأتِ بالطواف، ليعيده بعد الإتيان بالطواف.

وبذلك يظهر أنه لو بني على أن الترتيب بين الطواف والسعي سنة نبوية في حين أن السعي نفسه ـ كالطواف ـ فريضة قرآنية، وبني أيضاً على أن قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة) تشمل الترتيب بين الأجزاء إذا كان من قبيل ما ذكر، فإنه لا بد من الخروج عن مقتضاها والبناء على لزوم إعادة السعي مع الإخلال بالترتيب بين الطواف وبينه ولو نسياناً، لدلالة النص الخاص على ذلك، كما ثبت مثله في موارد أخرى، كما في الإخلال في الترتيب بين غسل اليمنى واليسرى في الوضوء، فإنه ليس فريضة قرآنية بخلاف أصل غسلهما، ومع ذلك يجب إعادة غسل اليسرى إذا غسلها قبل اليمنى بموجب النص الدال على ذلك.

ومهما يكن فإنه لا ريب في اشتراط الترتيب بين الطواف والسعي، ومقتضاه في المقام لزوم إعادة السعي إذا وجبت إعادة الطواف المقدّم على الحلق أو التقصير ولو في موردي الجهل والنسيان، لأن السعي المأتي به قبل الإتيان بالطواف على الوجه الصحيح باطل مثله، فيتعين إعادتهما جميعاً.

هذا ما تقتضيه القاعدة في مفروض المسألة، ولكن يمكن أن يقال: إنه لا بد من الخروج عنها والبناء على عدم وجوب إعادة السعي من جهة صحيحة علي بن يقطين[1] قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل، ما حالها وما حال الرجل إذا فعل ذلك؟ قال عليه السلام: ((لا بأس به، يقصر ويطوف للحج ثم يطوف للزيارة ثم قد أحل من كل شيء)).

فإن الملاحظ أن الإمام عليه السلام اقتصر على الأمر بإعادة طواف الحج بعد الإتيان بالتقصير ثم أمر بأداء طواف النساء ولم يشر إلى لزوم إعادة السعي بعد إعادة طواف الحج، مع أن السائل فرض أن المرأة كانت قد أتت بالطواف والسعي جميعاً، ولو كان الواجب إعادة السعي أيضاً لكان من المناسب جداً أن

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

يبين عليه السلام ذلك، ولا سيما أنه ذكر ما يؤتى به بعده، وهو طواف النساء.

ولا يقاس السعي بصلاة الطواف التي لم يتعرض لها عليه السلام أيضاً، فإنها تعدّ من توابع الطواف، فلا يقدح عدم ذكرها بالخصوص في لزوم إعادتها، لوضوح أنه إذا وجبت إعادة الطواف فإنه تجب إعادة صلاته أيضاً، لأنها تتبعه. بل ورد في بعض النصوص أن (في الطواف صلاة) فعُدّت جزءاً منه.

والحاصل: أن صحيحة ابن يقطين المذكورة لا قصور في دلالتها على عدم وجوب إعادة السعي وإن وجبت إعادة الطواف في مفروض الكلام، ولعلها هي مستند المحقق قدس سره في ما ذكره في الشرائع من الاقتصار على وجوب إعادة الطواف.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: إن مقتضى الصناعة هو رفع اليد عن إطلاق ما دل على اعتبار الترتيب بين الحلق والسعي، وما دل على اعتبار الترتيب بين الطواف والسعي، والبناء على عدم لزوم إعادة السعي بعد إعادة الطواف عقيب تدارك الحلق أو التقصير المتروك جهلاً أو نسياناً.

ولكن ذكر بعض الأعلام (طاب ثراه)[1]: أن هذا توهم، ويمكن إزاحته بأن (مساق الرواية لبيان حصول الحلية المطلقة بعد إعادة الطواف والزيارة من دون التوقف على السعي وإن يجب إعادته أيضاً حسب الأصل الأولي، والحاصل: أن الجواب سيق لبيان ما يوجب الحلية المطلقة، ولذا تعرض لطواف الحج والزيارة حتى تحل النساء والطيب أيضاً بعد ما حل له كل شيء عدا ذينك ـ أي النساء والطيب ـ بالتقصير الواقع في محله).

ويلاحظ على هذا الكلام ..

أولاً: بأنه إن تم فإنما يتم على القول بأن حلية الطيب لا تتوقف إلا على الإتيان بطواف الحج كما ذهب إليه بعض الفقهاء (قدّس الله أسرارهم)، وربما يستفاد من قوله عليه السلام في خبر منصور بن حازم[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: ((إذا

---

(١) كتاب الحج (تقريرات المحقق الداماد) ج:٣ ص:٤٣٥.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٩٨.

كنت متمتعاً فلا تقربن شيئاً فيه صفرة حتى تطوف بالبيت)).

ولكن الصحيح ـ كما مرَ في محله ـ أنه لا يحل الطيب إلا بالإتيان بالطواف والسعي جميعاً لصحيحة معاوية بن عمار[١]((فإذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء))، وصحيحته الأخرى[٢]: ((وطف بينهما سبعة أشواط، تبدأ بالصفا وتختم بالمروة، فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء أحرمت منه إلا النساء))، وأما خبر منصور بن حازم[٣]فإنه مخدوش سنداً ومروي بلفظ آخر يدل على عكس ما ذكر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل رمى وحلق أيأكل شيئاً فيه صفرة؟ قال: ((لا، حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة، ثم قد حل له كل شيء إلا النساء حتى يطوف بالبيت طوافاً آخر ثم قد حل له النساء)).

وبالجملة: إن الحلية التامة لا تحصل إلا بالإتيان بالتقصير والطواف والسعي وطواف النساء، فلا يمكن توجيه عدم ذكر السعي بأن الإمام عليه السلام كان بصدد بيان ما تحصل به الحلية التامة وهي لا تتوقف على السعي، بل إنها تتوقف عليه كما تتوقف على الطواف.

وثانياً: لو غض النظر عما ذكر وفرض أن الحلية التامة لا تتوقف على الإتيان بالسعي، إلا أنه لم يكن ينبغي أن يكون نظر الإمام عليه السلام في جواب ابن يقطين معطوفاً إلى ما تحصل به الحلية المطلقة ويترك بيان بعض ما يجب على ناسي التقصير إعادته وهو السعي، فإنه فرض أن ناسي التقصير قد أتى بالطواف والسعي جميعاً وسأل عن حكمه في هذا الحال، فإذا كان يجب عليه أن يعيد الطواف والسعي معاً بعد الإتيان بالتقصير لكان ينبغي للإمام عليه السلام أن يذكر ذلك ولم يكن يحسن أن يقتصر على ذكر الطواف ثم يأمر بأداء طواف النساء ويغفل ذكر السعي من جهة أنه كان بصدد بيان ما تحصل به الحلية المطلقة، فإنه لا يبرر

---

(١) من لا يحضره الفقيه ج:٢ ص:٣٠٢.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٥١٢.

(٣) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٥.

ذلك.

والحاصل: أن ما أفاده بعض الأعلام ﷺ في الجواب عن الاستدلال بصحيحة ابن يقطين على عدم وجوب إعادة السعي في مفروض الكلام مما لا يمكن المساعدة عليه.

وهنا وجه آخر في الجواب عن الاستدلال المذكور، وهو أن لفظ (الطواف) يعم الطواف بالبيت والطواف بين الصفا والمروة، فيجوز أن يكون مراد الإمام ﷺ بقوله: ((ويطوف للحج)) هو كلا الطوافين، لا الطواف بالبيت فقط كما هو مبنى الاستدلال.

وقد ورد بهذا المعنى في العديد من الروايات، ففي صحيحة معاوية بن عمار[1] في المحصور: ((لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة))، وفي صحيحة منصور بن حازم[2] في المتمتع: ((لا يغطي رأسه حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة))، وفي خبر أبي بصير[3]: ((العمرة المبتولة: يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم يحل))، وتقدم آنفاً ما ورد في خبر علي بن أبي حمزة من قوله ﷺ: ((تقصر المرأة ويحلق الرجل ثم ليطف بالبيت وبالصفا والمروة)).

وبالجملة: ليس في الصحيحة تصريح بكون المقصود بالطواف الذي أمر الإمام ﷺ بإعادته هو الطواف بالبيت، ليقال: إن عدم ذكر السعي يدل على عدم وجوب إعادته.

نعم لا ينكر أنه كان من المناسب أن يذكر السعي بهذا العنوان في جوابه ﷺ كما ذكر كذلك في كلام السائل لمزيد من الإيضاح ولئلا يبقى مجال لتوهم عدم وجوب إعادة السعي.

ولكن لعله ﷺ اعتمد في استخدام تعبير موحد عن الطواف والسعي على وضوح أنه إذا بطل الطواف يبطل السعي أيضاً، لاشتراط الترتيب بينهما

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٣٧٠.

(٢) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤٨.

(٣) الكافي ج:٤ ص:٥٣٧.

حتى في مورد النسيان فضلاً عن سائر الأحوال. ولا أقل من كون ما ذكر موجباً لعدم إحراز انعقاد الإطلاق المقامي لهذه الصحيحة في نفي وجوب إعادة السعي.

اللهم إلا أن يقال: إن ما ذكر متين لولا ما يلاحظ من ذكر طواف الزيارة (النساء) في مقابل طواف الحج في كلامه عليه السلام، فإنه يصلح قرينة على كون المراد بقوله عليه السلام: ((يطوف للحج)) هو الطواف بالبيت خاصة لا الأعم منه والطواف بين الصفا والمروة، فليتأمل.

هذا والإنصاف أنه يشكل التعويل على الرواية المذكورة في نفي وجوب إعادة السعي في مفروض المسألة، إذ الملاحظ من جهة أنه لا يوجد مورد آخر حكم فيه بصحة السعي من دون أن يكون قد أتي قبله بالطواف على الوجه الصحيح، ولا تبدو خصوصية للمقام يحكم فيه لأجلها بذلك.

ومن جهة أخرى فإن احتمال سقوط لفظة (ويسعى) من قلم بعض النساخ وإن كان على خلاف الأصل العقلائي إلا أنه مما لا يمكن استبعاده تماماً، بالنظر إلى أن الشيخ قدس سره صرح بوجوب إعادة الطواف والسعي على من قدّمهما على الحلق نسياناً، واستدل على ذلك بالصحيحة المذكورة قائلاً[1]: (والذي يدل على ما ذكرناه من إعادة الطواف والسعي ما رواه ..)، وربما يستبعد أن الرواية كانت خالية عن ذكر السعي ومع ذلك استدل بها الشيخ لوجوب إعادته بحمل الطواف فيه على الأعم من الطواف بالبيت وبالصفا والمروة، وإلا لنبه على ذلك.

والمتحصل مما سبق: أنه بالنظر إلى صعوبة الاطمئنان بخلو لفظ الرواية الصادر من الإمام عليه السلام من ذكر السعي فإن مقتضى الصناعة العمل بإطلاق أدلة الترتيب المقتضي للزوم إعادة السعي بعد الطواف.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن المحقق التستري قدس سره[2] استظهر وقوع التصحيف

---

(١) تهذيب الأحكام ج:٥ ص:٢٤١.

(٢) النجعة في شرح اللمعة ج:٥ ص:٤٤٤.

في ذيل الرواية قائلاً: (إن قوله: ((ويطوف للحج ثم يطوف للزيارة)) لا معنى له، لأن طواف الزيارة هو طواف الحج، والظاهر أن هذا محرف: ((ويطوف للنساء)) لئلا يكون ثمة تكرار، وأن يكون الجواب مطابقاً للسؤال).

أقول: قد يقال: إنه لا موجب للبناء على التصحيف في لفظ الرواية، فإن (طواف الزيارة) أطلق على طواف النساء في بعض الروايات الأخرى كصحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((المفرد بالحج عليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم عليه السلام، وسعي بين الصفا والمروة، وطواف الزيارة وهو طواف النساء)).

ولكن يمكن أن يقال: أولاً: بأن طواف الزيارة إنما يطلق على أول طواف يأتي به الحاج عند زيارة البيت بعد إتمام مناسك منى، فإن كان ممن أتى بطواف الحج قبل الوقوفين كان ما يأتي به من طواف النساء بعد العود إلى مكة من منى هو طواف الزيارة في حجه، وإن كان ممن أخَر طوافه للحج إلى ما بعد الوقوفين فهو الذي ينبغي أن يطلق عليه هذا العنوان.

وبذلك يمكن توجيه إطلاق طواف الزيارة على طواف النساء بالنسبة إلى المفرد في صحيحة معاوية، فإنه يجوز له تقديم طواف الحج وسعيه على الوقوفين اختياراً.

وأما في مورد صحيحة ابن يقطين فالمفروض تأخر طواف الحج إلى ما بعد الوقوفين، فهو الذي ينبغي أن يطلق عليه طواف الزيارة دون طواف النساء الذي يؤتى به بعده.

وثانياً: إن احتمال الاشتباه في لفظ صحيحة معاوية وارد أيضاً بقرينة صحيحته الأخرى الواردة في حج القِران، حيث روي[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((القارن لا يكون إلا بسياق الهدي، وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم عليه السلام، وسعي بين الصفا والمروة، وطواف بعد الحج وهو طواف

---

(١) الكافي ج:٤ ص:٢٩٨.

(٢) الكافي ج:٤ ص:٢٩٦.

النساء)).

وبالجملة: ما استظهره المحقق التستري ﷺ من كون قوله: ((للزيارة)) في صحيحة ابن يقطين مصحف ((للنساء)) غير بعيد.

هذا تمام الكلام في مباحث الحلق والتقصير، وبه ينتهي ما تقرر إيراده في الجزء الثاني والعشرين من (بحوث في شرح مناسك الحج)، وكان الفراغ منه في جوار العتبة العلوية المقدسة في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر عام ألف وأربعمائة وأربعين للهجرة النبوية المباركة على مهاجرها وآله الأطهار أفضل الصلاة والسلام.

فهرس المحتويات

الثالث: الحلق أو التقصير ٧
اختلاف الجمهور في وجوب الحلق أو التقصير في الحج ٧
اتفاق فقهائنا على الوجوب ٨
نسبة القول بالاستحباب إلى الشيخ في التبيان ٩
الاستدلال للوجوب بقوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ والجواب عنه ١١
الاستدلال للوجوب بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ والجواب عنه ١٣
اختلاف الروايات وكلمات اللغويين في معنى (التفث) ١٤
ما هو الصحيح في معنى (التفث)؟ ١٧
وجوب الحلق أو التقصير على أنحاء ثلاثة ١٩
١ ـ الوجوب الشرطي، واستعراض ما يدل عليه من الأخبار ١٩
٢ ـ الوجوب الوضعي، والطوائف الدالة عليه من الروايات ٢٠
٣ ـ الوجوب التكليفي ضمنياً وغيرياً، وما يدل عليه ٢٣
الاستدلال لوجوب الحلق أو التقصير بالسيرة العملية وما تقتضيه من أنحاء الوجوب ٢٤
اشتراط قصد القربة في الحلق والتقصير ٢٥
لزوم إيقاعه في النهار ٢٦
حكم تقديم الحلق أو التقصير على نهار يوم العيد بالإتيان به في ليلته ٢٦
حكم تأخير الحلق أو التقصير عن يوم العيد إلى أيام التشريق أو إلى بقية ذي الحجة ٣٦
مقتضى الأصل اللفظي في المسألة ٣٩
مقتضى الأصل العملي فيها ٤٠
الوجوه التي يستدل بها على لزوم الإتيان بالحلق أو التقصير في يوم النحر

دون ما بعده ٤٣
إذا جاز تأخير الحلق أو التقصير عن يوم العيد فهل يجوز إيقاعه في الليل؟ .. ٥٦
إذا بني على عدم إيقاعه في الليل فلا فرق في ذلك بين العالم بالحكم والجاهل به ٥٩
حكم من حلق ثم شك في أنه كان قبل طلوع الشمس أو بعده ٦٠
حكم من أراد أن يحلق وشك في غروب الشمس وعدمه ٦٧
لزوم تأخير الحلق أو التقصير عن الذبح والرمي ٧٢
الاستدلال للزوم رعاية الترتيب بين الرمي والذبح والحلق بعدد من الروايات ٧٣
الاستدلال للزوم رعاية الترتيب بالسيرة العملية والخدش فيه ٨٠
ما استدل به على عدم لزوم رعاية الترتيب والجواب عنه ٨٠
كفاية التوكيل في الذبح للنساء وأضرابهن في جواز الإتيان بالتقصير أو الحلق ٩٥
كفاية تحصيل الهدي بمنى في يوم النحر في جواز الحلق أو التقصير ٩٥
الاجتزاء بالحلق أو التقصير لو قدمه على الذبح نسياناً أو جهلاً ١٠١
هل الاجتزاء بالحلق أو التقصير المقدم على الذبح جهلاً يختص بالجاهل القاصر أو يشمل الجاهل المقصر غير المتردد أيضاً؟ ١٠٩
هل يفرق الجاهل بالموضوع عن الجاهل بالحكم في مفروض الكلام؟ ١١١
المسألة ٤٠٣: لا يجوز الحلق للنساء بل يتعين عليهن التقصير ١١٣
الوجوه الدالة على عدم الاجتزاء للمرأة بالحلق ١١٣
هل يحرم على المرأة حلق رأسها؟ ١١٦
هل يتحقق التقصير بقص الأظافر؟ ١١٧
هل يتحقق التقصير بالأخذ من شعر غير الرأس؟ ١١٨
المسألة ٤٠٤: يتخير الرجل بين الحلق والتقصير إلا الملبد والعاقص فإنه يجب عليه الحلق ١٢١
المقصود بالملبد والعاقص ١٢١
١ ـ حكم الرجل غير الصرورة إذا لم يلبد شعره ولم يقصر ١٢٣
اتفاق الفقهاء على كونه مخيراً بين الحلق والتقصير ١٢٣
الاستدلال للتخيير بقوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ وما نوقش

به فيه ١٢٣
الروايات الدالة على ثبوت التخيير في مفروض المسألة ١٢٥
ما استدل به على أفضلية الحلق من التقصير ١٢٨
٢ ـ حكم الرجل الصرورة الذي لبد شعره أو عقصه ١٣٠
٣ ـ حكم الرجل غير الصرورة إذا كان ملبداً أو عاقصاً ١٣١
وجوب الحلق عليه عند الجمهور وجمع من متقدمي أصحابنا ١٣١
الروايات الدالة على وجوب الحلق على الملبد والعاقص ١٣٥
هل هناك ما يقتضي ثبوت التخيير بين الحلق والتقصير للملبد والعاقص؟ ... ١٣٨
هل أعرض المشهور عن الروايات الدالة على تعين الحلق على الملبد والعاقص؟ ١٤٢
هل هي ساقطة عن الحجية بموافقتها للجمهور؟ ١٤٥
هل يجوز للملبد أن يزيل الصمغ عن شعره ويقصر منه؟ وهل يجوز للعاقص أن يحل شعره ويكتفي بالتقصير؟ ١٤٦
٤ ـ حكم الرجل الصرورة إذا لم يلبد شعره ولم يعقصه ١٤٨
اتفاق الجمهور على تخييره بين الحلق والتقصير واختلاف فقهائنا في ذلك ... ١٤٨
استعراض الروايات التي يمكن أن يستدل بها على تعين الحلق على الصرورة والبحث عنها سنداً ودلالة ١٥٢
هل الصرورة هو من لم يحج حجة الإسلام أو من لم يحج أصلاً؟ ١٦٦
هل أن ضعف الروايات الدالة على وجوب الحلق على الصرورة ينجبر بعمل المشهور؟ ٢٠٠
هل الأخبار الدالة على وجوب الحلق على الصرورة بالغة حد الاستفاضة؟. ٢٠١
الأمور التي تقتضي الاحتياط اللزومي بتعين الحلق على الصرورة وإن لم تتم الروايات الدالة عليه سنداً ٢٠٢
هل الآية الكريمة ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ تنافي تعين الحلق على الصرورة؟ ٢٠٧
التعرض لكلام السيد الأستاذ ﷾ في تفسير الآية المباركة ٢٠٧
الوجوه التي نوقش بها ما أفاده ﷾ والجواب عنها ٢٠٩
هل الآية الكريمة ناظرة إلى الحج أو العمرة المفردة؟ ٢١١

هل أن جميع من أدوا الحج مع النبي ﷺ في حجة الوداع كانوا صرورة؟.. ٢١٨
هل يصح أن يكون (الواو) في قوله تعالى: ﴿وَمُقَصِّرِينَ﴾ لإفادة الجمع؟ ٢١٩
المسألة ٤٠٥: من أراد الحلق وعلم أن الحلاق يجرح رأسه ٢٢٣
ما دل على حرمة إخراج الدم على المحرم هل يشمل الحلق المستلزم للإدماء؟ ٢٢٣
كيف يتم التعامل مع ما دل على حرمة الإدماء على المحرم وما دل على وجوب الحلق على الصرورة ـ مثلاً ـ هل تجري عليهما أحكام باب التعارض أو التزاحم؟ ٢٢٦
هل أن إزالة شعر الرأس بالماكنة بدرجة الصفر يحقق عنوان الحلق؟ ٢٢٩
إذا كان الحاج مخيراً بين الحلق والتقصير وكان الحلق يوجب إدماء رأسه فهل يتعين عليه تقديم التقصير على الحلق؟ ٢٣٨
إذا بني على حرمة الحلق الموجب للإدماء فهل يحكم بالاجتزاء به إذا أقدم عليه الحاج؟ ٢٣٩
إذا كان الحاج ممن يتعين عليه الحلق وكان موجباً للإدماء وبني على حرمته عليه فما هو حكمه عندئذ؟ ٢٤٢
إذا بني على التخيير بين امتثال الأمر بالحلق والنهي عن الإدماء بمقتضى القاعدة فهل هناك ما يقتضي تقديم الأول؟ ٢٤٥
هل هناك ما يرجح وجوب الحلق على حرمة الإدماء أو بالعكس؟ ٢٤٨
هل يمكن ترجيح وجوب الحلق على تحريم الإدماء من جهة كونه أهم منه؟.. ٢٤٨
هل يمكن ترجيح وجوب الحلق على تحريم الإدماء من جهة احتمال أهميته؟ ٢٥١
هل يمكن ترجيح حرمة الإدماء على وجوب الحلق من جهة عدم البدل؟ ... ٢٥٣
المسألة ٤٠٦: الخنثى المشكل يجب عليه التقصير ٢٧٣
هل الخنثى المشكل طبيعة ثالثة أو أنه في واقعه ذكر أو أنثى؟ ٢٧٤
حقيقة الخنوثة في الطب الحديث ٢٧٥
المناط في تمييز الذكر عن الأنثى في العرف والشرع ٢٧٧
حكم من كان يملك كلا الجهازين الذكري والأنثوي ٢٧٩
الوجوه التي استدل بها على كونه في واقعه ذكراً أو أنثى والمناقشة فيها ٢٨٠
حكم من كان فاقداً لقُبل الذكر والأنثى جميعاً ٣٠١
حكم من كان يملك جهازاً في قُبله ولكن كان مشوهاً لا يتطابق مع أي من

الجهازين الذكري أو الأنثوي ٣١١
حكم الخنثى المشكل من حيث التقصير والحلق في الحج إذا بني على عدم كونه طبيعة ثالثة ٣١٤
حكم الخنثى المشكل من حيث التقصير والحلق في الحج إذا بني على كونه طبيعة ثالثة ٣٢٨
حكم من ليس له شعر على رأسه في الحج والعمرة ٣٣٣
ما تقتضيه القاعدة في مفروض المسألة ٣٣٥
استعراض الروايات الواردة فيها والبحث عنها سنداً ودلالة ٣٤٠
هل يجتزأ بحلق الغير أو تقصيره للحاج أو المعتمر إذا كان في حال الإحرام؟.. ٣٥٥
جواز إيكال الحلق والتقصير إلى الغير ٣٥٦
هل أدلة وجوب الحلق أو التقصير تشمل بإطلاقها الحلق أو التقصير الصادر من الغير بطلب الحاج أو المعتمر؟ ٣٥٦
عدم تيسر المباشرة في حلق الرأس بالموسى قرينة على كون الواجب على الحاج والمعتمر هو الأعم من الحلق المباشري والتسبيب في صدوره من الغير.. ٣٥٨
هل تكليف الحاج أو المعتمر غيره بالقيام بالحلق يعد من باب الاستنابة أو لا؟ ٣٥٩
جملة من الفروق بين بابي الاستنابة والتسبيب المجرد عنها ٣٥٩
ما يدل على اشتراط قصد النيابة عند قيام الغير بحلق رأس الحاج أو المعتمر بطلب منه ٣٦٠
حرمة إزالة المحرم الشعر من بدن غيره محرماً كان أو محلاً ٣٦٤
عدم حرمة قص المحرم أظافر غيره إذا كان محلاً ٣٦٦
التفصيل في الاجتزاء بالحلق أو التقصير الصادر من المحرم بطلب الحاج أو المعتمر بناءً على كونه من باب التسبيب ٣٦٩
عدم الاجتزاء به بناءً على كون ذلك من باب الاستنابة ٣٧٠
هل يكفي حلق بعض الرأس كما يكفي التقصير من بعض جوانب شعره؟ . ٣٧١
هل يجتزأ بحلق الرأس مع بقاء قليل من الشعر من دون حلق ٣٧٥
عدم جواز تخفيف الشعر بالمقص قبل حلقه بالموسى أو نحوها ٣٧٥
عدم اشتراط التتابع العرفي في حلق الرأس ٣٧٦
عدم الاجتزاء بحلق اللحية عن حلق الرأس وعدم جواز ضمه إليه ٣٧٦

حلق اللحية قبل حلق الرأس موجب للكفارة ٣٧٧
المسألة ٤٠٧: إذا حلق المحرم أو قصر حل له جميع ما حرم عليه ما عدا النساء والطيب بل الصيد أيضاً على الأحوط ٣٧٩
كلمات الفقهاء في وقت التحلل من الإحرام في الحج ٣٧٩
ما استدل به على حصول التحلل مما عدا النساء والطيب برمي جمرة العقبة والمناقشة فيه ٣٨١
ما هو مقتضى الأصل العملي في المسألة ٣٩٧
ما هو مقتضى الأصل اللفظي في المسألة ٤٠٥
ما يمكن الاستدلال به لبقاء حرمة محرمات الإحرام إلى الفراغ من الطواف وصلاته والسعي، والجواب عنه ٤١١
هل يحل لبس الثياب وتغطية الرأس للمتمتع بالحلق أو التقصير؟ ٤١٤
استعراض الروايات الدالة على الحلية والدالة على عدمها ٤١٦
هل يمكن الجمع العرفي بين روايات المسألة بحمل ما دل على عدم الحلية على الكراهة؟ ٤١٩
هل تصل النوبة إلى ترجيح الروايات الدالة على عدم الحلية بمخالفة العامة؟ ٤٢٣
ما يستدل به على حلية ما عدا النساء والطيب بالحلق أو التقصير ٤٢٤
لو بني على أن حلية العقد على النساء والشهادة على العقد لا تتوقف على الإتيان بطواف النساء فهل يحلان بالحلق أو التقصير أو بطواف الحج وسعيه؟ ٤٣١
لو بني على أن حلية الاستمتاعات الجنسية غير الجماع لا تتوقف على الإتيان بطواف النساء فهل تحل بالحلق أو التقصير أو بطواف الحج وسعيه؟ ٤٣٤
هل يستثنى الطيب مما يحل للمتمتع بالحلق والتقصير؟ ٤٣٧
اتفاق فقهائنا على الاستثناء عدا الكليني رحمه الله وبعض المتأخرين ٤٣٧
نسبة القول بالكراهة إلى ابن أبي عقيل والخدش فيها ٤٣٨
استعراض الروايات الدالة على إناطة حلية الطيب بالطواف والسعي ٤٣٩
الروايات التي استدل بها على حلية الطيب بالحلق أو التقصير ٤٤٥
الوجوه التي ذكرت في كيفية التعامل مع روايات المسألة ٤٤٨
١ ـ حمل ما دل على عدم الحلية على الكراهة والمناقشة فيه ٤٤٨
٢ ـ حمل ما دل على المنع من الأكل من الطعام المطيب قبل الطواف على

الكراهة والبناء على حرمة ما عداه من أنواع استعمال الطيب والجواب عنه. ٤٥٢
٣ ـ تعذر الجمع الدلالي بين الطائفتين ولزوم تقديم ما دل على إناطة حلية الطيب بأداء طواف الحج وسعيه لكونها مشهورة بين الأصحاب ٤٦٧
٤ ـ تعذر الجمع الدلالي بين الطائفتين ولزوم تقديم ما دل على إناطة حلية الطيب بالإتيان بطواف الحج وسعيه لمخالفتها للعامة ٤٦٩
٥ ـ تساقط الطائفتين بالتعارض بعد عدم تيسر إعمال المرجحات والرجوع إلى الأصل اللفظي أو العملي ٤٧٦
٦ ـ التخيير بين الطائفتين المتعارضتين بعد تعذر الجمع بينهما بناءً على القول بالتخيير في الروايات المتعارضة، حتى مع توفر بعض المزايا الصدورية أو الجهتية في أحد الطرفين والمناقشة في هذا الوجه ٤٨٢
هل ما تتوقف حليته على طواف الحج وسعيه هو استخدام ما يطلق عليه الطيب فقط أو يلحق به شم النباتات طيبة الرائحة ونحوها أيضاً؟ ٤٨٤
هل يستثنى مما يحل للحاج بالحلق أو التقصير الصيد كالنساء والطيب؟ ٤٨٤
ذهاب بعض الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) إلى حلية الصيد الإحرامي برمي جمرة العقبة ٤٨٥
اختيار جمع من الفقهاء حلية الصيد الإحرامي بالطواف والسعي ٤٨٦
من لم يحدد وقت التحلل من حرمة الصيد الإحرامي في الحج ٤٨٦
من قال بأنه يحل بأداء طواف النساء ٤٨٧
من قال باستمرار حرمته إلى آخر أيام منى ٤٨٨
اتفاق الجمهور ـ إلا النادر منهم ـ على حلية الصيد الإحرامي بالرمي أو الحلق ٤٨٩
الروايات الدالة بعمومها على عدم استمرار حرمة الصيد الإحرامي بعد الإتيان بطواف الحج وسعيه ٤٩١
الروايات التي استدل بها على استمرار حرمة الصيد الإحرامي إلى ما بعد طواف الحج وسعيه، والبحث عنها سنداً ودلالة ومضموناً ٤٩١
الأمور التي يشكل لأجلها التعويل على ما دل على استمرار حرمة الصيد الإحرامي إلى زوال اليوم الثالث عشر ٥١١
المسألة ٤٠٨: إذا لم يقصر ولم يحلق نسياناً أو جهلاً منه بالحكم إلى أن خرج

من منى ٥٦٤
هل يجب إيقاع الحلق أو التقصير في منى؟ ٥٦٤
حجة من قال بوجوب إيقاع الحلق أو التقصير بمنى وجوباً تكليفياً ٥٧٥
هل يجب نقل الشعر إلى منى إذا تم حلقه في خارجها؟ ٥٨٣
حجة من قال بوجوب رمي الشعر بمنى لا إيقاع الحلق أو التقصير فيها ٥٨٤
حجة من قال بعدم وجوب الحلق أو التقصير بمنى ولا إلقاء الشعر بها ٥٨٩
إرسال الشعر إلى منى مطلوب بالمعنى الاسم المصدري ٥٩١
إذا كان منزله خارج منى لضيق منى عن استيعاب جميع الحجاج فهل يلزمه الذهاب إلى منى للحلق أو التقصير؟ ٥٩٣
إذا تعمد الخروج من منى قبل أن يحلق أو يقصر فما هو حكمه؟ ٥٩٥
إذا نسي أن يحلق أو يقصر بمنى حتى خرج منها فما هو حكمه؟ ٦٠٠
إذا جهل أن يحلق أو يقصر بمنى حتى خرج منها فما هو حكمه؟ ٦١٢
إذا اضطر إلى الخروج من منى قبل أن يحلق أو يقصر أو أكره على ذلك فما هو حكمه؟ ٦١٥
إذا ترك الحاج ما هو وظيفته من الحلق أو التقصير إلى آخر وقته فما هو حكمه؟ ٦١٦
حكم من تعمد ترك الحلق أو التقصير إلى آخر وقته ٦١٦
حكم من نسي أن يحلق أو يقصر حتى انقضى وقته ٦١٩
حكم من ترك الحلق أو التقصير إلى آخر وقته عن جهل ٦٢٢
المسألة ٤٠٩: إذا لم يقصر ولم يحلق نسياناً أو جهلاً فذكره أو علم بعد الفراغ من أعمال الحج ٦٢٥
إذا أخل بالترتيب بين الحلق أو التقصير وما بعده من المناسك عن نسيان أو جهل، فما هو حكمه؟ ٦٢٦
هل يجب إعادة طواف الحج إذا قدمه على الحلق أو التقصير نسياناً؟ ٦٢٩
هل يجب إعادة طواف الحج إذا قدمه على الحلق أو التقصير جهلاً بالحكم؟ ٦٥٤
هل يجب إعادة السعي إذا كان قد أتى به بعد طواف الحج وقد ترك الحلق أو التقصير؟ ٦٥٨
فهرس المحتويات ٦٦٧

فهرس الفوائد العلمية العامة

الفوائد الأصولية

بحث حول جريان استصحاب الزمان عند الشك في بقاء وقت الواجب ٦٧
الكلام في التفصيل الذي أبداه السيد الأستاذ ﷺ في الحكم بالتخيير في دوران الأمر بين المحذورين ٢٤٣
حول الترجيح بالأهمية في دوران الأمر بين المحذورين ٢٤٥
حكم دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة ٢٥٥
حول ترجيح ما ليس له بدل على ما له بدل في باب التزاحم ٢٥٩
لو بني على جريان أصالة البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير فهل يعم جميع موارده؟ ٣١٥
الترجيح بأقوائية الاحتمال في دوران الأمر بين المحذورين ٣٢٢
هل تعارض استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد على القول به يشمل موارد الشك في الرافع أو لا؟ ٤٠١
بحث مطول حول أن حكم الأخبار المتعارضة هو الترجيح أو التخيير ٥١٩

الفوائد الفقهية

حول جريان قاعدة الفراغ مع عدم إحراز فعلية الأمر حين الإتيان به ٦٢
هل الخنثى المشكل طبيعة ثالثة غير الذكر والأنثى؟ ٢٧٣
من هو فاقد لجهازي الذكر والأنثى هل يعدّ طبيعة ثالثة؟ ٣٠١

الفوائد الرجالية وغيرها

المراد بـ(علي) الذي روى عنه موسى بن القاسم في بعض الموارد ٧٦
وجه اختلاف نسخ التهذيب في الاشتمال على بعض الروايات ١٢٦
ما المراد بـ(أبي سعد) أو (أبي سعيد) الذي روى عنه سويد القلاء؟ ١٧٢

بحث حول يحيى بن أبي طي وكتابه (الحاوي في طبقات الإمامية) ١٧٥
حول سند الشيخ في التهذيب إلى ما ابتدأ فيه باسم عمرو بن سعيد ١٨٥
حول وثاقة الحسين بن علوان الكلبي ٣٨٢
كلام بشأن طريق الشيخ إلى ما ابتدأ فيه باسم محمد بن عيسى بن عبيد ٤٩٢
حول وثاقة عمر بن حنظلة ٥٢٣
سقوط الواسطة في رواية موسى بن القاسم عن علي بن رئاب في بعض أسانيد التهذيب ٥٧١