

فقه الحنفية

بجوه استدلالية في الحج

تأليف

لمنحج الدين سماحة آية الله العظمى
الشيخ طه الله الصافي الكركلاكي

فقه الحج

بجوت أسيد لا لية في الحج

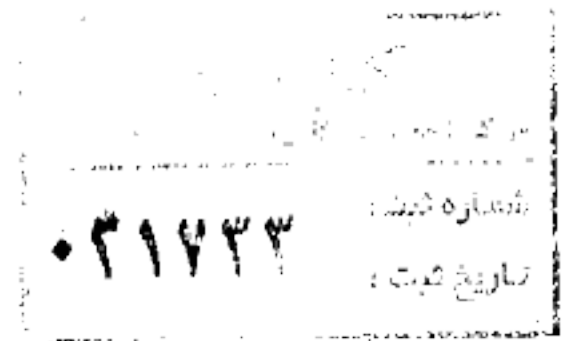


مركز تحقيقات علوم اسلامی

تأليف

المحقق الديني سماحة آية الله العظمى
الشيخ طيف الله الصافي الكاظمي

الجزء الثالث



هوية الكتاب

- اسم الكتاب: فقه الحج / ج ٣
- المؤلف: المرجع الديني سماحة آية الله العظمى صافي الكلبايكاني
- الناشر: مؤسسة سيدة المعصومة (ع)
- الكمية: ١٠٠٠
- الطبعة الأولى: ١١ ذيقعدة ١٤٢٣ هـ - ق، ١٣٨١ هـ - ش
- طباعة: مطبعة ثامن الحجج (ع)
- تنفيذ الحروف والإخراج: مؤسسة أخوان رايانه
- سعر المجلدات: ١٨٠٠ تومان
- شابك ٦ - ٩٠ - ٦١٩٧ - ٩٦٤ * 6 - 90 - 6197 - 964 ISBN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کلام و فقه اسلامی

اللَّهُمَّ مَكَرُ لَوْلِيكَ الْحَبِيبُ ابْنُ الْحَبِيبِ صَلِّ عَلَى الْوَلَدِ عَلَيْنَا
وَعَلَى الْبَائِثِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيْنَا
وَحَافِظِنَا وَمُنَاقِثِنَا وَنَاصِرِنَا وَدَلِيلِنَا وَنَجِيْنَا
خِشْيَتُنَا كُنْ لَنَا ضَلَكُ طَوْعًا وَتَقِيْنَا فِيهَا طَوْعًا



مركز تحقيقات تكميل و تعليم اسلامي

الكلام

في كيفية الإحرام و واجباته



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الكلام في كيفية الإحرام و واجباته

وينبغي إجراء الكلام أولاً في حقيقة الإحرام.

قال في النهاية : (الإحرام: مصدر أحرم الرجل يحرم إحراماً إذا أهلك بالحج أو بالعمرة و باشر أسبابها وشروطها من خلع الخيط واجتناب الأشياء التي منعه الشرع منها كالطيب و النكاح و الصيد و غير ذلك والاصل فيه المنع فكأن المحرم ممنوع من هذه الأشياء وأحرم الرجل إذا دخل الحرم و في الشهور المحرم... ومنه حديث «الصلاة تحريمها التكبير» كأن المصلّي بالتكبير والدخول في الصلاة صار ممنوعاً من الكلام والأفعال الخارجة عن كلام الصلاة وأفعالها فقلل للتكبير تحريم لمنعه المصلّي من ذلك ولهذا سُمّي تكبيرة الإحرام أي الإحرام بالصلاة).^(١)

وقال في مجمع البحرين: (والإحرام مصدر أحرم الرجل... والإحرام توطئ النفس على اجتناب المحرمات من الصيد والطيب والنساء ولبس الخيط وأمثال ذلك).

وقال في المصباح المنير: (وأحرم الشخص: نوى الدخول في حجٍّ أو عمرة ومعناه أدخل نفسه في شيء حرم به ما كان حلالاً له وهذا كما يقال: انجد إذا أتى نجد).

وفي غير ذلك من كتب اللغة: أحرم: دخل في الشهر الحرام وأحرم: دخل في الحرم أو في حرمة لا تهتك.

وأما معناه ومفاده باصطلاح العلماء وكلماتهم فالمحكي عن الشيخ الأنصاري رحمه الله إن الإحرام العزم على ترك المحرمات وتوطين النفس على ترك المنهيات بل نسب ذلك إلى المشهور والتزموا لذلك على أنه لو بنى على ارتكاب شيء من المحرمات بطل إحرامه (أي لا ينعقد إحرامه) لعدم كونه قاصداً للإحرام.

وأورد عليه بعض الاعاظم بأن ذلك لا يستظهر من الأدلة ولهذا لو حج من لم يكن عالماً بالمحرمات صحَّ حجه وإحرامه فالبناء والإلتزام على الترك ليس من مقومات الإحرام.^(١)

وفيه: إنه يمكن أن يقال: إن هذا يستفاد مما جاء في الروايات: «أحرم لك لحمي ودمي وشعري وبشري عن النساء والطيب والصيد»^(٢) فإن معناه التوطين على دخول لحمه و..... في حرمة النساء والطيب عليها.

وأما صحة إحرام من لم يكن عالماً بالمحرمات وصحة حجه فمنوعة إذا لم يكن عالماً بها حتى بالإجمال وإنه يحرم عليه بالإحرام بعض الأفعال وأما إذا كان عالماً بالإجمال وإن لم يعرف المحرمات بالتفصيل يكفي ذلك في تحقق الإحرام.

١ - معتمد العروة: ٤٧٨/٢.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من أبواب الاحرام.

نعم: لو قيل بأن الإحرام ليس من الأمور القصدية و ليس هنا الا تحريم
الشارع المحرّمات المعلومة على الحاج و المعتمر إذا قصد الحجّ أو العمرة و لبيّ يتم
ذلك.

وهذا ما يستفاد من كلام بعض الفقهاء في المستند قال: (لا نسلم أن الإحرام
فعل غير التلبس بأحد النسكين والشروع فيه مطلقاً أو بما يحرم محظورات الحج و
العمرة من أجزائها فهو لفظ معناه أحد الأمرين لا أنّه أمر آخر و جزء مأمور به
بنفسه من حيث هو).^(١)

وقال السيد الكلبي كافي: مراده (بما يحرم محظورات الحج و العمرة من
أجزائها إمّا خصوص التلبية أو مع لبس الثوبين أوهما مع نية الحج و العمرة)^(٢)
ولكننا لم نتحصل مراده فإن ما يحرم به محظورات الحج أو العمرة ليس إلا
التلبس بهما بالتلبية و في خصوص القرآن بالتقليد أو الإشعار أيضاً و لا بد أن يكون
ذلك مقارناً لنية الحجّ و العمرة والشروع فيهما .

وكيف كان فقد بنى عليه بعض الأعلام من المعاصرين و ادّعى أن التلبية
سبب للإحرام و حالها حال تكبيرة الإحرام للصلاة فهي أول جزء من أجزاء الحجّ
كما أن التكبيرة أول جزء من أجزاء الصلاة و بالتلبية أو الإشعار يدخل في الإحرام
و يحرم عليه تلك الأمور المعلومة و ما لم يلبّ يجوز له ارتكابها.^(٣)

وقال: إنّ أهل اللغة ذكروا لكلمة أحرم معنيين: أحدهما أن يحرم الانسان
على نفسه شيئاً كان حلالاً له . ثانيهما: أن يدخل نفسه في حرمة لا تهتك. والمعنى

١ - مستند الشيعة: ٢٨٣/١١.

٢ - كتاب الحج: ٢٤٥/١.

٣ - معتمد العروة: ٤٧٨/٢.

الثاني أنسب، لأنه يدخل بالتلبية في حرمة الله التي لا تهتك والتلبية توجب دخوله في حرمة الله فيقال: أحرم أي أدخل نفسه في تلك الحرمة التي لا تهتك.

ثم انه أفاد زائداً على ذلك والمتحصل منه أن التلبية والإشعار والتقليد كتكبير الإحرام محقق لدخول الشخص في الحج أو العمرة كما أن تكبير الإحرام محقق لدخول الشخص في الصلاة والحالة التي يجب أن لا تهتك ولا تبطل بالكلام الخارج عن الصلاة وسائر المبطلات والتلبية أيضاً يدخل الشخص في حالة يجب أن لا تهتك بارتكاب المحرمات وليس معنى ذلك أنه يقصد بالتلبية أو التكبير حصول تلك الحالة التي نعبر عنها بالإحرام وعن المتلبس بها بالمحرم أو يقصد بها ترك المنهيات بل الإحرام وهذه الحالة التي يجب أن لا تهتك يترتب على التلبية قهراً غاية الأمر أن التلبية سبب للإحرام وإن لم يقصد الملبي ترك المنهيات بها ولا يعقل أخذ هذه المنهيات والمحرمات في معنى الإحرام والإلزام الدور لأنه يؤل إلى أن تكون حرمة هذه المحرمات متوقفة على الإحرام وكون الإحرام متوقفاً على حرمة المحرمات وبعبارة أخرى: صيرورته محرماً تتوقف على كون المحرمات محرمة عليه وتحريمها متوقف على كونه محرماً.^(١)

والقول الآخر أن الإحرام حقيقته النية والتلبية ولبس الثوبين وهو المحكي عن العلامة في المختلف.^(٢)

والرابع: أنه النية والتلبية وهو المحكي عن الحلّي.^(٣)

والخامس: إنه النية وهو المنقول عن ظاهر المبسوط والجمل.

١ - معتمد العروة: ٤٧٩/٢ إلى ٤٨٣.

٢ - مختلف الشيعة: ٤٩/٤.

٣ - المحكي عن جواهر الكلام ١٨/١٣٤.

الكلام في كيفية الإحرام و واجباته ١١

والسادس: إنَّه إنشاء تحريم الأعمال التي حرَّمها الشارع على المحرم و البناء على كونه حراماً عليه كالناذر الذي ينشئ وجوب فعل أو حرمة على نفسه و كونه مديوناً لله تعالى و ينشئ اشتغال ذمته له تعالى.

والظاهر أن هذا هو مختار السيد الفقيه الكليني (عليه السلام) كما قال في تقارير درسه: (و بالجملة أظهر أن الإحرام أمر إنشائي يوجد المحرم بتحريم المحرمات على نفسه و إن كان لا يؤثر في التحريم قبل التلبية، كما هو المستفاد من المحقق في الشرائع حيث قال في بيان كيفية الحج: فصورته أن يحرم من الميقات للعمرة - إلى أن قال - ثم ينشئ إحراماً آخر للحج من مكة الظاهر في أن الإحرام أمر إنشائي، و قد عبّر بمثل ذلك في التحرير والسرائر.)^(١)

وقال بعض الأعظم في تعليقه على العروة: (إنَّ الإحرام من العناوين القصدية لا يمكن تحقيقه بدون قصد (إليه). كقوله عليه السلام: لا يحرم من مكة إلا بقصد مكة.)

ولا ينافي ما ذكرناه قولهم في كيفية الإحرام: إنَّ واجباته ثلاثة النية و لبس الثوبين و التلبية، وكذا قولهم: إنَّ الإحرام مركب من النية و لبس الثوبين و التلبية أو الإشعار و التقليد، فإنَّ وجوب تلك الأمور في الإحرام لا يلزم كونه عبارة عن تلك الأمور لا غيرها بل يدل على أن الإحرام بأي معنى كان لا يصح بدونها.

وأما كونه مركباً من الأمور المتقدمة فعناه أنه لا يحكم شرعاً بتحريم المحرمات إلا بعد الأمور المذكورة من النية و لبس الثوبين و التلبية أو الإشعار و التقليد، و لا يكفي مجرد إنشاء التحريم من المحرم، بل يحتاج في ترتب الأثر على

انشأته شرعاً إلى التلبية أو الإشعار. (١)

والسابع: ما عن كاشف الغطاء: قال: (إنَّ حقيقة الإحرام عبارة عن حالة تمتنع عن فعل شيء من المحرّمات المعلومة ولعل حقيقة الصوم أيضاً كذلك فهما عبارة عن المحبوسية عن الأمور المعلومة فيكون غير القصد والكفّ والترك والتوطين فلا يدخلان في الأفعال ولا الأعدام بل هما حالتان متفرعتان عليها ولا يجب على المكلفين من العلماء فضلاً عن العوام الإهتمام إلى معرفة الحقيقة وإلا لزم بطلان عبادة أكثر العلماء وجميع العوام) (٢)

وربما يكون هنا غير ذلك من الوجوه والأقوال.

ويمكن أن يقال: إنّه يتحقق بالشروع في ترك المنهيات أو قبل بعض الواجبات كخلع المخيط ولبس الثوبين أو التلبية أو الإشعار والتقليد.

وكيف كان فالقول الثاني أي كون التلبية سبباً للإحرام والدخول في الحجّ والعمره كتكبيرة الإحرام التي هي سبب لحرمة ما تبطل بإتيانه الصلاة ودخول الشخص في الصلاة والحالة التي يجب أن لا تهتك باتيان المبطلات وإن لم يكن ناوياً ترك المنهيات ولم يكن عالماً به،

ففيه: إنّه خلاف الظاهر من كون الإحرام للحجّ أو العمره من اعمالهما ولو كان ذلك بنية ترك المحرّمات وكونه عازماً عليه عند التلبية.

نعم إذا كان ملتفتاً بالإجمال إلى المحرّمات ولبى يكفي ذلك في الإحرام ولا يكفي التلبية لمجرد الحجّ أو العمره اللّتين هما الطواف وصلاته والسعي.

١ - كتاب الحج: ١/٢٤٦.

٢ - المحكى عن كتاب الحج: ١/٢٤٤.

وبالجملة: لا تكفي التلبية للحجّ والعمرة إذا كانت خالية عن نية ترك
المحرمات ولو إجمالاً .

بل يمكن أن يقال: إن المصلي أيضاً لا يدخل في الصلاة بمجرد تكبيرة الإحرام
إذا لم يكن عارفاً بما تبطل به الصلاة و بما يمنع من الدخول فيها و لو إجمالاً و عازماً
على تركه.

ولا يلزم الدور من أخذ هذه المنهيات في الإحرام فإنّه يلزم ذلك لو أخذ فيه
هذه المحرمات بهذا العنوان الذي لا يأتي إلا من قبل الإحرام أما لو أخذ فيه ترك
ذواتها و قلنا بترتب الحرمة الشرعية عليه لا يلزم الدور.

والحاصل أن رفع اليد عن اعتبار نية الإحرام وادخال نفسه فيه بنية ترك
المحرّمات أو التلبية المقارنة لتلك النية و توطئ النفس على تركها خلاف ظاهر
الروايات من كونه عملاً قصدياً اختيارياً لا قهرياً غير عمدي هذا مضافاً إلى
إمكان دعوى دلالة مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ وقوله عزّ اسمه:
﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ وقوله سبحانه و تعالى ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ
مَادَمْتُمْ حُرُمًا﴾ على أنّ عنوان الإحرام و المحرم كان معتبراً عندهم و ليس معنى
(وأنتم حرم) و ﴿مَادَمْتُمْ حُرُمًا﴾ انتم حاجباً أو عماراً.

هذا كلّه في القول الثاني و أمّا الأقوال التي أخذ فيها النية فهي القول الثالث
(إنّ النية و التلبية و لبس الثوبين) و الرابع (إنّ النية و التلبية) و الخامس (إنّه مجرد
النية) فاستشكل في المستمسك فيها (بأن أخذ النية في مفهوم الإحرام غير معقول
لأنه فعل اختياري يقع عن نية تارة و لا عنها أخرى و لذلك اعتبروا في صحته النية

ومن المعلوم أنَّ النية لا تكون موضوعاً للنية^(١).

ويمكن دفع هذا الإشكال بأن النية التي قيل بأنها منفردة أو مع التلبية أو معها و مع لبس الثوبين إحرام ليس المراد منها نية الإحرام بل المراد فيه ترك المحرمات المعلومه و مع التلبية و لبس الثوبين فهذه النية منفردة أو منضمة إليهما مصداق للإحرام أي الحالة التي تكرم و تقدس بترك المحرمات مضافاً إلى أننا نتحصل مراده من كون الإحرام فعلاً اختيارياً يقع عن نية تارة و لا عنها أخرى فإن كان مراده من الإحرام ترك المحرمات فلا ريب في أنه يقع تارة بالاختيار و بالقصد و النية و أخرى بدون الاختيار و القصد الا أنه ليس الإحرام بمجرد ترك المحرمات سواء وقع ذلك بالقصد و العمد و الاختيار أو بدونه و إن كان المراد من الإحرام عنواناً قصدياً لا يتحقق إلا بالنية فنقول: الإحرام النية مراده أنه عنوان يتحقق بها أوبها و بالتلبية لا أن هذه النية تكون موضوعاً لنية أخرى و يرجع معناه إلى أنه ينوى في نفسه أنه محرم و يبنى عليه و كيف كان لا يقع هذا المعنى بدون النية.

وأما السابع: فحسبه يكون الإحرام صفة و حالة نفسانية تمنع من فعل المحرمات كصفة العدالة وهو بالمسائل المذكورة في علم الأخلاق أشبه منه بالفقه مضافاً إلى أنه لا يستفاد من الأدلة فنبقى نحن و القول الأول و الثالث والرابع والخامس والسادس فاللزم النظر إلى روايات الباب و دلالتها حتى نعرف أوفق هذه الأقوال إليها وأرجحها بملاحظتها والله هو الهادي.

فنقول فمن الأخبار طائفة منها تدل على أن الإحرام عنوان و اعتبار يوجد بفعل الشخص وإنه لا يكفي مجرد التلبية للحج أو العمرة إذا لم تكن مقرونة

بنية ترك المحرّمات و الدخول في حال يحرم فيه عليه المحرّمات ولا ينطبق عليه عنوان المحرم بدون ذلك فليس المحرم كالمصلى بل ما هو مثله الحاج أو المعتمر .

فمن هذه الأخبار ما رواه الشيخان مسنداً و الصدوق مرسلأ عن أبي المعز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « كانت بنو إسرائيل إذا قربت قربان تخرج نار تأكل قربان من قبل منه و إن الله جعل الإحرام مكان القربان » .^(١)

فإنه يدل على أن الإحرام فعل اختياري و عنوان لا يصدق بدون التهيؤ و الالتفات إليه بمجرد التلبية للحج أو العمرة .

وما رواه الصدوق في العلل بأسانيد عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام : « وإنما أمروا بالإحرام ليخشعوا قبل دخولهم حرم الله وأمنه ولئلا يلهو و يشتغلوا بشيء من أمور الدنيا وزينتها ولذاتها ويكونوا جادين (صابرين) فيما هم فيه قاصدين نحوه » .^(٢) الحديث .

ومما يدل على ذلك ما فيه : « أن يقول عند الإحرام أحرم لك شعري وبشري و لحمي ودمي وعظامي ومخي وعصي من النساء والثياب والطيب ابتغى بذلك وجهك والدار الآخرة » .^(٣)

ومن هذه الاخبار ما فيه لفظ الإحرام و يحرم مثل قبل أن يحرم و عقد الإحرام و غيرها من الألفاظ فإن حمل هذه على التلبية المجردة عن نية الإحرام بعيد جداً .

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب الاحرام، ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب الاحرام، ح ٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب الاحرام، ح ١.

و استشكل في هذا المعنى و استدلل على أن الإحرام ليس شيئاً زائداً على التلبس بالحج أو العمرة بالتلبية أو الإشعار أو التقليد بقصد الشروع في الحج أو العمرة بروايات أو ضحها دلالة صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية و الإشعار و التقليد فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم» (١).

فإنها تدل بالصراحة على أن ما يوجب الدخول في الحرمة التي لا تهتك أحد هذه الثلاثة و إن الإحرام يتحقق بأحدها.

و يرد عليه بأن الصحيحة لا تدل على أن التلبية المجردة عن نية ترك المحرمات و العزم عليه تكفي في الإحرام و إن لم يكن ملتفتاً إليه و لم يضره في نفسه بل غاية ما يستفاد منها أن من يريد الإحرام و وطن نفسه على ترك المحرمات إذا لبى أو أشعر أو قلّد يتحقق منه الإحرام نعم يستفاد منها عدم انعقاد الإحرام بمجرد العزم أو انشاء تحريم المحظورات على نفسه بدون التلبية.

ولكن يعارضها في ذلك ما يدل على انعقاد الإحرام قبل التلبية مثل صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يقع على أهله بعد ما يقصد الإحرام و لم يلب قال: ليس عليه شيء» (٢).

و مثله مرسل جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام: «في رجل صلى الظهر في مسجد الشجرة و عقد الإحرام ثم مس طيباً أو صاد صيداً أو واقع أهله؟ قال: ليس عليه شيء ما لم يلب» (٣).

١ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب أقسام الحج ج ٢٠.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١١ من أبواب ترك الإحرام ج ١ و ب ١٤ من أبواب الإحرام ج ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١١ من أبواب ترك الإحرام ج ٢.

وصحيح حفص و عبدالرحمان بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنه صلى ركعتين في مسجد الشجرة و عقد الإحرام ثم خرج فأق بجييص فيه زعفران فأكل منه»^(١).

و صحيح حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام: «فيمن عقد الإحرام في مسجد الشجرة ثم وقع على أهله قبل أن يلبي؟ قال: ليس عليه شيء»^(٢).

و مثل هذه الأحاديث يدل على من تحقق عقد الإحرام منه فهو محرم و داخل في حالة مقدسة يترك فيها المحظورات وفقاً لعزمه على تركها أو إنشائه تحريمها على نفسه لكن ليس ممنوعاً عنها بحكم الشارع حتى يلبي أو يشعر أو يقلد وإن شئت قل: له أن ينقض إحرامه و يرفع اليد عنه ما دام لم يلبي و الشاهد على ذلك مرسل النضر بن سويد عن بعض أصحابه قال: «كُتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام: رجل دخل مسجد الشجرة فصلّى و أحرم و خرج من المسجد فبدا له قبل أن يلبي أن ينقض ذلك بمواقعة النساء أله ذلك؟ فكتب نعم أو لا بأس به»^(٣).

و بالجملة بعد ملاحظة الروايات الكثيرة الواردة في أبواب الإحرام القول بأنه عبارة عن العزم و توطين النفس على ترك المحرمات و البناء عليه و جيه فهو في حال الإحرام مادام لم ينقض إحرامه و لم يعدل عن عزمه فإذا لبى يستقر عليه البقاء على الإحرام و لا يجوز له العدول عنه و الإنصراف منه و اما انه امر إنشائي يوجده الشخص بتحريم المحرمات على نفسه و أنه لا يؤثر في التحريم قبل التلبية فبعيد عن الذهن و لازمه القول بوجوب التلفظ بالنية حتى ينشأ به .

١ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من أبواب الاحرام ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من أبواب الاحرام ح ١٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من أبواب الاحرام ح ١٢.

اللهم إلا أن يقال: إن الواجب التلفظ بالنية وقوله أحرم لك: إنشاء للإحرام سيما إذا كان بصيغة المتكلم والمضارع لا بصيغة المفرد والماضي فإن المناسب لمعناه في مثله الإنشاء للاخبار.

فعلى هذا فقتضى الاحتياط قصد انشاء الإحرام بما يقول في تلفظه بنية الإحرام الذي لا ينفك عن توطين النفس و البناء على ترك المحظورات والله هو العالم بأحكامه.

واجبات الاحرام

الكلام في نية الاحرام

ثم إنه قال في العروة: (وواجباته «يعني إحرام» ثلاثة: الأول: النية بمعنى القصد إليه فلو أحرم من غير قصد أصلاً بطل سواء كان عن عمد أو سهو أو جهل و يبطل نسكه أيضاً إذا كان الترك عمداً وأما مع السهو والجهل فلا يبطل و يجب عليه تجديده من الميقات إذا أمكن وإلا فن حيث أمكن).

أقول: في مثل هذا التعبير مسامحة فإنه على القول بكون الإحرام أمراً قصدياً لا يتحقق إلا بالقصد لا يتحقق من غير قصد فالأولى أن يقول: فلا يؤتى به أولاً يتحقق بدون القصد.

وكذا على القول بأنه ليس هنا إلا أفعال الحج من التلبية إلى التقصير فإن معنى لو أحرم لابد وأن يكون لو لبئى من باب تسمية الشيء باسم مسببه أو قريباً منه على ضرب من المجاز.

وكيف كان في الصورة الأولى النية هي الإلتزام أو توطين النفس على ترك

الأفعال المعلومة و لبس الثوبين و التلبية أو انشاء حرمة الأفعال ووجوب لبس الثوبين و التلبية و لا يغني ذلك من نية التلبية و إنما زدنا لبس الثوبين و التلبية لأن الإحرام لا يتحقق بدونها.

و أما على القول الثاني فيكفي نية الحج و الشروع فيه بالتلبية أو نية التلبية التي هي من أفعال الحج فما هو اللازم نية النسك و كون التلبية كسائر الأعمال صادرة من هذه النية.

و قصد القربة في الأولى توطين النفس قربة إلى الله على ترك المنهيات و في الصورة الثانية يكفي نية الحج بقصد الأمتثال و التقرب و إتيان التلبية و جميع الأعمال بتلك النية.

و قد أشكل في كون النية من واجبات الإحرام إذا كان هو أمراً التزامياً أو إنشائياً أو توطين النفس إذ لا يعقل صدوره من غير نية.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ المراد من النية في هذه الصورة هي قصد القربة بل في الثاني أيضاً فإنَّ العمل الإختياري المأمور به لا يتأتى من المأمور بل من كل فاعل ملتفت الا بالنية و القصد و يمكن أن يقال: ان المراد من النية أن يكون ناوياً للحج فينوي الاحرام أما بدون نية الحج لا يترتب على نية الإحرام التزاماً أو توطيناً أو انشاء أثر و بعد ذلك يعتبر في النية الخلوص عن الريا كما في سائر العبادات فيبطل بالريا.

و أما اعتبار مقارنة النية للشروع فيه فيعتبر على القول الثاني و أما على القول الآخر فلا معنى لاعتبار ذلك فإنَّ الالتزام أو توطين النفس أو الإنشاء لا يتصور فيها الابتداء و الاثناء حتى يقال بأنه لا تكفي النية إذا كانت في الأثناء.

تعيين نوع الاحرام في النية

مسألة ١ - هل يعتبر في النية تعيين كون الاحرام للحج أو العمرة و في الحج تعيين انه تمتع أو قران أو أفراد و انه لنفسه أو نيابة عن غيره و إله حجة الإسلام أو الحج النذري أو النديبي أم لا تعتبر فيه ذلك فيكفي الاحرام من غير تعيين و إيكاله إلى ما بعد ذلك؟

قال الشيخ في المبسوط: (إذا أحرم منها و لم ينو شيئاً لا حجاً و كان مخيراً بين الحج والعمرة لا عمرة أيهما شاء فعل إذا كان في أشهر الحج و إن كان في غيرها فلا ينعقد إحرامه إلا بالعمرة).^(١)

و قال ابن البراج في المذهب: (و من أحرم و لم ينو حجاً و لا عمرة و كان إحرامه في أشهر الحج كان مخيراً بين الحج و العمرة أي واحد منهما أراد كان له فعله و إن كان إحرامه في غير أشهر الحج لم ينعقد إحرامه إلا بالعمرة).^(٢)

و قال ابن حمزة في الوسيلة: (و إن نوى الاحرام مطلقاً في أشهر الحج أو علق باحرام رجل آخر و هو غير محرم كان بالخيار بين أن يجعله للحج أو للعمرة و إن كان في غير أشهر الحج تعيّن للعمرة).^(٣)

قال العلامة في التذكرة: (و لو نوى الاحرام مطلقاً و لم يذكر لا حجاً و لا عمرة إنعقد إحرامه و كان له صرفه إلى أيهما شاء إن كان في أشهر الحج لأنها عبادة منوية) ثم ذكر ما رواه العامة و الخاصة في ذلك إلى أن قال: (و إذا ثبت أنه ينعقد

١ - المبسوط: ٣١٦/١.

٢ - المذهب البارع: ٢١٩/١.

٣ - الوسيلة: ١٦١.

مطلقاً فإن صرفه إلى الحج صار حجاً وإن صرفه إلى العمرة صار عمرة و إلى أي أنواع الحج صرفه من تمتع أو قران أو افراد انصرف إليه).^(١) و حكى نحوه عنه في المنتهى.

ولكنه اختار البطلان في القواعد قال: (و لو نوى الإحرام و لم يعين لا حجاً و لا عمرة أو نواهما معاً فالأقرب البطلان و ان كان في أشهر الحج).^(٢)

و قال الفاضل الهندي في كشف اللثام في شرح قوله: و لو نوى الإحرام... (أما الأول فلأنه لا بد في نية كل فعل تميزه من الأغيار و إلا لم يكن نية و لو جاز الإيهام جاز للمصلي مثلاً أن ينوي فعلاً ما قرية إلى الله إذ لا فارق بين مراتب الإيهام لتضمن الأخبار التعيين كما سمعته الآن من خير علي بن جعفر و البزطي و أخبار الدعاء المتضمن لذكر المنوى و لانه لو جاز كان هو الأحوط لئلا يفتقر إلى العدول إذا اضطر إليه و لا يحتاج إلى اشتراط ان لم يكن حجة فعمرة خلافاً للمبسوط و المذهب و الوسيلة ففيها إنه يصح فإن لم يكن في أشهر الحج انصرف إلى عمرة مفردة و ان كان في أشهر الحج تخير بينهما و هو خيرة التذكرة و المنتهى ولعله أقوى لان النسكين في الحقيقة غايتان للإحرام غير داخلين في حقيقته و لا يختلف حقيقة الإحرام نوعاً و لاصفاً باختلاف غاياته فالأصل عدم وجوب التعيين و اخبار التعيين مبنية على الغالب أو الفضل و كذا العدول و الاشتراط قال في المنتهى و التذكرة و لأن الاحرام بالحج يخالف غيره من احرام سائر العبادات لانه لا يخرج منه بالفساد و إذا عقد عن غيره أو تطوعاً وقع عن فرضه فجاز أن ينعقد مطلقاً)^(٣).

١ - تذكرة الفقهاء: ٢٣٣/٧.

٢ - قواعد الاحكام ٤١٩/١.

٣ - كشف اللثام: ٢٥٥/٥.

هذا وقد ظهر من هذه العبارات الشريفة أنَّ القائل بعدم وجوب التعيين يستدل بوجوه:

أحدها: أنَّ النسكين الحج و العمرة غايتان للإحرام وليسا داخليين في حقيقته فلا يختلف حقيقة الإحرام نوعاً وصنفًا باختلاف غاياته كما أنَّ تعدد الغايات في الوضوء أيضاً لا يوجب الإتيان به بقصد غاية معينة ولا توجب اختلاف حقيقته.

وفيه: أنَّ الوضوء أو الغسل عبادة مستقلة محبوبة وإن لم يقصد به الصلاة وليس واحد منها جزءاً من الصلاة بخلاف الإحرام سواء قلنا بأنه عنوان قصدي أو نفس التلبية أو الإشعار والتقليد فإنه جزء من أجزاء النسكين لا من مقدماتها الواجبة أو المستحبة فلو أتى به لا بقصد الجزئية لا يكون مأموراً به كما إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة لا بقصد الجزئية كالتكبيرة *تكملة شرح*

وثانيها: أنَّ الإحرام بالحج ليس كإحرام سائر العبادات مثل الصلاة فإنها تبطل بالإتيان بمبطلاتها ويخرج المصلي به عن حال الصلاة ويقع إحرام الحج عن فرضه إذا عقده لغيره أو تطوعاً دون الصلاة فهو ينعقد بالإطلاق دون غيره مما ليس مثله.

وفيه: إننا لم نفهم الملازمة بين كون الإحرام محكوماً بأحكام تختص به وسائر العبادات محكومة بأحكامها الخاصة وبين جواز عقد الإحرام مطلقاً وبدون التعيين ووقوع الإحرام إذا وقع عن غيره أو تطوعاً عن فرضه إن قلنا به كما أيدناه في ما إذا نوى به التطوع نقول به بدليله لا من جهة أن الإحرام ينعقد مطلقاً.

و ثالثها: إنَّ الشكَّ هنا شكٌّ في التكليف وفي وجوب التعيين ومقتضى الأصل عدم وجوبه وبرائة الذمة عنه.

وفيه: أولاً: إنَّ الشكَّ يكون في التكليف على قول من يقول بأنَّ الإحرام ليس أمراً قصدياً وليس هنا دون حرمة المحرَّمات بتحريم الشارع عند التلبية أو الإشعار أو التقليد فنشك في وجوب التعيين زائداً على وجوب التلبية أو الإشعار والتقليد و مقتضى الأصل عدم وجوبه و أمّا على القول بكون الإحرام عنواناً قصدياً يتحقّق بأسبابه كالطهارة التي تتحقّق بالوضوء والغسل فاذا شككنا في حصول هذا العنوان واحتملنا دخل شيء في ما هو السبب له يجب الاحتياط والإتيان به تحصيلاً للقطع بحصول المسبب.

و ثانياً: إنَّ الأصل إنّما يجوز التمسك به إذا لم يكن هنا دليل و الذين يقولون بوجوب التعيين دليلهم هذه الأخبار الكثيرة الدالة على وجوب التعيين وحملها على الغالب أو على الأفضل خلاف الظاهر.

و رابعها: التمسك بما رواه العامة عن النبي ﷺ: «إنَّه خرج من المدينة لا يسمى حجاً و لا عمرة ينتظر القضاء فنزل عليه القضاء و هو بين الصفا والمروة فأمر أصحابه من كان منهم أهلاً و لم يكن معه هديٌّ أن يجعلوها عمرة»^(١).

و بما في طرق الخاصة من «أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام: أهل كاهلال النبي ﷺ فجعله رسول الله شريكاً في هديه»^(٢).

وفيه: أمّا ما روته العامة فهو كما قال في الجواهر: (غير ثابت بل الشابت خلافه) و مراده ما في رواياتنا من أنَّه ﷺ ساق الهدى و لذا لم يحل بعد ما أمر الناس بالإهلال.

١ - تذكرة الفقهاء: ٢٣٣/٧.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٢ من أقسام الحج ح ٤.

وأما ما في طرقنا من أَنَّ أمير المؤمنين عليه السلام: «أهل كإهلال النبي ﷺ بقوله: إهلالاً كإهلال رسول الله ﷺ».

ففيه أولاً: نقول: إِنَّه عليه الصلاة والسلام كما حكى في الجواهر عن المختلف كان عالماً بما أهل النبي ﷺ به قال في الجواهر: (ولعلَّه لما في صحيح معاوية بن عمار من أَنَّ علياً عليه السلام قد جاء بأربعة و ثلاثين بدنة أوستاً و ثلاثين فيكون المراد حينئذ بقوله ﷺ إهلالاً كإهلال رسول الله ﷺ الحج قارناً) (١).

و ثانياً: يمكن حمله على اختصاصه بالحكم المزبور.

و ثالثاً: إِنَّه غير ما نحن فيه من كون الإحرام مطلقاً فَإِنَّه معلوم إمَّا بالإجمال أو التفصيل.

ولكن الجواب هو ما حكاه عن المختلف و على ذلك كَلَّه فالتحقيق على ما أفاده في الجواهر اعتبار التعيين كغيره من العبادات قال: (بل لا يبعد اعتبار التعيين في حال تعيين النسك على المكلف كما هو ظاهر النصوص و الفتاوى) (٢) إلى آخر كلامه زيد في علو مقامه.

و بعد ذلك الظاهر أَنه يكفي التعيين الإجمالي كما لو قصد امتثال ما عليه فعلاً أو ما عينه و كتبه في كتاب عنده و أما كفاية الإحرام بقصد ما يعينه فيما بعد لَأَنَّهُ معلوم عند الله تعالى في الواقع و هو ينوى الواقع و المتعين الواقعي فبعيد جداً لَأَنَّهُ إذا لم يعينه بقصده بهذا العنوان فمعين به واقعاً فإن كان المراد كون إحرامه متميزاً في الخارج و في علمه عن غيره فهو لا يتميز في الصورتين و إن كان المراد كونه معلوماً

١ - جواهر الكلام: ١٨/٢٠٤.

٢ - جواهر الكلام: ١٨/٢٠٥.

عند الله تعالى لما يقع له فهو معلوم في صورتين.

و بالجملة: فهذا الذي ذكره بعض الأعظم من المعاصرين^(١) قريب من قول من لا يرى التعيين واجباً و لا حول و لا قوة إلا بالله و هو العالم بأحكامه.

و بعد ذلك كله الظاهر أنه يكفي التعيين الإجمالي كما لو قصد ما عليه واقعاً أو اشتغل به ذمته أولاً و قال في العروة حتى بأن ينوي الإحرام لما سيعينه من حج أو عمرة فإنه نوع تعيين و قال بعض المحشين: (لأن ذلك الفرد معلوم عند الله تعالى واقعاً و إن كان لا يعرفه بالفعل فإن النوى يكون متعيناً في علم الله و هو يشير إليه في مقام النية فإن القصد إلى الشيء يقع على قسمين:

أحدهما: أن يقصد الطبيعة المطلقة من دون نظر إلى التعيين و إنما يتعين فيما بعد. ثانيهما: أن يقصد المتعين واقعاً و إن كان لا يدري به فعلاً كما إذا فرضنا أنه عيَّنه و كتبه في قرطاس ثم نسي ما عينه و كتبه و لم يعثر على القرطاس ثم ينوى الإحرام على النحو الذي كتبه نظير ما إذا قرء البسملة للسورة التي بعد هذه الصفحة و هو لا يعلم السورة بالفعل عند قراءة البسملة فإن السورة متعينة واقعاً و إن كان هو لا يدري بالفعل عند قراءة البسملة)^(٢)

أقول: قد خالف السيد رحمته في ذلك عدة من أعظم المحشين مثل سيدنا الأستاذ الأعظم رحمته فقال: (الأقوى عدم كفايته و لا فرق بينه و بين النية المرددة و إيكال التعيين إلى ما بعد).

و يمكن أن يقال: إن نية عنوان خاص باسمه معتبر في حصول الإحرام ما

١ - مستند العروة: ٢/٤٨٧.

٢ - مستند العروة ٢/٤٨٧.

أمكن ذلك له و لا يعدل منه في مقام التعيين إلا إذا لم يمكن فيكتفى بما يعينه في الواقع وإن لم يعرف به في الخارج فن نسي ما كتبه في القرطاس الذي ضاع عنه أو نسي ما كان مريداً لقصده لا يصلح له أن يقصد الإحرام لذلك فإنه يمكن له تجديد النية و تعيين ما يحرم له و من كان عليه حج لا يدرى أنه وجب عليه بالندرا أو بالنيابة و لا يمكن له التعيين، له أن يعينه بما في ذمته في الواقع و فيما نحن فيه من كان متمكناً من تعيين أحد النسكين باسمه لا يجوز له الاكتفاء بالإشارة إلى ما هو المتعين عند الله تعالى ولم يعينه بعد و مثل ذلك لا يعد عرناً نية المتعين و يكون مثل ما لم يعين أصلاً و أو كل تعيينه إلى بعد ذلك .

و بالجملة أصل الاكتفاء بالتعيين الإجمالي مع إمكان التفصيلي هنا بالنظر إلى الإشكال في تحقق الإحرام به وبالنظر إلى الروايات الدالة على ذكر اسم النسك من الحج أو العمرة في غاية الاشكال. *مركز تحقيق مكتبة نور*

اعتبار الوجوب أو الندب في النية

مسألة ٢- الأقوى عدم اعتبارية الوجوب أو الندب في النية فلو أتى بها مجردة عن ذلك فلم ينو مثلاً الإحرام الواجب من حجة الإسلام أو الندب في الحج الندبي، يكفيه ذلك .

نعم إذا توقف التعيين على قصد الوجه يجب ذلك حتى يتعين به ما يأتي به، و هل يعتبر التلفظ بالنية ؟ الظاهر عدم الاعتبار و هو مقتضى الأصل و قد روى المشايخ الثلاثة بأسنادهم عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: إني أريد أن أتمتع بالعمره إلى الحج فكيف أقول؟ قال: تقول: اللهم إني

أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنة نبيك ﷺ و إن شئت أضمرت الذي تريد»^(١).

و ظاهره جواز الإضمار و عدم اعتبار التلفظ بالنية و احتمال أن يكون المراد من الإضمار الإسرار بالتلفظ بعيد و لعل ذلك مختص بالتمتع لمكان التقيّة لأن المخالفين عندهم أن التمتع عمرة مفردة من الميقات في أشهر الحج فإذا فرغ منها أحرم بالحج من عامه.

قال أحمد: (يخرج إلى الميقات فيحرم منه للحج) و عند الشافعي يجوز أن يخرج إلى الميقات أو يحرم من مكة.

و مثل صحيح حماد ما رواه الحسين بن سعيد^(٢) عن حماد^(٣) عن إبراهيم بن عمر^(٤) عن أبي أيوب^(٥) قال حدثني أبو الصباح مولى بسام الصيرفي^(٦) قال: «أردت الإحرام بالمتعة فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أقول؟ قال: تقول: اللَّهُمَّ إِنِّي أريد التمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنة نبيك، و إن شئت أضمرت الذي تريد»^(٧).

١ - الكافي: ٤/ ٣٣٢، ح ٣، من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٠٧ / ٩٤١، تهذيب الاحكام: الحج ب ٧ ح ٢٦١ / ٦٩، الاستبصار: ٢/ ٦٧ / ٥٥١.

٢ - الأهوازي عين جليل القدر صاحب التصنيفات توفي بقم من السابعة.

٣ - الظاهر انه حماد بن شعيب روى عنه جماعة من الخامسة.

٤ - من الخامسة.

٥ - من الرابعة.

٦ - له كتاب من شيوخ الحسن بن محبوب و ابن أبي عمير لعله من الخامسة والسند كما ترى فانه غير مستقيم.

٧ - تهذيب الاحكام: ب ٧ ح ٢٦٢ / ٧٠.

و الروايتان و إن وردتا في نية التمتع لا الإحرام إلا أن الظاهر أن أمر النية فيها على وجه واحد.

لا يقال: إن ظاهرهما اعتبار التلفظ بالنية إلا في صورة التقية.

فإنه يقال: إن احتمال التقية بعيد لأن معها لا يجوز تعليق الإضرار على المشية هذا.

اعتبار بقاء النية في الاحرام

مسألة ٣- بناء على كون الإحرام مسبب من توطيئ النفس على ترك المحرمات أو الإلتزام بتركها أو إنشاء حرمتها على نفسه لا يعتبر في بقاء الإحرام استمرار العزم على تركه.

نعم يعتبر في ذلك التوطيئ و الإلتزام أو إنشاء التوطيئ على تركه مستمراً و ليس الإحرام كالصوم فإنه الإمساك عن المفطرات من طلوع الفجر إلى الليل بالنية فإذا بقى أياماً بغير هذا القصد و لو لم يفطر و لم يقصد ارتكاب المفطر بطل صومه و أما الإحرام فينعقد بسببه كما ينعقد البيع مثلاً بإنشائه و لا يضر عدول البائع عنه بعده.

حكم نسيان ما أحرم له

مسألة ٤- قال في الشرائع: (لو نسي بما ذا أحرم كان مخيراً بين الحج و العمرة إذا لم يلزمه أحدهما) و قال في الجواهر: (و إلا صرف إليه كما

صرّح به الفاضل و الشهيدان و غيرهم^(١) الخ.

أقول: إذا نسي فلم يدر أنّه أحرم للحجّ أو العمرة فإن كان يلزمه أحدهما فلا يصح منه الآخر كما إذا أحرم في غير أشهر الحج فإنّ الإحرام فيه لا يجوز إلا للعمرة المفردة فهو شك في أنّ إحرامه وقع صحيحاً أم باطلاً فالظاهر أنّ له البناء على وقوعه صحيحاً و لا يحتاج إلى تجديد الإحرام لظاهر الحال و لآثته من الشكّ بعد الفراغ و لإصالة الصحة فينبى على صحّة ما صدر منه.

نعم الأحوط تجديد الإحرام إن كان واجباً عليه بل مطلقاً لدخول الحرم.

و استشكل في جريان أصالة الصحة و قاعدة الفراغ في المقام بأنّ جريانها فرع كون عنوان العمل معلوماً و شكّ في بعض خصوصياته من أجزائه و شرائطه و أمّا إذا لم يكن عنوان العمل معلوماً فلا تجري فيه أصالة الصحة و قاعدة الفراغ. و بعبارة أخرى لا يمكن إثبات العنوان بأصالة الصحة مثلاً إذا شكّ في أنّ الصادر منه كان بيعاً أو قاراً فلا تجري فيه أصالة الصحة و لا يثبت له بها عنوان البيع.

و فيه: أنّه تارة تعنون المسئلة كما في العروة فإنّه قال: (لو نسي ما عينه من حجّ أو عمرة وجب عليه التجديد...) ففيها نقول: لا يصح التمسك بأصالة الصحة لآثته فرع معلومية عنوان العمل لا بدونها، و تارة تعنون المسئلة كما في الشرائع و يكون موضوعها نسيان الإحرام ففي مثله يمكن أن يقال: إنّ عنوان العمل و هو الإحرام معلوم ولكنه نسي خصوصية كونه للعمرة أو للحجّ و هو حيث وقع في غير أشهر الحج شكّ بسبب النسيان أنّه وقع باطلاً لوقوعه للحجّ أو صحيحاً لوقوعه للعمرة.

فالظاهر أن أصالة الصحة تجري فيه و يبنى على صحته و وقوعه للعمرة و إلا إن قلنا بعدم جريان أصالة الصحة فلا وجه لوجوب تجديد الإحرام إذا كان واجباً عليه فمقتضى الأصل فساد إحرامه و عدم وجوب المضي فيه فيرفع اليد عنه .

نعم يمكن أن يقال: إن الاحتياط بعد ذلك أي عدم جريان أصالة الصحة تجديد النية لأنه إن بني على صحة عمله احتياطاً و أتم ما بيده عمرة يمكن أن يكون دخوله في الحرم بدون الإحرام إذ من المحتمل وقوع إحرامه باطلاً لوقوعه للحج فيترتب على تجديد النية جواز الدخول في الحرم إن كان إحرامه الأول باطلاً.

هذا كله فيما إذا لزمه أحدهما دون الآخر.

و أما إن أمكن وقوع إحرامه صحيحاً لكل واحد من النسكين فقليل كما سمعت من الشرائع أنه مخير بين صرفه إلى أيهما شاء لوجه:

أحدها: استصحاب التخيير السابق لأنه كان له الإحرام بأيهما شاء و فيه: إن بعد تغير الموضوع و تعيين أحدهما عليه لا مجال لاستصحاب بل الاستصحاب يقضى بوجوب ما تعين عليه.

ثانيها: عدم رجحان أحدهما على الآخر و فيه: أن ذلك مبني على عدم إمكان الاحتياط لاستلزامه ترك الواجب أو فعل المحرام و يمكن أن يقال: إنه إذا انتهى الأمر إلى ذلك لا يمكن الإمتثال فيسقط الأمر و الخطاب.

و ثالثها: عدم جواز الإحلال بدون النسك إلا إذا صد أو أحصر فيتخير بين الإحلال بأحدهما و الموافقة الاحتمالية و فيه أيضاً: إن ذلك إذا لم يمكن الاحتياط و سيأتي إمكانه مضافاً إلى أنه لا يحصل له العلم بذلك الإحلال.

ثم إن الشيخ رحمه الله في المسئلة ٦٨ من مسائل الحج في الخلاف قال: (لا يخلو أن

يكون إحرامه بالحجّ أو العمرة فإن كان بالحج فقد بيّنا أنّه يجوز له أن يفسخه إلى عمرة يتمتع بها وإن كان بالعمرة فقد صحّت العمرة على الوجهين، وإذا أحرم بالعمرة لا يمكنه أن يجعلها حجة مع القدرة على إتيان أفعال العمرة فلماذا قلنا يجعلها عمرة على كلّ حال^(١) وما أشار إلى بيانه هو ما بيّنه في المسئلة ٣٧ قال: (من أحرم بالحجّ ودخل مكة جاز أن يفسخه ويجعله عمرة و يتمتع بها وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا إنّ هذا منسوخ. دليلنا إجماع الفرقة والأخبار التي رويناهما، وأيضاً لا خلاف إنّ ما قلناه هو الذي أمر به النبي ﷺ أصحابه وقال لهم: من لم يسق هدياً فليحلّ وليجعلها عمرة وروى ذلك جابر وغيره بلا خلاف في ذلك وهذا صريح ومن ادّعى النسخ فعليه الدلالة وما يدعى في هذا الباب خبر واحد لا ينسخ بمثله المعلوم^(٢) قال في الجواهر وعن المنتهى والتحرير أنّه حسن^(٣).

أقول: الظاهر أن مختار الشيخ تامّ فيما إذا دار الأمر بين العمرة المفردة و العمرة المتمتع بها إلى الحجّ فيجعلها الثانية لجواز العدول من المفردة إليها دون العكس وكذا إذا دار الأمر بين الإحرام لحجّ الأفراد أو للتمتع فإنّه يجوز العدول منه إلى التمتع دون العكس إلا في بعض الموارد وأما العدول من القران إلى التمتع فلا يجوز لنفس ما استدلّ به للعدول من الأفراد إلى التمتع.

فعلى هذا نبقى نحن و ما إذا دار أمره بين الإحرام للعمرة المفردة وللقران أو الأفراد و ما إذا دار الأمر بين الإحرام لعمرة التمتع وحجّ القران أمّا في الصورة الأولى فطريق الاحتياط الإتيان بالطواف وصلاته والسعي رجاءً والوقوفين و

١ - الخلاف: ٢/٢٩١.

٢ - الخلاف: ٢/٢٧٠.

٣ - جواهر الكلام: ١٨/٢١٤.

سائر أعمال الحجّ والتقصير أو الحلق بقصد ما في الذمة والطواف والصلاة والسعي وطواف النساء وصلاته بقصد ما في الذمة.

و أمّا في الصورة الثانية فيشكل من جهة دوران الأمر في التقصير بين الوجوب والتحريم فإنّه إن كان إحرامه لعمره التمتع يجب عليه التقصير ليحل قبل الحج ويحرم لحجّ التمتع وإن كان إحرامه لحجّ القران يحرم عليه التقصير ويجب عليه الذهاب إلى الموقفين لأداء أعمال الحج فلا يمكن له الاحتياط فربما يقال: بأنّه تصل النوبة إلى الإمتثال الاحتمالي وبالنتيجة له أن يخرج من الإحرام باختيار عمره التمتع والإحرام ثانياً للحجّ ويأتي بأعماله بقصد ما في ذمّته وبعد الفراغ من الأعمال يعلم بخروجه عن الإحرام سواء وقع لعمره التمتع أو لحجّ القران بل يعلم بفراغ ذمّته وإن وجب عليه الكفارة للتقصير احتياطاً وله أيضاً أن يذهب إلى عرفات ويتمّ ما بيده قرانا إلا أنه وإن حصل له اليقين بخروجه من الإحرام ولكن لا يحصل له العلم بفراغ ذمّته لأنه إن كان ما عليه حجّ التمتع بقي عليه.

و على هذا يمكن أن يقال: بتعيين الصورة الأولى عليه وربما يقال: إنّ الذي يعلم بغصبية أحد ما عنده من التراب والماء نظير ما نحن فيه لأنه يدور أمره في كل من التيمّم والوضوء بين المحذورين فيحكم بالتخير فيجوز له ارتكاب أحدهما فإذا جاز له الوضوء يكون واجد الماء فيتعيّن عليه الوضوء ولا ينتقل أمره إلى التيمّم.

فإن قلت: إنّ الموافقة الاحتمالية إنّما يجب إذا لم يكن المكلف متمكناً من الموافقة القطعية مثلاً إذا علم بوجوب شرب أحد المائتين عليه إجمالاً ولا يتمكن من شربها حتّى يعلم بالتفصيل بامتنال ما عليه يجب عليه الإمتثال الاحتمالي بشرب أحدهما وكما إذا علم بحرمة أحد الإنائين ولا يتمكن من اجتناب كل منهما لا يجوز له ارتكابهما بل يجب عليه اجتناب أحدهما.

أمّا إذا كان الموافقة الاحتمالية لا تتحقق إلا مع المخالفة الاحتمالية مثل ما نحن فيه فلا يمكن القول بالتخيير بل الظاهر أنه عاجز عن الإمتثال و لازمه سقوط التكليف و الخطاب و مثله باب العلم بغصبية الماء أو التراب.

قلت: ليس المراد من الموافقة الاحتمالية حصولها بفعل التقصير أو تركه بل المراد: إنه بعد ما يكون ارتكاب أحد المحذورين لا بدّ منه يجب عليه ارتكاب ما يتمكّن به من الموافقة الاحتمالية بل القطعية، ففي الواقع في مثل المقام يتعيّن عليه اختيار التقصير .

وأمّا تنظيره بما إذا علم بغصبية الماء أو التراب كأنه لم يقع في محله لأنّ في مثله يجب عليه ترك الطّهارة بكليهما و لا يدور أمره بين الفعل و الترك.

فتلخص من جميع ما ذكر: إنه إذا تردّد بالنسيان أنه أحرم بما هو يصحّ صدوره منه أو بما لا يصحّ كما إذا نسي في غير أشهر الحجّ أنه أحرم للعمرة أو للحج .

أنا وإن قوينا جريان أصالة الصحة للشكّ في صحة ما صدر منه إلا أن الحقّ مع السيد الخوني لأنّ الشكّ في أنه أحرم للعمرة أو للحجّ يرجع لا محالة إلى الشكّ في عنوان العمل أنّه نوى الحجّ أو العمرة لأنّ نيّة الحجّ أو العمرة و تحقّق عنوان هذا أو هذه يتحقّق بنيّة الإحرام له أو لها فالشكّ واقع في عنوان العمل و أنّه وقع بالعنوان الصحيح أو العنوان الباطل و أصالة الصحة لا تجري في تحقيق هذا العنوان فعلى هذا يمكن إجراء أصالة البرائة و رفع اليد عن إحرامه كما أن الاحتياط تجديد الإحرام للعمرة المفردة.

و إذا تردّد بين العمرة المفردة و عمرة التمتع و بين الإحرام لحجّ الأفراد أو لعمرة التمتع في أشهر الحجّ حيث يصحّ صدور كلّ منها يخطأ بالعدول من العمرة المفردة و الإحرام لحجّ الأفراد إلى عمرة التمتع و إذا شكّ بسبب النسيان أن إحرامه

وقع لحجّ القران أو لعمره التمتع يتخير بالنظر البدوي بين ترك التقصير أو فعله إلا أنه يتعين عليه التقصير لأنه يتمكن بعده من الاحتياط التام والمخرج عن الإحرام و تحصيل العلم بفراغة ما في ذمته فتأمل جيداً.

من أحرم بالحج والعمرة معاً

مسألة ٥ - قال في الشرائع: (لواحرم بالحج والعمرة وكان في أشهر الحج كان مخيراً بين الحج والعمرة إذا لم يتعين عليه أحدهما وإن كان في غير أشهر الحج تعين للعمرة) الخ.

أما وجه التخيير إذا لم يتعين عليه أحدهما فلعله بعض ما أشرنا إليه في المسئلة السابقة من بقاء تخييره بالإحرام بأيها شاء وعدم إمكان وقوعه لهما لا يوجب بطلانه بعد ما لم يكن تعيينه لواحد منهما داخل في حقيقته فهو كمن أحرم بدون نية كونه لأحدهما وأما إذا تعين عليه أحدهما سواء كان ذلك من جهة كونه في غير أشهر الحج أو وجوب أحدهما عليه تعييناً فيها فمن جهة أن نية الآخر لا يترتب عليه شيء ولا يقع صحيحاً فيبقى الآخر على حاله و يترتب عليه الأثر.

وفيه أولاً: في الصورة الثانية و تعين أحدهما إن ذلك من ضمّ الضميمة إلى النية فإن لم يكن داعيه لإتيان كل واحد منهما مستقلاً مؤثراً في تحريكه يشكل صحة إحرامه لذلك بل يشكل الصحة مطلقاً وإن كان داعيه لكل منهما مؤثر في تحريكه لو كان واحداً ولكن إذا كان محرّكه نحو العمل كلا الداعيين يكون محرّكه القدر المشترك الجامع بينهما لا محالة لا كل منهما بالإستقلال لأنه يلزم منه اجتماع العلتين المستقلتين لمعلول واحد وهذا أي إتيان الفعل عن نية منبعثة عن أمر المولى و عن توهم أمره كما إذا كانت نيته منبعثة عن أمر المولى و أمر غيره لا يكفي في وقوع الفعل له و

امتنالاً له.

وثانياً: قد يتنا في المسئلة السابقة اعتبار التعيين و كون الإحرام من أجزاء النسكين كتكبيرة الإحرام التي هي من أجزاء الصلاة لا يكفي الإتيان بها بدون قصد كونها من صلاة الظهر أو غيرها من الصلوات و بالجملة بعد ما ثبت وجوب الإحرام المستقل لكل واحد من الحج و العمرة و جب الإتيان به كذلك و إلا لم يأت بالمأمور به و نوى ما لم يشرع من غير فرق بين الصور المذكورة.

من أحرم كإحرام فلان

مسألة ٦- قال في الجواهر: (ولو قال) ناوياً أحرم كإحرام فلان و كان عالماً حين النية بماذا أحرم صَحَّ بلا خلاف وإشكال لوجود المقتضى من النية و التعيين و عدم المانع وإن كان جاهلاً قليل و القائل الشيخ و الفاضل في محكي المنتهى و التذكرة يصح إمّا بناء على أنَّ الإيهام لا يبطله فضلاً عن مثل الفرض أو لصحيح الحلبي و حسنه عن الصادق عليه السلام في حجة الوداع إنه قال: يا علي بأي شيء أهملت؟ فقال: أهملت بما أهمل به النبي ﷺ و صحيح معاوية بن عمار^(٢) إنه قال: قلت: أهلاً كاهلاً النبي ﷺ^(٣).

ثم ساق الكلام في الاستدلال بهما و بغيرهما نفيًا وإثباتاً وأنكر ظهور الصحيحين في جهله عليه السلام بما أحرم به النبي ﷺ مضافاً إلى ما فيها و في غيرها من

١ - وسائل الشيعة: ب ٢ من أبواب أقسام الحج ح ١٣.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٢ من أبواب أقسام الحج ح ٣.

٣ - جواهر الكلام: ٢١٠/١٨.

التدافع و بعض الاختلافات فلا يمكن الاستدلال في ذلك بهذه الأخبار و لا يثبت بها أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن عالماً بما نواه النبي ﷺ لدلالة بعضها على علمه عليه السلام بذلك.

و كيف كان فالظاهر أنه إن كان عالماً بصدور النية و الإحرام عن غيره و لم يعلم بماذا أحرم صحَّ إحرامه لتعيّنه في الواقع و إن هو لم يعلم به إلى بعد الأعمال إن لم يقع بجهله في معرض مخالفة الواقع كما إذا وافقه في الأعمال و إلا إن كان من أول الأمر يعلم عدم إمكان الإطلاع على نيّته و لا موافقته في الأعمال لا ينعقد إحرامه و لا يكفي مثل هذا التعيين الواقعي فهو كمن نوى طبقاً لما ذكره في القرطاس الذي لا يتمكن من الرجوع إليه و نسي ما ذكره فيه

نعم إن نوى طبقاً لما ذكره في القرطاس ثم نسي و تعذر الإطلاع عليه يجب عليه الاحتياط و مثله ما إذا حصل التعذر المذكور بعد النية والله هو العالم بأحكامه.

لو نوى غير ما وجب عليه

مسألة ٧ - قال في العروة: لو وجب عليه نوع من الحج أو العمرة فنوى غيره بطل. انتهى.

و هل مراده بطلان ما وجب عليه أي عدم وقوعه و عدم إجزاء نية غير الواجب عنه كما أفاده بعض الأعاضم^(١) أو مراده أن ما نواه باطل لا يقع صحيحاً فإن الأول غني عن البيان و أمّا الثاني فيقع البحث عنه فيمكن أن يقال ببطلانه لأنه

لم يكن مأموراً به فما وقع ليس به و ما هو هو لم يقع .

وفيه: انّ كون غير مانواه واجباً أعم من كون مانواه ليس مأموراً به لا إمكان أن يكون مانواه مأموراً به على نحو الاستحباب فإذا غفل عما هو الواجب عليه و نوى النوع المستحب أو الفرد المستحب و أتى بتمام الأفعال يقع صحيحاً .

نعم إذا التفت إلى ذلك يبطل ما بيده فيأتي بالواجب إن لم يجز له العدول عنه إلى الواجب و إلا يعدل إليه و ينويه الواجب .

لو شك في ما نواه

مسألة ٨- قال في العروة: لو كان في أثناء نوع و شك في أنه نواه أو نوى غيره بنى على أنه نواه.

أقول: الظاهر أنّ المفروض في كلامه الشريف إذا كان تعلق نيته بكلّ من النوعين جائزاً و حينئذ لا بدّ له من الاحتياط على النحو المذكور في المسائل السابقة ليحصل له العلم بإتمام ما أحرم له و خروجه من الإحرام للعلم بعدم بطلان إحرامه بالشك المذكور .

نعم إن أمكن له العدول من أحدهما إلى الآخر يعدل إليه فهو مخير بين الاحتياط المذكور و بين العدول إلا أن يكون ما يعدل إليه متعيناً عليه فيتعين العدول إليه .

وأما إذا لم يكن ما ليس في أثناءه صحيحاً فمقتضى الأصل عدم انعقاد إحرامه و براءة ذمته عن وجوب إتمام ما هو في أثناءه .

هذا على مقتضى القاعدة الأولى ولكن مختار السيد رحمه الله و جمع من المحشين أنه

يبني على أنه نواه لقاعدة التجاوز والصحة واستشكل في التمسك بها بأن القاعدة إنما تجرى في تحقيق ماله دخل في تمامية المعنوي بعد إحراز عنوانه مثلاً لفاتحة الكتاب دخل في تمامية الصلاة فإذا شك بعد الدخول في السورة أو في الركوع في قراءة الفاتحة يبني على تحققها بمقتضى قاعدة التجاوز أو إذا شك في صحة القراءة بعد الفراغ منه يبني على صحتها لقاعدة الصحة والفراغ كل ذلك يكون بعد إحراز عنوان الصلاة لما هو فيه وكذا لو شك في التلبية أو تكبيرة الإحرام وجوداً بعد الدخول فيما يترتب عليها أو في صحتها بعد الفراغ عنها.

و أما إذا شك وهو في أثناء نوع من الصلاة كصلاة النافلة في أنه نواها نافلة أو فريضة أو شك في حال الطواف أنه نوى العمرة المفردة أو حج الإفراد ففي مثل هذا لا تجرى قاعدة التجاوز أو الفراغ لأن جريانها فرع كون العنوان معيناً وإذا لم يكن العنوان معيناً ليس ترك ما شك في إتيائه وإيجاده ترك ما ينبغي أن يفعل حتى يقال بأن العقلاء بانون في مثل ذلك على تحقيقه أو الروايات تدل على ذلك^(١).

إذا فما اختاره بعض الأعلام تبعاً للسيد فقال في شرحه على العروة: (لقاعدة التجاوز والصحة وليس الشك في أصل النية حتى يكون الشك في أصل العنوان)^(٢) يرد بهذا الإشكال فإن النية لا تتحقق إلا بقصد العنوان اللهم إلا أن يكون مراده من أصل النية أصل نية الحج المعين المعلوم بالنوع والعنوان وإن شكّه واقع في إحرامه وإنه أحرم لهذا النوع أم لهذا ولكن هذا مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر كلام السيد عدول عن نيته الأولى إلى ما نواه ثانياً.

و بعد ذلك كله يمكن أن يقال: إن قاعدة التجاوز في كل مورد لو كان

١ - مستمسك العروة: ١١/٣٧٥.

٢ - معتمد العروة: ٥٠٦/٢.

العنوان متحققا تحقق في عنوان يرى هو نفسه فيه فتحرى القاعدة حتى في صورة الشك في النية و اما اذا كان تحققه مرددا بين العنواين فلا تجرى القاعدة و الفرق بين الصورتين واضح فان في الصورة الاولى اشتغاله بجزء العمل اماراة على انه اتى بما قبله بخلاف الثاني.

التلفظ بالنية

مسألة ٩ - الظاهر انه لا خلاف بينهم في استحباب التلفظ بالنية و استحباب أن يشترط على الله تعالى عند إحرامه أن يحلّه إذا عرض له مانع من إتمام نسكه كما أن الظاهر جواز التلفظ بكل لفظ يدل على ذلك لاختلاف الروايات في كيفية التلفظ و إن كان الأولى أن يكون ذلك بالألفاظ المذكورة في الروايات و الدليل على ذلك كله (استحباب التلفظ بالنية و الإشتراط المذكور و جواز التلفظ بكل لفظ دال عليها وأولوية الألفاظ المأثورة) الروايات مثل صحيح معاوية بن عمار و فيه: اللهم إني أريد التمتع بالعمرة إلى الحجّ على كتابك و سنة نبيك ﷺ فإن عرض لي عارض يحبسني فحلّني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت عليّ اللهم إن لم تكن حجة فعمرة أحرم لك الحج و نحوه صحيح ابن سنان^(١).

استحباب الاشتراط عند النية

مسألة ١٠ - قد عرفت في المسئلة السابقة استحباب اشتراطه عند إحرامه على الله أن يحلّه إذا عرض له مانع من إتمام نسكه من حجّ أو عمرة و أن يتمم إحرامه عمرة إذا كان للحج و لم يمكنه الإتيان و لا إشكال كما

صرّح به في الجواهر أنّه لو أحصر تحلّل^(١) ولكن وقع الكلام بينهم في ثمره هذا الاشتراط واختلفت أقوالهم.

فنها: إنّ ثمرته سقوط الهدى به قال في الجواهر: ^(٢) والقائل به المرتضى والحلي والحلي ويحيى بن سعيد والفاضل في حصر التحرير والتذكرة والمنتهى وصدّ القواعد على ما حكى عن بعضهم فعليه يحلّ بمجرد الإحصار من غير أن يحتاج إلى الهدى وحكى عن الانتصار للإجماع على ذلك بل قال فيه: لا فائدة لهذا الشرط إلا ذلك واطلاق الآية « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتّى يبلغ الهدى محله » محمول على من لم يشترط وهو الحجة بعد صحيح ذريح المحاربي قال: « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قنع بالعمرة إلى الحجّ وأحصر بعد ما أحرم، كيف يصنع؟ قال: فقال: أو ما اشترط على ربه قبل أن يحرم أن يحله من إحرامه عند عارض عرض له من أمر الله؟ فقلت: بلى قد اشترط ذلك قال: فليرجع إلى أهله حلاً (حلالاً) لا إحرام عليه إن الله أحقّ من وفى بما اشترط عليه قال: فقلت: أفعليه الحجّ من قابل؟ قال: لا. » ^(٣)

و صحيح البزنطي قال: « سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه أي شيء يكون حاله و أي شيء عليه؟ قال: هو حلال من كلّ شيء فقلت: من النساء و الثياب و الطيب؟ فقال: نعم من جميع ما يحرم على المحرم وقال: أما بلغك قول أبي عبدالله حلفت حيث حبستني لقدرك الذي قدرت عليّ. » ^(٤)

١ - جواهر الكلام: ٢٦٣/١٨.

٢ - جواهر الكلام: ٢٦٠/١٨.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٢٤ من أبواب الاحرام ح ٣.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٨ من أبواب الإحصار والصد ح ١.

بيان الاستدلال بهما أن سكوت الإمام عليه السلام فيهما عن بيان وجوب الهدي في جواب السائل الذي سأله عن تمام وظيفته دال على عدم وجوبه.

فإن قلت: لعل ذلك كان اتكالا على الآية لأنه لم يكن مثل ذريح الحاربي و الهزنطي جاهلين بحكم الهدي المصرح به في القرآن المجيد.

قلت: إن مفادها أخص من مفاد الآية فإن مفادها حكم الإحصار سواء كان مسبوقاً بهذا الشرط أو لم يكن مسبوقاً به وإنه لا يتحلل بدون الهدي و مفاد منطوق الروايتين حكم الإحصار المسبوق به وإنه يتحلل بمجرد الإحصار.

فإن قلت: إن مفاد الآية دخل الهدي و بلوغه محله في الإحلال و مفاد الروايتين تعجيل تحليله بالشرط قبل بلوغ الهدي لا سقوطه مطلقاً.

قلت: إن الهدي إنما وجب لكوله مقدمة للتحليل فإذا حصل التحليل بالشرط لا فائدة للهدى.

مركز تحقيق مكتبة ميرزا حسين

فإن قلت: بالنسبة إلى خصوص رواية الهزنطي بقطع النظر عن ذيلها، أي قول الصادق عليه السلام حلني حيث حبستني هي مخالفة للآية لا يؤخذ بها و بالنظر إلى ذيلها الاستدلال بها متوقف على أن يستفاد منها إن مورد السؤال هو الإحصار المسبوق بالشرط وإلا لا وجه لاستشهاد الإمام عليه السلام بقوله عليه السلام ولكن يمكن أن يكون ذلك للاستشهاد بأن الإحصار و الحبس حيث يكون بقدر الله تعالى موجب للإحلال مطلقاً و سؤاله منه تعالى كانه بيان و اعتراف بأن ذلك من الله تعالى منه و تسهلاً لعباده.

قلت: إن ذلك يجعل الخبر معارضاً للكتاب و هو خلاف الظاهر بل ظاهر الاستشهاد ان مورده كان مسبوقاً بالإشراط و ان الإمام عليه السلام دفع به توهم المعارضة بين ما قال و بين الكتاب و ان مورد كلامه عليه السلام أخص من مورد الكتاب.

فالانصاف إن الرواية لا تخلو من الدلالة على حكم صورة الاشتراط بل ظاهرة فيها.

وأما ما دلّ من الروايات على أنّه حلّ بالإحصار قال أو لم يقل مثل ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى^(١) عن أحمد بن محمد^(٢) عن ابن فضال^(٣) عن ابن بكير^(٤) عن حمزة بن حمران^(٥) قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن الذي يقول: حلّني حيث حبستني؟ قال: هو حلّ حيث حبسه قال أو لم يقل»^(٦).

و ما رواه أيضاً شيخنا الكليني عن علي بن إبراهيم^(٧) عن أبيه^(٨) عن ابن أبي عمير^(٩) عن حماد بن عثمان^(١٠) عن زرارة^(١١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «هو حلّ إذا حبس اشترط أو لم يشترط»^(١٢).



مركزية كبرى

- ١- العطار شيخ اصحابنا في زمانه ثقة عين كثير الحديث من الثامنة.
- ٢- بن عيسى الاشعري شيخ القميين وله كتب من السابعة.
- ٣- هو الحسن بن علي بن فضال جليل القدر... من السادسة.
- ٤- عبد الله بن بكير فطحى ثقة اجمعت الصحابة على تصحيح ما يصح عنه... من الخامسة.
- ٥- ابن اعين الشيباني له كتاب روى عن ابي عبد الله عليه السلام و اخوه عقبة بن حمران و ابوه حمران عظيم القدر محدوح بمذائح عظيمة من الخامسة.
- ٦- الكافي: ٣٣٣/٤ ح ٦.
- ٧- صاحب التفسير جليل ثقة من الثامنة.
- ٨- ابن هاشم اصله كوفي انتقل الى قم و اصحابنا يقولون انه اول من نشر حديث الكوفيين بقم من السابعة.
- ٩- محمد بن ابي عمير من السادسة.
- ١٠- ثقة جليل القدر من اصحاب الإجماع من الخامسة.
- ١١- هو في الفضل و جلالة القدر مشهور من الرابعة.
- ١٢- الكافي: ٣٣٣/٤ ح ٧.

فالظاهر أن المراد منه الحل من وجوب الإتمام لا الحل من المحظورات الذي هو متوقف على بعث الهدي و بلوغه محله و صحيح ذريح المحاربي ناظر إلى حصول الحل من المحظورات بدون الهدي إن اشترط ذلك على الله تعالى .

لا يقال: إن الاستفادة من الآية حكمان: بعث الهدي و تأخير الخروج من الإحرام إلى أن يبلغ الهدي محله و الآية مطلقة بالنسبة إلى الحكمين تشمل صورة الاشتراط كما تشمل صورة عدم الاشتراط و إطلاق الإحرام و المتيقن من صحيح ذريح جواز التعجيل في الخروج عن الإحرام و عدم حرمة قبل أن يبلغ الهدي محله و بعبارة أخرى: الأمر دائر بين تقييد إطلاق حرمة الخروج من الإحرام و حرمة المنهيات و بين تقييده و تقييد حكم وجوب البعث و لا ريب أن الأول متعين و لا دلالة للصحيح أكثر من ذلك.

فانه يقال: إن الظاهر أن الهدي يدل من الإحرام و مقدمة لجواز الخروج عنه فإذا هو يخرج من الإحرام بالإحصار و لا حاجة للخروج منه إلى بلوغ الهدي محله فما فائدة الهدي؟

اللهم إلا أن يقال: أنا لا نعلم تمام حكمة وجوب بعث الهدي فلا يجوز رفع اليد من الآية بذلك.

و على هذا يرد ما قيل: من عدم وجود الدليل على تعجيل التحلل قبل الذبح فإن مقتضى ما ذكر جواز التعجيل قبل بعث الهدي و ذبحه.

نعم يمكن أن يقال: بعدم جواز ذلك قبل الذبح و جواز التعجيل بذبح الهدي في مكانه بصحيح معاوية بن عمار و فيه: «إن الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمراً ففرض في الطريق فبلغ علياً عليه السلام و هو بالمدينة فخرج في طلبه فأدركه في السقيا و هو

مريض، و قال: يا بني ما تشتكي؟ قال: أشتكى رأسي فدعا علي عليه السلام ببدنة فنحرها و حلق رأسه. وردّه إلى المدينة فلما برء من وجعه اعتمر...»^(١).

والاستدلال به لما نحن فيه يكون على فرض أن الإمام عليه السلام اشترط الإحلال عند إحرامه فلا يترك الإمام عادة المستحب وإن كان هو قد يترك المستحب لبعض المصالح كإعلام الناس بعدم وجوبه و عدم ورود اعتراض على من يتركه.

وفيه: أن الصحيح يدلّ على أن ذلك حكم مطلق المعتمر اشترط أو لم يشترط و الجمع بينه و بين صحيح ذريح المحاربي يقتضي سقوط الهدى في صورة الإشتراط.

بل يمكن أن يقال: إن عمرة الإمام عليه السلام كانت مفردة فحكمها ما ذكر في صحيح معاوية و صحيح ذريح مورده عمرة التمتع و إن كان يظهر من بعض ألفاظ الحديث الإطلاق كقوله: وإن كان مرض في الطريق بعد ما أحرم هذا مضافاً إلى أن العلامة المجلسي رحمته الله احتمل أن يكون نحر بدنة من علي عليه السلام فداء الحلق.

و بعد ذلك كله لا يمكننا أن نقول بالجزم إلا خروجه من الإحرام إن اشترط ذلك و أمّا سقوط الهدى فحل إشكال و مقتضى إطلاق الآية وجوب بعثه مطلقاً.

و مما قيل بكونه ثمرة الإشتراط سقوط الحج عنه من قابل، و هو المستفاد من الشيخ قدس سره في التهذيب و استدلل عليه بما رواه عن موسى بن القاسم^(٢)

١ - التهذيب: ٥ ح ١٤٦٥ / ١١١، الكافي ج ٤ ص ٣٦٩ ج ٣ ولا يخفى عليك اختلاف الفاظ الحديث بل و مضمونه برواية التهذيب و الكافي و ما ذكرناه موافق لنسخة التهذيب إلا أن الظاهر أن الفاظ الكافي اضبط و أوفى و اتم و مع ذلك لم نتحصل لنا مفاد تمام الحديث على نحو تطمئن به النفس.

٢ - ثقة جليل واضح الحديث له ثلاثون كتاباً من السابعة.

عن الحسن بن محبوب^(١) عن علي بن رئاب^(٢) عن ضريس بن اعين^(٣) «سألت ابا جعفر^(٤) عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر؟ فقال: يقيم على احرامه و يقطع التلبيه حتى يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة و يحلق رأسه و ينصرف الى اهله ان شاء و قال: هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل»^(٤).

بيان الاستدلال عليه: أنه جعل فائدة الاشتراط المعهود بينهم سقوط الحج عنه من قابل.

واستشكل عليه بأنه أجنبى عما نحن فيه لأن كلامنا في المحصور الممنوع عن الاتمام بمرض و نحوه و هذا الصحيح موده المستمكن من الأعمال و المناسك و الطواف ولكن فاته الموقفان لضيق الوقت و الغفلة و نحو ذلك، فهذه الفائدة مختصة به. وفيه: أن الظاهر منه أن الاشتراط موجب لسقوط الحج عنه كما يترتب عليه سائر الاحكام كالتحليل و التفصيل بين حكمه بسقوط الحج من قابل ان فاته الموقفان لاجل ضيق الوقت أو الغفلة وعدمه ان كان ذلك بالحصر بعيد لا يوافقه العرف.

واشكل ايضاً بما هو المحكي عن العلامة قدس سرّه في المنتهى بأن الحج الفائت ان كان واجباً لم يسقط فرضه في العام القابل بمجرد الاشتراط و ان لم يكن واجباً لم يجب بترك الاشتراط وقال: (الوجه في هذه الرواية حمل الزام الحج في القابل مع

١ - السّراد من اصحاب الاجماع جليل القدر له كتب كثيرة من السادسة.

٢ - له اصل كبير كوفي جليل القدر له كتب كثيرة من السادسة.

٣ - ضريس بن عبد الملك بن اعين خير فاضل من الخامسة.

٤ - تهذيب الاحكام كتاب الحج، ح ٢٣/٣٨/١٠٠.

ترك الاشتراط على شدة الاستحباب) وهو حسن.

هذا وان لم يكن الاستدلال بالصحيح مردوداً بما ذكر يكون وصحيح ذريح معارضين لما رواه الشيخ في الصحيح عن أبي بصير يعني ليث بن البختري^(١) قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشترط في الحج ان حلني حيث حبستني عليه الحج من قابل؟ قال: نعم»^(٢).

و بعد المعارضة، الترجيح يكون مع صحيح أبي بصير لموافقه مع الكتاب والسنة.

واما الجمع بينهما بحمل ما دل على السقوط على الحج المندوب و ما دل على الوجوب على الحج الواجب فهو حمل لا شاهد له ولا قرينة تدل عليه.

واما الاستشهاد على هذا الجمع بذيل رواية رواها الحلبي يحيى بن سعيد في كتابه الجامع عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن صالح^(٣) عن عامر بن عبد الله بن جذاعة^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام كما فعله السيد الكلبي كافي قدس سره، ففيه: ان محل الاستشهاد كما هو الظاهر ليس من الرواية بل هو من الكتاب و هو كلام الحلبي فراجع ان شئت^(٥). والله العالم.

هذا واختار بعضهم ان ثمة الاشتراط ادراك الثواب و هو مستحب تعبدي كما يشهد له بعض الروايات و اختار ذلك السيد في العروة و قال: (هو الاظهر) و

١ - احد الاوتاد الاربعة هو و محمد بن مسلم و يزيد بن معاوية و زرارة من الخامسة.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٢٤ من ابواب الاحرام، ح ١.

٣ - ابن رزين كوفي له كتاب ذكره اصحاب الرجال... عنه الحسن بن محبوب من السادسة او الخامسة.

٤ - مختلف فيه والاقوى الاعتماد عليه من الخامسة.

٥ - الجامع للشرائع / ٢٢٢.

تبعه بعض المحشين كما منع الاظهرية بعض آخر ولا ريب انه احوط.

الثاني من واجبات الإحرام التلبية

ولا خلاف في وجوبها بل الاجماع كما في الجواهر بقسميه عليه مضافاً إلى النصوص الكثيرة كما أنه لا خلاف بينهم في أنها لا تجزي بأقل من الأربعة ولا تجب الزيادة عليها أيضاً بالاجماع والنص وأما وجوب الزائد على الأربعة كما ربما يكون ظاهر الإقتصاد للشيخ رحمته فهو مردود بصرح ما في سائر كتبه قال في الإقتصاد. (ثم يلبي فرضاً واجباً فيقول: لبيك اللهم لبيك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك لبيك بحجة وعمرة أو حجة مفردة تمامها عليك لبيك ثم قال وان اضاف إلى ذلك ألفاظاً مروية من التلييات كان أفضل^(١) وقال في النهاية بعد ذكر التلييات الأربع؟ فهذه التلييات الاربع فريضة لابد منها، وإن، زاد عليها من التلييات الآخر كان فيه فضل كثير^(٢)).

وقال في الجمل والعقود في أفعال الإحرام المفروضة: والتلييات الأربع التي بها يتعقد الإحرام.^(٣)

وقال في المبسوط: والتلبية فريضة... والمفروض الأربع تلييات^(٤). فنسبة القول بوجوب الزائد على الأربع إلى الشيخ ليس في محله وحكى عن المذهب البارع عن بعض وجوب الزائد على الأربع^(٥).

١ - الإقتصاد / ٣٠١.

٢ - النهاية / ٢١٥.

٣ - الينايع: ٢٢٧ / ٧.

٤ - المبسوط: ٣١٦ / ١.

٥ - المذهب البارع: ١٦٦ / ٢.

وكيف كان فالقول بوجوب الزائد لم يثبت عن واحد منهم ولا مجال لاحتماله بعد تصريح الكل على عدم وجوبه و صراحة النص على وجوب الأربع.

نعم اختلفوا في صورتها على أقوال ذكرها في العروة:

أحدها أن يقول: ليك اللهم ليك ليك لا شريك لك ليك. (١)

الثاني: أن يزيد على العبارة المذكورة إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك. (٢)

والثالث: ليك اللهم ليك، ليك إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك ليك. (٣)

الرابع: مثل الثالث غير أنه يقدم فيه (الملك) على كلمة (لك). (٤)

الخامس: كما في الثالث غير أنه يذكر (لك) قبل (الملك) و بعده جميعاً (٥) وهذا غير مذكور في العروة .

المستند للقول الأول صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيه: «والتلبية أن تقول: ليك اللهم ليك ليك لا شريك لك ليك إن الحمد و النعمة لك

١ - وهو المحكى عن ظاهر التحرير و المنتهى بل هو خيرة الكركي و المدارك و الاصبهاني و غيرهم. راجع جواهر الكلام: ٢٢٨/١٨.

٢ - هذا القول منسوب الى ابن بابويه في رسالته، و بعض نسخ المقنعة و القديين و الامالي و الفقيه و المقنع و الهداية و ظاهر المختلف. راجع جواهر الكلام: ٢٢٩/١٨.

٣ - وهذا القول محكى عن جمل السيد و شرحه و المبسوط و السرائر و الكافي و الغنية و الوسيلة و القواعد و الارشاد و التبصرة و الجامع راجع جواهر الكلام: ٢٢٩/١٨.

٤ - وهذا محكى عن المذهب راجع جواهر الكلام: ٢٢٩/١٨.

٥ - محكى عن النهاية و الاصباح راجع جواهر الكلام: ٢٢٩/١٨.

والملك لا شريك لك لبيك لبيك ذا المعارج لبيك» (إلى أن قال) «واعلم إنه لا بد لك من التلييات الأربعة التي كن في أول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبي المرسلون» الحديث. (١)

والظاهر أن ما لا بد منه في التلية، التلييات الأربعة التي ذكرها في أول كلامه عليه السلام فما بعدها ليس مما لا بد منه فيجوز تركها وبهذا الصحيح يحمل ما بظاهاه وجوب الأزيد على الأربع على الإستحباب، مضافاً إلى دلالة سياق كثير منه على ذلك.

والمستند للقول الثاني ما رواه الحميري (٢) في قرب الإسناد عن محمد بن عبد الحميد العطار (٣) عن عاصم بن حميد (٤) «يقول: إن رسول الله ﷺ لما انتهى إلى البيداء حيث الميل قربت له ناقة فركبها فلما انبعثت به لبي بالأربع فقال: لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك ثم قال: ههنا يخسف بالأخابث. ثم قال: إن الناس زادوا بعد و هو حسن» (٥)

١ - التهذيب: ٥ كتاب الحج ح / ١٠٨ / ٣٠٠. والوسائل ب ٤٠ من ابواب الاحرام ح ٢.

٢ - عبدالله بن جعفر شيخ القميين صنف كتباً كثيرة من الثامنة.

٣ - كثير الرواية من السادسة و عُمير حتى عاصر السابعة.

٤ - في جامع الرواة عاصم بن حميد و هو ثقة عين و لم يذكر ابن عبد الحميد فلعله هو في الوسائل عاصم بن حميد والشاهد على انه ابن حميد ما في الكافي من رواية محمد بن عبد الحميد عن عاصم بن حميد و الغالب على الظن كون محمد بن عبد الحميد من الثقات تقبل رواياته أولاً لكثرة رواياته في ابواب الفقه و ثانياً لقول الامام.

٥ - قرب الاسناد ص ١٢٥ ح ٤٣٨ و في الوسائل هكذا: ان الحمد والنعمة والملك لك لا

شريك لك. الوسائل ب ٣٦ من ابواب الاحرام ح ٦.

و لم نطلع بوجه تعبير بعض الأعاضم منه بالصحيح^(١) و على فرض الإعتاد عليه يمكن الجمع بينه و بين صحيح معاوية بن عمار إن قوله ﷺ: «إن الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك» من تمام التلييات الأربع.

الا ان يقال: بأن خلو صحيح عمر بن يزيد عن هذه الزيادة قال: «إذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشياً لبیت من مكانك من المسجد تقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك لبيك ذا المعارج لبيك» يدل على عدم وجوبها و أنّها مستحبة مثل ما بعد ذلك من التلييات.

هذا وقد رد الاستدلال برواية عاصم بن حميد على القول الثاني بعض الأعاضم بأنّها (غير منطبقة على هذا القول لاشتغالها على ست أو خمس تلييات، مضافاً إلى أنّ كلمة «الملك» متقدمة على «لك» فيها و القائل بهذا القول التزم بالعكس بل لم يقل أحد بوجوب تقديم «و الملك» على «لك» على أنّها تحكى فعل النبي ﷺ وقد عرفت أن مجرد حكاية فعله ﷺ لا يدل على الوجوب).^(٢)

وفيه: أمّا ما ذكره من أنّه لم يقل أحد بوجوب تقديم «الملك» على «لك» فهذا الصهرشتي^(٣) يقول في الاصباح بذكر «لك» قبل الملك و بعده و أمّا أنّها غير منطبقة على هذا القول لاشتغالها على ست أو خمس تلييات، ففيه: أنّها ليست مشتملة إلا على أربع على نسخة المصدر (قرب الإسناد و على نسخة الوسائل).

و أمّا كلمة «الملك» ففي قرب الإسناد متأخرة عن لك و في الوسائل المطبوعة

١ - راجع معتمد العروة: ٥٢١/٢.

٢ - معتمد العروة: ٥٢١/٢.

٣ - الاصباح / ١٥١.

الأخيرة: «إنَّ الحمد و النعمة (و الملك لك) لا شريك لك» فالإعتقاد على الأصل.

و أما ما قال من انها تحكي مجرد فعل النبي ﷺ فلا يدل على الوجوب، ففيه:

أنَّ الظاهر من المقام أنَّ الإمام عليه السلام كان جالساً على كرسي بيان الحكم لبيان الوقائع التاريخية و السيرة و إلا فلا يستفاد من جميع ما أفاده عليه السلام هنا إلا رجحان التلبية.

نعم: الإستدلال بصحيح عبدالله بن سنان المشتمل أيضاً على حكاية فعل النبي ﷺ على وجوب هذه الزيادة لا يتم، لما ذكره بل لأنه مشتمل على ما هو مستحب بالإتفاق و هو «ليتك ذي المعارج ليتك»^(١).

فتلخص من جميع ما ذكر كفاية التلبية بالصورة الأولى التي اتفقت عليها صحيح معاوية بن عمار و رواية عاصم بن حميد و صحيحة عبدالله بن سنان المشتملتين على ما يزيد على ما في الصحيح، إلا ان الزيادة التي في صحيح ابن سنان مستحبة بالإجماع و ما في رواية عاصم بن حميد محمول على الإستحباب لما ذكر.

ومع ذلك مقتضى الإحتياط سيما في أمر الحج الذي هو من أركان الدين أن يضيف إلى ما في صحيح معاوية بن عمار الزيادة المذكورة في رواية عاصم «إنَّ الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك» و أحوط منه أن يضيف إليه «ليتك» كما في رواية الفقيه^(٢) عن ابن سنان على النسخة المنقولة عنه في الوسائل ولكن ليست في النسخة المطبوعة أخيراً إلا أنه يوجد في غيره من الروايات.

وأما الصورة الثالثة و الرابعة و الخامسة فليس في الروايات ما يدل عليها والله العالم.

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٠ من أبواب الاحرام ح ٤.

٢ - من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٣٢٥ ح ٢٥٧٨.

لزوم الاتيان بالقلبية على الوجه الصحيح

مسألة ١١ - يجب الاتيان بالتلبية على الوجه الصحيح المطابق للقواعد العربية و يجب على المكلف تعلم ذلك أو الاتيان بها صحيحاً بتلقين الغير و إن لم يتمكن عن الاتيان بها إلا بالملحون فإن كان لا يتمكن منه مطلقاً يجب عليه الحج في عام الإستطاعة و إن هو يصير متمكناً منه إلى السنة القادمة بالتعلم، فهل يجوز له التأخير إلى السنة الآتية المسئلة محل الإشكال إلا إذا ادعى جواز الاستنابة مطلقاً في كل واحد من الأعمال إذا عجز عنه .

و بعد ذلك يقع الكلام في أن العجز عن التلبية إلا بالملحون هل موجب لسقوطها و الإكتفاء بسائر الأجزاء أو ينتقل تكليفه إلى الملحون منها أو إلى الإستنابة؟

الظاهر أن الشك واقع في التكليف و إثبات أن وظيفته في هذا الحال أدائه بالملحون أو الاستنابة لها يحتاج إلى الدليل و الاستدلال للاجتزاء بقاعدة الميسور فيه ما فيه من عدم تماميتها فقتضى الأصل البرائة عن كليهما.

اللهم إلا أن يقال: بأنا نعلم في أجزاء الحج أن المكلف إذا عجز عن جزء يجب عليه إما الاتيان بالميسور منه كالأخرس الذي يأتي بها بتحريك لسانه و الإشارة بالمباشرة و إما بالاستنابة له و الذي يمكن الاستدلال به للاكتفاء بالملحون اولوية الإكتفاء به من تحريك اللسان و الإشارة كما هو المأمور به في الأخرس.

و ما يمكن أن يستدل به على وجوب الإستنابة دعوى وجوب الإستنابة في

كل عمل لم يتمكن من إتيانه و ما رواه شيخنا الكليني عليه السلام عن محمد بن يحيى ^(١) عن محمد بن أحمد ^(٢) عن محمد بن عيسى ^(٣) عن محمد بن يحيى ^(٤) عن ياسين الضرير ^(٥) عن حريز ^(٦) عن زرارة ^(٧) «إن رجلاً قدم حاجاً لا يحسن أن يلبي فاستفتى له أبو عبد الله عليه السلام فأمر له أن يلبي عنه» ^(٨).

و فيه: إنه أمّا دعوى وجوب الإستنابة مطلقاً فلم يثبت و لو ثبت لكان في العجز المطلق لافي مثل مسئلتنا هذه و خبر ياسين الضرير ضعيف به لا يعتمد عليه فالأقوى كفاية الإتيان بها بالملحون و إن كان لا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بينها و بين الإستنابة و الله هو العالم بأحكامه.

ثم إن الظاهر أن الحكم بوجوب الترجمة إذا لم يقدر أصلاً على العربي حتى بالملحون أولى من الحكم بوجوب تحريك اللسان و الإشارة على الأخرس ولكن هنا أيضاً لا ينبغي ترك الاحتياط و أمّا الأخرس فهم كما أشرنا إليه يشير إليها بأصبعه مع تحريك لسانه و هو المحكى عن المشهور كما في الجواهر و عن الأثر في غيره و ذلك لما رواه شيخنا الكليني عليه السلام عن علي بن إبراهيم ^(٩) عن ^(١٠) أبيه عن

- ١ - أبو جعفر الطاطر القمي شيخ أصحابنا... من الثامنة.
- ٢ - ابن يحيى القمي ثقة في الحديث إلا أنه يروى عن الضعفاء... من كبار الثامنة.
- ٣ - ابن عبد الله الأشعري شيخ القميين... من السادسة.
- ٤ - ليس هو في المصدر (الكافي) و هو يزيد على السند.
- ٥ - لم يرد فيه مدح بالتوثيق من السادسة.
- ٦ - ابن عبد الله البجستاني ثقة كوفي و فيه... من كبار الخامسة.
- ٧ - غنى عن المدح من الرابعة.
- ٨ - وسائل الشيعة: ب ٣٩ من أبواب الإحرام ح ٢.
- ٩ - ابن هاشم أبي الحسن معروف بجلالة القدر من صغار الثامنة.
- ١٠ - أبو اسحاق الكوفي ثم القمي يعتمد على مثله من السابعة.

التوفلى^(١) عن السكوني^(٢) عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «إِنَّ عَلِيّاً صلوات الله عليه قال: تلبية الأخرس وتشهده وقرائة القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بأصبعه»^(٣) والسند معتبر لا يرد بالسكوني لمذهبه فكأنه كان موثقاً به أو كانت رواياته عن الإمام عليه السلام بالخصوص عندهم مقرونة ببعض القرائن الموجب للاطمينان بالصدور وكيف كان فالخبر دالٌّ على وظيفة الأخرس ومع ذلك فالأولى كما في العروة الجمع بينهما وبين الاستنباط.

أما الصبي غير المميز فيلبي عنه بلا إشكال لما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: إذا حجَّ الرجل بابنه وهو صغير فإنه يأمره أن يلبي ويفرض الحج فإن لم يحسن أن يلبي لبوا عنه ويطاف به ويصلى عنه الحديث. وروى الكليني والشيخ مثله^(٤).

أما المغنى عليه فما يدل على حكمه ما رواه الشيخ عن موسى بن القاسم^(٥)

١ - الحسين بن يزيد أبي عبد الله التوفلى النخعي يعتمد عليه من السادسة.

٢ - اسمعيل بن أبي زياد السكوني الكوفي الشعيري العامي والظاهر أنه كسابقه موثق من الخامسة.

٣ - الكافي كتاب الحج ب التلبية ٢ ومن تعبيره عن مثل الامام أبي عبد الله الصادق عليه السلام بجعفر يظهر كونه عامياً والكليني روى الحديث كما وصل إليه حفظاً للأمانة في النقل الذي كان مشائخنا رضوان الله عليهم ملتزمين به ومع ذلك رواه في باب قرائة القرآن ح ٧ عن أبي عبد الله عليه السلام وفي التهذيب أيضاً عن جعفر بن محمد كتاب الحج ٣٠٥ وليس هذا أول قارورة كسرت في الاسلام وفي القوم كالبخاري من يروى عن الدّاء اعداء أهل بيت النبي ﷺ ولا يروى عن مثل الامام الصادق عليه السلام نصّاً وعداوة وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٧ من أبواب أقسام الحج ح ٥.

٥ - ثقة جليل... من السابعة.

عن جميل بن دراج^(١) عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام، في مريض أغمى عليه فلم يعقل حتى أتى الوقت (الموقف خ) قال: يحرم عنه رجل^(٢) ورد الاستدلال به أولاً بضعف السند للإرسال و ثانياً باختلاف النسخة فإن كان لفظ الحديث الموقف فهو غير مرتبط بما نحن فيه، و مختص بمن أتى الموقف مغمى عليه دون من أتى الوقت كذلك.

و يمكن أن يقال: أمّا ضعف السند فردود بأن رواية مثل جميل و هو من أصحاب الإجماع و تعبيره عن روى عنه (بعض أصحابنا) لا يخلو من الدلالة على كونه موثقاً معروفاً عنده و أمّا اختلاف النسخة فيمكن أن يقال: بأنه على تقدير كون النسخة (الموقف) يستفاد منه الوقت أيضاً لأن العرف يفهم منه خصوصية الإغماء.

و أمّا الوقت و الموقف فلا فرق في الحكم بالإحرام عنه بينهما و على فرض ورود الإشكال يكون وظيفة المغمى عليه الرجوع إلى الميقات إن أمكن للإحرام منه و إلا فن مكانه كما هو وظيفة غيره من الناسي و الجاهل و لا ريب ان ذلك أحوط و الله هو العالم.

عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية

مسألة ١٢ - قال في العروة: لا ينعقد إحرام حج التمتع و إحرام عمرته و لا إحرام حج الأفراد و لا احرام حج العمرة المفردة إلا بالتلبية و أمّا في حج القران فيتخير بين التلبية و بين الإشعار أو التقليد الخ.

١ - وجه الطائفة ثقة من اصحاب الإجماع من الخامسة.

٢ - تهذيب الاحكام: ٦٠/٥ ح ١١٩.

أقول: قد ذكر في هذه المسئلة فروع:

الأول: عدم انعقاد إحرام حج التمتع والإفراد وإحرام عمرة التمتع والعمرة المفردة إلا بالتلبية وادعى الإجماع عليه ومعنى ذلك عدم الإثم والكفارة في ارتكاب المحرمات عليه قبلها ففي صحيح معاوية بن عمار^(١) قال الصادق عليه السلام: «لا بأس أن يصلي الرجل في مسجد الشجرة ويقول الذي يريد أن يقوله ولا يلبي ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره فليس عليه فيه شيء».

وفي صحيح ابن الحجاج «في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الإحرام ولم يلب؟ قال: ليس عليه شيء»^(٢). وغيرهما من الروايات المخرجة في الوسائل^(٣) مما هو مقتضى عموم بعضها عدم الفرق بين إحرام الحج والعمرة أو الإحرام من ميقات خاص وماورد في خصوص بعض ذلك يدل على العموم بالمفهوم وعلى هذا لا يعارض هذه النصوص الكثيرة والإجماع ما رواه الشيخ عليه السلام عن أحمد بن محمد قال: «سمعت أبي يقول في رجل يلبس ثيابه وتهيأ للإحرام ثم يواقع أهله قبل أن يهل بالإحرام قال: عليه دم»^(٤).

قال في الاستبصار: (الوجه في هذا الخبر أحد شيئين أحدهما أن نحمله على من لم يجهر بالتلبية وإن كان لبي فيما بينه وبين نفسه فإنه متى كان الأمر على ذلك كان الإحرام منعقداً وتلزمه الكفارة فيما يرتكبه والوجه الآخر أن نحمله على ضرب من

١ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من أبواب الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من أبواب الاحرام ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من أبواب الاحرام.

٤ - تهذيب الاحكام: ٣١٧/٥، ح ١٠٩١.

الإستحباب دون الفرض و الإيجاب^(١).

مضافاً إلى أنه لا يظهر منه الإستناد إلى المعصوم عليه السلام و القول بأن المراد من أحمد بن محمد بقرينة كون الراوي عنه محمد بن عيسى هو أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي الذي هو من أصحاب مولانا الرضا عليه السلام والرواية مروية عنه و إنما سقط (الحسن عليه السلام) بعد قوله (أبي) وهذا أولى من أن نقول أن صورة السند كانت أحمد بن محمد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: (سمعت أبي) وكيف كان احتمال السقوط على ما ذكرناه وان لا يرد في نفسه ولكن الإعتماد عليه والإحتجاج عليه لا يجوز. اللهم إلا أن يقال: ان المراد من أحمد بن محمد هو البزنطي ومثله لا يروي عن غير الإمام عليه السلام.

وكيف كان الحجة هو الأخبار المعتبرة الكثيرة.

الثاني: ينعقد احرام القارن بأحد الثلاثة التلبية والإشعار و التقليد على المشهور المحكي عن الجواهر^(٢) والمدارك^(٣) والنصوص المذكورة في الوسائل: منها صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال عليه السلام: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء التلبية، و الإشعار، و التقليد فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم»^(٤).

و في دلالة على تخيير القارن بين الثلاثة نظر، لاحتمال اختصاص التلبية بغير القارن كاختصاص الإشعار والتقليد بالقارن اللهم إلا أن يقال: باستفادة الإطلاق من التلبية فهي توجب الإحرام مطلقاً، و صحيحته الاخرى عن أبي عبدالله عليه السلام:

١ - الاستبصار: ٢/ ١٩٠ ح ٦٣٨.

٢ - جواهر الكلام: ١٨/ ٢٢٥.

٣ - مدارك الاحكام: ٧/ ٢٦٦.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب اقسام الحج ب ١٢ ح ٢٠.

«تقلدها نعلًا خلقاً قد صليت فيه و الإشعار و التقليد بمنزلة التلبية»^(١) و في دلالة أيضاً على التخيير نظر.

كما أن الاستدلال بذلك بصحيح الحلبي قال: «سئلته لم جعلت التلبية فقال: إن الله عز وجل أوحى إلى إبراهيم أن أذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً و على كل ضامر يأتين من كل فج عميق فنادى فأجيب من كل وجه يلبون»^(٢).

لا يتم لأنه بعد ما كان الإشعار و التقليد بمنزلة التلبية لا يدل هذا الصحيح على أنها تكليف مطلق من يحج.

و مثله ما ذكرناه في المسألة السابقة من صحيح معاوية بن عمار قال عليه السلام بعد ذكر التلبيات: «واعلم أنه لا بد من التلبيات الأربع التي كن في أول الكلام و هي الفريضة و هي التوحيد و بها لبّي المرسلون»^(٣).

فان الظاهر أيضاً أنه في مقام بيان أصل وجوب التلبية بالإجمال فلا ينافي ذلك قيام غيرها من الإشعار و التقليد مقامه.

و كذا صحيحة معاوية بن وهب و فيها: «تحرمون كما أنتم في محاملكم»^(٤) فإنه لا يستفاد منه الإطلاق.

ولعله يمكن استفادة ذلك من صحيح معاوية بن عمار الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج) و

١ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب أقسام الحج ح ١١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٦ من أبواب الاحرام ح ١.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٦ من أبواب الاحرام ح ٢.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٤٠ من أبواب الاحرام ح ١.

الفرض التلبية، و الإشعار و التقليد فأَيّ ذلك فعل فقد فرض الحج^(١).

و فيه: أيضاً أنّه ليس في مقام التفصيل أو أوكل الأمر إلى ما كان معلوماً في الخارج.

و على هذا و بعد دلالة الروايات على كفاية الإشعار أو التقليد للقارن و انعقاد إحرامه بواحد منهما، العمدة للقول بالتخيير هو إجماعهم على كفاية التلبية و وقوع الاختلاف في كفاية الإشعار و التقليد فإن المحكي عن السيد و ابن إدريس عدم انعقاد الإحرام مطلقاً إلا بالتلبية لأنّ انعقاد الإحرام بالتلبية مجمع عليه و لا دليل على انعقاده بهما و عن الشيخ و ابني حمزة و البراج اشتراط الانعقاد بغيرها بالعجز عنها.

و على هذا يتجه حكمهم بالتخيير فإنّ الكلام في الحقيقة واقع بينهم في انعقاد الإحرام بالإشعار و التقليد كما يتعقد بالتلبية لا في انعقاده بها في حجّ القرآن فإنّه أمر مفروغ عنه و قول السيد و ابن إدريس لعلّه مبني على مبناها المعروف و ما عن الشيخ و غيره مبني على حمل ما يدلّ على كفاية الإشعار و التقليد على صورة العجز عن التلبية جمعاً بين ما يدلّ على كفايتهما مطلقاً و ما يدلّ على انعقاد الإحرام بالتلبية و هو جمع لا شاهد عليه فإنّ ما يدلّ على انعقاد الإحرام بالتلبية لا يدلّ على عدم انعقاده بغيرها حتى يحمل ما يدلّ على ذلك على صورة العجز عنها و إنّما يقال بعدمه لو لم يكن هنا دليل على انعقاده بغيرها بالأصل فالقول بالتخيير قول بجواز الاجتزاء بالإشعار و التقليد قبال القول بعدم انعقاد الإحرام إلا بالتلبية و عدم الاجتزاء بهما قبال قول من يقول بالاجتزاء بهما عند العجز عن التلبية و الله هو

الهادى إلى الصواب.

اختصاص الاشعار بالبدن

الثالث: ذكر غير واحد منهم اختصاص الإشعار بالبدن و الظاهر أن ذلك متفق عليه بينهم و ربما يستشكل في ذلك بعدم الدليل عليه .

و يمكن أن يقال: يكفي في الدليل عليه ذكر كيفية اشعار خصوص البدن في الدليل عليه ذكر كيفية اشعار خصوص البدن في الأحاديث دون غيرها مع كثرة الابتلاء به.

و أمّا الاستدلال عليه باطلاق صحيحة معاوية بن عمار (يوجب الإحرام ثلاثة أشياء التلبية و الاشعار و التقليد) و صحيحته الأخرى فيها (والاشعار و التقليد بمنزلة التلبية) فأجيب عنهما بما أجاب عن القول بدلالتهما بالإطلاق على تخير القارن بينهما و بين التلبية فإنهما ليستا في مقام بيان الموارد وإنما هما في مقام بيان أن الإحرام يتحقق بذلك في الجملة و أما أنه في أي مورد و بأي شرط و في أي زمان و مكان فالصحيحان ساكتان عن هذه الجهة . هذا ما أفاده بعض الأعظم ولكنه استدلل للقول بالتخير بين الثلاثة بالصحيحين و لم يرده بهذا الإيراد مع كونها على وزان واحد ثم إنه قال: (يظهر من صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام: «من أشعر بدنته فقد أحرم» اختصاص الاشعار بالبدنة وإلا لو كان الإشعار ثابتاً في غير البدنة أيضاً لكان ذكر البدنة لغواً لما ذكرنا في محله أن القيد وإن لم يكن له مفهوم بالمعنى المشهور من الانتفاء عند الانتفاء ولكن يوجب عدم سريان الحكم في

الطبيعي و الا لكان ذكر القيد لغواً^(١).

أقول: هذا قريب مما حققه سيدنا الاستاذ الاعظم رحمه الله و كتبنا عنه في تقارير بحثه و إجماله أن الإتيان بالقيد يفيد أن المقيد به ليس بذاته و خصوصية نفسه محكوماً بالحكم المذكور في الجملة فلا يدل على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً فيجوز أن يقوم قيد آخر مقام هذا القيد كما في قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ فإنه يدل على عدم الإجتزاء بشهادة شهيد واحد ولكن يقوم مقام الشاهد الآخر امرأتان و تمام الكلام يطلب من التقارير^(٢).

و أما الصحيح فلفظه في الوسائل: «من أشعر بدنته فقد أحرم و إن لم يتكلم بقليل و لا كثير»^(٣) و في النسختين الموجودتين عندنا من التهذيب: «من أشعر بدنة»^(٤) و كان سنده مرسل و إن عبر عنه بالصحيح و ذلك لان موسى بن القاسم الراوي للحديث عن محمد بن عذافر من الطبقة الستة و ابن عذافر من الخامسة.

ولكن الاستدلال بلفظ الحديث سيما إذا كانت بدنة، لا بأس به و كيف كان فلو لم يكن هنا دليل على الاختصاص يكفي في عدم جواز الإكتفاء بإشعار البقر و الغنم عدم الدليل على جوازه و انعقاد الإحرام به فالمتيقن هو إشعار البدنة و الله هو العالم بأحكامه.

١ - معتمد العروة: ٢/ ٥٣٠.

٢ - محاضرات في اصول الفقه القاها استاذ المجتهدين آية الله العظمى البروجردى قدس الله نفسه الزكية.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب أقسام الحج ح ٢١.

٤ - تهذيب الاحكام: ٥/ ٤٤، ح ٥٩/ ١٣٠.

افضلية الجمع بين الاشعار والتقليد

مسألة ١٣ - قال في العروة: (والأولى في البدن الجمع بين الاشعار و التقليد).

أقول: الظاهر أنّ الاولوية المذكورة في كلامه الاولوية الوضعية لاحتمال دخل كليهما في انعقاد الإحرام ويمكن أن يكون المراد به الاولوية التكليفية والفرق بينهما أنّ على الأول ينوي الإحرام بهما وفي الصورة الثانية ينوي الإحرام بالإشعار ويأتي بالتقليد لاحتمال وجوبه بعد الإشعار والاولوية المذكورة وجهها ما في بعض الروايات مثل صحيحة معاوية بن عمار قال: «البدنة يشعرها من جانبها الأيمن ثم يقلدها بنعل قد صلى فيها»^(١).

ونحوها صحيحة الآخر^(٢) والظاهر أنّها واحد وإن كان في الثاني ما ليس في الأول وفي رواية السكوني عن جعفر عليه السلام: «إنه سئل ما بال البدنة تقلد النعل وتشعر؟ فقال: أمّا النعل فتعرف أنّها بدنة ويعرفها صاحبها بنعله وأمّا الإشعار فإنه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث أشعرها فلا يستطيع الشيطان أن يمسه»^(٣) والظاهر وحدثها مع الرواية الثامنة من هذا الباب في الوسائل.

و من هذه الروايات رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام وفيه: «ويحرم صاحبها إذا قلّدت و أشعرت»^(٤) وهذه الرواية في الباب من الوسائل والرواية الثانية عشرة والثمانية عشرة أيضاً رواية واحدة وكم لها من نظير في

١ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب أقسام الحج ج ١٧.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب أقسام الحج ج ٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب أقسام الحج ج ٢٢.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب أقسام الحج ج ١.

الوسائل، و كيف كان فظاهر هذه الروايات وجوب التقليد مع الإشعار بل رواية عبدالله بن سنان تدل على أن صاحب البدنة يحرم بعد تقليدها وإشعارها فلعل أريد بذلك التلبية.

ولكن يمكن أن يكون المراد أنه بعد التقليد و الإشعار يدخل في الإحرام و يحرم عليه المحظورات في حال الإحرام كما يدل عليه صحيح حريز الوارد في كيفية الإشعار إذا كانت له بدن كثيرة .

و فيه: فإنه إذا أشعرها و قلدها وجب عليه الإحرام و هو بمنزلة التلبية.

و هل يمكن الخدشة في ظهور هذه الروايات على وجوب الجمع بين الإشعار و التقليد في البدن؟ بأن نقول: أمّا صحيح معاوية بن عمار فغاية ما يدل عليه كيفية إشعارها و تقليدها إذا هو اراد الجمع و ليس في مقام بيان ما يجزى للإحرام منها و يؤيد ذلك غيره من الصحاح المروية عن معاوية بن عمار الصريحة في كفاية الإشعار و أمّا رواية السكوني فلا تدل حتى على رجحان الجمع بل السؤال عن سبب إشعارها إذا أشعرت و تقليدها إذا قلدت و لو أبيت عن ذلك فلا تدل على أزيد من رجحان الجمع بينهما في البدن.

و أمّا رواية عبدالله بن سنان فيمكن أن يكون ذلك جارياً على ما كان المعمول بينهم من الجمع بين الإشعار و التقليد أو كون (و) بمعنى (أو) و مثله صحيح حريز.

و لو أبيت عما ذكر و قلت بدلالة بعض هذه الروايات مثل ابن سنان و حريز على وجوب الإحرام بهما فيجاء عن ذلك بإعراض الأصحاب عنه و عدم جواز الاعتماد على المعرض عنه و عليه فالمعتمد ما يدل على كفاية واحد منهما مثل صحيح عمار المتقدم: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء التلبية و الإشعار و التقليد فإذا فعل شيئاً

من هذه الثلاثة فقد أحرم».

لا يقال: لعل استقرار فتواهم على كفاية كل واحد من الإشعار والتقليد كان من جهة سقوط ما يدل على وجوب الجمع وما يدل على كفاية واحد منهما بالتعارض والرجوع إلى الأصل العملي أي البرائة عن وجوب الزائد على الواحد. فانه يقال: أولاً: إنّ ذلك مبنى على جريان الأصل في الشك في المحصلات الشرعية إذا دار الأمر فيما يحصل به بين الأقل والأكثر ولكن فيه إشكال و نتيجة ذلك وجوب الاحتياط .

نعم أن قلنا بأن المأمور به هو نفس الإشعار والتقليد أو الإحرام المركب من الإشعار وغيره وشككنا في ذلك الغير لا الإحرام المتحصل منه كما اختاره البعض في أصل نية الإحرام وقال إنه ليس هنا إلا التلبية و حرمة المحظورات تترتب عليها يجرى البرائة عن وجوب الزائد على الواحد ولكن يبقى الشك في تترتب الحرمة المذكورة عليه.

و ثانياً: الغالب على الظن أن فتواهم بكفاية أحدهما تبنى على الروايات و ترجيح ما يدل على كفاية واحد منهما على الطائفة الأخرى.

وكيف كان الاعتماد على الصحاح الدالة على الاجتزاء بواحد منهما وان كان الاولى بل الأحوط فيما إذا كان هديه بدنة الجمع بين الإشعار والتقليد والله هو العالم.

اعلم أنّ المشهور بين المتأخرين من الأصوليين في مبحث المفهوم أنّ البحث عنه واقع في الصغرى و أنّه هل يكون لمثل القضية الشرطية الدالة على ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط دلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أم ليس لها هذه الدلالة

و ليس البحث واقعاً في حجية تلك الدلالة بعد كونها ثابتة مفروغاً عنها.

و أما الكلام عنه عند المتقدمين كان في الكبرى و في أنه لا ريب في أنه كما يستفاد من المنطوق وجوب الإكرام عند مجيء زيد يستفاد منه دخل المجيء أو الوصف في الحكم بإكرامه و أنه ليس بمطلقة و خالياً عن قيد ما محكوماً بالحكم فهذا كان متفقاً عليه عندهم و هذا هو المفهوم الذي يبحث عن حجتيه بحيث إذا دل دليل على وجوب إكرام زيد إذا لم يكن له قيد ما يكون معارضاً له معارضة الدليل مع الدليل .

و بالجمله البحث عندهم واقع في أن ما يفهم من فعل المتكلم و إتيانه بالقيد الزائد الدال على دخله في الحكم و أنه ليس المقيّد بذاته موضوعاً للحكم و محكوماً به هل هو حجة أم لا؟ و ليس البحث في أنه هل يفهم منه ذلك أم لا؟

و بعبارة أخرى: يقولون كما أن منطوق الكلام و هو ما يدل عليه بإحدى الدلالات الثلاث التي كلها منطوقية لفظية حجة عند العقلاء هل يكون ما يفهم منه بدلالة فعله عليه باجراء اصالة عدم كونه لغواً و هزلاً أو اصالة كونه جادا في فعله من عدم كون الماء في قضية الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء بذاته و بمطلقه محكوماً بهذا الحكم حجة عند العقلاء أم لا و ليس كلامهم جارياً في أنه هل يفهم من هذه القضية ذلك أم لا .

و بعبارة أخرى: كلامهم في أن هذا المدلول العقلي لكلام المتكلم هل هو حجة كمداليل كلامه اللفظية مثل الثبوت عند الثبوت و عدم تنجس الماء عند الكرية.

و هذا قبال ما يبحث عنه المتأخرون فإنهم يقولون بأن مثل القضية الشرطية كما تدل على الثبوت عند الثبوت إذا كانت تدل على الإنتفاء عند الإنتفاء حجة لأن الداليتين من الدلالات اللفظية التي حجيتها ثابتة غير أن دلالة اللفظ على الثبوت

عند الثبوت تكون بالمطابقة و على الإنتفاء عند الإنتفاء تكون بالالتزام إلا ان الكلام يجري في تحقق هذه الدلالة و أنها هل للقضية الشرطية تلك الدلالة أم لا و لذا وقعوا في حيص و بيص و الإشكال لا ثباتها للقضية الشرطية.

هذه من جهة و من جهة أخرى الفارق بين ما يبحث فيه القدماء و المتأخرون ان المتأخرين يرون دلالة الكلام على المفهوم من الدلالات اللفظية أي الدلالة الإلزامية و القدماء يرونها دلالة عقلية فعلية و ذلك لأنهم يقولون: إن الفرق بين الدلالة اللفظية و غير اللفظية أن اللفظية هي ما يصح إسناده إلى المتكلم بأنه قال كذا و لا يصح له إنكاره و أما غير اللفظية فهو ما لا يصح أن تقول: للمتكلم أنت قلت كذلك ففي مثل قولهم إن جائك زيد فأكرمه يصح أن يقال إنك قلت بوجوب إكرام زيد عند مجيئه و لا يمكن للمتكلم به إنكاره أما انتفاء هذا الحكم عند انتفاء المجيء عدم وجوب إكرامه لا يصح إسناده إليه بأنك قلت ذلك لأن الإنتفاء عند الإنتفاء ليس من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يدل عليه اللفظ بالدلالة الإلزامية التي هو إحدى الدلالات الثلاث اللفظية فيجوز للمتكلم إنكار ذلك.

و أما دلالة اللفظ لا بما له من المعنى بل بما أنه فعل من أفعال المتكلم العاقل في القضية الشرطية و في تعليق الحكم بالوصف تدل على أن المقيد بالشرط ليس بمفرده و مطلقه موضوعاً للحكم فالبحث يقع في حجية هذه الدلالة كالدلالات اللفظية و ينتهي إلى حجيتها فما هو المحصل للمفهوم إتيان المتكلم بقيد زائد في كلامه يستفاد منه بدلالة العقل المفهوم بالمعنى الذي قلناه و قاله القدماء و هو عدم كون الموضوع بذاته محكوماً بالحكم و إن كان يجوز كونه محكوماً به إذا كان مقيداً بقيد آخر فلا يدل فعل المتكلم هذا و لفظه بما أنه فعل من أفعاله على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً و لو قام مقام القيد المذكور في كلام المتكلم قيد آخر بل يدل على الإنتفاء إذا لم يكن مع المقيد

بالقيد المذكور في الكلام قيداً ما فمثل قوله تعالى: ﴿و استشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ مفهومه عدم كفاية شاهد واحد من الرجال و لا يمنع دلالة على قبول شاهدين من الرجال و تقيد الشاهد الواحد بالشاهد الآخر عن قبول شهادة الشاهد الواحد إذا انضم إليه شهادة امرأتين هذا بعض الكلام في المفهوم بناء على مختار سيدنا الأستاذ الأعظم حبر الأمة و فقيه العصر السيد البروجردى رحمته و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عدم وجوب التلبية على القارن

الفرع الخامس: لا دليل يعتمد عليه على وجوب التلبية على القارن الذي عقد الإحرام بالاشعار أو التقليد وجوباً نفسياً وذلك لأن ما يمكن توهم دلالة على الوجوب المذكور إن كان هو الأخبار الواردة في التلبية فغاية ما تدل عليه انعقاد الإحرام بها لا اختصاص انعقاد الإحرام بها، مضافاً إلى حكومة مثل قوله عليه السلام: «التقليد و الاشعار بمنزلة التلبية عليها» و قوله عليه السلام: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء» الحديث و لو قيل: بأن الإحرام ليس إلا ما يترتب على التلبية من تحريم الأفعال الخاصة فتكون التلبية من أفعال الحج لا تسقط بوجوب غيرها يقال: إن على القول به يرد وجوبها مطلقاً حتى إذا أشعر أو قلد، أخبار الإشعار و التقليد.

وإن كان ما رواه شيخنا الكليني رحمته بسنده عن محمد بن يحيى ^(١) عن أحمد بن محمد ^(٢) عن الحسن بن علي ^(٣) عن يونس بن يعقوب ^(٤) قال: «قلت

١ - العطار أبو جعفر القمي شيخ أصحابنا من الثامنة.

٢ - بن عيسى. شيخ القميين ووجههم من السابعة.

٣ - ابن فضال ثقة من السادسة.

لأبي عبد الله عليه السلام إني قد اشتريت بدنة فكيف أصنع بها؟ فقال: انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة، فافض عليك من الماء، و البس ثوبك ثم أنحها مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصلّ ثم افرض بعد صلاتك ثم اخرج إليها فاشعرها من الجانب الأيمن من سنامها ثم قل: بسم الله اللهم منك و لك اللهم تقبل مني ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبّه ^(٥) فاشتماله على المستحبات يسقط ظهور الأمر بالتلبية فيه في الوجوب و ما قيل من أن مجرد اشتغال الرواية على المستحبات لا يوجب رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب إلا إذا قامت القرينة على عدم ارادة الوجوب ^(٦) ففيه: ان القرينة كما تدل على ارادة المعنى المجازي من اللفظ توجب سقوط ظهور اللفظ في استعماله في المعنى الحقيقي و ليس معنى ذلك أن بها تعين المعنى المجازي هذا مضافاً إلى أن الصدوق أخرج الحديث بسنده عن ابن فضال عن يونس بن يعقوب قال: «خرجت في عمرة فاشتريت بدنة و أنا بالمدينة فأرسلت إلى أبي عبد الله عليه السلام فسألته كيف أصنع بها؟ فأرسل إليّ ما كنت تصنع بهذا فإنه كان يجزيك إن تشترى منه من عرفة و قال: انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة فاستقبل بها القبلة وانحها ثم ادخل المسجد فصلّ ركعتين ثم اخرج إليها فاشعرها في الجانب الأيمن ثم قل: بسم الله اللهم منك و لك اللهم تقبل مني فإذا علوت البيداء فلبّه ^(٧)»

واحتال كونه غير ما في الكافي بعيد جداً و لذا ذكره في الوسائل بعد رواية الكافي و قال و رواه الصدوق بإسناده عن ابن فضال الخ ^(٨).

٤ - ابن قيس البجلي له كتب ثقة من الخامسة.

٥ - الكافي: ٤ / ٢٩٦ باب صفة الاشعار و التقليد ح ١.

٦ - معتمد العروة: ٢ / ٥٢٣.

٧ - من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٢٢٤ / ٢٥٧٧.

٨ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب اقسام الحج ح ٣.

فعلى هذا كله لا دليل على القول بوجوب التلبية على القارن بالوجوب
النفسي والله هو العالم.

كيفية الاشعار والتقليد

الفرع السادس: قال في العروة: الإشعار عبارة عن شق السنام الأيمن بأن
يقوم الرجل من الجانب الأيسر من الهدي ويشق سنامه من الجانب الأيمن، و يلمح
صفحته بدمه، والتقليد أن يعلق في رقبة الهدي نعلا خلقاً قد صلى فيه.

أقول: أمّا وجوب شق سنام الأيمن فيدل عليه روايات متعددة مثل رواية
عبدالله بن سنان وفيها: «تشعر من جانبها الأيمن»^(١) و يونس بن يعقوب:
«فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها»^(٢) ومعاوية بن عمار^(٣) والحلي^(٤) و
زرارة^(٥).

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

و أمّا قيام الرجل من الجانب الأيسر من الهدي فليل بدلالة صحيحة معاوية
بن عمار قال فيه: «البدن تشعر من جانب الأيمن و يقوم الرجل في الجانب الأيسر ثم
يقلدها بنعل خلق قد صلى فيها»^(٦).

و استشكل فيها بأنّ المحتمل أن لا يكون قوله: «و يقوم الرجل» قيداً للاشعار

١ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب اقسام الحجّ ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب اقسام الحجّ ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب اقسام الحجّ ح ٤.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب اقسام الحجّ ح ٥.

٥ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب اقسام الحجّ ح ٦.

٦ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب اقسام الحجّ ح ٤.

و كان راجعاً إلى التقليد و إن كان راجعاً إليه فيستفاد منه الإستحباب لاستحباب أصل التقليد في مورد الإشعار^(١) و الظاهر الاحتمال الأول فالأحوط وجوباً قيامه في الجانب الأيسر.

و أمّا اللطخ فكأنه لم يرد فيه نصّ و نسب ذكره إلى الأصحاب و لم أتبع كلماتهم والله هو العالم.

جواز تأخير التلبية عن نية الاحرام

مسألة ١٤ - قال في العروة: (لا تجب مقارنة التلبية لنية الإحرام و إن كان أحوط فيجوز أن يؤخرها عن النية و لبس الثوبين على الأقوى).

أقول: أمّا على القول بأن نية الإحرام عبارة عن توطين النفس و العزم على ترك المحرمات أو البناء أو إنشاء تحريمها على نفسه فالظاهر عدم وجوب مقارنة التلبية لها فيكفيه الإتيان بالتلبية فلا يجب تجديد إنشاء التحريم و لا توطين النفس و العزم على الترك نعم يلزم أن يكون باقياً على التزامه.

و أمّا على القول بأن الإحرام عنوان يتحقق قهراً بالتلبية فليس هنا أمر إلا نيتها وحدها المتضمنة لنية الحج و أداء المناسك و الأفعال.

و كذا إن قلنا بأن الإحرام و إن كان لا يتحقق إلا بالعزم و الإلتزام على ترك المحرمات إلا أنه لا يتحقق عنوانه المؤثر في حرمة المحظورات إلا بالتلبية فإنه يكفي في ذلك تقديم العزم و الإلتزام على ترك المحظورات و الإتيان بالتلبية متأخراً عنه مع كونه باقياً على عزمه و التزامه.

و بالجملة: مقارنة التلبية لنية الإحرام إن كان بمعنى مقارنتها لإنشاء الإحرام أو العزم و الإلتزام بمعنى نية الإحرام بها فلا يجب و يجوز تأخرها عنها و إن كان بمعنى كونه باقياً على نية الإحرام عند التلبية فالظاهر لزوم ذلك فلا يكفي تلبية الغافل عن نية الإحرام إلا أن يقال بتحقيق الإحرام بالإلتزام وتوطين النفس و إن جاز له العدول عنه قبل التلبية أمّا نفس التلبية فيكفي الإتيان بها بنية الحج و يترتب عليها تحريم المحرّمات بحكم الشارع.

عدم حرمة المحرمات قبل التلبية

مسألة ١٥ - قد مرّ في المسائل السابقة أنّ محرمات الإحرام لا تحرم عليه قبل التلبية في حجّ الأفراد و التمتع و عمرته و عمرة المفردة و هذا ثابت بالإجماع و النصوص و كذا في القرآن لا تحرم عليه إلا بعد التلبية أو الإشعار و التقليد .

لدلالة بعض النصوص على ذلك مثل قوله ﷺ «الإشعار و التقليد بمنزلة التلبية» و قوله ﷺ «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء التلبية و الإشعار و التقليد» فعلى هذا لو فعل شيئاً من المحرّمات قبل ذلك لم يرتكب إثماً و لا كفارة عليه.

نسيان التلبية

مسألة ١٦ - إذا نسي التلبية فهل يجب عليه العود إلى الميقات لتداركها أم لا فيأتى بها في مكان التذكر و إن كان متمكناً من العود؟

أمّا بحسب الأخبار فما ورد منها في هذا الباب ورد في من نسي الإحرام مثل صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم؟

قال: قال أبي: يخرج إلى ميقات أهل أرضه فإن خشي أن يفوته الحج أحرم من مكانه وإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم»^(١).

واستشكل في دلالة على حكم نسيان التلبية فإنه في مورد نسيان الإحرام وبحثنا عن نسيان التلبية وهو كما يتحقق مع نسيان الإحرام يتحقق مع عدمه فلا ملازمة بين حكمها لعدم الملازمة بينهما ولذا قال بعض الأعظم بأنه: إن قلنا بأن التلبية غير دخيلة في الإحرام لا موجب للعود إلى الميقات لتداركها لأنها واجب مستقل ترك عن عذر فيتداركه في مكانه متى تذكر و الروايات الواردة الآمرة بالعود إلى الميقات إنما وردت في ناسي الإحرام.

نعم إن قلنا بأن الإحرام هو التلبية وسببها يتحقق الإحرام فالأمر واضح وكذا إن قلنا بأنه العزم والإلتزام والتلبية متممة له ينتج الاستدلال بما ورد في نسيان الإحرام على حكم نسيان التلبية^(٢).

أقول: أولاً يمكن أن يقال: أن الإحرام في مثل هذه الروايات ظاهر في التلبية والشاهد على ذلك ما ورد في رسالة جميل في من نسي الإحرام أو جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال عليه السلام: «تجزيه نيته إذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وإن لم يهل»^(٣).

فإنه يستفاد منه بقرينة قوله «وإن لم يهل» أن السؤال عن نسيان الإحرام كان عن نسيان الإهلال بالتلبية.

و ثانياً: لما ذا نقول إنه إذا ترك الإحرام ناسياً وهو متمكن من الرجوع إلى

١ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من أبواب المواقيت ح ١.

٢ - معتمد العروة: ٥٣٩/٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٢٠ من أبواب المواقيت ح ١.

الميقات يكفيه تداركه من مكانه و لماذا نقول بسقوط ما وجب عليه و هو الإحرام بالنسيان مع إمكان الإتيان بالواجب على ما يجب عليه بالرجوع إلى الميقات. مضافاً إلى أنه لم يقم دليل على وجوب الرجوع إلى الميقات بأي دليل نقول بتحقيق الإحرام من مكانه ومع ذلك يجب عليه الاحتياط بالرجوع والله هو العالم.

الواجب من التلبية

مسألة ١٧ - الواجب من التلبية مرة واحدة .

و هذا ثابت بالإجماع و ببعض النصوص مثل صحيح معاوية بن عمار المتقدم حيث قال فيه: «واعلم أنه لابد من التلييات الأربع التي كن في أول الكلام و هي الفريضة و هي التوحيد» و ما في أول كلامه هو التلييات الأربع فلا يجب أكثر منها. و أمّا الإكثار بها فيستحب أيضاً بدلالة الصحيح المذكور فإن فيها بعد الترغيب إلى ذكرها بصيغ و صورة كثيرة تدل على استحباب الإكثار قال: «تقول هذا (يعنى الصيغ المذكورة) في دُبر كل صلاة مكتوبة أو نافلة و حين ينهض بك بعيرك و إذا علوت شرفاً أو هبطت وادياً أو لقيت راكباً أو استيقظت من منامك و بالأسحار و أكثر ما استطعت»^(١) و هذا يدل على استحباب الإكثار مطلقاً و بالخصوص في الموارد التي نصّ عليها الإمام عليه السلام و أمّا استحبابها بالخصوص عند المنام كما جاء في العروة فلم يرد في هذا الصحيح و لا في غيره من الروايات فكما لا يستفاد منه ورودها بالخصوص عند كل صلاة لا يستفاد منه استحبابها بالخصوص عند المنام.

١ - تهذيب الاحكام: ٩١/٥، ح ١٠٨/٣٠٠. وسائل الشيعة ب ٤٠ من ابواب الاحرام ح ٢.

وأما الاجهار بها فقال الشيخ في الخلاف: (التلبية فريضة و رفع الصوت بها سنة... و كلهم (يعنى العامة) قالوا: رفع الصوت بها سنة).^(١)

و قال في المبسوط: و التلبية فريضة و رفع الصوت بها سنة مؤكدة للرجال دون النساء^(٢).

و قال في السرائر: (و الجهر بها على الرجال مندوب على الأظهر من أقوال أصحابنا، و قال بعضهم، الجهر بها واجب).^(٣)

و قال الشيخ في التهذيب: (فأما الاجهار بالتلبية فانه واجب أيضاً مع القدرة و الإمكان)^(٤).

و هل هذا كلام الشيخ على ما نسب إليه أو كلام المفيد في المقنعة على ما صرح به بعض الاعاظم و خطأ النسبة المذكورة^(٥)

يمكن أن يقال: إن ذلك ظاهر من كتاب التهذيب فإنه كالتعليق على المقنعة و الشيخ ذكر أولاً ما ذكره شيخه المفيد ثم علق عليه بالاستدلال له بالاخبار ولكن لم نجد تلك القطعة في ما عندنا من المقنعة المطبوعة في سلسلة موسوعاتنا الفقهية كما لم نجد فيه أيضاً ما ذكره الشيخ قبل الحديث ٢٧٧ / ٨٥ و هو أول المواضع التي يجهر الإنسان فيها بالتلبية إذا اراد الحج على طريق المدينة البداء حيث الميل و لعل من

١ - الخلاف: ٢/ ٢٩١.

٢ - المبسوط: ١/ ٣١٦.

٣ - السرائر: ١/ ٥٣٦.

٤ - تهذيب الاحكام: ٥/ ٩٢.

٥ - معتمد العروة: ٢/ ٥٤٠.

أكثر الفحص فيه يجدهما^(١).

وكيف كان فالقول بالوجوب ثابت عن أحد هذين العلمين إذا فلا اعتداد لعدم الاعتناء بهذا القول لعدم معرفة من يقول به و قد حكى اختيار هذا القول أو الميل إليه من صاحب الحدائق (ره)^(٢).

و قال: في المستمسك: (و ربما استظهر ذلك من الكليني حيث قال: و لا يجوز لأحد أن يجوز البيداء إلا و قد أظهر التلبية)^(٣).

و كيف كان فالمتبع في ذلك الدليل و رواياتنا المأثورة عن ساداتنا أهل البيت عليهم السلام الذين هم اعدال القرآن بنصّ أحاديث الثقلين المتواترة فلا اعتناء بما رواه في الخلاف عن خلاد بن السائب عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «أتاني جبرائيل فأمرني أن أمر أصحابي أو من معي أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية أو بالإهلال»^(٤).

قال الشيخ رحمه الله (و ظاهر الأمر يشترط الوجوب و لو خلىنا و ظاهره لقلنا أن رفع الصوت أيضاً واجب ولكن تركناه بدليل)^(٥) و ظاهره وإن كان جواز الإعتماد عليه لو لا ما روينا من أهل البيت عليهم السلام ولكن الظاهر أن ذلك كان منه في مثل كتاب الخلاف مما شاة مع القوم فإنّ خلاد بن سائب كأنه مجهول قال العجلي: خلاد بن سائب مدني لا نعرفه^(٦) و أمّا سائب بن خلاد أبوه فشكوك في أنه واحد

١ - تهذيب الاحكام: ٩٢/٥ قبل الحديث ١٠٩/٣٠١.

٢ - الحدائق الناضرة: ٦١/١٥ و ٦٢.

٣ - مستمسك العروة: ٤٠٩/١١.

٤ - الخلاف: ٢٩٢/٢.

٥ - الخلاف: ٢٩٢/٢.

٦ - راجع المصدر تهذيب التهذيب: ١٤٩/٣.

أو اثنان قال ابن عبد البر: لم يرو عنه إلا إنه خلاد فيما علمت و حديثه في رفع الصوت بالتلبية مختلف فيه استعمله عمر على اليمن و ولى اليمن لمعاوية^(١) و بعد ذلك لا يعتمد على مثله.

و أمّا ما روينا عن أئمة العترة الطاهرة عليهم السلام. فمنها ما رواه حريز مرفوعاً قال: «إن رسول الله ﷺ لما أحرم أتاه جبرئيل عليه السلام فقال له: مر أصحابك بالعج و الشج و العج رفع الصوت بالتلبية و الشج نحر البدن قال: و قال جابر بن عبد الله ما بلغنا الروحاء حتى بحت أصواتنا»^(٢) رواه الصدوق في الفقيه عن حريز إلى قوله: «نحر البدن»^(٣).

والمحدث كما ترى ضعيف إلا أن الشيخ رواه بإسناده عن حريز بن عبد الله و محمد بن سهل عن أبيه عن أشياخه عن أبي عبد الله عليه السلام و جماعة من أصحابنا ممن روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام أنها قالوا: «لما أحرم رسول الله ﷺ أتاه جبرئيل عليه السلام فقال له: مر أصحابك بالعج و الشج فالعج رفع الصوت و الشج نحر البدن قال: فقال جابر بن عبد الله لما مشى الروحاء حتى بحت أصواتنا»^(٤) و رواه الصدوق في معاني الأخبار.^(٥)

و ظاهر الأمر الوجوب.

وأجيب عن الإستدلال به على وجوب رفع الصوت: إن الأمر بالعج كان بعد

١ - تهذيب التهذيب ٣/ ٣٨٨.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٧ من ابواب الاحرام ح ١.

٣ - من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٣٢٥ ح ٢٥٧٩.

٤ - تهذيب الاحكام: ٥/ ٩٢ ح ٣٠٢/ ١١٠.

٥ - معاني الاخبار: ٢٢٣ باب معنى العج والشج.

تحقق الإحرام و أداء التلبية الواجبة التي يتحقق بها الإحرام لا في التلبية التي توجب الإحرام و لا ريب أن التلييات الأخيرة غير واجبة فضلاً عن الإجهار بها فلا بد من حمل الأمر به على الاستحباب.

و فيه: أولاً: إن ما ذكر مبني على القول بتحقيق الإحرام بالتلبية و أما على القول بحصوله بتوطئ النفس أو العزم على ترك المحرمات أو إنشاء تحريمها على نفسه فالإستدلال به على الوجوب قائم على حاله.

وثانياً: إن مقتضى الحديث وقوع الأمر برفع الصوت بعد إحرام رسول الله ﷺ لا بعد إحرام أصحابه و الظاهر أن الأمر بذلك كان قبل التلبية الواجبة.

و الذي نقول في الجواب: إن الأمر برفع الصوت بالتلبية و إن كان ظاهراً في الوجوب إلا أن متعلقه و هو رفع الصوت بالتلبية ظاهراً بالإطلاق في مطلق التلبية فريضة كانت أم سنة فإن أخذنا بإطلاق المتعلق لابد لنا من رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب لعدم إمكان القول بوجوب رفع الصوت في التلبية المستحبة لأن مقتضاه حرمة التلبية بالإخفات و عدم استحبابها كذلك و هذا مما لا يلتزم به أحد و إن أخذنا بظهور الأمر في الوجوب فلا بد لنا من رفع اليد عن إطلاق المتعلق و لا ريب أن الأول أولى مضافاً إلى دلالة نفس الحديث عليه فإنهم امتثالاً للأمر رفعوا أصواتهم بها حتى بحت أصواتهم و هذا لا يتحقق إلا بتكرارها و أنهم فهموا من الأمر استحبابه في مطلق التلبية و بالجملة ظهور المتعلق و المادة في الإطلاق أقوى من ظهور الأمر في الوجوب و الأول قرينة لعدم ارادة الظاهر من الهيئة.

و منها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ان كنت ماشياً فاجهر

باهلاكك و تلبيتك من المسجد و ان كنت راكباً فاذا علت بك راحلتك البيداء»^(١).
وأجيب عن الاستدلال بها بأنها ليست في مقام بيان الأمر بالجهر بل إنما هي
في مقام بيان مكان الإجهار بالتلبية.

و بالجملة: فلا يستفاد من مثلها و لا من مثل صحيح معاوية بن عمار لما فيه
من قوله بعد بيان طائفة من المستحبات (و أكثر ما استطعت وأجهر بها) فإن
التلبيات الكثيرة المذكورة في هذا الصحيح كلها إلا الواجبة منها مستحبة و لا يمكن
أن يكون الإجهار بها واجباً.

هذا و لا ريب في اختصاص هذا الحكم أي استحباب الجهر بالتلبية بالرجال
و أمّا النساء فلا يستحب منهن ذلك، يدل عليه ما أخرجه في الوسائل في باب خصّه
به (باب عدم استحباب جهر النساء بالتلبية) مثل صحيح أبي بصير عن
أبي عبد الله عليه السلام: ليس على النساء جهر بالتلبية و لا استلام الحجر و لا دخول البيت و
لا سعي بين الصفا و المروة يعني الهرولة^(٢).

تأخير التلبية الى البيداء

مسألة ١٨ - قال في العروة: (ذكر جماعة أنّ الأفضل لمن حجّ على
طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء مطلقاً كما قال بعضهم أو في
خصوص الراكب كما قيل، و لمن حجّ على طريق آخر تأخيرها إلى ان
يمشي قليلاً و لمن حجّ من مكة تأخيرها إلى الرقطاء كما قيل أو إلى أن

١ - تهذيب الاحكام: ٨٥/٥ ح ٨٩/٢٨١. وسائل الشيعة: ب ٢٤ من أبواب الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٢٨ من أبواب الاحرام ح ٤ و الكافي: ٤/٢٢٦ ح ٧.

يشرف على الأبطح لكن الظاهر بعد عدم الإشكال في عدم وجوب مقارنتها للنية و لبس الثوبين استحباب التعجيل بها مطلقاً و كون أفضلية تأخير بالنسبة إلى الجهر بها فالأفضل أن يأتي بها حين النية و لبس الثوبين سرّاً و يؤخر الجهر بها إلى المواضع المذكورة).

أقول: هذا طريق الاحتياط أيضاً ولكن اللازم الرجوع إلى الروايات الشريفة فنقول: فمنها صحيح معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام فقال: في مسجد الشجرة فقد صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله و قد ترى أناساً يحرّمون فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل فتحرّمون كما أنتم في محاملكم تقول: لبيك اللهم لبيك»^(١) و ظاهره وإن كان النهي عن التلبية قبل الإنتهاء إلى البيداء إلا أن الظاهر من السؤال أنه سئل عنه عن آداب الإحرام و ما ينبغي أن يفعل عنده فلا يدل إلا على فضل تأخيرها إلى البيداء عن تقديمها عليه إذا كان راكباً.

و منها صحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام - قال: «إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تاتي البيداء حيث يقول الناس: يخسف بالجيش»^(٢). و ظاهره الإطلاق سواء كان راكباً أو راجلاً و لا يقيد بسابقه لأنّه لا يدل على اختصاص الحكم بالراكب.

و منها صحيح عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يلبي حتى ياتي البيداء»^(٣).

١ وسائل الشيعة: ب ٣٤ من ابواب الاحرام ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ ابواب الاحرام ح ٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ ابواب الاحرام ح ٥.

و منها صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه: «و اخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكباً كنت أو ماشياً قلب»^(١) وهذا يدل على أن ذلك حكم الراكب و الماشي كليهما .

و منها صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام الدال على التفضيل فإنه عليه السلام قال: «إن كنت ماشياً فاجهر باهلالك وتلييتك من المسجد و إن كنت راكباً فإذا علت بك راحتك البيداء»^(٢) ظاهره الأمر بالجهر بالتلبية إذا كان راكباً من البيداء و هل يمكن أن يكون هذا شاهداً على أن المراد من التلبية في غيره في البيداء الجهر بها فهو يلجى في نفسه و إخفاتاً و إذا وصل إلى البيداء يجهر بها كما يقيد به ما يدل بالإطلاق على تاخير التلبية إلى البيداء ولكن يعارضه صحيح معاوية بن عمار و في صحيح آخر لمعاوية بن عمار قال ابو عبد الله عليه السلام: «إذا فرغت من صلاتك و عقدت ما تريد فقم و امش هينة (هنيئة) فإذا استوت بك الأرض ماشياً كنت أو راكباً قلب»^(٣)

و هذا بظاهره مطلق يقيد بما ورد في الإحرام من المسجد الشجرة كما يدل عليه ما رواه البرنطي قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام كيف أصنع إذا أردت الإحرام قال: (فقال عقد الإحرام خ) اعقد الإحرام في دهر الفريضة حتى إذا استوت بك البيداء قلب قلت: رأيت إذا كنت محرماً طريق العراق قال: لبّ (لّه) إذا استوى بك بعيرك»^(٤)

مضافاً إلى أن الظاهر أنه و صحيحه السابق الدال على الحكم في البيداء واحد

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من ابواب الاحرام ح ٦ .

٢ وسائل الشيعة: ب ٣٤ من أبواب الاحرام ح ١ .

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من ابواب الاحرام ح ٢ .

٤ - وسائل الشيعة: ابواب الاحرام ب ٣٤ ح ٧ وقرب الاسناد: ٢٧٩ ح ١٣٣٨ .

فلا يثبت بالثاني الإطلاق و علاج ما يتوهم من معارضة هذه الأخبار بعضها مع بعض أنها متضمنة لما يؤتى به الوظيفة مطلقاً و لما فيه الفضل و ما هو الأفضل .

نعم ما رواه علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام ظاهره عدم جواز التلبية عند الشجرة قال: «سألت عن الإحرام عند الشجرة هل يحل لمن أحرم عندها أن لا يلبي حتى يعلو البيداء؟ قال: لا يلبي حتى يأتي البيداء عند أول ميل فأما عند الشجرة فلا يجوز التلبية» (١).

ولكنه ضعيف كما قاله البعض بعبد الله بن الحسن و على البناء على الإعتاد عليه فهو معارض بغيره مما يدل على جواز التلبية من الشجرة كصحيح عبد الله بن سنان أنه «سأل أبا عبد الله عليه السلام هل يجوز للمصطح بالعمرة إلى الحج أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة فقال: نعم إنما لبى النبي صلى الله عليه وآله في البيداء (على البيداء) لأن الناس لم يعرفوا التلبية فأحب أن يعلمهم كيف التلبية» (٢).

و أمّا معارضة أخبار تأخير التلبية مع غيرها من الأخبار مثل ما دل على عدم جواز المرور على الميقات بدون الإحرام فبناء على تحقق الإحرام بدون التلبية لا معارضة بين الطائفتين و أمّا على القول بعدم تحقق الإحرام بدون التلبية فيلزم من التأخير إلى البيداء العبور عن الميقات محلاً .

و عليه لا بد لنا إلا أن نقول بنقيض حكم حرمة المرور محلاً بما إذا لم يكن ناوياً للإحرام و التلبية و إلا فيجوز فهو مخير بين الإحرام و التلبية من الميقات أو تأخيره إلا البيداء و التأخير أفضل أو أن نقول بأن ما يدل على التأخير محمول على تأخير

١ - وسائل الشيعة: ب ٢٤ من أبواب الاحرام ح ٨

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٥ من أبواب الاحرام ح ٢.

الإجهار بها فيلبي من الشجره إخفاتاً و يجهر بها عند البيداء .

وعلى هذا الأحوط التلبية في الميقات إخفاتاً و جهراً لما مرَّ على البيداء مع تجديد النية و يأتي ما ذكر في تأخير الإحرام يسيراً عن الميقات وتأخيرهِ في الإحرام من مكة إلى الرقطاء.

مضافاً إلى أن في صحيحة الفضلاء (حفص البخترى و معاوية بن عمار و عبدالرحمان بن المحجاج و الحلبي) التصريح بذلك ففيه: «وان اهللت من المسجد الحرام فإن شئت ليئت خلف المقام و أفضل ذلك أن تمضي حتى تأتي الرقطاء و تلبى قبل أن تسير إلى الأبطح»^(١) وما رواه ابن أبي عمير و صفوان عن معاوية بن عمار^(٢) ما يشهد على ما ذكر وكيف كان فلا يترك الإحتياط بما ذكر والله هو العالم. أورد علينا بعض الفضلاء المشاركين في البحث أيدهم الله تعالى بأن ما قلت من أن إطلاق المتعلق في الأمر بالإجهار بالتلبية و شموله للتلبيات المندوبة يمنع عن ظهور الأمر بالتلبية في الوجوب منقوض بوجوب الإخفات في التسيحات الأربعة في الركعتين الأخيرتين إذا أتى بها زائداً على المرة الواحدة الواجبة فإن الثانية و الثالثة منها مستحبة و مع ذلك يجب فيها الإخفات فيجوز أن يكون نفس العمل مستحباً و الإتيان به بوصف خاص كالجهر و الإخفات واجباً، كأن قال: إن أتيت بها فأت بها جهراً.

و فيه: إن مفهوم القضية مع حفظ ظهور الأمر في الوجوب يكون (و الا فلا تأت بها سرّاً) و الالتزام بها في التسيحات إن امكن لعدم القول باستحبابها إلا

١ - من لا يحضره الفقيه: / ٣٢٠ ح ٢٥٦٢.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٥٢ من أبواب الاحرام ح ١.

إخفاتاً لا يمكن في التلبيات للاجماع على استحبابها سرّاً فلا بد من رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب وحمله على الاستحباب فتأمل جيداً.

هذا مضافاً إلى أنّ لنا أن نقول إنّ في التسيّحات المصلّى مخير بين الواحدة و الثلاثة و لذا لا يجوز له الإكتفاء بالاثنتين بعنوان الوظيفة فيجب عليه الإخفات مطلقاً أتى بالواحدة أو الثلاثة و التلبية ليست كذلك.

ثم إنّّه أورد ثانياً بأن المستفاد من صحيح عمر بن يزيد امران وجوب الجهر بالتلبية و بيان المكان الذي يبتدء فيه بالجهر في حال الركوب و المشي .

و فيه: إنّ ما قلناه مجرد الاستظهار من الكلام فإن ظاهره كون رجحان الجهر بالتلبية مفروغاً عنه بين المتكلم و المخاطب و شوق الكلام ظاهر في أنّ الامام عليه السلام كان في مقام إفادة التفصيل مضافاً إلى أنّ ذلك ان كان كما استشهد به المورد الفاضل يكون مثل سر من البصرة يدل على ابتداء السير و إدامته فعلى ذلك أيضاً يدل على الاستحباب للاتفاق على أنّ في استدامة التلبية لا يجب الجهر والله هو العالم.

اعلم: أنّ الكلام في هذه المسألة يقع أولاً في انه هل يجب تأخير التلبية إلى البيداء فلا تجزى في ذي الحليفة؟ و على فرض عدم الوجوب فهل الإتيان بها في ذي الحليفة متعين أو هو مخير بين الإتيان بها في البيداء أو ذي الحليفة أو تأخيرها إلى البيداء أفضل مطلقاً سواء كان ماشياً أو راكباً أو إذا كان راكباً؟ و على فرض تعين الإتيان به من ذي الحليفة هل يجب الإجهار بها في البيداء، أي بالتلبيات المندوبة؟

فنقول: أمّا وجوب تأخيرها عن الميقات و عدم اجزائها منه فالظاهر أنّه خلاف التسالم لم يذهب إليه أحد من الاصحاب الا صاحب الحقائق فانه قال: فالاحتياط في الوقوف على الروايات المتقدمة الدالة على التأخير إلى البيداء راكباً كان أو ماشياً بل لا يبعد المصير إليه لو لا ذهب جملة من فضلاء قدماء الاصحاب

إلى التخيير كما سمعت من ثقة الاسلام الكليني (قدس الله روحه) واحتمله كاشف اللثام على ما حكى عنه وهما محجوجان بالسيرة و تسالم الأصحاب^(١).

فإن قلت: ظاهر بعض الروايات وجوب التأخير والنهي عن الإتيان بها في الميقات مثل: صحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صليت عند الشجرة فلا تلبّ حتى تأتي البيداء حيث يقول الناس يخسف بالجيش»^(٢).

قلت فيه: منع ظهور النهي فيه في الحرمة الوضعية غاية الأمر أنه ارشاد إلى إتيانها في البيداء و كراهة تقديمها عليه و القرينة على ذلك اتفاق الأصحاب على إجزاء التلبية من الشجرة.

و صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام وفيه: «و اخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكباً كنت أم ماشياً قلباً»^(٣).

و فيه : أيضاً منع دلالة الأمر على الالتزام غاية الأمر يدل على كون التلبية عند البيداء أفضل و أكثر صواباً و يشهد على ذلك صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «إن كنت ماشياً فاجهر بإهلالك من المسجد و إن كنت راكباً فإذا علت بك راحلتك البيداء»^(٤) فان مقتضى ملاحظتها معاً و البناء على إجزاء التلبية مطلقاً في الميقات أفضليتها في البيداء.

وأما رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال : «سأله عن الإحرام عند

١ - الحدائق الناضرة: ٤٦/١٥.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من أبواب الاحرام ح ٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من أبواب الاحرام ح ٦.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من أبواب الاحرام ح ١.

الشجرة هل يحلّ لمن أحرم عندها أن لا يلبي حتى يعلو البيداء ؟ قال : لا يلبي حتى يأتي البيداء عند أول ميل ؟ قال: نعم فأما عند الشجرة فلا يجوز التلبية»^(١).

ففيه: انها كما قاله البعض ضعيف بعبدالله بن الحسن و على البناء على الإعتاد عليه كما قويناه سابقاً فهي معارضة بغيرها مما هو صريح على جواز التلبية من الشجرة مثل صحيح عبدالله بن سنان «إنه سأل أبا عبدالله عليه السلام: هل يجوز للمتمتع بالعمرة إلى الحج أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة؟ فقال: نعم إنما لبى النبي ﷺ في البيداء (على البيداء) لان الناس لم يعرفوا التلبية فأحب أن يعلمهم كيف التلبية»^(٢).

ولا ريب ان الترجيح مع الصحيح فتلخص من ذلك أنه لا ريب في صحة الاجتزاء بالتلبية من المسجد.

و أما اجزاء التلبية من البيداء أي كون المكلف مخيراً بين الإتيان بها في المسجد و في البيداء فيدل عليه مضافاً إلى الروايات السابقة صحيحة الفضلاء (حفص بن البختري و عبدالرحمان بن المحجاج و حماد بن عثمان) عن الحلبي (على نسخة الكافي) و الحلبي على نسخة الفقيه جميعاً كلهم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صليت في مسجد الشجرة فقل و أنت قاعد في دهر الصلاة قبل أن تقوم ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى تبلغ الميل و تستوى بك البيداء فإذا استوت بك فليته»^(٣).

و هذه الروايات تدل بظاهرها على جواز تأخير التلبية إلى البيداء بل كونها أفضل.

فإن أخذنا بها لا بدّ إمّا أن نقول بحصول الإحرام و عقده منه قبل التلبية حتى

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من أبواب الاحرام ح ٨.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٥ من أبواب الاحرام ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٥ من أبواب الاحرام ح ٣.

لا تكون معارضة لروايات باب الميقات التي تدل على وجوب الإحرام منه و عدم جواز المرور عليه بدون الإحرام لمن يريد الحجّ و أمّا أن نقول بأن البيداء و إن عرف بأنه مكان بين ذي الحليفة و ذات الجيش إلا انه يستفاد عن بعض الروايات أنّه من ذي الحليفة فقد جاء في جملة روايات جيش يغزون البيت هكذا: «جيش من أمّتي من قبل الشام يؤمون البيت لرجل منعه الله حتّى إذا علوا البيداء من ذي الحليفة خسف بهم»^(١) أو أن نقول بدلالة هذه الروايات على كون البيداء أيضاً من المواقيت أو نقول بكفاية الإشراف على الإحرام للخروج عن الميقات قبله في خصوص مسجد الشجرة.

وكيف كان فهذا مختار الشيخ في النهاية قال: (والأفضل أن يلبي إذا أتى البيداء عند الميل، و أمّا الماشي فلا بأس به أن يلبي من موضعه).^(٢)

و قال القاضي في المذهب: (يلبي المحرم إذا كان حاجباً على طريق المدينة من الموضع الذي يصلّى فيه للإحرام أو إذا أتى البيداء و هذا هو الأفضل)^(٣) و عليك بتتبع كلمات غيرهما.

و قال الكليني رحمه الله (و هذا عندي من الأمر المتوسع إلا أن الأفضل فيه أن يظهر التلبية حيث أظهر النبي ﷺ على طرف البيداء و لا يجوز لأحد أن يجوز ميل البيداء إلا و قد أظهر التلبية و أوّل البيداء أول ميل يلقيك عن يسار الطريق)^(٤). و يظهر منه أن البحث و السؤال في الروايات كان في إظهار التلبية إذاً فلا يجوز ترك

١ - وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى ﷺ: ٤/ ١١٤٧ و ١١٥٨.

٢ - النهاية / ٢١٤.

٣ - المذهب: ١/ ٢١٦.

٤ - الكافي: ٤/ ٣٣٤.

التلبية سرّاً إلى البیداء.

و كيف كان فظاهر الروایات ما عرفت و عليه و ان كان جواز الإكتفاء بالتلبية من البیداء قويّاً ولكن لا يترك الاحتياط أمّا بالتلبية في الشجرة أو الإتيان بها في المكانين والله هو العالم .

استمرار التلبية الى يوم عرفة

مسألة ١٩ - صرح في الجواهر بأن الحاج كان مفرداً أو قارناً يستمر على تكرار التلبية إلى يوم العرفة عند الزوال لصحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «الحاج يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس» ^(١) وصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية»، ^(٢) وصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية عند زوال الشمس» ^(٣) ولغيرها من الروایات قال في الجواهر: وظاهرها الوجوب كما عن نصّ الخلاف والوسيلة وحكى عن علي بن بابويه والشيخ واستحسنه بعض لظاهر الأمر ولا ريب في أنّه أحوط ^(٤).

ولا يخفى عليك أنّه لا فرق في الحكم المذكور بين الأفراد والقران وحجّ التمتع كما دل عليه إطلاق الروایات ولفظ الشرائع فكلام الجواهر في شرح قوله فإن كان

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٤ من أبواب الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٩ من أبواب الاحرام ح ٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٤ من أبواب الاحرام ح ٥.

٤ - جواهر الكلام: ٢٧٤/١٨.

حاجاً (مفرداً أو قارناً) ليس بتام.

أقول : يمكن أن يقال : إن الأمر بالقطع في هذه الروايات يكون كالأوامر الواردة في توهم الحظر فلا يدل إلا على انتهاء الأمر بها واستحبابها والإتيان بها على أن يكون حجه مشتملاً عليها لا مطلقاً وذلك لأنهم كانوا مهتمين بالتلبية مستمرين عليها يتكثرونها فغاية ما تدل عليه هذه الروايات هو انتهاء التأكيد على تكرارها عند زوال الشمس ومع ذلك لا ريب في أن قطعها كما قال الجواهر أحوط.

وربما يستشهد لمبغوضية التلبية في خارج الموارد المذكورة في الروايات بصحيح أبان قال : « كنت مع أبي جعفر عليه السلام في ناحية من المسجد (الحرام) وقوم يلبون حول الكعبة فقال : أترى هؤلاء الذين يلبون والله لأصواتهم أبغض إلى الله من أصوات الحمير »^(١).

إلا أنه يمكن أن يقال : إن ذلك منهم كان لضلالتهم في المذهب لا لنفس التلبية كما أشار إليه في الجواهر.^(٢)

نعم الظاهر كما ادعاه البعض أنه لا خلاف بينهم في أنها مستحبة إلى زوال الشمس وينتهي استحبابها بزوالها والله هو العالم.

موضع قطع التلبية للمعتمر

مسألة ٢٠ - قال في الجواهر : (وإن كان معتمراً بمتعة فإذا شاهد بيوت مكة » كما صرح به غير واحد بل قيل : إنه مقطوع به في كلام الأصحاب لقول الصادق عليه السلام في حسن الحلبي : « المتمتع إذا نظر إلى بيوت

١ - وسائل الشيعة : ب ٣٤ من أبواب الاحرام ج ٣ ، والكافي : ٥٤٠ / ٤ .

٢ - جواهر الكلام : ٢٧٥ / ١٨ .

مكة قطع التلبية»^(١) وفي حسن معاوية : «إذا دخلت مكة وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية ، وخذ بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن فاقطع التلبية و عليك بالتكبير والتهليل ، والتحميد ، والثناء على الله عز وجل بما استطعت»^(٢) و قولهما عليهما السلام في خبر سدير: «إذا رأيت أبيات مكة فاقطع التلبية»^(٣) إلى غير ذلك من النصوص التي ظاهرها الوجوب بل عن الخلاف الإجماع عليه ولا بأس به»^(٤).

أقول: الكلام في الروايات هو ما ذكرناه في المسئلة السابقة لكن يجب قطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة احتياطاً .

ثم إن في الجواهر تعرض لما يوهم خلاف ذلك مثل ما رواه الشيخ عن أحمد^(٥) عن الحسين بن سعيد^(٦) عن فضالة^(٧) عن أبيان^(٨) عن زرارة^(٩) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سئلته أين يمسك المتمتع عن التلبية ؟ فقال : إذا دخل البيوت

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٣ من ابواب الاحرام ح ٢ .

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٣ من ابواب الاحرام ح ١ .

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٣ من ابواب الاحرام ح ٥ .

٤ - جواهر الكلام: ٢٧٥/١٨ .

٥ - هو أحمد بن محمد بن عيسى من السابعة شيخ القميين ووجههم

٦ - من السابعة جليل القدر صاحب المصنفات .

٧ - ابن أيوب من السادسة ثقة ومن اصحاب الإجماع .

٨ - ابن عثمان من الخامسة وصف بأنه من النأوسية وأن العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عنه وعن فخر المحققين قال: سئلت والدي عنه فقال الاقرب عدم قبول روايته جامع الرواة: ١٢/١ .

٩ - من الرابعة مشهور ومعروف .

بيوت مكة لا يبيت الأبطح»^(١).

ولكنه يحمل بقرينة غيره على إرادة الإشراف مضافاً إلى أن الأخذ بسائر الروايات موافق للإحتياط.

وأما ما رواه الشيخ عن سعد بن عبدالله^(٢) عن موسى بن الحسن^(٣) عن محمد بن عبد الحميد^(٤) عن أبي جميلة المفضل بن صالح^(٥) عن زيد الشحام^(٦) عن أبي عبدالله^(٧) قال: «سئلته عن تلبية المتعة متى تقطع؟ قال: يدخل الحرم»^(٧).

فقد حمّله الشيخ على جواز قطع تلبية وغيره على الاستحباب.

أقول: حمل ما يدل على قطعها عند رؤيته بيوت مكة على الاستحباب مبني على عدم استفادة وجوب القطع منه والأول أن يقال: إنه محمول على استحباب القطع عند دخول الحرم وغيره على وجوبه إذا نظر إلى بيوت مكة ولكن الظاهر أنه لا قائل به والرواية ضعيفة السند مهجورة لا يعتمد عليها.

ثم إنه ربما يوهم اختلاف الروايات في تحديد بيوت مكة وما فيها من تحديدها بعقبة المدنيين وما فيها من تحديدها بعقبة ذي طوى ففي صحيح معاوية بن عمار الذي مرّ ذكره تحديدها بالأول وفي صحيح البرزطي عن مولانا الرضا^(٨): «إنه

١ - تهذيب الأحكام: ٤٦٨/٥ ح ١٦٣٨. وسائل الشيعة: ب ٤٣ من ابواب الاحرام ح ٧.

٢ - القمي الاشعري شيخ هذه الطائفة ... هو من كبار الثامنة.

٣ - الاشعري القمي ثقة عين ... ، صنف ثلثين كتاباً من السابعة.

٤ - العطار من السادسة.

٥ - ضعيف يضع الحديث ... من الخامسة.

٦ - ابن يونس أو ابن محمد بن يونس ثقة من الخامسة.

٧ - تهذيب الأحكام: ٩٥/٥ ح ٣١٢، الاستبصار: ١٧٧/٢.

سئل من المتمتع متى يقطع التلبية ؟ قال : إذا نظر إلى عراش مكة عقبة ذي طوى
قلت : بيوت مكة ؟ قال : نعم»^(١).

قال الشيخ في التهذيب: (هذه الرواية - يعني عقبة المدنيين - فيمن جاء إلى
مكة من طريق المدينة خاصة ، والرواية التي قال فيها : إنه يقطع عند ذي طوى لمن
جاء على طريق العراق)^(٢).

وقال في الاستبصار: (وكان أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عليه السلام
حين روى هذه الرواية حملها على التخيير حين ظن أنها متنافية وعلى ما فسرناه
ليست بمتنافية ولو كانت متنافية لكان الوجه الذي ذكره صحيحاً)^(٣).

وعلى هذا يمكن أن يقال: ان الروايات تكون متنافية إذا كانت إحدى
العقبين بعد الأخرى في طريق واحد دون ما إذا كانت حديها في طريق المدينة إلى
مكة والأخرى في طريق العراق أو كان كل منها مكاناً واحداً باسمين .

والظاهر أن المستفاد من الروايات ان ما هو الموضوع لوجوب قطع التلبية أو
انتهاء استحبابها هو الأمكنة التي ترى منها بيوت مكة في عصر النبي ﷺ فإن كان
في زماننا مكاناً معروفاً بذلك فهو والا فيمكن أن يقال: إنه ما دام يكون شاكاً في
وصوله إلى ذلك المكان (عقبة المدنيين وعقبة ذي طوى وغيرهما) يستصحب عدم
وجوب القطع على القول به أو استحباب التلبية ومقتضى الاحتياط إن شاء قطع
التلبية من مكان يحصل له العلم بقطعها من المكان المأمور به .

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٣ من أبواب الاحرام ح ٤.

٢ - تهذيب الاحكام: ٩٦/٥.

٣ - الاستبصار: ١٧٨/٢.

موضع قطع التلبية في العمرة المفردة

مسألة ٢١ - قال في الجواهر أيضاً: (فإن كان بعمرة مفردة قيل والقائل الصدوق وتبعه المصنف في النافع كان مخيراً في قطع التلبية عند دخول الحرم أو مشاهدة الكعبة - إلى أن قال - وقيل : والقائل المشهور على ما في كشف اللثام إن كان ممن خرج من مكة للإحرام فإذا شاهد الكعبة وإن كان ممن أحرم من خارج فإذا دخل الحرم).^(١)

أقول: الأخبار في المسئلة على طوائف.

منها: ما يستفاد منه حكم من أحرم من أدنى الحلّ كالتنعيم كصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد»^(٢) وإطلاقه يشمل من خرج من مكة إليه للعمرة ومن كان خارجاً عنها وبدا له الإتيان بالعمرة كما أن الظاهر أنه ليس ذلك لخصوص التنعيم بل هو حكم مطلق الاعتمار من أدنى الحلّ كما يدلّ عليه إطلاق الصحيح الآتي وكصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة والحديبية أو ما أشبهها ومن خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمراً لم يقطع التلبية حتى ينظر إلى الكعبة»^(٣) ويستفاد منه أن ذلك حكم الاعتمار من أدنى الحلّ الخارج من مكة ولا خصوصية للخروج منها إليه كما يدلّ عليه إطلاق الصحيح السابق. وكرسلة المفيد في المقنعة قال : «سئل عليه السلام عن الملبّي بالعمرة المفردة

١ - جواهر الكلام: ٢٧٧/١٨.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٥ من أبواب الاحرام ح ٤.

٣ - تهذيب الاحكام: ٩٥/٢ ح ٣١٥.

بعد فراغه من الحج متى يقطع تلبيته؟ فقال: إذا رأى (زار) البيت»^(١).

وليس في الأخبار ما يعارض هذه الروايات فلا بد من الحكم على طبقها ولا وجه لأن يكون الحكم بها وبغيرها مما يدل بالإطلاق على جواز قطع التلبية للمعتمر من أدنى الحل إذا دخل بيوت مكة لأن إطلاقه يقيد بهذه الروايات.

ومن روايات الباب ما يدل على أن المعتمر يقطع التلبية إذا دخل الحرم مثل موثقة إبراهيم بن أبي سمائل (ك خ) عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «وإن كنت معتمراً فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم»^(٢) وصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من دخل مكة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الإبل أخفافها في الحرم»^(٣) ومعتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام التي وصفها في الجواهر بالإرسال لأن سنده هكذا حميد بن زياد^(٤) عن ابن سماعة^(٥) عن غير واحد عن أبان^(٦) عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «يقطع التلبية المعتمر إذا دخل الحرم»^(٧).

ولكن الظاهر أنه لا يضر مثل ذلك الإرسال باعتبار الحديث لو لم نقل بأنه يزيد في اعتباره وكيف كان تدل على قطع التلبية في العمرة إذا دخل الحرم ولو توهم إطلاق حكمه للمتعمع بالعمرة فهو يقيد بما ورد في عمرة التمتع.

-
- ١ - وسائل الشيعة: ب ٤٥ من أبواب الاحرام ح ١٣.
 - ٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٥ من أبواب الاحرام ح ١.
 - ٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٥ من أبواب الاحرام ح ٢.
 - ٤ - من الثامنة عالم جليل ثقة
 - ٥ - من السابعة الحسن بن محمد واقف كثير التصانيف.
 - ٦ - ابن عثمان الاحمر من الخامسة فاسد المذهب من أصحاب الإجماع.
 - ٧ - وسائل الشيعة: ب ٤٥ من أبواب الاحرام ح ٥ والكافي: ٥٣٧/٤ راجع جواهر الكلام: ٢٧٧/١٨.

ومثل خبر مرازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية إذا وضعت الإبل أخفافها في الحرم»^(١).

وفي قبال هذه الروايات روايات تدل على قطع المعتمر التلبية إذا نظر إلى بيوت مكة كما رواه الشيخ بإسناده عن محسن بن أحمد^(٢) عن يونس بن يعقوب^(٣) قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعتمر عمرة مفردة من أين يقطع التلبية؟ قال: إذا رأيت بيوت ذي طوى (مكة خ) فاقطع التلبية»^(٤).

وصحيح الفضيل قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام قلت : دخلت بعمره فأين أقطع التلبية ؟ قال : حيال العقبة عقبة المدينين فقلت : أين عقبة المدينين ؟ قال : بحيال القصارين»^(٥).

وما رواه عبدالله بن جعفر^(٦) في قرب الإسناد عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب^(٧) عن أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٨) قال : وسئلته (يعني أبا الحسن الرضا عليه السلام) عن الرجل يعتمر عمرة المحرم من أين يقطع التلبية ؟ قال : كان أبو الحسن عليه السلام يقطع التلبية إذا نظر إلى بيوت مكة»^(٩).

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٥ من أبواب الاحرام ح ٦.

٢ - من السادسة لم يرد فيه توثيق .

٣ - من الخامسة ثقة .

٤ - وسائل الشيعة: ب ٥ من أبواب الاحرام ح ٣ وتهذيب الاحكام: ٩٥/٥، ح ١٢٢/٣١٤

٥ - وسائل الشيعة: ب ٤٥ من أبواب الاحرام ح ١١ وتهذيب الاحكام: ٩٦/٥، ح

١٢٤/٣١٦

٦ - من كبار الثامنة ثقة شيخ القميين

٧ - من السابعة جليل القدر عظيم من اصحابنا

٨ - من السادسة عظيم المنزلة

٩ - قرب الاسناد: ٣٧٩ ح ١٣٣٧ و وسائل الشيعة ب ٤٥ من أبواب الاحرام ح ١٢.

وبملاحظة الجمع بين هذه الطائفة والطائفة السابقة اقتصى الصدوق بالتخير فقال: هذه الأخبار كلها صحيحة متفقة ليست بمختلفة والمعتبر عمرة مفردة في ذلك بالخيار يحرم من أي ميقات من هذه المواقيت شاء ويقطع التلبية في أي موضع من هذه المواضع شاء وهو موسع عليه ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

وقد استشكل في ذلك بأن القول بالتخير متفرع على التنافي والتكافؤ وهو مفقود فيما نحن فيه لأن خبر يونس بن يعقوب ضعيف بمحسن بن أحمد فإنه لم يوثق في كتب الرجال والتعبير عنه بالموثق اشتباه وأما صحيح الفضيل فليس فيه التصريح بالعمرة المفردة وإنما يدل عليها بالإطلاق فيقيد إطلاقه بما دلّ على قطع التلبية فيها عند دخول الحرم بل يمكن دعوى إجماله وأنه سؤال عن واقعة نفسه التي كانت معلومة بين السائل والمجيب وأما رواية البرنظي فإطلاقها يشمل من ابتداء بالعمرة من خارج الحرم ومن أحرم من التعميم وغيره فيقيد بما يدلّ على حكم من أحرم من خارج الحرم وهذا الجواب يأتي أيضاً في خبر يونس بن يعقوب وعلى ذلك فالحكم بقطع التلبية عند دخول الحرم إذا كان أحرم من خارجه وقطعها عند النظر إلى بيوت مكة إذا أحرم للعمرة من أدنى الحلّ وجيه وموافق الاحتياط والله هو العالم .

كيفية تكرار التلبية

مسألة ٢٢ - لا ريب أنه لا يلزم في تكرار التلبية أن تكون بالصورة المعتبرة في انعقاد الإحرام بها التي قال الإمام (ع) في صحيح معاوية بن عمار أنه لا بد منها فيجوز الإكتفاء بسائر صيغها المروية في الروايات فيكفي مثلاً لبيك اللهم لبيك أو لبيك اله الحق لبيك أو لبيك كشاف الكرب العظام أو غيرها بل يكفي غير الصور المذكورة في الروايات مثل

لبيك اله العالمين لبيك يا رحمان يا رحيم . لبيك يا ذا المن والاحسان ويا ذا
العفو والغفران.

واستدل للاكتفاء بذلك بمثل ما في صحيح معاوية بن عمار: «وان تركت بعض
التلبية فلا يضرك غير أن تمامها أفضل»^(١).

وفيه: ان ظاهره وظاهر اطلاق الروايات جواز بعض التلبيات المذكورة في
الصحيح بل لا يخلو من الدلالة على أن الفضل لبعض الصيغ المذكورة في الروايات.
وفيه: ايضاً أن الإطلاق لو وجد في بعض الروايات يكون منصرفاً إلى
التلبيات المأثورة.

وبعد ذلك كله نقول أن ما يستفاد من سياق الروايات استحباب مطلق
التلبية واستحبابها بالصور المذكورة في الروايات فلا يقيد بها استحبابها المطلق حتى
وان قال لبيك خلافاً لمن اشكل في ذلك من المحشين العظام عليهم رضوان الله تعالى .

الشك في اتيان التلبية صحيحة

مسألة ٢٣ - إذا أتى بالتلبية وشك بعد الإتيان بها أنه أتى بها صحيحة
أم لا؟ يبنى على الصحة لقاعدة الفراغ العامة الجارية في جميع الابواب.
وأما إذا شك في أنه أتى بالتلبية أم لا يجب عليه الإتيان بها إذا لم يتجاوز المحل
كما إذا شك وهو في الميقات وأما إذا خرج عن الميقات وهو مشغول بالتلبيات
المستحبة أو وصل إلى مكة وشك مثلاً في حال الطواف فلا يعتد بشكه لقاعدة
التجاوز.

ولكن لا يترك الاحتياط فيما إذا شك في الإتيان بها ولم يدخل في الأعمال الواجبة المترتبة عليها بالرجوع إلى الميقات وإتيان التلبية فيه وإن لم يمكن فيرجع إليه ما أمكن وإلا فيلبي من مكانه كالناسي هذا وإن شك في التلبية وهو في الميقات لا يحرم عليه فعل ما يحرم عليه بالإحرام .

الشك في التلبية بعد الإتيان بموجب الكفارة

مسألة ٢٤ - من أتى بموجب الكفارة وشك في أن ذلك كان منه بعد التلبية حتى تجب عليه أو قبلها فلا تجب ؟

فإن كانا مجهولي التاريخ أو كان تاريخ التلبية مجهولاً لم تجب عليه لتعارض استصحاب عدم التلبية إلى زمان إتيان موجب الكفارة مع استصحاب عدم إتيان موجبها إلى زمان التلبية وعدم ترجيح أحدهما على الآخر في صورة كونها مجهولي التاريخ فالأصل براءة ذمته عن الكفارة وفي صورة كون تاريخ التلبية مجهولاً وتاريخ ارتكاب الموجب معلوماً يجرى استصحاب عدم التلبية إلى تاريخ ارتكاب الموجب فلا تجب الكفارة و إن قلنا بأن هذا الاستصحاب لا يثبت وقوع التلبية بعد فعل الموجب أو تقدمه عليها فإن ذلك يكفي في عدم وجوب الكفارة للشك في وقوع فعل الموجب بعدها وعدم ما يثبت ذلك فمقتضى الأصل البرائة. وأما إذا كان تاريخ إتيان الموجب مجهولاً وتاريخ التلبية معلوماً فاستصحاب عدم إتيان الموجب إلى تاريخ التلبية لا يقتضى وقوعه بعد التلبية .

وأما التمسك باصالة تأخر الحادث بأن يقال بحدوث الموجب وتأخره عن تاريخ التلبية بمقتضى اسالة التأخر فلا اعتداد بها لا أصلاً ولا فرعاً أمّا من حيث الكبرى والأصل فلا دليل على اعتبار هذا الأصل مضافاً إلى أن التأخر أيضاً

حادث ومقتضى الأصل عدم حدوثه وأما فرعاً ومن حيث الصغرى فإصالة تأخر الحادث تثبت حدوثه بعد يوم الخميس مثلاً الذي وقع فيه التلبية ولكن لا يثبت بها أنّ حدوث الموجب كان بعد التلبية إلا على القول بالأصل المثبت .

هذا كله على ما بنى عليه الشيخ رحمته من سقوط الاستصحاب في مجهولي التاريخ بالتعارض ^(١).

وأما على مختار صاحب الكفاية رحمته ^(٢) فليس المقام مقام اجراء الاستصحاب للشك في اتصال زمان الشك باليقين فالتمسك بالإستصحاب فيه تمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية .

ويوضح ما أفاده بأن يقال : إنا نفرض ثلاث ساعات متوالية في الساعة الأولى نكون باليقين على عدم الإتيان بالتلبية وبموجب الكفارة معاً وفي الساعة الثانية نعلم باتيان واحد منها على سبيل الإجمال وفي الساعة الثالثة نعلم باتيان واحد آخر منها أيضاً بالإجمال ولا على التعيين وعليه نشك في كل منها (التلبية وموجب الكفارة) أنه هل استمر عدمه إلى زمان وجود الآخر .

وبعبارة أخرى هل حدث في زمان حدوث الآخر أم لا؟ لاريب في اننا لو علمنا بتاريخ حدوث الآخر نستصحب عدم حدوث ما شككنا في حدوثه عند حدوث الآخر وذلك لاتصال زمان الشك فيه باليقين وأما حيث كان حدوث الموجب للكفارة والتلبية مجهولي التاريخ ، نشك في حدوث كل منها في زمان الآخر ويمكن أن يكون ذاك الآخر الذي نشك في حدوث التلبية في زمانه وجد في الساعة

١ - فرائد الاصول : السابع من تنبيهات الاستصحاب .

٢ - كفاية الاصول : الحادى عشر من تنبيهات الاستصحاب.

الثانية أو الثالثة وأنه إن وجد في الساعة الثانية يكون زمان الشك فيه متصلاً باليقين وإن وجد في الساعة الثالثة انتقض يقيننا بعدمه باليقين بوجوده ويكون الشك فيه في الساعة الثالثة منفصلاً عن اليقين بعدمه ويكون اتصال زمان الشك باليقين مشكوكاً فيه والتمسك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لإجراء استصحاب عدمه تمسك بالعموم في الشبهة المصداقية .

وبعبارة أخرى نقول بعد العلم بعدم التلبية وارتكاب الموجب للكفارة في الساعة الأولى الشك يقع في أن التلبية هل وجد في زمان ارتكاب الموجب الذي مردد بين كونه الساعة الثانية أو الثالثة فإن كان هو الساعة الثانية يكون الشك في وقوع التلبية فيه متصلاً بزمان اليقين بعدمه وإن كان هو الساعة الثالثة يكون الشك في وقوع التلبية فيه منفصلاً عن زمان اليقين بعدمه لانتقاضه بوجودها في الساعة الثانية وهكذا يجرى الكلام في الشك في وقوع الموجب في زمان التلبية فلا مجال لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى عدم كل منهما في زمان الآخر للشك في اتصال زمان الشك باليقين ففقتضى الأصل أيضاً البرائة عن الكفارة .

ولا فرق في ذلك أي عدم جواز التمسك بالاستصحاب على هذا المبنى أن يكون الأثر مترتباً على إجراء الأصل في كل منهما أو على واحد منهما .

نعم على مسلك الشيخ يجرى الاستصحاب إذا كان الأثر مترتباً على واحد منها لعدم التعارض .

ثم إنه قال بعض الأعاظم : (إن في توارد الحالتين جريان الأصلين وتعارضهما يتوقف على ترتب الأثر لكل منهما فإن جريانها معاً غير ممكن وفي أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، وأما إذا كان الأثر مترتباً على أحدهما دون الآخر فلا مانع من جريان الأصل فيه والرجوع إليه سواء كان المورد من موارد

مجهولي التاريخ أو كان أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً ومقامنا من هذا القبيل لأن ارتكاب الأفعال المنهية قبل التلبية لا أثر له وإنما الأثر يترتب بعد التلبية ، فلو شك في أنه هل ارتكب محرماً بعد التلبية ليرتب عليه الكفارة أو لم يرتكب شيئاً لم تجب عليه الكفارة لاصالة عدم الإرتكاب بعد التلبية ولا تعارض باصالة عدم الإرتكاب قبل التلبية لعدم ترتب الأثر على ذلك فأحد الأصلين لا أثر له فلا يجرى والأصل الآخر الذي يترتب عليه الأثر يجرى سواء كان المورد مجهول التاريخ أو معلومه ولا مجال للرجوع إلى البرائة بعد إمكان جريان الأصل الموضوعي^(١).

ويمكن أن يقال في جوابه: إن الشك واقع في أن الفعل المحرم الذي لا شك في وقوعه وقع بعد التلبية أو قبلها لا أن الفعل المحرم قبل التلبية وقع أم لا يقع حتى يقال بعدم ترتب الأثر على استصحاب عدم وقوعه أو أنه وقع بعد التلبية أم لم يقع حتى يستصحب عدم وقوعه وعدم ارتكابه ويترتب عليه عدم وجوب الكفارة .

فعلى الصورة الأولى نقول: ان مقتضى استصحاب عدم وقوع الفعل المعلوم وقوعه إلى حين التلبية وقوعه بعد التلبية فيترتب عليه الكفارة ومقتضى استصحاب عدم وقوع التلبية إلى حين وقوعه وقوع التلبية بعده وإن شئت قل : وقوعه قبلها والاثـر المترتب عليه عدم وجوب الكفارة وبذلك يقع التعارض بين الاستصحابين ويسقطان به عن الحجية .

هذا ويمكن أن نقول بعدم وجوب الكفارة في جميع الصور الأربع سواء كان مؤدى الاستصحاب وقوع التلبية بعد ارتكاب موجب الكفارة أو وقوعه بعد التلبية إلا على القول بالأصل المثبت أمّا إذا كان كلاهما مجهولي التاريخ فاستصحاب عدم

التلبية إلى زمان ارتكاب الموجب لا يثبت به كون التلبية بعد ارتكاب الموجب واستصحاب عدم الموجب إلى زمان التلبية لا يثبت به كون الموجب بعد التلبية وكذا إذا كان تاريخ التلبية مجهولاً لا يثبت باستصحاب عدمها إلى زمان الإرتكاب المعلوم كونها بعد ارتكاب الموجب ولو كان زمان ارتكاب الموجب مجهولاً لا يثبت باستصحاب عدمه إلى زمان التلبية المعلوم وقوعه بعد التلبية فعلى ذلك كله المرجع في المسئلة هو البرائة عن وجوب الكفارة.

الثالث من واجبات الإحرام لبس الثوبين

قال في الجواهر : (بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في المنتهى والمدارك بل في التحرير الإجماع على ذلك بل قصر الشيخ وبنو حمزة والبراج وزهرة وسعيد ، الإحرام في ثوب على الضرورة بل عن القاضي منهم التصريح بعدم جواز الإحرام في ثوب إلا لضرورة ، كل ذلك مضافاً إلى الأمر بلبس الثوبين في المعتبرة المستفيضة كصحيحي ابني عمار ^(١) ووهب ^(٢) ، وصحيح هشام بن الحكم ^(٣) وغيرها وإن كان هو في سياق غيره مما علم ندبه خصوصاً بعد ملاحظة ما سمعته من الإجماع وإلى التأسى بالنبي ﷺ وأئمة الهدى عليهم السلام فإن ثوبي رسول الله ﷺ اللذين أحرم فيها كانا يمانيين عبري وأظفار وفيهما كفن على ما رواه ابن عمار ^(٤) عن الصادق عليه السلام وفي مرسل الحسن بن علي عن بعض اصحابنا عن بعضهم عليهم السلام «أحرم رسول الله ﷺ في

١ - وسائل الشيعة: ب ٦ من أبواب الاحرام ح ٤.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٧ من أبواب الاحرام ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٨ من أبواب الاحرام ح ١.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٢٧ من أبواب الاحرام ح ٢.

ثوب كرسف»^(١) فما في كشف اللثام من أن لبس الثوبين إن كان على وجوبه إجماع كان هو الدليل وإلا فالأخبار التي ظفرت بها لاتصلح مستنداً له مع أن الأصل العدم وكلام التحرير والمنتهى يحتمل الاتفاق على حرمة ما يخالفهما والتمسك بالتأسي أيضاً ضعيف فإن اللبس من العادات إلى أن يثبت كونه من العبادات وفيه الكلام - لا يخفى عليك ما فيه.^(٢)

أقول : أما الإستدلال بالإجماع فلا يتم بعد احتمال كون مستند القائلين بالوجوب الروايات إلا أن يدعى أن المغروس في الأذهان من العصر الأول وجوب لبس الثوبين بحيث كان المسألة عندهم بمكان من الوضوح غنية عن السؤال. وأما الروايات فما أشار إليه في الجواهر صحيح بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق أو إلى الوقت من هذه المواقيت وأنت تريد الإحرام إن شاء الله فانتف إبّطك وقلم أظفارك واطل عانتك وخذ من شاربك ولا يضرّك بأي ذلك بدأت ثم استك واغتسل وألبس ثوبيك وليكن فراغك من ذلك أن شاء الله عند زوال الشمس وإن لم يكن عند زوال الشمس فلا يضرّك غير إنّي أحبّ أن يكون ذلك مع الإختيار عند زوال الشمس»^(٣).

وفي الإستدلال به أن وقوع الأمر بلبس الثوب في سياق الاوامر المتعددة بغيره من المستحبات يمنع عن انعقاد ظهوره في الوجوب.

وصحيح معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام؟ فقال : أطل بالمدينة فإنه طهور وتجهّز بكل ما تريد وإن شئت استمعت بمقيصك

١ - وسائل الشيعة: ب ٢٧ من أبواب الاحرام ح ٣.

٢ - جواهر الكلام: ٢٣٢/١٨.

٣ - الكافي: ٣٢٦/٤ و وسائل الشيعة: ب ٦ من أبواب الاحرام ح ٤.

حتى تاتي الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبك إن شاء الله^(١).

ولا دلالة فيه أيضاً على وجوب لبس الثوبين غاية الأمر يدل على وجوب خلع مثل القميص .

وأما صحيح هشام بن الحكم الذي أشار إليه إن كان ما رواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مر موسى النبي ﷺ بصفائح الروحاء على جبل احمر خطامه من ليف عليه عبائتان قطوانيتان وهو يقول : لبيك يا كريم لبيك قال : ومرّ يونس بن متى ... ومرّ عيسى بن مريم ... ومرّ محمد : بصفاح الروحاء وهو يقول : لبيك ذا المعارج لبيك»^(٢).

فليس فيه ما يدل على وجوب لبس الثوبين.

ولعل كان مراده صحيح هشام بن سالم قال: «أرسلنا إلى أبي عبدالله عليه السلام ونحن جماعة ونحن بالمدينة أنا نريد أن نودعك فأرسل إلينا أن اغتسلوا بالمدينة فبأني أخاف أن يعز الماء عليكم بذى الحليفة فاغتسلوا بالمدينة وألبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها ثم تعالوا فرادى أو مثاني»^(٣) ولكن دلالة أيضاً على وجوب لبس الثوبين بل استحبابه ممنوعة كغيره والتأسي بالنبي ﷺ وبأئمة الهدى عليهم السلام محبوب مطلوب مطلقاً لكن وجه أفعالهم عليهم السلام من الوجوب والندب لا يعرف بمجرد أفعالهم. وما رواه ابن عمار عن الصادق عليه السلام قال : «كان ثوبا رسول الله ﷺ الذين أحرم فيهما يمانيين عبري وأظفار وفيهما كفن»^(٤) لا يدل على الوجوب كما لا يخفى.

١ - وسائل الشيعة: ب ٧ من أبواب الاحرام ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٠ من أبواب الاحرام ح ٦.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٨ من أبواب الاحرام ح ١.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٢٧ من أبواب الاحرام ح ٢.

وكذا مرسل الحسن بن علي^(١) أيضا فإن غاية ما يستفاد منه رجحان الإحرام أو إباحته في ثوب الكرسف، إذاً فالاستدلال بالروايات لا يكفي في إثبات الوجوب لعدم ظهورها في ذلك وهذا يقوى حجية الإجماع في المسئلة لعدم وجود خبر ظاهر في الوجوب يكون دليلاً للمجمعين فالظاهر أن وجوب لبسها كان مفروغاً عنه عند الجميع ولا ريب أن ذلك مقتضى الإحتياط فلا يترك في مثل المسئلة والله هو العالم.

كيفية ثوبى الاحرام

ثم إن هنا فروع الأول: بناء على وجوب الاتزار والارتداء بل واستحبابها هل يكفي في أداء الوجوب أو الاستحباب الاتزار والارتداء بثوب واحد أو لابد وأن يكون بثوبين قال الشهيد أعلى الله درجته في الدروس :

(ولو كان الثوب طويلاً فاتز ربيعضه وارتدى بالباقي أو توشح به أجزاء).^(٢)

ولكن الظاهر مما حكى في الجواهر عن الشيخ وبنو حمزة والبراج وزهرة وسعيد قصر الإحرام في ثوب على الضرورة قال : (بل عن القاضي منهم التصريح بعدم جواز الإحرام في ثوب إلا للضرورة).^(٣)

فالظاهر أن المسئلة ليست إجماعية ومقتضى الجمود على النصوص وجوب الثوبين إلا أن يقال: أن ذلك كان حسب جريان العادة بالاتزار والارتداء بهما وإلا فلا فرق بين الثوبين والثوب الذي يشمل من الجسم ما يشمله ومقتضى الأصل

١ - وسائل الشيعة: ب ٢٧ من ابواب الاحرام ح ٣.

٢ - الدروس الشرعية: ١/ ٣٤٤.

٣ - جواهر الكلام: ١٨/ ٢٣٣.

عدم تقيد الاتزار والارتداء بثوبين فيكفي الاتيان بالأقل وهو ثوب واحد.
ويمكن أن يكون مراد من قال بعدم جواز الإحرام في ثوب واحد إلا في
الضرورة الاكتفاء بالإزار مع إمكان الأزيد لا عدم جوازه في ثوب طويل يتزر
ببعضه ويرتدي بالباقي كما اختاره الشهيد ولكن استقرار السيرة على الارتداء
والاتزار بثوبين والأمر بهما في الروايات دون ذكر وسؤال فيها عن الاكتفاء بثوب
واحد يمنعنا عن الجزم على كفاية ثوب واحد فالاحتياط لا يجوز تركه في حال
الاختيار.

اشتراط الاحرام بلبس الثوبين

الفرع الثاني قال الشهيد رفع الله درجته في الدروس : (وهل اللبس من
شرائط الصحة حتى لو أحرم عارياً أو لا لبساً غلطاً لم ينقض نظر، وظاهر الأصحاب
انعقاده حيث قالوا: لو أحرم وعليه قميص نزعته ولا يشقه ولو لبسه بعد الإحرام
وجب شقه وإخراجه من تحت كما هو مروي وظاهر ابن الجنيد اشتراط التجرد)^(١).

أقول: الكلام يقع في المقامين.

المقام الأول: في أن التجرد من لبس الخيط هل هو شرط في انعقاد الإحرام أم
لا: فما يستفاد من الروايات عدم اشتراطه به ففي صحيح معاوية بن عمار عن أبي
عبدالله عليه السلام قال: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء التلبية والإشعار والتقليد فإذا فعل
شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم».^(٢) وإطلاقه ينفي اشتراط انعقاده بالتجرد كما ينفي

١- الدروس الشرعية: ١/ ٣٤٥.

٢- وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب أقسام الحج ح ٢٠.

اشتراطه بلبس الثوبين .

وفي صحيحه الآخر ^(١) الذي رواه ابن أبي عمير عنه ووعن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام : «في رجل أحرم وعليه قيصه ؟ فقال : ينزعه ولا يشقه ، وإن كان لبسه بعدما أحرم شقّه وأخرجه مما يلي رجله» ، وظاهره عدم اشتراط انعقاد الإحرام بالتجرد اذ لو كان مشروطاً به لكان الجواب إنه يعيد إحرامه نعم يمكن أن يقال : بأن الظاهر أنه كان جاهلاً بالحكم أو هو مطلق بالنسبة إلى الجاهل والناسي .

وهل يقيد اطلاق صحيحه الاولى وإطلاق الثاني على القول به بصحيح عبد الصمد بن بشير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد وهو يلبي وعليه قيصه فوثب إليه أناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا : شق قيصك وأخرجه من رجلك فإن عليك بدنة ، وعليك الحج من قابل ، وحجك فاسد فطلع أبو عبدالله عليه السلام فقام على باب المسجد فكبر واستقبل الكعبة فدنى الرجل من أبي عبدالله عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه فقال له أبو عبدالله عليه السلام أسكن يا عبد الله فلما كلمه - وكان الرجل اعجمياً - فقال أبو عبدالله عليه السلام ما تقول : قال : كنت رجلاً أعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت أحج لم أسئل أحداً عن شيء فافتوني هؤلاء أن أشق قيصي وأنزعه من قبل رجلي وأن حجتي فاسد وإن علي بدنة فقال له : متى لبست قيصك أبعد ما لبّيت أم قبل ؟ قال : قبل أن ألبّي قال : فاخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة ، وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت سبعاً وصل ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج

واصنع كما يصنع الناس»^(١).

فإنه يدل على أن صحة الحج وعدم الكفارة إذا هو أحرم في قيصره مشروطان بالجهل ومفهومه عدم صحة الحج و وجوب الكفارة إذا لم يكن ذلك عن الجهل وهذا هو معنى اعتبار التجرد عن المخيط في الإحرام.

هذا ويمكن أن يقال: أن الحكم بعدم الكفارة في صورة الجهل بالحكم الذي يستفاد منه أن عليه الكفارة إذا كان عالماً بوجوب النزع حكم تركه نزع القميص بعد الإحرام واستمرار التقصص به فلا تدل على شرطية التجرد في حصول الإحرام كما أن صحيح ابن عمار الثاني أيضاً يدل على أنه ينزع اللباس الذي هو فيه عند الإحرام والتلبية ولا يشقه وبعبارة أخرى سؤال السائل بقريضة الجواب راجع إلى كيفية نزع ولا يستلزم ذلك كون التجريد عن المخيط واجباً في حال الإحرام شرطاً أو تعبداً نعم يجب ذلك بعد انعقاد الإحرام.

لا يقال: قوله وليس عليك الحج من قابل يدل على شرطية التجرد في انعقاد الإحرام وصحة الحج.

فإنه يقال: أن الحكم بعدم الحج من قابل مطلق لا يدور مدار الجهل بوجوب نزع القميص فإن ترك ذلك عالماً أيضاً لا يفسد حجّه حتى يترتب عليه الحج من قابل.

مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إذا كان المنطوق وما يترتب على فعل بجهالة سالبة كلية يكون مفهومه موجبة جزئية يعنى إذا لم يرتكبه بجهالة فعلية شيء فيمكن

١ تهذيب الأحكام: ٧٢/٥ ح ٤٧/٢٣٩ ووسائل الشيعة: ب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام ح ٣.

أن يكون ما عليه الكفارة لا بطلان الحج.

فتحصل من ذلك كله أن التجرد عن المخيط ليس شرطاً في انعقاد الإحرام نعم يجب تكليفاً نزعه بعد انعقاده.

المقام الثاني: في أن وجوب لبس الثوبين هل تعبدّي حتى ينعقد الإحرام بدونها أو شرطي لا ينعقد الإحرام بدونه وإن شئت قل: هل لبس الثوبين في حال إنشاء الإحرام والتلبية شرط من شرائط الإحرام فلا يتحقق إلا به أو هو كسائر الأعمال الواجبة في الحج ممّا لا يضر فقده سلقاً أو في الجملة بالإحرام والحج، ظاهر ما تعلق الأمر باتيانه في ضمن الواجبات كونه من أجزاء الواجب الواجبة أو المستحبة فإذا كان واجباً يحكم بأنه من أجزائه الواجبة فلا بدّ من الإتيان به ولا يجزي ما كان فاقداً له أمّا في الحج حيث إن أكثر ما فيه من الواجبات لا يترتب على تركه بطلانه إمّا مطلقاً أو في صورة الجهل والنسيان فلا يدل مجرد وجوب فعل فيه على اشتراطه به أو على كونه جزء من أجزائه يفوت بفوته الحج فلا بدّ من ملاحظة دليل الحكم واستظهار كيفية الوجوب منه وقد ثبت في محله أن قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً وذلك لأنّ وجوب شيء للغير أمر زائد على نفس الوجوب يحتاج إلى التنبيه عليه بخلاف النفسي فانه ليس فيه امر زائد على نفسه.

فعلى هذا مقتضى إطلاق الأمر بالثوبين كون الوجوب المستفاد منه نفسياً هذا مضافاً إلى ما في الروايات من الدلالة على ذلك منها صحيح معاوية بن عمار الأول الذي سبق ذكره في المقام الأول بل وصحيحه الثاني «في رجل أحرم وعليه قميصه فقال ينزعه ولا يشقه وإن كان لبسه بعدما أحرم شقه وأخرجه ممّا يلي رجليه» فإنه يستفاد من السؤال والجواب صحة الإحرام في القميص وانما السائل سئل عن كيفية نزع المخيط إذا وقع الإحرام في المخيط لانه إن أخرجه من رأسه يقع في محذور

الكلام في كيفية الإحرام واجباته ١٠٩
ستر الرأس.

وأما تقييد هذا الصحيح بصحيح عبد الصمد الذي مر ذكره كما حكى عن
الحدائق فيظهر جوابه مما ذكرناه في المقام الأول .

وأما الاستناد بصحيح آخر لمعاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إن
لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه قلباً وأعد غسلك وإن لبست قميصاً
فشقّه وأخرجه من تحت قدميك»^(١) لبطلان التلبية إذا لم يكن لابساً لثوبي الإحرام
فلا يصح لأن الظاهر أن السؤال فيه وقع عن لبس الثوب الذي لا يصلح للمحرم
لبسه بعد تحقق الإحرام كما يدل عليه الحكم بشق القميص وإخراجه من تحت قدميه
فالظاهر أن مفاده الفرق بين القميص وغيره من الثياب كالقباء وأما تجديد التلبية
والغسل في هذه الصورة فهو محمول على الاستحباب والله هو العالم .

لبس ثوبي الإحرام على المرأة

الفرع الثالث: هل وجوب لبس الثوبين على القول به مختص بالرجل أو يعم
المرأة ؟ وليقدم على البحث فيه البحث عن وجوب أصل اللبس عليها فلا ينعقد
إحرامها عارية عن اللباس ولو لم يكن الناظر المحترم أو ينعقد ذلك في حال عريها
عن اللباس .

ويمكن إجراء البحث على نحو يشمل الجنسين (الذكر والأنثى) بأن نقول :
على القول بعدم وجوب لبس الثوبين حتى على الرجل هل يجب ستر العورة في حال
الإحرام والتلبية بالوجوب النفسي أو الشرطي أم لا ؟

يمكن أن يقال: إذا حملنا الروايات التي فيها الأمر باللبس على ما جرت به العادة ووجوب الستر عن الناظر المحترم يمكن أن يقال بانعقاد الإحرام في حال التجرد عن اللباس إذا لم يكن هنا الناظر المحترم بل ويمكن أن يقال: ينعقد وإن كان عند الناظر المحترم .

وعلى ذلك لا دليل على شرطية ذلك في تحقق الإحرام فالأصل البرائة عنه ولا يدل على وجوب ستر العورة ما يدل على وجوب لباس الإحرام على المرأة كموثق يعقوب بن يونس قال : «سئل أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض تريد الإحرام ؟ قال: تغتسل وتستتفر وتحتشي بالكرسف و تلبس ثوباً دون ثياب إحرامها»^(١) وخبر زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «سئلت عن امرأة حاضت وهي تريد الإحرام فتطمث قال : تغتسل وتحتشي بكرسف و تلبس ثياب الإحرام وتحرم»^(٢) فإن وزانها وزان ما ورد فيه الأمر بلبس الثوبين مطلقاً فإن حملناه على ما جرت به العادة أو الاستحباب نحملها أيضاً على ذلك .

فعلى هذا يمكن دعوى عدم الدليل على وجوب ستر العورة في حال إنشاء الإحرام والتلبية. نعم: ادعى البعض عدم الخلاف في المسئلة .

ويمكن أن يقال: أن ذلك مفروغ عنه عندهم فلا يستل عن مثل ذلك فتأمل . وبعد القول بوجوب ستر العورة هل يجب على المرأة ستر تمام بدنهما كما يجب عليها في الصلاة أو يكفي لها أيضاً ستر عورتها وهذه المسائل كما ترى محل الإشكال ومقتضى الأصل البرائة ولكن النفس كأنها تأبى من الفتوى بعدم الوجوب فالاحتياط لا يترك .

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من أبواب الاحرام ح ٢ .

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من أبواب الاحرام ح ٣ .

وأما المسئلة الأولى فالبحث عنها إنما يأتي على القول بوجوب لبس الثوبين في أنه يعم الرجل والمرأة أو يختص بالرجل؟

قال في الجواهر: (الظاهر عدم وجوب لبس ثوبين لخصوص الإحرام للمرأة تحت ثيابها وإن احتمله بعض الأفاضل بل جعله أحوط ولكن الأقوى ما عرفت خصوصاً بعد عدم شمول النصوص السابقة للأنثى إلا بقاعدة الإشتراك التي يخرج عنها هنا بظاهر النص والفتوى والله العالم^(١)).

وظاهر كلامه عدم القائل بوجوبه على المرأة وعدم تمامية التمسك بقاعدة الإشتراك لشمول النصوص للأنثى وذلك لجواز لبس المخيط هن دون الرجال فلا حاجة عرفاً وعادة هن إلى لبس الإزار والرداء وادّعى مضافاً إلى ذلك ظهور النص والفتوى في الاختصاص وعدم الإشتراك ولعل ذلك الإستظهار مبني على ما ذكر.

ولكن استشكل في ما أفاده في الجواهر في المستمسك فقال: (إن الفتاوى مطلقة ولم أقف على من قيد الوجوب بالرجل إلا البحراني في حدائقه، وأما النصوص - فإن تمت دلالتها على الوجوب - فالخطاب فيها للرجل كغيرها من أدلة التكليف التي كان البناء على التعدي فيها من الرجال إلى المرأة مع أن في بعض النصوص ما يظهر منه ثبوت الحكم فيها في موثق يونس بن يعقوب قال ... وخبر زيد الشحام ... وذكر الخبرين بتامهما^(٢)).

أقول: أما الفتاوى فهي كما ذكره مطلقة غير أن الحدائق كما ذكره قيد وجوبها بالرجل وإليك كلامه بلفظه (الثالث لبس ثوبي الإحرام للرجل ووجوبه اتفاقي بين الأصحاب قال في المنتهى إننا لانعلم فيه خلافاً. انتهى)^(٣) ثم استدل على

١ - جواهر الكلام: ٢٤٥/١٨.

٢ - مستمسك العروة: ٤٢٥/١١.

٣ - الحدائق الناضرة: ٧٥/١٥.

ما ذكر بالروايات فكأن كون الحكم مختصاً بالرجال كان مفروغاً عنه عنده وكذلك النصوص أيضاً ظاهرة عنده في الاختصاص وإن كانت مطلقة باللفظ.

وبالجملة فالذي يراه المستمسك وجه الإشكال في اختصاص الحكم بالرجل إطلاق الفتاوى وإطلاق النصوص وعدم كون الرجل مخاطباً للحكم سبباً للاختصاص به إذا لم يكن هنا وجه فارق بينها كسائر الخطابات الواردة في الأحكام التي يتعدى فيها من الرجل إلى المرأة أما بقاعدة الاشتراك أو بعدم الفرق بينها والغاء العرف خصوصية الجنسية فيه ولما يظهر من مثل الخبرين المذكورين.

ولكن يمكن أن يقال : أن احتمال الفرق بينهما في مثل هذا الحكم وجيه فإن المرأة يجوز لها لبس ثيابها والإحرام في الخيط فكما أن حرمة لبس الخيط مختص بالرجال يجوز أن يكون وجوب لبس الخيط أيضاً مختصاً بهم والنصوص والفتاوى إما محمولة على الاختصاص أو على الإجمال فالقدر المتيقن منها وجوب لبس الثوبين على الرجال ومقتضى الأصل براءة النساء عن لبسها.

وأما الروايات فيمكن أن يكون المراد من ثياب إحرامها فيها ما كان متعارفاً بينهم من ثياب خاص كالبياض وإلا ليقول: ثوبى إحرامها مضافاً إلى أن مثل هذه الروايات ليس في مقام بيان وجه الحكم وجوباً أو استحباباً. والله هو العالم.

كيفية لبس ثوبى الإحرام

الفرع الرابع: قال في الجواهر: (وأما كيفية لبسها فظاهر الأصحاب الاتفاق على الإتيان بأحدهما كيف شاء بل صرح في الدروس بجواز عقده بخلاف الرداء

لكن في خبر سعيد الأعرج عن الصادق عليه السلام نهى عن عقده في عنقه^(١) وكذا خبر علي بن جعفر المروي عن كتاب مسائله وعن قرب الإسناد للحميري^(٢) عن أخيه عليه السلام : «المحرم لا يصلح له ان يعقد إزاره على رقبته ، ولكن يثنيه ولا يعقده» وعن الإحتجاج^(٣) للطبرسي ان محمد بن جعفر الحميري كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام : هل يجوز أن يشد عليه مكان العقد تكة؟ فأجاب عليه السلام : لا يجوز شد المنزر بشيء سواه من تكة أو غيرها، وكتب أيضاً يسأله : هل يجوز أن يشد المنزر على عنقه بالطول أو يرفع من طرفيه إلى حقويه ويجمعهما في خاصرته و يعقدهما و يخرج الطرفين الآخرين بين رجليه ويرفعهما إلى خاصرته وشد طرفه إلى وركيه فيكون مثل السراويل يسترما هناك فإن المنزر الأول كنا نتزريه إذا ركب الرجل جملة انكشف ما هناك وهذا أستر فأجاب عليه السلام : جائز أن يتزر الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث في المنزر حدثاً بمقراض ولا ابرة يخرجها عن حد المنزر غرزه غرزاً ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض وإذا غطى السرة والركبة كليهما فإن السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرة والركبة والأحب إلينا والأكمل لكل أحد شده على السبيل المعروفة المألوفة للناس جميعاً إن شاء الله تعالى.^(٤)

أقول: أما خبر سعيد الأعرج فالظاهر أنه موثق لأن الصدوق رواه عن أبيه رضي الله عنه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمي عن سعد بن عبدالله الأعرج الكوفي فهو موثق ليس بصحيح لأن عبد الكريم بن عمرو الواقع في السند كان واقفياً

١ - وسائل الشيعة: ب ٥٣ من أبواب تروك الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٥٣ من أبواب تروك الاحرام ح ٥.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٥٣ من أبواب تروك الاحرام ح ٤٣.

٤ - جواهر الكلام: ٢٣٦/١٨ و ٢٣٧.

ووصف بالحبائثة إلا أنه حكى عن النجاشي أنه كان ثقة ثقة فالتعبير عن الخبر بالصحيح ليس في محله إلا أن يستند ذلك إلى كون الراوي عنه وهو البرنطي من أصحاب الإجماع أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عنه فهذا الاعتبار صحيح لا باعتبار المعروف بين المتأخرين ومن لا يعتد في الإعتداد على الخبر بذلك.

وكيف كان لفظه هكذا: «إنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يعقد إزاره في عنقه؟ قال: لا». وهذا يدل على المنع من خصوص عقد الإزار في العنق لا مطلقاً.

وأما خبر علي بن جعفر في كتابه وفي قرب الإسناد فقد ذكرنا لفظه عن الوسائل ولكن في قرب الإسناد المطبوع بأمر سيدنا الأستاذ أعلى الله درجته ذكر «ولكنه يشبهه» ولفظ «لا يصلح له» ليس ظاهراً في الكراهة غاية ما يمكن أن يقال: عدم ظهوره في الحرمة أيضاً ومقتضى ظاهر موثق سعيد حرمة عقد إزاره في عنقه. وأما خبر الاحتجاج فهو يدل على عدم جواز عقده مطلقاً إلا أن يحمل قوله «ولم يعقده» على العقد في العنق الذي جرى به سيرتهم في الإزار لكن ردّ بضعف السند فلا يعتمد عليه.

هذا كله في الإزار وأما الرداء فالظاهر أنه لا يعتبر فيه إلا ما يصدق به الإرتداء وإن كان الأحوط عدم عقده بل كونه ساتراً للمتكئين كما أن الأحوط في الإزار أيضاً كون الإزار ساتراً للسرة والركبة وإن كان يكفي ما هو أقل من ذلك إذا كان الإزار صادقاً عليه والله هو العالم.

لبس الثوبين قبل النية والتلبية

وهل يجب لبس الثوبين قبل النية والتلبية أو يكفي وإن لبسهما بعد ذلك أمّا على القول بكونها شرطاً في تحقق الإحرام فيمكن أن يقال: إن كونها شرطاً أعم

من ذلك فيمكن أن يكون لبسها متمماً للإحرام ولكنه خلاف الظاهر فإن الشرط على المتعارف يعتبر مقارناً للعمل أو مقدماً عليه فغاية ما يقال: إن التلبية واللبس إذا أوقعا متقارنين يكفي في تحقق الإحرام بشرطه بل الظاهر من الأدلة أنه يشترط أن يكون لا بساً ثوبيه عند انشاء الإحرام .

وبعبارة أخرى يشترط أن يكون إنشاء الإحرام في حال لبس الثوبين كالصلاة فإنها مشروطة بكون إنشاء تحريمها في حالة ستر العورة والظاهرة عن الحدث والخبث فعلى القول بالإشتراط الظاهر أنه مشروط بكونه حال الإحرام .

وأما على القول بالوجوب النفسي فالظاهر أنه واجب حين إنشاء الإحرام فيجب أن يكون متلباً بهما من أول آيات إنشاء الإحرام ولا يتحقق ذلك إلا باللبس بهما قبل الإحرام ولو آنأما والله هو العالم .

مركز تحقيق كتب التراث

الاحرام في القميص

مسألة ٢٥- لا يخفى عليك أنه ينعقد الإحرام في القميص جهلاً أو نسياناً سواء كان لا بساً ثوبياً للإحرام أو لم يلبسهما وذلك لأن عدم انعقاده بقول مطلق يترتب على كون التجرد عن القميص ولبس الثوبين شرطاً لانعقاد الإحرام وأما على القول المختار فينعقد الإحرام في القميص في الصورتين إذا أحرم فيه جاهلاً ونسياناً ولو أحرم فيه عالماً عامداً فمقتضى عدم الشرطية تحقق الإحرام .

ولكن يمكن أن يقال: إنا إذا بنينا على أن الإحرام هو توطين النفس على ترك المحرمات والعزم عليه بكون ارتكاب هذه المحرمات بعضاً أو كلاً مناف لذللك العزم لا يجتمعان .

وأما إن قلنا بأن الإحرام إنشاء إحرام المحرمات وتحريمها على نفسه والالتزام والبناء عليه فلا مانع من انعقاده وإن لم يكن عازماً على تركها وكذا لو قلنا بأن الإحرام ليس إلا التلبية بقصد الدخول والشروع في الحج ويترتب عليها بحكم الشارع حرمة الأفعال المعينة.

ويمكن أن يقال : إن التلبس بالقميص مع العزم على ترك المحرمات أو إنشاء تحريمها إذا كان هو فاعلاً بمقتضاه وقاصداً فيخلع القميص بمجرد العزم والإنشاء لا يضر بتحقيق الإحرام بتحقيق العزم والإنشاء .

نعم إذا كان قاصداً لبس القميص استدامة بعد العزم والتوطين أنا ما ينافي ذلك تحقق العزم والبناء على ترك المحرمات . والله العالم .

حكم لبس ثوبي الإحرام استدامة

مسألة ٢٦ - لا ريب في أن لبس المخيط على الرجل المحرم حرام عليه بتمام أفراده وفي جميع حالاته إلى أن يتحلل منه .

وبعبارة أخرى واجب عليه التجرد عن المخيط إحداثاً وإبقاءً واستدامة حتى يتحلل منه وأما لبس الثوبين فعلى القول بوجوبه فلا يجب إلا في الزمان المقارن للنية والتلبية .

وأما استدامته فلا ريب في عدم وجوبها فيجوز له نزعها لإزالة الوسخ أو للتطهير أو لسائر الدواعي فيجوز له التجرد منها مع الأمن من النظر أو كون العورة مستورة بشيء آخر .

وهل على القول بوجوب لبسها هو مقيّد بالزمان المقارن للنية والتلبية فإن نسي ذلك يجب تداركه بعد ذلك محل الإشكال فالأحوط لبسها والأحوط إعادة التلبية والله هو العالم .

جواز لبس الزيادة على الثوبين

مسألة ٢٧ - لا خلاف بينهم كما في بعض الكلمات في جواز لبس الزيادة على الثوبين ابتداءً أو في أثناء الأعمال للاتقاء عن الحر والبرد بل مطلقاً للأصل وللروايات .

أما اتقاء عن الحر والبرد فيدلّ عليه صحيح الحلبي قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يتردى بالثوبين ؟ قال : نعم والثلاثة إن شاء يتقى بها البرد والحر» ^(١).

ومورد السؤال والجواب وإن كان الرداء إلا أن الظاهر اتحاد الرداء والإزار في مثل هذا الحكم والشاهد على ذلك صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام : «سألت عن المحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي أحرم فيها ؟ قال عليه السلام : لا بأس بذلك إذا كانت طاهرة» ^(٢) وهذا الصحيح يدل على جواز ذلك في صورة الاختيار فلا عبرة باقتصار جماعة كما قيل على مضمون صحيح الحلبي ويدل أيضاً على اشتراط الطهارة فيه بل اعتبار كل ما هو شرط في ثوبي الإحرام فيه بدعوى الغاء الخصوصية وعدم الفرق بين الطهارة وغيرها .

جواز احرام النساء في الحرير

مسألة ٢٨ - مقتضى ما ذكرناه في المسألة السابقة جواز إحرام النساء في الحرير والذهب لأنّ قوله في الصحيح (كل ثوب ...) يشمل الرجل والمرأة كل منهما حسب تكليفه فالمرأة تحرم في الحرير لأنّه ثوب تصلي

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٠ من أبواب الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٥ من أبواب الاحرام ح ٢.

فيه ولا تحرم في المتنّجس وغير المأكول والميتة لأنها لا تصلّى فيها ولكن مع ذلك وقع الكلام في جواز إحرامه في الحرير فجوّزه بعضهم كالْمفيد في كتاب أحكام النساء وابن إدريس في السرائر والعلامة في القواعد وغيرهم على ما حكى عنهم ومنعه الصدوق والشيخ على ما حكى عنهما وربما يسند ذلك إلى ظاهر عبارتي المفيد والسيد^(١).

وما هو المستند للقول بالجواز الأصل والروايات مثل صحيح حرير السابق «كل ثوب يصلّي» وصحيح يعقوب بن شعيب قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : المرأة تلبس القميص تزره عليها وتلبس الحرير والخز والديباج ؟ فقال : نعم لا بأس به وتلبس الخللخال والمسك»^(٢) واحتمال كون سؤاله عن حكم مطلق لبسها ما ذكر أو لبسها في حال الصلاة ضعيف جداً لمعلومية جواز لبسها في غير حال الصلاة بل وفي حالها إذا فالسؤال لا يكون إلا عن لبسها في حال الإحرام كما صرح به في الجواهر^(٣).

وما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن منصور بن العباس^(٤) عن إسماعيل بن مهران^(٥) عن النضر بن سويد^(٦) عن أبي الحسن عليه السلام قال : «سألت عن المرأة المحرمة أي شيء تلبس من الثياب؟ قال: تلبس الثياب كلها

١ - جواهر الكلام: ١٨/٢٤٢ و ٢٤٣.

٢ - الوسائل: ب ٣٣ من أبواب الإحرام، ح ١، المسكة على ما حكى عن النهاية بالتحريك السوار من الذبل وهي قرون الاوعال ، وقيل جلود دابة بحرية .

٣ - جواهر الكلام: ١٨/٢٤٣.

٤ - الرازي سكن بغداد مضطرب الأمر له كتاب من السابعة .

٥ - السكوني أبو يعقوب ثقة معتمد عليه وقيل فيه غير ذلك من صفار السادسة .

٦ - له كتاب ثقة صحيح الحديث ... من السادسة .

الا المصبوغة بالزعفران والورس ولا تلبس القفازين ولا حلياً تتزين به لزوجها ولا تكتحل إلا من علّة ولا تمس طيباً ولا تلبس حلياً ولا فرنداً ولا بأس بالعلم في الثوب»^(١) وهذا يدل على جواز لبسها الحرير بالإطلاق .

ومستند القول بعدم الجواز الصحيح الذي رواه أيضاً الكليني بسنده عن عيص بن القاسم قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : المرأة المحرمة تلبس ما شاء من الثياب غير الحرير والقفازين وكره النقاب الحديث»^(٢) .

وما رواه أيضاً الكليني عن العدة عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد أو غيره عن داود بن الحصين^(٣) عن أبي عيينة^(٤) قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام ما يحل للمرأة أن تلبس وهي محرمة قال : الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير قلت : تلبس الخنز قال : نعم قلت : فإن سداه [ال] برسم وهو حرير ؟ قال ما لم يكن حريراً خالصاً فلا بأس»^(٥) .

وخر إسماعيل بن الفضل^(٦) قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة هل يصلح

١ - الكافي: ٣٤٤/٤ القفاز كرمّان شيء يعمل لليدين ويحشى بقطن تلبسها المرأة للبرد أو ضرب من الحلّى لليدين والرجلين والفرند بكسر الفاء والراء ثوب معروف (الجواهر) .

٢ - الكافي: ج ٤/٣٤٤ .

٣ - كوفي واقفي ثقة من الخامسة .

٤ - من الخامسة في جامع الرواة لم أجده ذكره في كتب الرجال ولكن الظاهر أن الصحيح (ابن عينية واسمه سفيان معروف قيل أنه ليس من أصحابنا وهو الذي قال له أبو عبدالله عليه السلام : والذي بعث محمداً ﷺ بالحق لو أن رجلاً صلى ما بين الركن والمقام عمره ثم لقي الله بغير ولايتنا أهل البيت لقي الله بميتة الجاهلية (جامع الرواة) وفي النسخة الموجودة عندنا من التهذيب والاستبصار داود بن الحصين عن أبي عبدالله عليه السلام .

٥ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من أبواب الاحرام ح ٣. والكافي: ٣٤٥/٤ .

٦ - الهاشمي روى أن الصادق عليه السلام قال : هو كهل من كهولنا وسيد من ساداتنا وكفى بهذا شرفاً

لها أن تلبس ثوباً حريراً وهي محرمة ؟ قال : لا ولها أن تلبسها في غير إحرامها»^(١).
وأخبار كثيرة أخرى^(٢) ذكرها في الجواهر .

وربما جمع بين الطائفتين بحمل نصوص الجواز على الممتزج ونصوص المنع على الخالص بملاحظة ما فيها من التفكيك في الحكم بين الخالص والممتزج أو الكراهة بملاحظة ما فيها من (لا ينبغي) و (لا يصلح) .

ولكن يمكن أن يقال: انه لا وجه لهذا العلاج بعد ما يمكن الجمع بينهما بالإطلاق والتقييد فصحيح حرير: «كل ثوب يصلح فيه» إطلاقه يقيد في مورد المرأة بلبس الحرير وكذا إطلاق خبر النضر بن سويد وصحيح يعقوب بن شعيب أيضاً مطلق يشمل الخالص من الحرير والممتزج فيقيم بما يدل على المنع عن الخالص منه بقرينة مثل خبر ابن عيينة أو داود بن الحصين .

وعلى هذا فالقول بجواز لبسها الحرير في حال الإحرام سواء كان في ثوبي الإحرام أو غيرهما في غاية الإشكال والله هو العالم .

ما يجوز الاحرام فيه وما لا يجوز

مسألة ٢٩ - حكى عن المبسوط والنهاية والمصباح ومختصره والاقتصاد والمراسم والكافي والغنية وغيرها عدم جواز الاحرام في ثوب لا يصلح فيه فلا يجوز الاحرام في الميتة والحرير والذهب وما لا يؤكل

جاثقة من الخامسة .

١ - وسائل الشيعة: ب ٢٣ من ابواب الاحرام ح ١٠ .

٢ - راجع وسائل الشيعة ب ١٦ ابواب لباس المصلى ح ٣ و ٤ و ٦ وابواب الاحرام ب ٢٣ ح

٢١ و ٧ و ٨ و ٥ و ١١ .

لحمه وما هو متنجس بغير المعفو عنه .

لصحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ ثوب تصلى فيه فلا بأس أن تحرم فيه»^(١) أو «يصلى ويحرم» بدل «تصلى وتحرم»^(٢) وفي الجواهر: (كلّ ثوب يصلى فيه فلا بأس بالإحرام فيه)^(٣) وظاهره البأس فيما لا يصلى فيه فلا يجزي .

ويدلّ على ذلك في خصوص الإحرام في الثوب النجس صحيحنا معاوية بن عمار في إحداها قال: «سألته عن المحرم تصيب ثوبه الجنابة ؟ قال : لا يلبسه حتى يغسله وإحرامه تام» وفي الأخرى : «سألته عن المحرم يقارن بين ثيابها التي أحرم فيها وبين غيرها؟ قال : نعم إذا كانت طاهرة»^(٤).

إلا انها تدلان على وجوب المحافظة على طهارة الثوب استدامة ودعوى دلالتها على استحباب ذلك ليس يبعد .

وفي خصوص التحرير فقد روي شيخنا الكليني رضوان الله تعالى عليه عن عدة من أصحابنا^(٥) عن سهل بن زياد^(٦) عن أحمد بن محمد^(٧) عن عبد الكريم

١ - من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٣٣٤ ح ٢٥٩٥ .

٢ - تهذيب الاحكام: ٥/ ٦٦ ح ٢١٢/ ٢٥ .

٣ - جواهر الكلام: ١٨/ ٢٣٩ .

٤ - وسائل الشيعة: ب ٣٧ من ابواب تروك الاحرام، ح ١ و ٢ .

٥ - هذه العدة على ما ذكره السيد الاستاذ الاعظم عليه السلام محمد بن الحسن الطائفي الرازي ومحمد بن جعفر الاسدي نزيل الري أو محمد بن أبي عبد الله ، ومحمد بن عقيل الكليني ، وعلى بن ابراهيم الكليني خال الكليني كلهم من الثامنة .

٦ - من السابعة الادمى أبو سعيد الرازي وقد يروي الكليني منه عن العدة عن أحمد بن محمد وهو من السابعة وفي التهذيب عن العدة عنه .

٧ - من السادسة ابن أبي نصر على نسخة الكافي والافهه على ما في التهذيب غيره ، والاقرّب ما في الكافي .

بن عمرو^(١) عن أبي بصير^(٢) قال : «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الخميصة^(٣) سداها أبريسم ، ولحمها من غزل ؟ قال : لا بأس بأن يحرم فيها إنما يكره الخالص منه»^(٤) وروى شيخنا الصدوق عليه السلام عن أبي الحسن النهدي^(٥) قال : «سأل سعيد الأعرج أبا عبدالله عليه السلام و أنا عنده عن الخميصة سداها أبريسم ولحمها من غزل (مرعزي)»^(٦) قال : لا بأس بأن يحرم فيها وإنما يكره الخالص منها»^(٧).

وما فيهما من ضعف السند لا يضر بالإستشهاد بهما تأييداً لو لم نقل بجبر ضعفه بما ذكر من الفتاوى.

و يدلُّ على عدم جوازه في الحرير للرجال أيضاً ما ذكره في إحرام النساء في الحرير منعاً وجوازاً .

فإن قلت: أن النسبة بين ما يدلُّ على وجوب لبس ثوبي الإحرام وما يدلُّ على النهي عن لبس الحرير والذهب للرجال والميئة مطلقاً العموم من وجه فيدخل الإحرام في الثوب الحرير في مسألة اجتماع الأمر والنهي فاللازم البناء على ما نبني فيه في تلك المسألة .

قلت: ليست مسئلتنا هذه منها لأنَّ ما يدلُّ على وجوب ثوبي الإحرام

١ - الظاهر أنه من الخامسة .

٢ - من الرابعة .

٣ - كساء اسود مرَّع له علبان فإن لم يكن معلماً فليس بخميصة .

٤ - الكافي: ٣٣٩/٤ وسائل الشيعة: ب ٢٩ من أبواب الاحرام ح ١.

٥ - من السادسة أو السابعة.

٦ - الزغب الذي تحت شعر العنز.

٧ - من لا يحضره الفقيه: ٣٣٧/٢ ح ٢٦١١.

لا إطلاق فيه من حيث شرائطه وبعبارة أخرى : ليس في مقام بيان تمام ما هو الموضوع للحكم ودخيلاً فيه ولذا ليس المرجع في نفي كل ما نشك في شرطيته بل لا بد من نفيه بالتمسك بالأصل والله هو العالم.

حفظ شرائط لباس الاحرام الى آخر الاعمال

مسألة ٣٠- هل يجب حفظ شرائط لباس الإحرام إلى آخر الأعمال كالابتداء به فيجب تطهيره أو تبديله إن تنجس بعد تحقق الإحرام به ولا يجوز تبديله بغيره وإن جاز التلبس به في نفسه كتبديله بما لا يؤكل لحمة ؟ وبعبارة أخرى : اشتراط ثوبي الإحرام بما هو شرط في لباس المصلي هل معتبر إحداثاً ومقارناً للتلبية والإحرام أو هو شرط فيهما إلى أن يحل له لبس المخيط بالخلق أو التخصيص؟

يمكن أن يقال: إن الظاهر من الأدلة مثل قوله ﷺ «كل ثوب تصلى فيه لا بأس أن تحرم فيه» هو وجوب إحداث الإحرام فيها أو وجوب لبسها عند إحداثه فلو لبس بعد ذلك ما لا يجوز الصلاة فيه كأجزاء ما لا يؤكل لحمة لا بأس به.

نعم في خصوص اشتراطهما بالطهارة تدل عليه بقول مطلق صحيحنا معاوية بن عمار اللتان سبق ذكرهما وجملهما على ابتداء اللبس خلاف ظاهرهما واستبعاد الحكم بوجوب تطهيره إذا تنجس دون البدن كأنه ليس في محله لجواز الحكم بذلك ونلتزم به إذا كان هنا دليل يدل عليه دون البدن لفقد الدليل مضافاً إلى إمكان القول بوجوب تطهير البدن كالثوب لاوليئته في ذلك من اللباس عرفاً فالأقوى في اللباس التطهير وفي البدن على الأحوط ولا يخفى عليك أن ترك ذلك عمداً لا يضر بإحرامه والله هو العالم بأحكامه .

جواز تبديل ثياب الاحرام

مسألة ٣١- قال في الجواهر: (يجوز له أن يبدل ثياب احرامه للأصل، ولقول الصادق عليه السلام في حسن الحلبي أو صحيحه: لا بأس بأن يحول المحرم ثيابه قلت: إذا أصابها شيء؟ قال: نعم وإن احتلم فيها فليغسلها^(١) وفي خبره الآخر عنه عليه السلام أيضاً: سألته عن المحرم يحول ثيابه؟ فقال: نعم وسألته يغسلها إذا أصابها شيء؟ قال: نعم وإذا احتلم فيها فليغسلها^(٢) وقوله أيضاً في حسن معاوية: لا بأس بأن يغير المحرم ثيابه ولكن إذا دخل مكة لبس ثوبي إحرامه اللذين أحرم فيهما، وكره أن يبيعهما^(٣) ويحمل الأمر فيه على الندب كما عن ظاهر المتأخرين. قال المصنف وغيره: فإذا أراد الطواف فالأفضل أن يطوف فيهما وإن قيل قديوهم الوجوب عبارة الشيخ وجماعة ولا ريب في أنه أحوط وإن كان الأول أقوى^(٤).)

أقول: كأنه الأقوى ما قواه لعدم ظهور مثل قوله يغسلها وقوله (وكره) في مثل مسألتنا في الوجوب والحرمة فقطضي الأصل الجواز.

نعم في تقارير السيد الفقيه الكليني كافي قدس سره الاستدلال على وجوب استدامته بلبس ما أحرم فيه وعدم جواز التبديل إلا إذا أصابه شيء بصحيح محمد

١ - الكافي: ٢٤٣ / ٤ ولفظه (إذا أصابها شيء يغسلها قال: نعم وإن احتلم فيها) وسائل الشيعة: ب ٣٨ من ابواب تترك الاحرام ح ٢.

٢ - تهذيب الاحكام: ٧٠ / ٥ ح ٢٣٠ / ٣٨ وفيه (إن أصابها) وسائل الشيعة: ب ٣٨ من ابواب تترك الاحرام وفيه (نعم إذا).

٣ - من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٣٤١ ح ٢٦١٩ وقال: وقد رويت رخصة في بيعها.

٤ - جواهر الكلام: ٢٤٥ / ١٨.

بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال : سألته عن الرجل يحرم في ثوب وسخ ؟ قال لا ولا أقول إنه حرام ولكن تطهيره أحبُّ إلى وطهوره غسله ، ولا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحلَّ وإن توسخ ، إلا أن تصيبه جنابة أو شيء فيغسله^(١).

قال : (وهي تدل على وجوب استدامة اللبس وإنه لا يجوز التبديل إلا إذا أصابه شيء فما عن المدارك من أنه لا يجب الاستدامة بعد صدق الإمتثال للأصل لا يخلو من شيء وأن الإمتثال في لبس الثوب ظاهره الاستدامة فيه ، وليس نظير التلبية وصلاة الإحرام التي يتحقق الإمتثال فيها بوجود الطبيعة وحدوثها ولا يحتاج إلى الاستدامة مضافاً إلى أن السيرة قبل البعثة وكذا بعدها على استدامة اللبس بل يكره بيع ثوب الإحرام ويستحب الكفن به والطواف معه)^(٢).

أقول: استفادة عدم جواز التبديل منه في غاية الإشكال لعدم الملازمة بسين كراهة غسل ثوب الإحرام وبين كراهة التبديل غاية ما يقال: أنه إذا كان ذلك للبس ما هو أنظف مكروه وما يدل على لبس الثوب للإحرام لا يدل على الاستدامة فيه وإلا فلا يجوز نزعهُ إلا للضرورة فكما أن التلبية يتحقق بوجودها لبس الثوب الواجب عندها يتحقق بوجوده عنده.

وبالجملة فلا دليل يدل على وجوب لبس الثوبين زائداً على وجوبه في ابتداء الإحرام وكراهة بيع ثوب الإحرام واستحباب الكفن به والطواف معه لا يدل على عدم جواز التبديل والله هو العالم .

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٨ من أبواب تروك الإحرام ح ١ .

وفي هامش التقريرات أبواب الإحرام وهو اشتباه وفي الكافي ج ٤ ص ٣٤١ (ولكن أحب أن يطهره) .

٢ - كتاب الحج: ٢/٣١٠ .

جواز لبس القبا في الاحرام

مسألة ٣٢ - قال في الشرائع: (وإذا لم يكن مع الإنسان ثوباً إلا حرام، وكان معه قباء جاز لبسه مقلوباً بأن يجعل ذيله على كتفيه).

وقال في الجواهر: (بلا خلاف أجده في أصل الحكم بل عن ظاهر التذكرة والمنتهى أنه موضع وفاق بل ادعاه صريحاً غير واحد من متأخري المتأخرين لقول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي: «إذا اضطر المحرم إلى القباء ولم يجد ثوباً غيره فليلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه في يدي القباء»^(١) وصحيح عمر بن يزيد: «يلبس المحرم الخفين إذا لم يجد نعلين وإن لم يكن له رداء طرح قيصره على عنقه أو قباء بعد أن ينكسه»^(٢) وحسن معاوية بن عمار أو صحيحه: «لا تلبس ثوباً له أضرار وأنت محرم إلا أن تنكسه ولا ثوباً تدرعه ولا سراويل، ولا خفاً إلا أن لا يكون لك نعلان»^(٣) ثم ذكر روايات أخرى كخبر علي بن أبي حمزة وفيه: «فليلبسه مقلوباً»^(٤) وخبر مثنى الحناط وفيه: «فلينكسه وليجعل أعلاه أسفله ويلبسه» ورواية أخرى: «يقلب ظهره بطنه إذا لم يجد غيره»^(٥) وخبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام وفيه: «ويلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء ويقلب ظهره بطنه»^(٦) وأما روايته السادسة فالظاهر أنها والرواية الرابعة واحدة^(٧).

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٤ من أبواب ترك الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٤ من أبواب ترك الاحرام ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٥ من أبواب ترك الاحرام ح ١.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٤٤ من أبواب ترك الاحرام ح ٦.

٥ - وسائل الشيعة: ب ٤٤ من أبواب ترك الاحرام ح ٤.

٦ - وسائل الشيعة: ب ٤٤ من أبواب ترك الاحرام ح ٧.

٧ - جواهر الكلام: ٢٤٧/١٨.

وعلى كل ذلك لا خلاف في أصل الحكم في الجملة بمقتضى هذه الروايات إلا أنه يقع الكلام أولاً: في الحكم بجواز لبس القباء أنه هل مشروط بفقده الإزار والرداء معاً أو يكفي في ذلك فقد الرداء خاصة ؟

يمكن أن يقال: إنه يكفي في جواز لبس القباء فقد الرداء خاصة أو الإضطرار إلى لبسه لبرد ونحوه فضلاً عما إذا فقد هما معاً فليلبس القباء بدلاً عنهما.

وثانياً: في أن الحكم خاص بصورة الإضطرار لبرد أو مرض أو يعمه وصورة فقده الرداء، الظاهر شموله للصورتين أما لصورة فقد الرداء فيدل عليه صحيح عمر بن يزيد وأما لصورة الإضطرار فيدل عليه صحيح الحلبي وخبر ابن أبي حمزة ومثنى الحنات وغيرها ، مضافاً إلى جواز لبسه بالاضطرار لجواز ارتكاب كل حرام به.

وثالثاً: في أنه إذا فقد الرداء بقاءً على وجوب لبس الثوبين هل يجب عليه لبس القباء أو يكتفى بالإزار ؟ الإنصاف عدم ظهور الروايات في الوجوب فالأحوط لبسه إذا كان فاقداً له .

ورابعاً: هل الأخبار في كيفية لبس القباء متعارضة أو الظاهر منها التخيير وأنه يلبس القباء على غير الصورة المتعارفة منكوساً أو مقلوباً .

وعلى فرض تعارضها وتكافؤ المتعارضين وعدم الترجيح أيضاً الحكم في المسئلة الأصولية هو التخيير ففي الصورة الاولى المكلف مخير بين التنكيس والتقليب فله أن يلبسه منكوساً أو مقلوباً بالتخيير الاستمراري سواء كان مقلداً أو مجتهداً بخلاف صورة التعارض فإن التخيير فيه ابتدائي للمجتهد دون المقلد فإنه متعين عليه العمل بما اختاره المجتهد .

اللهم إلا إن يقال : ان المجتهد ينوب عن المقلد في الفحص عن حجية الخبر وشروط العمل به فاذا ثبت عنده جواز العمل لكل واحد من المتعارضين تحييراً فإن كان المقلد عارفاً بموارد التعارض كالمتجزى إذا كان عارفاً به فيختار هو أيهما شاء وإذا كان جاهلاً بذلك يرجع إلى المجتهد في تشخيص مورد التعارض فيختار هو أيضاً أيهما شاء.

عدم جواز انشاء المحرم احراماً آخر

مسألة ٣٣- لا يصح لمن أحرم بحج أو عمرة إنشاء إحرام آخر بمثل الأول أو بغيره حتى يكمل أفعال ما أحرم له .

قال في الجواهر: (بلا خلاف أجده فيه ، بل الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى النصوص المشتملة على كيفية حج التمتع المصروفة بان إهلال الحج بعد التقصير المحلل لإحرام العمرة وإلى الأمر بإتمام العمرة والحج ، الظاهر في عدم جواز ما يقع قبل الإتمام بل وصحته وحينئذ فلو أحرم قبل السعي عامداً أو قبل إكماله للعمرة كان مشروعاً وإحرامه الثاني باطلاً ويجب عليه إكمال العمرة بل وكذا لو كان ناسياً وإن لم يكن آثماً). (١)

وما ذكره من الحكم فالمقطوع به أنه كذلك وإن كان في بعض ما استدل به نظر إما لكونه أخص من المدعى أو للخدشة في أصل دلالة المدعى هذا فيما إذا أحرم قبل إكمال الأفعال كان يحرم بالآخر قبل السعي .

وأما لو أحرم متمتعاً ودخل مكة وأحرم بالحج بعد السعي وقبل التقصير فإن

كان ناسياً تكون عمرته صحيحة وإحرامه للحج صحيحاً لادم ولا قضاء عليه على ما صرح به غير واحد بل ادعى عليه الإجماع وللروايات المستفيضة المعتضدة بدعوى الإجماع كصحيح ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام : «في رجل تمتع نسي أن يقصر حتى أحرم بالحج؟ قال : يستغفر الله عز وجل»^(١).

وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج : «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فدخل مكة فطاف وسعى ولبس ثيابه وأحل ونسي أن يقصر حتى خرج إلى عرفات؟ قال : لا بأس به يبني على العمرة وطوافها وطواف الحج على أثره»^(٢) وصحيح معاوية بن عمار : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أהל بالعمرة ونسي أن يقصر حتى دخل بالحج قال : يستغفر الله ولا شيء عليه وقد تمت عمرته»^(٣).

نعم هنا صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «المتمتع إذا طاف وسعى ثم لبى بالحج قبل أن يقصر فليس له أن يقصر وليس عليه متعة»^(٤) وهو بظاهره معارض للروايات السابقة ومثله خبر محمد بن سنان عن العلاء بن فضيل قال : «سألته عن رجل تمتع طاف ثم أهل بالحج قبل أن يقصر : بطلت متعته هي حجة مبتولة»^(٥) ولكنها محمولان على صورة العمد . مضافاً إلى ما في سند الأخير من الضعف والإضرار ومضافاً إلى أن إطلاقها يقيّد بالصّحاح السابقة.

هذا ولكن حكى عن الشيخ وبني زهرة والبراج وحمزة والعلامة في الإرشاد

١ - الكافي: ٤/ ٤٤٠ والوسائل ب ٥٤ من أبواب الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من أبواب الاحرام ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من أبواب الاحرام ح ٣.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من أبواب الاحرام ح ٥.

٥ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من أبواب الاحرام ح ٤.

ان عليه دم لموثق إسحاق بن عمار قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: «الرجل يتمتع فينسى أن يقصر حتى يهل بالحج؟ قال: عليه دم يهريقه»^(١) فالظاهر أنهم خصّوا به الصحاح السابقة^(٢).

ولكن عن الصدوق وابن إدريس و الديلمى وأكثر المتأخرين مثل المحقق في الشرائع حمله على الاستحباب لأن الأمر يدور بين حمل أحدهما على المجاز وخلاف ظهوره في الحقيقة^(٣).

وبعبارة أخرى: كون أحدهما قرينة على عدم إرادة المعنى المحقق من الآخر فأمّا أن يقال: بأن قوله عليه السلام: «لا شيء عليه» قرينة على عدم إرادة الإلزام والوجوب من قوله: «عليه دم يهريقه» أو يقال: بأن الثاني قرينة على عدم إرادة العموم من الأول والقول المشهور مبنى على ترجيح الأول على الثاني ولعله لقوة ظهور الصحاح في عدم وجوب شيء عليه وإيائها عن التخصيص.

ولكن لا يطمئن النفس بذلك بأظهرية الصحاح عن الموثق لو لم نقل بكونه أظهر لأظهرية الخاص في الخصوص عن العام في العموم.

فالأحوط هو القول الثاني كما أن الإحتياط كون الدم شاة لمكان دعوى انصرافه إليها دون مطلق الدم.

وأما إن كان عامداً في ذلك أي الإحرام بالحج بعد السعي وقبل التقصير ففيه قولان:

١ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من ابواب الاحرام ح ٦.

٢ - جواهر الكلام: ٢٥١/١٨.

٣ - جواهر الكلام: ٢٥١/١٨.

أحدهما؛ أنه يبقى على إحرامه الأول فكان الثاني باطلاً. حكى ذلك عن ابن إدريس والعلامة في التلخيص والشهيد في الدروس^(١).

وما قيل مستنداً لهذا القول: إنَّ ما دلَّ على عدم جواز إدخال الحج على العمرة قبل إتمام مناسكها بناءً على ما هو الأصح من كون التقصير منها لظهور النصوص الواردة في بيان كيفية العمرة في كون التقصير منها دليل على بقاء إحرامه الأول وبطلان الثاني.

ولا يقال: إنَّه خارج عنها لكونه محلاً.

فإنه يقال: لا منافاة بين كونه منها ومحلاً له كالتسليم في الصلاة وعلى هذا يكون الإحرام قبل التقصير كالإحرام قبل السعي باطلاً لكونه منهيّاً عنه أو غير مأمور به.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان إحرامه صحيحاً لكون التقصير خارجاً منها لزم أن تكون عمرته صحيحة لا أن تكون باطلة ويصير حجاً مبتولاً وأيضاً يلزم من ذلك وقوع خلاف مانواه إن نوى حجّ التمتع.

والجواب عن ذلك كلّهُ: إنَّ كلّ ذلك لا يمنع عن حكم الشارع ببطلان عمرته وصيرورة حجّته مبتولة كما هو مقتضى القول الآخر الذي قال به الشيخ وابن حمزة وسعيد والعلامة على ما حكى عنهم وعن الدروس والمسالك نسبته إلى الشهرة^(٢). نعم غاية الأمر أن على هذا القائل إثبات مدعاه بالدليل.

والذي يتمسك هو به صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «المتع إذا طاف

١ - جواهر الكلام: ١٨/٢٥٢.

٢ - جواهر الكلام: ١٨/٢٥٢.

وسعى ثم لبى قبل أن يقصر فليس له أن يقصر وليس عليه متعة»^(١) وظاهره بطلان عمرته وصيرورته حجاً مبتولاً وصرح منه خبر محمد بن سنان^(٢) عن العلاء بن الفضيل: ^(٣) «سألت عن رجل متمتع طاف ثم أهل بالحج قبل أن يقصر؟ قال: بطلت متعته هي حجة مبتولة»^(٤) إلا أنه ضعيف بالإضمار ومحمد بن سنان.

وأما الصحيح فاحتمل أن يكون المراد منه متمتع عدل عن الإفراد ثم لبى بعد ما سعى لا من أحدث التمتع من أول العمل أو مطلق التمتع.

بل عن الدروس لأنه روى التصريح بذلك في رواية أخرى ولعله كما ذكر في الجواهر^(٥) أراد موثق إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يبدوله أن يجعلها عمرة؟ قال: إن كان لبى بعدما سعى قبل أن يقصر فلا متعة له»^(٦) وفيه: إن حمل صحيح أبي بصير على خصوص ذلك خلاف الظاهر بل هو في غيره أظهر مضافاً إلى أن ورود الخاص الموافق حكمه لحكم العام ليس قرينة على إرادته من العام والفرق بينه وبين الخاص المخالف حكمه لحكم العام واضح سيما إذا كان بيان حكم الخاص الموافق جواباً عن سؤال السائل.

وعلى ذلك كله هذا القول أي بطلان عمرته وصيرورة حجته مبتولة هو

١ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من أبواب الاحرام ح ٥.

٢ - مختلف فيه من السادسة.

٣ - ثقة له كتاب من الخامسة.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من أبواب الاحرام ح ٤.

٥ - جواهر الكلام: ٢٥٢/١٨.

٦ - وسائل الشيعة: ب ١٩ من أبواب أقسام الحج ح ١.

الأقوى.

نعم يمكن منع الاكتفاء به عن حجة الاسلام الواجبة عليه وإن قلنا به في صورة النسيان فقتضى الاشتغال وجوب الإتيان بها في السنة القادمة .

ثم إن مقتضى إطلاق صحيح أبي بصير المقيّد بالصحيح المتقدم مساواة الجاهل مع العاقل في الحكم بطلان متعته وصيرورة حجته مبنية .

وهل يجب عليه إحرام جديد لحجّ الأفراد أو يجزى بإحرامه الأول يمكن أن يقال: أمّا إحرامه الثاني فلا يجزى به لكونه منهيّاً عنه من جهة إدخاله على العمرة وأمّا الأول فيدل على عدم الاعتداد به قوله (بطلت متعته) الدال على بطلان عمرة تمتعه التي من أفعالها الإحرام .

ولكن الظاهر من قوله «فليس له أن يقصر» إنّ هذا من أجل إحرامه الثاني لأن الأول لم يوجب حرمة التقصير.

ويمكن أن يقال: إنّ المعلوم عدم وجوب إحرام جديد لحجّ الأفراد لظاهر الصحيح سواء كان ذلك للإجترأ بالأوّل أو بطلانه وصحة الثاني.

وكيف كان لا يجب إحرام جديد لحجّ الأفراد وهل يجب عليه العمرة المفردة بعد ذلك إذا كانت عليه حجة الاسلام أو يجب عليه حجة الاسلام من قابل؟

يمكن أن يقال: إنّ الظاهر أنّ الإمام عليه السلام كان في مقام بيان تمام ما هو الحكم على المتمتع إذا طاف وسعى ثم لبّى قبل أن يقصر واكتفائه بقوله عليه السلام: «فليس له أن يقصر وليس له متعة» يدل على أنّ تمام ما يترتب على فعله هذا بطلان متعته وعدم جواز التقصير له وإلا فكان عليه أن يقول: إذا كان عليه حجة الاسلام يجب عليه الحج من قابل .

نعم لا يحتسب ذلك لعمرته لبطلانها فيجب عليه أن يأتي بها ومع ذلك لا ينبغي ترك الإحتياط بإتيان العمرة بعد هذا الحج والإتيان بالحج متمتعاً في السنة القادمة والله هو العالم.



مركز تحقيقات كميته وعلوم اسلامی



مركز تحقيقات تكميل و تدریس اسلامی

الكلام

في ترك الإحرام



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الكلام في ترك الإحرام

الظاهر أنه لا خلاف بين المسلمين في أنه إذا أحرم المكلف للعمرة أو الحج حرّمت عليه أمور وقد اختلفت كلمات فقهاءنا في تعدادها.

ففي الوسيلة قال: (هي ثمانية وثلاثون) ^(١).

وقال: في الشرائع: (فالمحرمات عشرون شيئاً) ^(٢) وقال: في المختصر النافع (فالمحرمات أربعة عشرون) ^(٣).

قال في القواعد: (والمحرم عشرون) ^(٤) وفي التبصرة قال: (أربعة وعشرون) ^(٥).

١ - الوسيلة / ١٦٢.

٢ - شرائع الاسلام: ١/ ١٨٣.

٣ - المختصر النافع / ٨٤.

٤ - قواعد الاحكام: ١/ ٤٢١.

٥ - تبصرة المتعلمين / ٩٠.

وقال في الدروس: (يجب على المحرم ترك ثلاثة وعشرين)^(١).

وقال في الأشراف: (هي سبعة عشر شيئاً)، وقال في اللمعة: وأما التروك المحرمة فثلاثون^(٢).

وفي بعض الكلمات والمناسك خمسة وعشرون.

والظاهر أن اختلافهم لفظي فثلاً عدّ بعضهم الصيد البري واحداً وبعضهم عدّ صيده واحداً وكذا عدّ كل واحد من ذبحه، وأكله، وإمساكه، والإعانة عليه بدلالة أو إشارة أو الإغلاق وهكذا بيعه وشرائه وملكه وإغراء للحيوان به واحداً فيصير مجموع ذلك عشرة ولذا الأولى اقتفاء كلام جماعة منهم أهملوا ذلك وذكروا المحرمات فنقول:

حرمة صيد الحيوان البري

منها: صيد الحيوان البري صيدا وذبحاً واكلاً وإمساكاً وإعانة عليه وبيعاً وشراء فإنها كلها محرمة كتاباً وسنة وإجماعاً.

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾^(٣) فإنه كما في كنز العرفان والجواهر^(٤) يدلُّ على تحريم كلِّ ماله دخل في صيده والتقليب والتقلب به وأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾^(٥) فيدلُّ على النهي عن

١ - الدروس الشرعية: ١/٣٥١.

٢ - اللمعة الدمشقية / ٢٣٦.

٣ - المائدة / ٩٦.

٤ - جواهر الكلام: ١٨/٢٨٦.

٥ - المائدة / ٩٥.

خصوص قتل الصيد.

وأما السنة فالروايات الدالة على حرمة ما ذكر كثيرة جداً منها صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم، وتدخلن عليه محلاً، ولا محرماً فيصطاده ولا تشر إليه فيستحل من أجلك، فإن فيه فداء لمن تعمد»^(١) وظاهره حرمة كل فعل له دخل في اصطاده.

وصحيح منصور بن الحازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم لا يدل على الصيد فإن دل عليه فقتل فعليه الفداء»^(٢).

وفي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تأكل من الصيد وأنت حرام وإن كان أصابه محل»^(٣).

وفي الموثق عنه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تأكل شيئاً من الصيد وأنت محرم وإن صاده حلال»^(٤).

وأما الإجماع على ما ذكره فهو المنقول في كلماتهم ولعل المستبح في كلماتهم يجده محصلاً.

حكم ما ذبحه المحرم

مسألة ١ - قال في الشرائع: (ولو ذبحه كان ميتة حراماً على المحل والمحرّم).

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من أبواب تروك الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١ من أبواب تروك الاحرام ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٢ من أبواب تروك الاحرام ح ٣.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٢ من أبواب تروك الاحرام ح ٢.

وقال في الجواهر: (كما صرح به الشيخ والحلي، والقاضي ويحيى بن سعيد والفاضلان وغيرهم على ما حكى عن بعضهم بل هو المشهور شهرة عظيمة بل لم يحك الخلاف فيه بعض من عاداته نقله، وإن ضعف بل في المنتهى وعن التذكرة الإجماع عليه بل هو المراد أيضاً ممّا في النهاية والمبسوط والتهذيب والوسيلة والجواهر على ما حكى عن بعضها أنّه كالميتة بل في الأخير الإجماع عليه أيضاً وساق الكلام إلى أن قال: لكن عن الفقيه، والمقنع، والمختصر الأحمدي أنه إن ذبحه في الحل جاز للمحل أن يأكله بل في الأوّل أنّه لا بأس أن يأكل الحل ما صاده المحرم وعلى المحرم فداؤه نحوه المحكى عن المفيد والمرضى أيضاً لكن يمكن إرادة عدم حرمة عين صيد المحرم على الحل على معنى أنّ له تذكّيته وأكله لا أن المراد الأكل ممّا ذكاه المحرم بصيده)^(١) ثم ذكر ميل بعض متأخري المتأخرين إليه).

وعلى كلّ حال فقد دلّ على القول المشهور ما رواه الشيخ بسنده عن وهب عن جعفر عن أبيه عن علي بن الحسين قال: «إذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال والحرام وهو كالميتة، وإذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة حلال ذبحه أو حرام»^(٢).

ودلالته على حرمة على المحرم والمحل مطلقاً وإن ذبحه المحرم في الحل ظاهرة ولكن نوقش في حجّيته بضعف سنده بوهب.

وما رواه الشيخ بإسناده الصحيح عن محمد بن الحسن الصفار^(٣) عن الحسن بن موسى الخشاب^(٤) عن إسحاق^(٥) عن جعفر بن عليّ^(٦) قال: «إذا ذبح

١ - جواهر الكلام: ٢٨٨/١٨ و ٢٩٠.

٢ - تهذيب الأحكام: ٣٧٧/٥ ح ١٣١٥ وسائل الشيعة: ب ١٠ من أبواب ترك الأحرار ح ٤.

٣ - القمي يلقب بمولد الظاهر ممّا ذكر في ترجمته والله أعلم وثاقته من السادسة.

٤ - من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث كانه من السادسة.

المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم وإذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم»^(٦).

ودلالته كسابقه ظاهرة ويعتمد عليه وإن كان ليس على ما اصطالحوا عليه صحيحاً لفساد مذهب إسحاق فلا حاجة إلى جبر ضعف سنده بفتوى المشهور كما صنعه في الجواهر فعبر عنه وعن خبر وهب بالمنجبرين بما عرفت.^(٧)

وما رواه أيضاً الشيخ عن أحمد بن محمد بن عيسى^(٨) عن ابن أبي أحمد^(٩) عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: المحرم يصيب الصيد فيفديه فيطعمه أو يطرحه؟»^(١٠) قال: إذا يكون عليه فداء آخر فقلت: فما يصنع به؟ قال: فيدفنه»^(١١) وفي الاستبصار قال: «أو يطعمه أو يطرحه؟» وفي الفقيه «يطعمه أو يطرحه»^(١٢) وظاهره الحرمة المطلقة على المحرم والمحل.

لا يقال: إنه في مقام بيان وجوب فداء آخر عليه لو أطعمه ولا تدل على الحرمة المطلقة فإن أكله المحل لا بتسبيبه وإطعامه لم يفعل حراماً وإنما أمر بدفنه لأجل الفرار من الفداء.

٥ - ابن عمار فطحى ثقة من الخامسة.

٦ - تهذيب الاحكام: ٣٧٧/٥ ح ١٣١٦ وسائل الشيعة: ب ١٠ من ابواب تروك الاحرام

ح ٥.

٧ - جواهر الكلام: ٢٨٩/١٨.

٨ - شيخ القميين ووجههم وفقههم.

٩ - هو أبو أحمد ابن أبي عمير، وكلمة (ابن) في التهذيب لعلها سهو والصواب ما في الوسائل

(عن أبي أحمد) وفي الطبقات (ابن أبي أحمد).

١٠ - تهذيب الاحكام: ٣٧٨/٥ ح ١٣٢٠.

١١ - الاستبصار: ٢١٥/٢ ح ٨/٧٤٠.

١٢ - من لا يحضره الفقيه: ٣٧٢/٢ ح ٢٧٣٣.

فإنه يقال: هذا خلاف ظاهر الخبر فإنه يكفي في الفرار من الفداء بيان كونه عليه إن أطعمه المحل أمّا الحكم بدفنه لأجل حرمة المطلقة حتى لا يرتكب أحد المحرام بأكله .

اللهم الا أن يقال: إنه محرم عليه طرحه وجعله في معرض أكله المحل وهذا أعم من كونه حراماً على المحل .

وبالجملة الخبر ليس صريحاً في حرمة على المحل ، مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال إن لم نقل بأن ابن أبي عمير من أصحاب الإجماع واتفقوا على أن مراسيله كالمسانيد .

لا يقال: لا أصل لذلك فإنه يتم لو لم يكن لمثله الرواية عن الضعفاء وقد عثرنا على جملة من الموارد يروى هو عن الضعفاء .

فإنه يقال: مرادهم أنهم لا يروون إلا خبراً كان صدوره عن الإمام عليه السلام ثابتاً ومعلوماً عندهم ولو بواسطة القرائن ويكفي ذلك في الاعتماد على الخبر والإطمينان بصدوره هذا .

وقد يناقش في دلالة المرسلة بإيائها إلى جواز إطعامه وإن أوجب فداء آخر . وفيه: أن عليه يحكم بالجواز في جميع الأفعال التي جعل في ارتكابها الفداء إلا إذا دلّ الدليل بالخصوص على حرمة والقول به في غاية الاشكال .

ثم إنه ربما أيد القول المشهور بأن التذكية إنما تتحقق بذكر الله تعالى على ذبحه ولا معنى لذكره على ما حرّمه فيكون لغواً .

وفي قبال الأخبار الدالة على حرمة الصيد على المحل والمحرم وكونه ميتة ما يدل على حليته على المحل كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا قتل الصيد

فعليه جزاؤه و يتصدق بالصيد على مسكين»^(١) فإنها تدل على جواز أكله للمحل، وإلا فلا يأمره بتصدقه على مسكين.

فإن قلت: من المحتمل كون الباء في (بالصيد) للسببية و (الصيد) للمصدرية فيكون المعنى إنه يتصدق بشيء آخر جزاءً لفعله على مسكين.

قلت: يرد هذا الاحتمال قوله «فعليه جزاؤه» فإن الظاهر منه أن عليه جزاءه المعين فإن لكل صيد كفارة خاصة ففي قتل النعامة بدنة ، وفي قتل بقرة الوحش وحمارة بقرة وفي الظبي والشعلب والإرنب شاة وإن كان المراد ما ذكر يلزم أن يكون عليه جزاءه.

وصحيح معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب صيداً وهو محرم أياكل منه الحلال ؟ فقال : لا بأس إنما الفداء على المحرم»^(٢).

وصحيح حريز قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محرم أصاب صيداً أياكل منه المحل ؟ قال : ليس على المحل شيء إنما الفداء على المحرم»^(٣).

وصحيح منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل أصاب صيداً وهو محرم أكل وأنا حلال؟ قال: أما أنا كنت فاعلاً قلت له: فرجل أصاب مالا حراماً؟ فقال : ليس هذا مثل هذا يرحمك الله أن ذلك عليه»^(٤).

وفي صحيح معاوية بن عمار قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام : إذا أصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرم فإنه ينبغي له أن يدفنه ولا يأكله أحد ، وإذا أصاب في

١ - وسائل الشيعة: ب ١٠ من أبواب ترك الاحرام ح ٦.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب ترك الاحرام ح ٥.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب ترك الاحرام ح ٤.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب ترك الاحرام ح ٣.

الحلّ فإنّ الحلال يأكله وعليه الفداء»^(١).

ومقتضى هذه الأخبار بعد حمل مطلقها على مقيدتها حليّة ما ذكى بالصيد للمحلّ إذا صاده المحرم في الحلّ وأمّا إذا صاده المحرم أو المحلّ في الحرم أو إذا ذبحه بعد صيده في الحلّ فهو كصيده في الحرم حرام على المحلّ والمحرم وبهذا يجمع بين الروايات المطلقة وما يدلّ على جواز أكل الصيد للمحلّ و عليه يختص المنع بما إذا أصاب الصيد حياً فذبحه بل هذا هو مدلول الروايات المحرمة كرواية وهب واسحاق .

نعم مرسلّة ابن أبي عمير أو ابن أبي أحمد أو أبي أحمد أي محمّد بن أبي عمير إن قلنا بتأميّة دلالتها على حرمة ما صاده المحرم على المحلّ مطلق يشمل الصيد الذي أدركه الصائد حياً فذبحه أو ميتاً فيقيد إطلاقها ذلك بهذه الروايات الظاهرة في اختصاص الجواز بما ذكى بالصيد.

ثم إنّه هل يجري على ما ذبحه المحرم جميع أحكام الميتة أو يحرم منه خصوص أكله على المحرم والمحلّ.

يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم» أنّه كالميتة في خصوص هذا الحكم فلا يحرم الإنتفاع من جلده وغيره من الاستعمالات وخصوصاً المائعات فيكون المراد من قوله عليه السلام: «ميتة لا يأكله محل ولا محرم» إنّ لحمه كلحم الميتة.

ويمكن أن يدعى أنّه كما قال الإمام عليه السلام ميتة فيجرى عليه جميع أحكام الميتة وإنما ذكر حكم أكله لأنّه الإنتفاع الشائع منه وفي قبال ما صاده المحرم الذي حكمه أنّه يأكله المحلّ ولا يأكله المحرم ويؤيد الأوّل الروايات الواردة في تقديم أكل المحرم

ما صاد إذا اضطر إلى الصيد أو الميتة^(١).

وحكي عن العلامة في التحرير: إنه بعد احتمال الأول استقرب عدم الجواز^(٢) ومقتضى الأصل الجواز.

نعم بعد البناء على الجواز بالأصل يجرى الكلام في أنه هل يحرم الصلاة فيه لأنه مما لا يؤكل لحمه أو أن هذا العنوان منصرف إلى المحرمات الأصلية دون العارضية فقتضى الاحتياط الاجتناب عنه في الصلاة والله هو العالم.

عدم جواز صيد الجراد في الإحرام

مسألة ٢ - قال في الشرائع: (والجراد في معنى الصيد البري)^(٣). وفي الجواهر (عندنا بل في المنتهى وعن التذكرة أنه قول علمائنا وأكثر العامة، وفي المسالك لا خلاف فيه عندنا خلافاً لأبي سعيد الخدري والشافعي وأحمد في رواية)^(٤).

ولاريب أنه يشملهم عموم الأدلة من الكتاب والسنة ويدل عليه بالخصوص صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مرّ علي صلوات الله عليه على قوم يأكلون جراداً فقال: سبحان الله وأنتم محرمون؟ فقالوا: إنما هو من صيد البحر فقال لهم: ارموه (ارمونه) في الماء إذا»^(٥) ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن مسلم: «عن

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٣، من أبواب كفارات الصيد والظاهر كون الثاني والسابع والتاسع والعاشر واحد فتفطن.

٢ - جواهر الكلام: ٢٩١/١٨.

٣ - شرائع الإسلام: ١/١٨٣.

٤ - جواهر الكلام: ٢٩٣/١٨.

٥ - الكافي: ٣٩٣/٤ ح ٦ ووسائل الشيعة: ب ٧ من أبواب تروك الإحرام ح ١.

أبي جعفر عليه السلام إنه مرّ علي أناس يأكلون جراداً وهم محرمون . فقال: سبحان الله» الحديث إلا انه قال: «فارمسه»^(١) ورواه الصدوق أيضاً مثل ما رواه الشيخ إلا انه قال: «إنما هو من البحر»^(٢) ومعنى قوله: «ارمسه في الماء» انه لو كان بحرياً لعاش في الماء.

وفي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس للمحرم أن يأكل جراداً ولا يقتله قال: قلت: ما تقول في رجل قتل جرادة وهو محرم؟ قال: ثمرة خير من جرادة وهي من البحر، وكلُّ شيء أصله من البحر ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم أن يقتله فإن قتلته متعمداً فعليه الفداء كما قال الله»^(٣).

وصحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «في محرم قتل جرادة قال: يطعم ثمرة وثمره خير من جرادة»^(٤) والحكم ثابت لا ريب ولا خلاف فيه فيحرم صيده وإمساكه وأكله . هذا ولكن قال الشيخ في التهذيب: (ويجوز له - أي للمحرم - أن يأكل الجراد البحري إلا انه يلزمه الفداء)^(٥) وهو كذلك إن كان منه البحري ، أمّا الفداء له فلم نتحصل وجهه).

جواز صيد البحر للمحرم

مسألة ٣ - لا ريب في أنّه يجوز للمحرم كغيره صيد البحر كالسمك وهو ما يعيش في البحر لقوله تعالى: (أحلّ لكم صيد البحر وطعامه متاعاً

١ - تهذيب الأحكام ٣٦٣/٥ ح ١٢٦٣.

٢ - من لا يحضره الفقيه: ٣٧١/٢ ح ٢٧٣٢.

٣ - تهذيب الأحكام: ٣٦٣/٥ ح ١٢٦٤ ورواه أيضاً في ص ٤٦٨ ح ١٦٣٦.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٣٧ من أبواب كفارات الصيد ح ٢.

٥ - تهذيب الأحكام: ٣٦٣/٥.

لكم وللسيارة^(١) مضافاً إلى أن ذلك مقتضى الأصل لأن ما يمنع من الصيد مختص بصيد البر.

وما في بعض الروايات مما هو ظاهر في الإطلاق معلوم عدم إرادة الإطلاق منه لصراحة الكتاب في حلية صيد البحر فليس المقام من حمل المطلق على المقيد لأنه مختص بمورد أمكن فيه إرادة الإطلاق من المطلق وأما إذا كان هناك مانع عقلي أو شرعي من إرادته الإطلاق فهو محمول على إرادة الخاص والمقيد.

نعم يأتي ذلك في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ﴾^(٢) لأنه عام يشمل البرى والبحرى وقوله تعالى: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ﴾ فالأول يختص بصيد البر.

ومما يدل على جواز صيد البحر صحيح محمد بن مسلم الوارد في الجريدة فإنه يستفاد منه أن جواز صيد البحر كان مفروضاً عنه مسلماً عند الجميع.

ومما يستدل به ما رواه الكليني عن حريز عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لَا بَأْسَ بِأَنْ يَصِيدَ السَّمَكُ وَيَأْكُلَ مَالَهُ وَطَرِيَهُ وَيَتَزَوَّدَ وَقَالَ: أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ الْحَدِيثُ»^(٣).

ولكنه ضعيف بالإرسال وإن رواه الشيخ بإسناده عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤) فمن البعيد رواية حريز لحماد الحديث تارة عن الإمام عليه السلام بالواسطة وأخرى بدونها ومع ذلك لا يثبت كون الخبر مسنداً لو لم نقوئ جانب

١ - المائدة / ٩٦.

٢ - المائدة / ٩٥.

٣ - الكافي: ٣٩٢/٤ ح ١. وسائل الشيعة: ب ٦ من أبواب ترك الإحرام ح ٣.

٤ - تهذيب الأحكام: ٣٦٥/٥ ح ١٢٧٠.

إرساله لكون الكليني على ما قيل أضبط من الشيخ قدس سرهما وأما ترجيح إرساله على إسناده بأن الصدوق أيضاً أضبط من الشيخ فعجيب فإن الصدوق لم يذكر السند أصلاً^(١). وكيف كان فالحكم ثابت لا خلاف فيه .

صيد ما يعيش في البر والبحر

مسألة ٤ - إذا كان الصيد ممّا يعيش في الماء وفي البر أيضاً فهل هو ملحق بالبري أو البحري.

يمكن أن يقال: إنه غير ملحق بواحد منها وعلى هذا فإن كان هنا ما يدل بالإطلاق على حرمة مطلق الصيد يبقى ما ليس بحرياً تحت العام أو الإطلاق وإلا فقتضى الأصل جواز صيده .

ولكن يدل بإلحاقه بالبري صحيح معاوية بن عمار الذي سبق ذكره وفيه: في الجرادة ، «وهي من البحر وكل شيء أصله من البحر ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم أن يقتله فإن قتله متعمداً فعليه الفداء كما قال الله».

لا يقال: إن هذا فيما يكون في البر والبحر وأصله من البحر .

فإنه يقال: كأن الحكم فيما كان أصله من البر ويكون في البر والبحر مفروغ عنه مضافاً إلى أنه يستفاد منه حكم ما كان من البر بالاولوية فإنه إذا كان صيد ما كان أصله من البحر الذي صيده حلال حراماً يكون صيد ما كان من البر الذي صيده حرام بالاولوية حراماً والله هو العالم .

صيد ما شك في أنه بري أو بحري

مسألة ٥ - إذا شك في حيوان أنه بري أو بحري يحكم بحليته للأصل وأما إن منعنا وجود إطلاق دال على عموم التحريم فليس هنا إلا ما يدل على حلية البحري وما يدل على حرمة البري والشك في حيوان أنه من البحري أو البري كالشك في لحم أنه مما يؤكل أو ما لا يؤكل أو مائع أنه خمر أو خل.

وأما إذا قلنا بإطلاق في البين وشكنا في حيوان أنه بري أو بحري فلا شك في أنه لا يجوز التمسك بالدليل المقيد أي ما دل على حلية البحري لأن الحكم عليه بالحلية فرع ثبوت كونه محرماً.

وأما التمسك بإطلاق ما دل على حرمة الصيد الذي يشمل بإطلاقه البري والبحري والمشكوك كونه من أيهما فيمنع منه أن العام أو المطلق بورود التخصيص أو التقييد عليهما يعنونان بعنوان غير الخاص أو غير المقيد مثلاً إذا قال (أكرم العلماء) وورد: (لا تكرم النحويين منهم) العام الأول يعنون بعنوان غير النحويين ويدل على وجوب إكرام كل عالم غير نحوي فإذا شكنا في عالم أنه نحوي أو غير نحوي لا يجوز التمسك بقوله أكرم كل عالم غير نحوي بل لابد من إثبات ذلك بدليل آخر وإلا فيحكم بعدم وجوب إكرام هذا العالم المشكوك كونه نحويًا وما نحن فيه على فرض وجود إطلاق دال على التحريم يكون كذلك لأن تقييد إطلاق ما دل على حرمة مطلق الصيد بقوله تعالى (وأحل لكم صيد البحر) يوجب تعنون ما دل على موضوع الحرمة أي الصيد بغير البحري فلا يجوز إثبات حرمة صيد شك فيه أنه بحري أو بري به وبعبارة أخرى لا يجوز الاستدلال بدليل الحكم لإثبات موضوعه

وهو صيد غير البحري.

نعم إن كان هنا دليل على إثبات هذا القيد يتمسك بالإطلاق لتحقيق موضوعه فإن قلنا باستصحاب عدم الأزلي يمكن أن نتمسك به ونقول بتحقيق الموضوع بالوجدان وبالأصل فنقول: هذا الحيوان أو هذا الصيد المحقق وجوده بالوجدان لم يكن غير بحرية من الأزل والآن كما كان فتأمل جيداً.

حكم ما أصله برى ويعيش فى البحر

مسألة ٦ - يعلم مما ذكر أن البرى تميز من البحري باختصاصه بالبر وعيشه فيه وإن كان أصله من البحر والبحري تميز من البرى باختصاصه بالبحر وعيشه فيه ولم يذكر ما أصله من البر ويعيش فى البحر فى الروايات وفى كلماتهم ولعله لعدم كبره على

هذا ولكن فى خصوص الطير جاء فيما رواه الكليني بإسناده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل طير يكون فى الآجام يبيض فى البر ويفرخ فى البر فهو من صيد البر، وما كان من صيد البر يكون فى البر ويبيض فى البحر ويفرخ فى البحر فهو من صيد البحر»^(١) ومفهوم الجملة الثانية بالأولية وما كان من صيد البحر يكون فى البحر ويفرخ فى البحر فهو من صيد البحر.

ولكن فى التهذيب سقطت الجملة الثانية المذكورة فى الكافي وأثبت ما قلنا إنه مفهومها بالأولية منطقاً ولفظه: «وما كان من الطير يكون فى البحر ويفرخ فى البحر فهو من صيد البحر»^(٢) فعليه يقع التهاافت بينهما لأن مفهوم ما فى التهذيب أن ما

١ - الكافي: ٣٩٢/٤ ح ١.

٢ - تهذيب الاحكام: ٥/١٢٧٠. ولا يخفى عليك ما وقع الوسائل فيه فإنه فى ح ١، من ب

كان من الطير لم يكن في البحر ويكون في البر وإن كان يفرخ في البحر هو من صيد البر وإن قلنا بأن مفهومه أن ما لم يكن في البحر ولا يفرخ في البحر فهو من صيد البر يكون عين منطوق الصدر .

وبعد ذلك كله الذي يقتضيه التأمل في الفاظ الحديث حسب الكافي والتهديب عملاً بأجراء أصالة عدم الزيادة في كل ما هو ثابت في أحدهما وساقط في الآخر أن الرواية كانت لفظها هكذا :

و فصل ما بينهما «كل طير يكون في الآجام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو من صيد البر، وما كان من الطير يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر، وما كان من صيد البر يكون في البر ويبيض في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر» .

وهذا الخبر يدل على أن الطير إذا كان في البر وأصله من البحر ويبيض ويفرخ في البحر فهو بحري وهذا بظاهره معارض لعموم صحيح معاوية بن عمار الذي سبق ذكره ففيه : «كل شيء أصله من البحر ، ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم أن يقتله» ولكن يجمع بينهما بتخصيص عموم الصحيح بالمرسلة أن اعتمدنا عليها كما ليس ذلك ببعيد وإلا فالحجة هو الصحيح .

هذا كله في تعيين ما هو الموضوع للحلال والحرام من الصيد وأما إذا كان الشك في مفهوم البحري أو البري فعلى القول بإطلاق قوله تعالى : «ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» إذا شككنا في أن البحري هل هو خصوص ما يعيش في البحر وأصله من البحر طيراً كان أو غيره أو هو أعم مما يعيش في البر وأصله من البحر يفرخ

٦٥ من أبواب ترك الإحرام كأنه أخذ صدره من صحيح معاوية (التهديب : ٥ / ح ١٢٦٩ وذيله من خبر حريز ، ح ١٢٧٠ و ١٨٣ من التهديب .)

ويبيض فيه وبعبارة أخرى نشك في مفهوم البحري بين الأقل والأكثر وأنه هو الأقل أو الأعم منه ومن الأكثر فالحكم فيه البناء على الأقل وحجية المطلق في الأكثر.

وأما إن لم يكن في البين إطلاق أو عموم يشمل الصيد بأقسامه برياً وبحرياً ففي الشك في مفهوم البري الواقع تحت حكم الحرمة في قوله تعالى : «وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً» بين الأقل والأكثر نبي على حرمة الأقل ويجري البرائة عن حرمة الأكثر أما الشك في مفهوم البحري بين الأقل والأكثر فلا يورث تفاوتاً عملياً سواء كان مفهوم الأقل أو الأكثر.

نعم الحكم بحلية الأقل على مقتضى الدليل الاجتهادي حكم واقعي والحكم بحلية الأكثر يكون على حسب الأصل العملي والبرائة حكم ظاهري والله هو العالم.

جواز ذبح الحيوانات الأهلية للمحرم

مسألة ٧- يجوز ذبح الحيوانات الأهلية كالشاة والبقر والغنم والأبل والدجاج في الحل والحرم للمحرم والمحل وذلك لعدم صدق الصيد على ذبحها.

قال الراغب: الصيد (هو تناول ما يظفر به مما كان ممتنعاً وفي الشرع تناول الحيوانات الممتنعة ما لم يكن مملوكاً) فقتضى الأصل الجواز مضافاً إلى النصوص الدالة على أن كل ما جاز للمحل ذبحه في الحرم جاز ذبحه للمحرم في الحل والحرم.

ففي صحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم يذبح ما حلّ للحلال في الحرم أن يذبحه وهو في الحل والحرم جميعاً»^(١).

وفي رواية صحيحة أخرى عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «المحرم يذبح الابل والبقر والغنم ، وكل ما لم يصف من الطير ، وما أحل للحلال أن يذبحه في الحرم وهو محرم في الحل والمحرم»^(١).

ولو شك في حيوان أنه وحشي أو أهلي فمقتضى الأصل جواز ذبحه للشك في صدق الصيد عليه.

وبعبارة أخرى الشك واقع في أنه وحشي يحرم ذبحه أو أهلي يجوز ذبحه فهو أيضاً كالمائع المشتبه بالحل والخمر، مقتضى الأصل جواز ذبحه هذا.

ولكن في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إذا أحرمت فاتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفأرة ... والحيّة إذا أردتلك فاقتلها وإن لم تردك فلا تردها والكلب العقور والسبع إذا أراذك (فاقتلها) فإن لم يريدك فلا تردها والأسود الغدر فاقتله على كل حال وأرم الغراب رمياً والحدأة على ظهر بعيرك»^(٢).

وربما يقال بأن مقتضاه حرمة كل حيوان إلا ما استثنى فيه ولكن يمكن أن يقال: إن الدواب وإن تستعمل في الحيوان إلا أنها كما قاله الراغب استعملها في الحشرات أكثر.

وقيل في الجواب عن الاستدلال به بأنه مخصص بأن ما أحل للحلال أن يذبحه في الحرم جاز للمحرم ذبحه في الحل والحرم والحيوان المشكوك كونه أهلياً أو وحشياً يجوز ذبحه للمحل في الحرم للبرائة فيجوز ذبحه للمحرم في الحل والحرم للكلية

١ - وسائل الشيعة: ب ٨٢ من أبواب تروك الاحرام ح ٣.

٢ - الكافي: ٣٦٣/٤ ح ٢.

المذكورة فالخارج من العام الدال على المنع أمران: أحدهما الحيوانات الخاصة المذكورة فيما تقدم وثانيهما مورد انطباق الكلية المذكورة المستفادة من النص .

وفيه: أن الظاهر من صحيح حريز حلية ما أحلّ للحلال أن يذبحه في الحرم من المحللات الواقعية المحللة بالتحليلات الأولية لا المحللات الظاهرية المحللة بمثل البرائة. ومما يبعد ذلك أن مقتضى ما ذكره أخذ الحكم الوارد في الشك في الحكم الواقعي في موضوع حكم واقعي آخر وهو شبيه بلحاظ ما هو متأخر رتبة عن الحكم ومتوقف عليه في موضوع الحكم فتأمل .

الكلام في معنى الصيد

مسألة ٨ - قال في مجمع البيان: (اختلف في المعنى بالصيد فقيل: هو كلُّ الوحش أكل أولم يؤكل، وهو قول أهل العراق واستدلوا به بقول علي عليه السلام: صيد الملوك أرانب وثعالب، فإذا ركبت فصيدي الأبطال^(١)).

وهو مذهب أصحابنا رضي الله عنهم، وقيل: هو كلُّ ما يؤكل لحمه (يعني من الوحش)، وهو قول الشافعي^(٢).

وقال في المستند: (الصيد المحرم يشمل كل حيوان ممتنع بالاصالة سواء كان مما يؤكل أولاً) ثم ذكر وفاق الشرائع والتذكرة بل جملة من كتب العلامة وجمع من المتأخرين لذلك وقال: (وعن الراوندي أنه مذهبنا)^(٣).

١ - وبعده في الديوان :

صيدي الفوارس في اللقاء وانني عند الوغا لغضنفر قتال

٢ - مجمع البيان: ٤١٩/٣.

٣ - مستند الشيعة: ٣٤٤/١١.

أقول: قال الراوندي: (اختلف في المعنى...) ^(١) إلى آخر ما حكيناه عن مجمع البيان حرفاً بحرف.

ومقتضى ما ذكر دلالة الكتاب على أن الصيد المنهي عنه أعم من الصنفين ما يؤكل وما لا يؤكل إلا أنه ربما يستشكل في ذلك بأن ذيل الآية يدل على اختصاص الحكم بما يؤكل لحمه فقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ ^(٢) الآية فيستفاد من قوله تعالى ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ...﴾ أن المحرم ما كان مثله في النعم وأما غير ذلك فلا يستفاد منها حرمة.

وغاية ما نقول: أن المحرم صيده ما كان فيه جزاء وكفارة سواء كان أكله حراماً أو حلالاً.

وأجيب عن ذلك بأنه لا ملازمة بين حرمة القتل وثبوت الكفارة فإن قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ يدل على حرمة إعادة الصيد ولا كفارة على من أعاد وصاد صيداً آخر.

فإن قلت: أن رجوع الضمير إلى الصيد ظاهر في اختصاصه بما فيه الجزاء والكفارة.

قلت: يمكن أن يكون الضمير على سبيل الاستخدام راجعاً إلى ما فيه الجزاء والكفارة.

وإن أبيت عن ذلك فغاية ما تدل الآية عليه هو حرمة قتل ما فيه الجزاء لا

١ - فقه القرآن / ٣٥٦.

٢ - المائدة / ٩٥.

اختصاص الحرمة به فلا تمنع من استفادة حرمة ما لا يؤكل من دليل آخر .

واستشكل أيضاً في شمول الحكم لغير ما يؤكل بقوله تعالى: ﴿وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرماً﴾^(١) فهذا كالصریح في اختصاص الحكم بما يؤكل لأن حرمة ما لا يؤكل عام تشمل المحل كالمحرم والذي حرام في خصوص حال الإحرام هو ما يؤكل.

وأجيب عن ذلك أيضاً بأنّ المعنى بالصيد هو معناه المصدر أي الإصطياد دون المصيد والإصطياد حرام على المحرم وحلال على المحلّ والشاهد لذلك قوله تعالى في صدر الآية الشريفة: ﴿أحلّ لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة﴾ فإنّ المراد من الصيد الإصطياد وإلا لو كان المراد منه المصيد يلزم أن يكون المحلّ في الجملة الثانية عين المحلّ في الجملة الأولى.

وبعد ذلك كلّه لو كان المراد من الصيد المصيد الحلال لا يفيد اختصاص الحرمة به فلا يمنع من دلالة دليل آخر على حرمة صيد ما لا يؤكل ، واختصاص ما يؤكل بالذكر لكثرة الابتلاء به وتعارف أكله .

فمّا يدل على حرمة ما لا يؤكل بالعموم صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام ولا وأنت حلال في الحرم ، ولا تدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ولا تشر إليه فيستحل من أجلك فإن فيه فداء لمن تعمده»^(٢).

وما رواه الشيخ بإسناده عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

١ - المائدة / ٩٦.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١ من أبواب ترك الاحرام ح ١.

«واجتنب في إحرامك صيد البر كله ، ولا تأكل مما صاده غيرك ، ولا تشر إليه فيصيده»^(١) وصحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «المحرم لا يدل على الصيد فإن دل عليه فقتل فعليه الفداء»^(٢) ومنه غير ذلك مما ذكره في المستند.

وقال في آخر كلامه: (ثم إنه خالف هنا جماعة في الصيد المحرم أكله بل في المفاتيح حكى عن الأكثر فقيدها الصيد المحرم بالمحلل من الممتنع فجوزوا صيد كل ما لا يؤكل إمّا مطلقاً كطائفة أو باستثناء الأسد والثعلب والإرنب ، والضب واليربوع ، والقنفذ والزنبور والعظاية فحرموا صيدها أيضاً كجماعة استناداً إلى عدم وجوب كفارة في غير المأكول سوى الثمانية وردّ بمنع التلازم بين عدم لزوم الكفارة وعدم التحريم لأنها ليس من لوازم الحرمة كما يشهد عليه سقوط الكفارة عمّن عاد في الصيد متعمداً وأجيب: بأنه يمكن استنباط التلازم بين الحرمة ولزوم الكفارة من سياق قوله سبحانه : ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ومن صحيحتي الحلبي وابن حازم المتقدمين فإن مفادها ثبوت الفداء في كل ما تعلق به النهي فلا بد من أحد التخصيصين إمّا تخصيص الصيد بالمحلل أو الفداء ببعض ما يحرم صيده فلا يعلم عموم حرمة الصيد أقول : يمكن أن يقال: إنّ غاية ذلك اختصاص حرمة الصيد بما فيه الفداء ولكن لا يفيد ذلك فيما نهى فيه عن قتل الدواب والسباع ونحوها والحاصل: إن ههنا أمرين أحدهما: النهي عن الصيد والآخر: عن قتل الدواب وما ثبت فيه التلازم هو الأوّل دون الثاني والمثبت للتعميم حقيقة هو الثاني).^(٣)

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من أبواب تروك الاحرام ح ٥.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١ من أبواب تروك الاحرام ح ٣.

٣ - مستند الشيعة: ١١/٣٤٨.

أقول: وحاصل كلامه أن في الصيد نلتزم بحرمة ما فيه الفداء وفي قتل الدواب بحرمة مطلقاً وإن لم يكن فيه الفداء وطريق الإحتياط ترك صيد ما يؤكل وما لا يؤكل مما يصاد وترك قتل ما يصاد من غير المأكول وما لا يصاد والله هو العالم .

إذا صار الحيوان الوحشي أهلياً وبالعكس

مسألة ٩ - إذا صار الحيوان الوحشي أهلياً ، والأهلي وحشياً فهل العبرة في جواز صيده أو حرمة بحالته الأصلية أو العارضة .

فإن قلنا: بأن الصيد عبارة عن تناول الحيوانات الممتنعة ، فالظاهر صدقه على تناول ما صار كذلك وإن كان امتناعه عارضياً ، وذلك لأن الصيد تناول الممتنع عن تناوله والظفر به ، ولذلك قال مولانا رحمته الله : «وإذا ركبت فصيدي الأبطال» لأن البطل هو ما يكون كذلك .

وعلى هذا لا يصدق الصيد على ما صار أهلياً لعدم امتناعه عن الظفر به ، والتسلط عليه ويصدق على ما صار وحشياً ودعوى عدم صدق الصيد على الثاني وبقاء صدقه على الأول كأنها مجازفة .

نعم لو قلنا: بأن حلية الحيوانات الأهلية ليست بهذا العنوان بل ما هو الموضوع للحلية فيها نفس عناوين أصنافها من البقر أو الغنم أو الشاة أو الإبل أو الأنعام الثلاثة .

يمكن أن يقال: ببقاء حليتها وإن صار وحشياً لعدم تغير ما هو الموضوع بذلك ، فالبقر حلال وهذا بقدر فهو حلال .

فإن قلت: هذا إذا لم نقل بصدق الصيد على الظفر بالحيوان الأهلي الذي صار

وحشياً، وأما إن قلنا بذلك فما يدل على حلية البقر والغنم والإبل يكون نسبته مع الدليل الدال على حرمة صيد الوحش مطلقاً بالعموم من وجه فيتعارضان في الأنعام الأهلية التي صرن وحشية فيتساقطان ويكون المرجع الأصل العملي لا اللفظي .

قلت: الأمر كذلك وإن أفاد بعض الأعلام فقال: (ولو فرضنا صدق الصيد عليه إلا أن النصوص المعتبرة دلت على جواز ذبح الإبل والبقر، وإطلاقها يقتضي الجواز، وإن توحش الحيوان الأهلي لتقدم إطلاق الخاص على العام).^(١)

ولكن فيما أفاده أن ذلك يتم لو كان عموم الصيد شاملاً لذبح البقر والشاة ونحر الإبل مطلقاً فإنه يكون خروج ما ذكر من تحت عموم الصيد من خروج الخاص من تحت العام، وإطلاق الخاص الخارج عن تحت الشامل للبقر الذي صار وحشياً مقدم على إطلاق العام الشامل له.

وأما إذا كان إطلاق الصيد شاملاً لخصوص ذبح البقر الذي صار وحشياً دون غيره يكون النسبة بين الدليلين بالعموم من وجه فلا بد بعد تساقطها بالتعارض من الرجوع إلى الأصل العملي . فتدبر .

ذبح الحيوانات الأهلية مما لا يطلب أكله

مسألة ١٠ - هل جواز حلية ذبح الحيوانات الأهلية تختص بما يطلب أكله أو يعمه وما يطلب ظهره وإن كان يحل أكله أيضاً ، فعلى القول بالاختصاص لا يجوز ذبح غير الأنعام الثلاثة والدجاج كالخيل والبغل والحمار وعلى القول بالتعميم يجوز ذبح الجميع وإن لم يرد لحمه بل أراد

الانتفاع مثلاً بجلده .

ظاهر إطلاق كلماتهم حلية ذبح مطلق ما كان أهلياً ونسب إلى الشرائع بأن كلامه يوهم الإختصاص لاستثنائه خصوص النعم والدجاج مما يحرم ذبحه إلا أننا لم نجد في الشرائع .

والذي هو الوجه في حلية مطلق ما كان أهلياً الأصل واختصاص ما يدل على الحرمة بالصيد البري.

نعم الحكم بالنسبة إلى حلية الإبل والبقر والغنم والدجاج واقعي قد دل عليه صحيح أبي بصير الذي رواه الشيخ بإسناده عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يذبح في الحرم الإبل والبقر والغنم والدجاج» ^(١) وفي الفقيه رواه الصدوق عنه وصدره: «لا يذبح في الحرم إلا ...» ^(٢) والظاهر إنَّ ما حكى عن النسخة المطبوعة القديمة بدل «في الحرم»، «في الحل» سهو وإلا فالمعنى المستقيم له: إنَّ الحرم يذبح في الحل الإبل ... دون الحرم فإنه لا يذبح فيه شيء من الثلاثة والدجاج وأما بالنسبة إلى البغال والحمر والخيول ظاهري ثابت بالأصل .

نعم على نسخة الفقيه الحكم بالنسبة إليها أيضاً واقعي تحريمي لأنَّه لا مجال للأصل مع البناء عليها.

ولكن هي معارضة بنسخة التهذيب بل بما عند صاحب الوسائل من نسخة الفقيه مع التهذيب فإنه قال: ورواه الصدوق بإسناده عن ابن مسكان. ^(٣)

١ - تهذيب الاحكام: ٥/٣٦٧ ح ١٢٧٩/١٩٢.

٢ - من لا يحضره الفقيه: ٢/٢٦٤ ح ٢٣٧٩.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٨٢ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

وبعد ذلك لا يقال: إن الإعتاد على رواية الصدوق لأنه أضبط من الشيخ على ما قيل فإن ذلك فرع معارضة الفقيه مع التهذيب وبعد اختلاف نسخ الفقيه لا تثبت المعارضة.

واحتمال أن الصدوق استفاد من سياق قوله عليه السلام اختصاص الجواز بالثلاثة والدجاج لاختصاصها بالذكر فنقل الحديث بالمضمون لا باللفظ وإن كان لا يخلو من بعد إلا أنه لا يرد به.

وكيف كان فالرواية على ما رواها الشيخ وإن كانت لا تخلو من إشعار ما على اختصاص حكم الحليّة بالأنعام والدجاج إلا أنه ليس على حد يطمئن به النفس.

وأما الاستدلال على حرمة ما يطلب ظهوره بعموم صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام فإنه قال فيه: «ثم اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى و...»^(١).

فإن ذلك ليس مما استثنى منه في نفس الصحيح وفي غيره أيضاً لم يستثن إلا الأنعام والدجاج ففيه: أنا منعنا شمول الدواب المذكور فيه للأنعام والخيل والبغال والحمير فإن الظاهر أن المراد منه في الأكثر الحشرات سيما بقرينة ما استثنى فيه من الدواب.

مضافاً إلى أن الحديث ورد في بيان وظيفة المحرم وما هو محرم عليه فلا يدل على ما هو وظيفة المحرم والمحل في المحرم وحرمة ذبح الحمير والبغال والخيل فيه فذلك باق تحت الأصل.

نعم بالنسبة إلى المحرم يمكن أن نقول: باستثناء الأنعام والدجاج بإطلاق صحيح أبي بصير وبالإجماع وبالنسبة إلى الخيل وأخويه باستثناءها بما دل على أن كلما جاز قتله للمحل في المحرم يجوز ذبحه للمحرم في المحل والمحرم والخيل وأخويه

يجوز ذبحها للمحل في الحرم للأصل فيجوز ذبحها للمحرم أيضاً في الحل والحرم هذا على ما أفاده بعض المعاصرين (١).

ولكن قلنا: بأن ذلك من جعل الحكم الظاهري موضوعاً للحكم الواقعي وهو خلاف الظاهر وقريب من لحاظين طوليين على خلاف مقتضاها وكأنه تفتن هنا بذلك فاستدل محلية الحمير والبغال والخيول بأنه لا ريب في جواز قتل ذلك للمحل في الحرم لأن الذي يحرم عليه الحيوان الذي دخل من الخارج إلى الحرم والتجأ إليه فإنه آمن لقوله تعالى (ومن دخله كان آمناً) وكذلك الصيد وشيء منها غير صادق على الخيول والبغال والحمير على الفرض فلا مانع للمحل في الحرم من ذبح ذلك فإذا جاز له جاز للمحرم وفيه: إن ذلك لا يتم إلا بالأصل فإن الدليل على حرمة الصيد وحرمة الحيوان الذي يلتجأ إلى الحرم ليس دليلاً على حلية البغل وأخويه.

اللهم إلا أن يقال بدلالة الدليل على حصر الحرام فيما ذكر أو ادّعى القطع وتسلم الأصحاب على ذلك.

ولكن كل من الوجهين غير سديد ولعل الأسد في الجواب عن هذا العموم انصرافه عن غير الحشرات وإلا فيشمل عموم الخيول والبغال والحمير.

نعم تبقى هنا رواية أخرى مطعونة بضعف سند وهي ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا (٢) عن سهل بن زياد (٣) عن أحمد بن محمد بن أبي نصر (٤) عن

١ - معتمد العروة: ٣/٣٨٤.

٢ - عدته عن سهل أحدهم محمد بن الحسن وهو الطائي الرازي ومحمد بن جعفر الأسدي نزيل الري أو محمد بن أبي عبدالله، ومحمد بن عقيل الكليني، وعلى بن محمد بن إبراهيم (رجال اسانيد الكافي).

٣ - من السابعة له كتاب.

٤ - من السادسة ومن أصحاب الإجماع روى عن مولانا الرضا عليه السلام كتاباً.

عبد الكريم ^(١) عن أبي بصير ^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يذبح بمكة إلا الإبل والبقر والغنم والدجاج» ^(٣) وهذا يدل على حرمة ذبح ما يقبل الذبح والتذكية إلا الأربعة المذكورة التي يطلب لحمها إلا أن شمول إطلاقها في المنع عن ذبح غير ما ذكر لصورة الضرورة كما إذا صار معرضاً للتلف ميتة في غاية البعد فالمراد منه والله أعلم إما المنع عن الذبح في غير حال الضرورة أو للانتفاع بلحمها.

وكيف كان فهذا المتن ومتن ما رواه الصدوق واحد غير أن لفظ الفقيه «بالحرم» بدل بمكة ولذا يمكن أن يجعل ذلك مؤيداً ووجهاً لترجيح نسخة الفقيه على التهذيب لقوة احتمال كون ما رواه ابن مسكان عن أبي بصير وعبد الكريم عنه واحد فالترجيح يكون مع نسخة الكليني والصدوق مضافاً إلى تقديم أصالة عدم الزيادة على النقيصة وبذلك أي بموافقة رواية عبد الكريم مع رواية ابن مسكان إلا في «بمكة» يجبر ضعف رواية عبد الكريم ويطمئن النفس بصدوره.

وبالجملة يقع التعارض بين ما رواه التهذيب وما رواه الكليني في الكافي والصدوق في الفقيه والظاهر ترجيحهما عليه وقد كان لأبي بصير يحيى بن القاسم كتاب في مناسك الحج والظاهر أن هذا الحديث من مروياته ولعله كان موجوداً عند العدة من مشائخ الكليني وسائر رجال السند إلى أبي بصير وعند الحسين بن سعيد وسائر رجال سند الشيخ وإنما لم يكتفوا بالرواية بالوجادة لما استقر به عادتهم في تحمل الحديث وروايته وسواء اعتنى بهذا الاحتمال أو لم يعتن به لا مجال للطعن

١ - ابن عمر والخثعمي من الخامسة واقفي له كتاب .

٢ - أن كان هو يحيى بن القاسم له كتاب مناسك وإن كان هو ليث المرادي أيضاً له كتاب من

الرابعة .

٣ - الكافي: ٤/ ٢٣١.

في السند .

فإن قلنا بترجيح لفظ الكافي والفقيه على التهذيب يكون النتيجة عدم جواز ذبح غير الأربعة في مكة أو في الحرم فهو مما حرم ارتكابه في الحرم ومحرم على المحل والمحرم بهذا العنوان وأما لخصوص عنوان الحرم فإن قلنا بأن ما يدل على أن كلها هو حلال ذبحه في الحرم حلال على الحرم في الحل والحرم يدل بالمفهوم على أن كلها هو حرام ذبحه في الحرم محرم على الحرم في الحل والحرم نقول بحرمته في الحل أيضاً على الحرم والا فلا يصل عدم حرمة عليه في الحل والله هو العالم .

حرمة النساء في الاحرام

من محرمات الإحرام النساء والكلام فيه يأتي في طي مسائل:

مسألة ١١ - الجماع قبلاً كان أو دبراً حرام على المحرم وحرمة ثابت بالإجماع والكتاب والسنة .

أما الإجماع فلا ريب في تحققه وكون الحكم مقطوعاً به بين الأصحاب .

وأما الكتاب فقوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾^(١) وهو يدل على حرمة الجماع سواء كان المراد به الكلام المتضمن لدواعيه وإرادته أو خصوص فعله .

قال الراغب في المفردات: (الرفث كلام متضمن لما يستقبح ذكره من ذكر الجماع وجعل كناية عن الجماع ... وقوله: ﴿فلا رفث ولا فسوق﴾ يحتمل أن يكون نهياً عن تعاطي الجماع وأن يكون نهياً عن الحديث في ذلك إذ هو من دواعيه

والأول أصح).

وهذا أي إرادة الجماع منه مصرح به في أحاديثنا وهو المعول عليه في تفسير القرآن الكريم .

وأما السنة فقد دلت كما أشرنا إليه الروايات المأثورة عن ساداتنا الأبرار عليهم السلام على حرمة الجماع في الصحيح عن معاوية بن عمار وعن صفوان بن يحيى وابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام بعد ذكر الآية قال: «فالرفث الجماع و الفسوق الكذب والسباب والمجدال قول الرجل لا والله وبلى والله»^(١).

وفي الصحيح أيضاً عن علي بن جعفر قال: «سألت أخي موسى عليه السلام عن الرفث والفسوق والمجدال ما هو وما على من فعله ؟ فقال: الرفث جماع النساء» الحديث^(٢).

فإن قلت: الآية الكريمة أنها تدل على حرمة الرفث في الحج تمتعاً كان أو إفراداً أو قراناً وفي عمرة التمتع دون العمرة المفردة لأن ما هو مختص وقوعه بأشهر الحج هو حج التمتع وعمرته وحج القران والإفراد وأما العمرة المفردة يجوز الإتيان بها في طول السنة ، وكذلك الروايات مقصورة دلالتها على ما دلت عليه الآية لأنها وردت في تفسير الآية .

قلت: أولاً يمكن أن يقال: إن المتفاهم من ذلك عندهم أن السبب في حرمة المحرمات هو الإحرام ولا خصوصية لكونه للحج أو للعمرة أو في أشهر الحج أو في غيرها.

١ - وسائل الشيعة: ٣٢ من أبواب ترك الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٢ من أبواب ترك الاحرام ح ٤.

وثانياً: هنا روايات أخرى فيما يحرم بالإحرام بقول مطلق سواء كان للحج أو للعمرة المبتولة أو عمرة التمتع وذلك مثل صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الإحرام ولم يلبّ؟ قال: ليس عليه شيء»^(١).

ورواية جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليه السلام^(٢) وروايات أخرى^(٣).

ومما ذكر يظهر الإشكال في دلالة الآية على حرمة الرفث بعد أعمال الحج والعمرة قبل طواف النساء ولكن يدفع بقطعهم بالحرمة قبله وبالنصوص الدالة عليها^(٤) فهذه المسائل مورد الاتفاق والإجماع.

كما أنّ ظاهر النصوص وكلمات الفقهاء إلا من حكى الشيخ في الخلاف خلافه^(٥) ولم يعرف باسمه عدم الفرق في حرمة الجماع بين القبل والدبر لصدق الجماع والوطي والوقاع والإتيان والدخول على الثاني ودعوى انصرافها إلى الأوّل غير مسموعة بعد كون الثاني أحد المأتين مضافاً إلى مناسبة اتحادهما في مثل هذا الحكم ومضافاً إلى حرمة ما هو دون الجماع على المحرم كما أنه لا فرق بين الإنزال وعدمه بعد صدق العناوين المذكورة.

-
- ١- وسائل الشيعة: ب ١١ من أبواب ترك الاحرام ح ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: ب ١١ من أبواب ترك الاحرام ح ٢.
 - ٣- وسائل الشيعة: ب ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ من أبواب ترك الاحرام.
 - ٤- وسائل الشيعة: ب ٢ من أبواب الطواف ح ٣ وب ٥٨ وب ١٠ من أبواب كفارة الاستمتاع وب ١٣ و ١٤ من أبواب الحلق والتقصير.
 - ٥- الخلاف: ٣٧٠/٢.

وهل يختص الحكم بالجماع الحلال أو يشمل المحرام سواء كان بالعرض كالجماع في حال الحيض أو المحرم بالمظاهرة أو الإيلاء أو بالأصل كالزنا واللواط ؟ المقصود ترتب ما يترتب على الحلال من فساد الإحرام على المحرام أيضاً لا اصل الحرمة لحرمة هذه المحرمات مطلقاً في حال الإحرام وسائر الاحوال .
نعم يشتد حرمتها في حال الإحرام كما يشتد في الأماكن المقدسة والأزمنة الشريفة .

وكيف كان فلا ريب في ترتب الأحكام على الجماع في حال الحيض والمحرم بالإيلاء والظهار لان كل ذلك واقع تحت العناوين المذكورة وإيتاء الاهل .
وأما الزنا واللواط فربما يستدل لكونهما محكومين بأحكام الجماع الحلال بالأولوية لأنها أفحش وأغلظ في العصيان فبالإفساد والعقوبة أولى .
ولكن رد بأن ما يترتب على ارتكاب الحلال عقوبة دنيوية وكفارة توجب التكفير وليس ارتكاب المحرام أولى بها من الحلال ولا مساوياً له في الموضوعية لهذا الحكم حتى يتمسك بمفهوم الموافقة والمساواة .

وهذا يتم لو كان الحج الثاني الذي يجب على من جامع أهله عقوبة وأما إن كان هو ما عليه لفساد الأول فالتفصيل بين الحلال والمحرام بفساد الأول وصحة الثاني غير مقبول عند العرف فإنه يرى الثاني أولى بالفساد ولذلك ربما يقال: بالإقتصار على المتيقن وهو الحلال أما في المحرام فالأصل براءة الذمة عما يترتب على الحلال .

ولكن بعد ذلك المسألة في غاية الإشكال ومما يؤيد الإشكال أنه يلزم من الأخذ بالأصل وعدم الحاق جماع المحرام بالحلال أنه إن تاب من ذنبه لا يؤخذ به في

الآخرة ولا عقوبة له في الدنيا فيكون حاله أحسن ممن ارتكب الجماع بالحلال .
ومما يؤيد خلاف ذلك عدم ترتب بعض أحكام الجماع الحلال على المحرام
مثل الافتراق بين النكاح والمنكوحة .
وبعد ذلك كله القول بترتب الأحكام على المحرام موافق للاحتياط لا
يجوز تركه .

ومن ذلك كله يظهر الكلام فيما لو جامع أمته فقد صرح في القواعد على ما
حكى عنه في الجواهر بالحاقها بزوجه لصدق الإمرة والأهل عليها وقال في
الجواهر: (لا يخفى عليك وضوح إمكان المنع نعم لو قلنا بأن المدار على صدق الجماع
والمواقعة ونحو ذلك وإن ذكر الأهل لكونه المعهود أنجه حينئذ ذلك وهو مؤكد لما
ذكرناه سابقاً وإلا كان مقتضى الأصل عدم شيء منها والله العالم) (١).

ما يترتب على الجماع

مسألة ١٢ - إذا وقع الجماع فالكلام تارة يقع فيما يترتب عليه
الأحكام المذكورة في الروايات وأخرى في أحكام تترتب عليه .

فنقول: أمّا المترتب عليه الأحكام كلاً أو بعضاً فهو مطلق الجماع بأنواعه التي
ذكرناها في المسألة السابقة .

وأما الأحكام التي تترتب عليه فتارة يقع الجماع قبل الوقوف بالمزدلفة
وأخرى بعده أمّا في الصورة الأولى: فما تترتب على وقوعه قبل المشعر الحرام عالماً
بالتحريم أمور:

الأمر الأول: وجوب إتمام ما بيده والإتيان بالحج من قابل وهو ثابت بالإجماع وبالنصوص الكثيرة مثل صحيح زرارة قال: «سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة؟ قال: جاهلين أو عالين؟ قلت أجبن في الوجهين جميعاً قال: إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء وإن كانا عالين فرق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا قلت: فأَيُّ المجتئين لهما؟ قال: الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا والأخرى عليهما عقوبة»^(١).

واضماره لا يضر باعتباره بعد ما كان المضمر مثل زرارة مضافاً أن المعلوم أنه كان يذكر مسائله في الحج عن الإمام عليه السلام وذكر اسمه في أول مسائله ولم يكرر بذكر اسمه في ابتداء كل مسألة اختصاراً وجرياً على رسم العرف في محاوراتهم وتعظيماً للمسؤول منه عليه السلام. أما احتمال كونه من المقطوع ممنوع جداً ومثله في الدلالة على ذلك غيره من النصوص.

غير أن في هذا الصحيح ما لا يدل عليه غيره وهو كالصرح لصحة الأولى وعدم فسادها بالجماع وكون الثانية عقوبة عليه فما في صحيح سليمان بن خالد قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: في الجدال شاة وفي السباب والفسوق بقرة، والرفث فساد الحج»^(٢) فحمول على الفساد الذي لا يبطل به الشيء فإنه عبارة عن خروج الشيء عن الاعتدال قليلاً كان أو كثيراً ضد الصلاح.

وبالجملة لا يستلزم الفساد البطلان وعدم ترتب الآثار على الشيء.

١ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاع ح ٩.

٢ - تهذيب الأحكام: ٥/٢٩٧ ح ١٠٠٤.

فالمسألة محل الخلاف بينهم تعرض لها في الجواهر مفصلاً إلا أنه اختار أخيراً القول بصحة الأولى تمسكاً بصحيح زرارة فراجع إن شئت (١)

ومما استدل به على صحة الأولى وكون الثانية عقوبة موثقة محمد بن أبي حمزة عن اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام : «في الرجل يحج عن آخر فاجترح في حجه شيئاً يلزمه فيه الحج من قابل أو كفارة قال : هي للأول تامة وعلى هذا ما اجترح» (٢).

هذا وتظهر الفائدة بين القولين في النية فيأتي على القول بكون الأولى هي حجته ببقية الأعمال على نيته الأولى وبالثاني على ما وجب عليه بالإفساد وعلى القول بكون الثانية هي حجته الواجبة عليه يأتي بها بنية الحج الذي وجب عليه بالأصل وببقية مناسك الأولى بنية الأمر الجديد الذي تعلق بها.

وأيضاً الأجير للحج في سنته على القول الأول يستحق أجره عمله ويجزي عمله عمّن ناب عنه ويأتي بالثانية بنية ما وجب على نفسه وعلى الثاني لا يستحق الأجره ويأتي ببقية مناسك الأولى وهل يجب عليه الثاني نيابة عمّن ناب عنه في الأولى ويجزي عنه ثم هل يستحق الأجره المسماة بذلك أو لا يجب عليه الثانية حتى يكون المحكم بوجوب الثانية مقصوراً على من حجّ عن نفسه أو لا يستحق الأجره وإن برئت ذمّة المنوب عنه بها في المسألة وجوه .

ويمكن أن يقال: إنّ المستفاد من إطلاق الأدلة أنّ هذا أي إتمام مناسك الأولى والحج من قابل حكم الجماع في أثناء العمل قبل المزدلفة ويجزيه عما نواه سواء كان

١ - جواهر الكلام: ٢٠/٣٥٤.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٥ من أبواب النيابة في الحج ح ٢.

عن نفسه أو عن غيره والله هو العالم .

وتظهر الثمرة أيضاً في المصدود والمحصور فإنه على القول بأن الثاني عقوبة يجب عليه ثانياً الحج إذا كان استقر عليه قبل هذه السنة أو بقيت استطاعته إلى العام القابل بل بعده .

إلا أن يقال: بوجوب تقديم حجة الإسلام على حج العقوبة فإنه يكفي بقاء الاستطاعة إلى الحج القابل وإلا لا يستقر عليه الحج إلا إذا بقيت إلى بعد العام القابل والله هو العالم .

الأمر الثاني: مما يترتب على الجماع عالماً عامداً قبل الوقوف بالمشعر الكفارة ويدل على ثبوتها عليه الروايات (١) وهذا مما لا ريب فيه والظاهر أنه لا خلاف بينهم فيه .

ومما هو غني عن البحث أن المرأة تشرك مع الرجل إذا كانت مطاوعة له في جميع الأحكام فتجب عليه الكفارة وأدعى عليه الإجماع بقسميه في الجواهر (٢) وقد دلت عليه الأخبار منها صحيح زرارة المتقدم ذكره وفيه: «وعليهما بدنة» (٣) وفي خبر خالد الأصم قال: «حججت وجماعة من أصحابنا وكانت معنا امرأة فلما قدمنا مكة جاءنا رجل من أصحابنا فقال: يا هؤلاء قد هليت قالوا: بماذا؟ قال: شكرت بهذه المرأة فاسألوا أبا عبد الله عليه السلام فسأناه فقال: عليه بدن فقالت المرأة: أسألو لي

١ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاع وب ٤ ح ١ و ٢ وب ٦ ح ٢ وبالأولوية ب ٧ ح ١ و ٢ وغيره .

٢ - جواهر الكلام: ٣٥٦/٢٠ .

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٩ .

أبا عبدالله عليه السلام فإني قد اشتيت فسألتاه فقال : عليها بدنة»^(١).

وما رواه في معاني الأخبار عن أبي عبدالله عليه السلام وفيه : «وإن كانت اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليها بدنتان ينحرانها» الحديث^(٢).

وأما قوله عليه السلام في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام : «الرفث جماع النساء»^(٣) فقد استدلل البعض باشتراك المرأة مع الرجل في الأحكام بإطلاقه .

ولكن الظاهر أنه لا إطلاق له فإن الظاهر منه أنه فعل الرجل وضمه المرأة إلى نفسه والأولى الاستدلال بقوله : «فلا رقت» فإنه كلاماً كان أو فعلاً يشمل فعل المرأة كما يشمل فعل الرجل .

إلا أن يقال : بأنه فسر بجماع النساء فلا يدل على حكم النساء .

وكيف كان لا ريب في اشتراكها في جميع الأحكام إذا كانت مطاوعة له وأما إذا كانت مستكرهة كان حجها ماضياً ليس عليها شيء بلا خلاف ولا إشكال .

ويدل عليه صحيح سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام وفيه : «وإن كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء»^(٤).

وما في خبر معاني الأخبار المتقدم ذكره وفيه : «وإن كان استكرها وليس بهوى منها فليس عليها شيء» وهو مقتضى الأصل .

ولكن على زوجها كفارتان وهذا أيضاً حسب النصوص الكثيرة فلا إشكال

١ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع. ح ٧.

٢ - معاني الأخبار: ٢٩٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٢ من أبواب ترك الاحرام ح ٤.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٤ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١.

في الحكم وعدم ذكره في صحيح سليمان بن خالد لا يدل على عدمها على الزوج وإن قال في المدارك كما حكى عنه في الجواهر : (ربما ظهر من هذه الرواية عدم تعدد الكفارة على الزوج مع الإكراه)^(١) ضرورة عدم دلالة نفي الشيء عنها على نفيه عنه.

نعم لو لا غيره يكون منفيّاً بالأصل ومع كون غيره لا يصل النوبة إلى الأصل ولو أكرهت الزوجة الزوج لا يترتب على ذلك شيء غير الإثم على الزوجة المكروهة ومقتضى حديث الرفع صحة حجّ المكروه كما أنه لا دليل على تعدد الكفارة على المكروهة لأنّ الدليل مختص بإكراه الزوج الزوجة بل ليس على من أكره المحرم والمحرمة على الجماع أيضاً شيء إلا الإثم .

وهل يتحمل الزوج المحلّ إن أكره زوجته المحرمة على الجماع الكفارة عنها أم لا وجهان أقربهما الأول لأنّ الظاهر أن كون كفارتها عليه ليس لأنّه محرم بل لأنها محرمة والله هو العالم .

الأمر الثالث: قد علم ممّا ذكر في الأمر الثاني ثبوت الكفارة على المحرم إذا جامع عالماً عامداً ولا ريب أنّها بدنة على من كان موسراً متمكناً ولكن قد وقع الكلام فيها إذا لم يتمكن من البدنة لعدم يساره أو لعدم وجوده ، فهل لها بدل من بقرة أو شاة أو إطعام أو استغفار أو أنّها تسقط عنها بمجرد ذلك أو تبقى في ذمته حتّى يتمكن منها ؟

فقد قيل : إنّ المعروف بينهم أنّها في صورة عدم التمكن من البدنة البقرة والشاة إمّا خيراً بينهما أو كون الشاة بدلاً عن البقرة إذا لم يتمكن منها أيضاً .

والظاهر أنّ ما رواه الكليني رحمه الله في ذيل الرواية الخامسة من باب المحرم يواقع

امراته ... (١) متروك مهجور ضعيف إمّا بالإرسال إذا لم يكن من الخامسة وإمّا بضعف سنده بعلى بن أبي حمزة إذا كان ذيلًا للرواية الخامسة وإليك عين لفظه وفي رواية أخرى: «فإن لم يقدر على بدنة فاطعام ستين مسكيناً لكل مسكين مد فإن لم يقدر فصيام ثمانية عشر يوماً ، وعليها أيضاً كمثله إن لم يكن استكرهها» (٢)

وروى الصدوق بإسناده عن خالد يبيع القلانس قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء؟ قال: عليه بدنة ثم جاءه آخر (فسأله عنها) فقال: عليك بقرة ثم جاءه آخر (فسأله عنها) فقال: عليك (عليه) شاة فقلت بعد ما قاموا: أصلحك الله كيف قلت عليه بدنة؟ فقال: أنت موسر فعليك بدنة ، وعلى الوسط بقرة ، وعلى الفقير شاة» (٣)

وهذا الخبر مطعون بضعف السند لضعف طريق الصدوق إلى خالد بنضر بن شعيب فإنه مجهول إلا أن يقال بجبر ضعفه بالعمل فإن الشيخ أفتى في المبسوط بأن من جامع قبل طواف الزيارة عليه جزور وإن لم يتمكن عليه بقرة وإن لم يتمكن عليه شاة.

والظاهر أن ذلك يكون بالنظر إلى مثل هذا الخبر وملاحظة أولوية قبل طواف الزيارة لهذا الحكم عمن عليه طواف النساء وعلى هذا لا يرد الاستدلال به لما نحن فيه بأن كلامنا في من جامع قبل المزدلفة وهذا وارد فيمن جامع بعدها فإن الاستدلال به يكون مبنياً على أولوية قبل المزدلفة لذلك عما بعدها فإنه ليس قبل

١ - الكافي: ٣٧٤/٤.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١. ومن لا يحضره

الفتية: ٣٦٣/٢ ح ٢٧١٦.

المشعر أخف من بعده فما ثبت من الكفارة على الجماع بعده يثبت على ما قبله .

ويمكن أن يستدل لذلك بل يستدل لبديلة البقرة والشاة على الترتيب المذكور في كل مورد كان كفارته بدنة وعجز المكلف عنها بموثق إسحاق بن عمار عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى؟ فقال: إن كان موسراً فعليه بدنة وإن كان وسطاً فعليه بقرة وإن كان فقيراً فعليه شاة»^(١). والاستدلال به بالمفهوم والأولية لأن وجوب الكفارة على الجماع أولى من وجوبه على النظر إلى ساق امرأة .

وفي صحيح زرارة: «في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل قال : عليه جزور أو بقرة فإن لم يجد فشاة»^(٢).

ولكن في صحيح علي بن جعفر: «فمن رقت فعليه بدنة ينحرها فإن لم يجد فشاة»^(٣).

والمعول على هذا الضعف غيره سنداً أو دلالة ولكن ينبغي العمل بالإحتياط فإن لم يجد البدنة يذبح البقرة وإلا فالشاة .

فإن قلت : ظاهر الصحيح إن بدل البدنة هي الشاة فالإكتفاء بالبقرة محل الإشكال .

قلت: الظاهر أنه ليس للشاة خصوصية قبال البقرة بل بدليتها للاكتفاء بأقل ما يبدل به عن البدنة وأنها أخف ما هو عليه والله هو العالم .

١ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٢.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٤.

الأمر الرابع : مما يترتب على الجماع الواقع قبل المزدلفة عالماً عامداً التفريق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه ذلك في الحجتين الأولى التي أحدثا فيها ذلك والثانية التي توتى بها في العام القابل ووجوب التفريق المذكور في الثانية مورد الاتفاق والإجماع ، ونسب إلى بعضهم الخلاف في الأولى ولعله لاقتصارهم في الحكم به في الحجة الثانية إلا ان النصوص قد دلت على وجوبه في كليهما وإليك بعضها:

فنها صحيح معاوية بن عمار قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله ؟ فقال : إن كان جاهلاً فليس عليه شيء ، وإن لم يكن جاهلاً فإن عليه أن يسوق بدنة ، ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا وعليه (وعليهما) الحج من قابل» (١) وهذا ظاهر في بيان وجوب التفريق في خصوص الحجة التي هي بيدهما (الحجة الأولى).

ومثله صحيحه الآخر (٢) ومرفوعة أبان (٣) وصحيح معاني الأخبار عن أبيه بإسناده عن الحلبي (٤) وما رواه الحلبي في السرائر من نوادر البرنظي (٥) وخبر نضر بن سويد عن هشام عن سليمان وعلى ابن أبي حمزة (٦) فتلك ولعل يوجد غيرها قد دلت على وجوب التفريق بينهما في الأولى كما قد دل على وجوب التفريق بينهما في الثانية صحيح معاوية بن عمار أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام وفيه : «وعليه الحج من

١ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٢.

٢ - وسائل الشيعة ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٥.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٦.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١٤ ومعاني الأخبار: ٢٩٤.

٥ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١٥.

٦ - وسائل الشيعة: ب ٤ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١ و ٢.

قابل فإذا انتهى إلى المكان الذي وقع بها فرق محملاهما فلم يجتمعا في خباء واحد إلا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدي محله»^(١).

ومما يدل على وجوب الافتراق بينهما فيها مضرة زرارة المقدمة فإن فيها: «فإن كانا عالين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا» الحديث^(٢).

وبعد الإحاطة على الروايات لا ينبغي التردد في وجوب الافتراق بينهما في الحجّتين كما أنّه يظهر منها أنّ الافتراق يبتدىء به من مكان الذي أوقعا فيه ذلك إنّما الكلام في المكان الذي ينتهي فيه هذا الافتراق.

فنقول: وإن كان الظاهر وقوع الاختلاف في الروايات في تعيين هذا المكان فإن في بعضها: «ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»^(٣) وهذا مورده الحجة الأولى وفي بعضها الوارد أيضاً في الافتراق في الحجة الأولى «يفرق بينهما ولا يجتمعان في خباء إلا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدي محله»^(٤) ومعناه كما في الجواهر عن الجامع: (حتى يحل بالذبح)^(٥).

وفي صحيح الحلبي: «ويفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعا إلى المكان الذي

١ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١٢.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٩.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٢.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١٢.

٥ - جواهر الكلام: ٣٥٨/٢٥.

أصابا فيه ما أصابا»^(١) وفي موطأ محمد بن مسلم المروي في النوادر: «ويفرق بينه وبين أهله حتى يقضيا المناسك وحتى يعود إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»^(٢) وفي خبر سليمان بن خالد: «ويفرق بينهما حتى يفرغا من المناسك وحتى يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»^(٣).

وفي خبر علي بن أبي حمزة: «ويفترقان من المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا إلى مكة»^(٤). ومورد هذه الروايات كلها وظيفتها في الحجة الأولى.

ويمكن رفع التنافي بينهما بأن يقال: إنَّ المراد من الرجوع الرجوع إلى أهله ووطنه وإنَّهما لا يجتمعان حتى إذا قضيا المناسك كلها فإن كانا في الرجوع يبران على هذا المكان لا يجتمعان حتى يرجعا إلى ذلك المكان.

ويؤيد هذا ما في صحيح الجلي «حتى ينفر الناس ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه»^(٥) فلأنَّ المراد من نفر الناس نفرهم من منى يوم النفر.

ولكن يقع التنافي بينه وبين قوله: حتى يبلغ الهدي محله إلا أن يقال بدلالة الطائفة الأولى على إحداث ما أحدثا قبل الوصول إلى منى وفي مكان يرجعان إليه بعد النفر فيقيد بها هذا حتى يكون النتيجة إن أحدثاه قبل المنى لا يجتمعان حتى يقضيا المناسك كلها وينفرا من منى ويرجعا إلى ذلك المكان وإن أحدثا بعد الوصول إلى منى يجتمعان بعد الإحلال بالذبح فيه.

-
- ١ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١٤.
 - ٢ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١٥.
 - ٣ - وسائل الشيعة: ب ٤ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١.
 - ٤ - وسائل الشيعة: ب ٤ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٢.
 - ٥ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١٤.

هذا كله في ما يدل على الافتراق في الحجة الأولى وأما الحجة الثانية التي يعبر عنها في بعض الكلمات بحجة القضاء ، وإن كان الأولى على ما قويناه تسميتها بحجة العقوبة فالأمر فيها سهل لأن ما يدل على وجوب افتراقها هو مضر زرارة وفيه «وعليها الحج من قابل فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»^(١) ومقتضى هذا أنهما إن رجعا إلى وطنهما من ذلك الطريق لا يجتمعان حتى يرجعا إلى ذلك المكان إن كانا أحدثا ما أحدثا قبل الوصول إلى منى والا فإن أحدثا بعده يكفيهما الافتراق إلى قضاء المناسك .

وهنا يطرح فرع وهو: أنهما إن أحدثا ما أحدثا في الذهاب إلى عرفات من طريق منى قبل الوصول إليه وفي حجتها القابل اختاراً طريقاً آخر إلى عرفات لا يمر بذلك المكان يمكن أن يقال : إنهما يفترقان إذا وصلتا المكان يمر الطريقان إليه كعرفات . والله هو العالم .

الجماع بعد المشعر الحرام

المقام الثاني فيما يترتيب على الجماع إن وقع بعد المشعر الحرام .

قال في الشرائع : (وإن جامع بعد الوقوف بالمشعر ولو قبل أن يطوف طواف النساء أو طاف منه ثلاثة أشواط فما دونه أو جامع في غير الفرج قبل الوقوف كان حجه صحيحاً وعليه بدنة لا غير)^(٢) .

١ - وسائل الشيعة: ب ٣ من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٩ .

٢ - شرائع الاسلام: ١/ ٢٢٥ .

أقول: قد تعرض هنا لثلاث مسائل:

إحداها: في من جامع بعد الوقوف قبل أن يطوف طواف النساء.

وثانيتهما: فيمن جامع بعد المشعر وطاف ثلاثة أشواط فما دون.

وثالثتها: فيمن جامع في غير الفرج كالنفخيد ونحوه قبل الوقوف.

أما حكم المسئلة الأولى: فهو إن حجه صحيح وعليه بدنة قال في الجواهر: (بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه مضافاً إلى أصل الصحة)^(١).

واستدل فيه بمفهوم قول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية: «إذا وقع الرجل بامرأته دون المزدلفة أو قبل أن يأتي مزدلفة فعليه الحج من قابل»^(٢).

فإن مفهومه أجزاء حجه إذا جامع بعد المزدلفة.

وبصحيحه الآخر: «وسألت عن رجل وقع على امرأته قبل أن يطوف طواف النساء؟ قال: عليه جزور سمينة، وإن كان جاهلاً فليس عليه شيء»^(٣).

ونحوه خبر زرارة^(٤) قال في الجواهر ولعل المراد به (بالجزور) البدنة^(٥).

ومما يدل على وجوب الكفارة إطلاق ما يدل على وجوبها لوقوع مطلق الرقت مثل صحيح علي بن جعفر: «فمن رقت فعليه بدنة ينحرها فإن لم

١ - جواهر الكلام: ٢٠/٣٦٢.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٦ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١. تهذيب الاحكام: ٥/٣١٩ ح ١٠٩٩

٣ - وسائل الشيعة: ب ٩ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١. تهذيب الاحكام: ٥/٣٢٣ ح ١١٠٩.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٣.

٥ - جواهر الكلام: ٢٠/٣٦٤.

يجد فشة»^(١).

وصحيحه الآخر «في رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمداً قال : يطوف وعليه بدنة»^(٢) وغيرهما من الروايات إذا فلا فرق في وجوب الكفارة قبل المزدلفة أو بعدها .

وأما المسألة الثانية: فكذا قال في الجواهر : (لا خلاف أجده كما اعترف به غير واحد فيه)^(٣).

واستدل له بصحيح معاوية الثاني لصدق قبل أن يطوف ما لم يتم طوافه لأن المركب لا يتم إلا بجميع أجزائه .

ولكن يمكن أن يقال: إن قوله: «قبل أن يطوف» ظاهر في قبل الشروع في الطواف وعلى ذلك فمقتضى الأصل صحة حجه وبرائة ذمته عن البدنة اللهم إلا أن يثبت لاثبات البدنة عليه بالإجماع أو بفقوى المشهور.

وأما خبر حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال : «وإن كان طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثم خرج فغشى فقد أفسد حجه»^(٤) فضافاً إلى ما في سنده من الضعف لا يحتج به لقيام الإجماع على خلافه فيحمل على مطلق النقص منه.

وأما خبر خالد يبيع القلانس^(٥) الدال على أن على الموسر بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة إن أتى أهله من عليه طواف النساء فقد قال في

١ - وسائل الشيعة: ب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١٦.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٥ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٤.

٣ - جواهر الكلام: ٣٦٤/٢٠.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١١ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١.

٥ - وسائل الشيعة: ب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١.

الجواهر: (لم نجد من أفتى به) ^(١) فلو لم يكن مطعوناً بضعف السند لأمكن القول به في المسئلة الأولى إذا عجز عن البدنة دون الثانية لأن الظاهر من قوله «وعليه طواف النساء» عدم شروعه فيه وعلى كل حال فلا شيء على الجاهل والناسي للأصل ولما دل على أنه لا شيء عليها في الجاهل قبل الوقوف وقبل طواف الزيارة فهنا أولى ولخصوص صحيح معاوية الذي قال فيه «وإن كان جاهلاً فليس عليه شيء» ولصحيح سلمة بن محرز ^(٢).

وأما المسألة الثالثة: فالظاهر أن المراد بالفرج فيها ما يشمل الفرجين كما صرح به في الجواهر ^(٣) أيضاً كما أن الظاهر عدم الخلاف فيها.

ويدل على وجوب البدنة عليه صحيح معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع على أهله فيما دون الفرج؟ قال: عليه بدنة، وليس عليه الحج من قابل وإن كانت المرأة تابعة على الجماع فعليها مثل ما عليه، وإن كان استكرهها فعليه بدنتان وعليها الحج من قابل» ^(٤) وعن بعض النسخ «وعليه الحج».

وقد وقع الإشكال في فقه الحديث فنقول: إذا كان لفظه «وعليه الحج من قابل» لانتهافت بين الصدر والذيل بلحاظ نفس ما يدل عليه الحديث غاية الأمر لا يكون عليه الحج من قابل إن لم يستكرهها وعليه بدنتان والحج من قابل إن استكرهها ولكن الظاهر أنه لا يوجد من أفتى بذلك.

١ - جواهر الكلام: ٣٦٤/٢٠.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٢.

٣ - جواهر الكلام: ٣٦٥/٢٠.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٧ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١ وتهذيب الاحكام: ٣١٨/٥ ح

وأما إذا كان اللفظ «وعليها الحج من قابل» فلا يستقيم ذلك لأنها إذا كانت مستكرهة لا حجّ عليها كما ليست عليها بدنة وإن كان ذلك حكم صورة كونها مطاوعة له يقع التهافت بين الصدر والذيل ولهذا يقوى احتمال زيادة قوله: «وعليه أو عليها الحج من قابل» أو وقوع تحريف في نقل الحديث .

ولكن مع ذلك لعلك لا تجد منهم من أفتى بوجوب البدنة على المرأة إذا كانت مطاوعة له ووجوب بدنتان عليه إذا استكرهها ويمكن أن يستشهد بوقوع الخلط في نقل الحديث في التهذيب ، وإنّ هذا الذيل أخذ من حديث آخر وإنّ الجماع فيه حقيق إنّ الشيخ رحمه الله رواه في كتابه الآخر الاستبصار^(١) بدون هذا الذيل إلى قوله: «وليس عليه الحج من قابل» وكيف كان لا يضر هذا الذيل بما هو صريح الصدر .

ومما يدل على الحكم صحيح معاوية الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام: «في المحرم يقع على أهله وقال: إن كان أفضى إليها فعليه بدنة والحج من قابل وإن لم يكن أفضى إليها فعليه بدنة ، وليس عليه الحج من قابل»^(٢) .

هذا ولا يخفى عليك أنّ إطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق بين الانزال وعدمه في لزوم البدنة بالجماع في غير الفرج فلا وجه لتردد البعض في وجوبها مع عدم الانزال مضافاً إلى ما دلّ على وجوب الجزور بالتقبيل والشاة بالمس بشهوة ولا ريب أنّ ذلك أولى بذلك الحكم .

ثم إنّّه قد تنظر في الجواهر في كلام المحقق رحمه الله هنا فإنّه قال : (ولو جامع بعد الوقوف بالمشعر ولو قبل أن يطوف طواف النساء أو طاف منه ثلاثة أشواط فما

١ - الاستبصار: ١٩٢/٢ ح ٦٤٤ .

٢ - وسائل الشيعة: ب ٧ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٢ والاستبصار: ١٩٢/٢ ح ٦٤٥ .

دون... كان حجه صحيحاً وعليه بدنه لا غير) والتعبير بلو الوصلية يقتضى وجوب البدنة بعد الطواف ولا ريب في فسادده وقال في الجواهر: اللهم إلا أن يراد بذلك بيان وجوبها قبل ذلك لا بعده^(١).

أقول: لا ريب في أنه أراد وجوبها قبل ذلك لا بعده إلا ان عبارته تفيد خلاف ما أراده والظاهر أن حق العبارة كان: (ولو جامع بعد الوقوف بالمشر قبل أن يطوف...) وزيد عليها (ولو) من سبق قلمه الشريف أو بعض النساخ لوجود كلمة (ولو) قبل ذلك والله هو العالم.

تفريع: قال في الجواهر: (إذا حجّ في القابل بسبب الفساد لزمه ما لزم أولاً) وهكذا للعمومات الشاملة له إذ هو حجّ صحيح سواء قلنا عقوبة أو فريضة لكن لا يتعدد القضاء فإذا أتى في السنة الثالثة بحجة صحيحة كفاه عن الفساد ابتداءً وقضاء ولا يجب عليه قضاء آخر وإن أفسد عشر حجج كما نص عليه الفاضل في جملة من كتبه وغيره لأنه إنما كان يجب عليه حجّ واحد صحيح، وكذا لو تكرّر الجماع في الإحرام الواحد لم يتكرّر القضاء، وأمّا البدنة ففي تكرارها أوجه يأتي الكلام فيها إن شاء الله^(٢).

أقول: الاستدلال على كفاية حجة صحيحة مبنى على فساد الحجة الأولى فيجب عليه الإتيان بها ثانياً وإن أفسدها ثانياً يجب عليه الإتيان بما كان عليه أولاً وكذا إن أفسدها ثالثاً ورابعاً و... فلا يجب عليه إلا الإتيان بما كان عليه.

وأما على القول بصحة الأولى وكون الثانية عقوبة فتجب عليه الثالثة أيضاً

١ - جواهر الكلام: ٣٦٦/٢٠.

٢ - جواهر الكلام: ٣٦٦/٢٠.

عقوبة لما اجترحها في الثانية وكذا الرابعة والخامسة .

الجماع في العمرة المفردة

مسألة ١٣ - من جامع عالمًا عامدًا في إحرام العمرة المفردة قبل السعي قال في الشرائع (فسدت عمرته وعليه بدنة وقضاؤها) ^(١) وكلامه مطلق يشمل المفردة وغيرها وقال في الجواهر: (يمكن تحصيل الإجماع عليه في العمرة المفردة التي حكى التصريح بها عن النهاية والمبسوط والمهذب والسرائر والجامع فضلاً عن إطلاق غيرها) ^(٢).

والذي يدل عليه قبل الإجماع الروايات في صحيح بريد بن معاوية العجلي ^(٣) قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشى أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه ؟ قال : عليه بدنة لفساد عمرته وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة» ^(٤).

وفي صحيح مسمع ^(٥) عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يعتمر عمرة مفردة ثم يطوف بالبيت طواف الفريضة ثم يغشى أهله قبل أن يسعى بين الصفا والمروة ؟ قال: قد أفسد عمرته وعليه بدنة وعليه أن يقيم (ويقيم) بمكة (محلاً بمكة) حتى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه ثم يخرج إلى الوقت الذي وقته رسول الله ﷺ لأهله

١ - شرائع الإسلام: ١/ ٢٢٥.

٢ - جواهر الكلام: ٢٠/ ٣٨٠.

٣ - وجه من وجوه أصحابنا ممن اجمعت الصحابة على تصديقهم ... من الرابعة .

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ١.

٥ - سيد المسامعة وجه من الخامسة .

فيحرم منه ويعتمر»^(١).

وما رواه الكليني بإسناده عن ابن أبي عمير عن أحمد بن أبي علي^(٢) عن أبي جعفر^(ع): «في رجل اعتمر عمرة مفردة ووطىء أهله، وهو محرم قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه؟ قال: عليه بدنة لفساد عمرته، وعليه أن يقيم بمكة حتى يدخل شهر آخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم منه ثم يعتمر»^(٣). وعلى هذه فلا ريب في فساد عمرته وقضائها عليه وعدم جواز تأخيرها عن الشهر الذي يدخل بعد شهره. وهل يجب عليه الإقامة بمكة إلى الشهر القابل أو يجوز له الخروج ثم الرجوع إليها باحرام العمرة في الشهر الآخر ظاهر الروايات وجوب الإقامة بمكة حتى يعتمر في الشهر التالي فتعير صاحب الوسائل عنه بالاستحباب والمحقق بالأفضلية كأنه ليس في محله.

وهل يجب عليه إتمام العمرة التي هي بيده أو يرفع اليد عنها لبطلانها وفسادها كما إذا بطلت الصلاة في أثنائها فلا يجب عليه إتمامها، لا ريب أن الأحوط إتمامها والخروج به عن الإحرام لأن فسادها أعم من خروجه من الإحرام ويمكن أن يستشهد بذلك بقوله: «محلًا بمكة».

ويمكن أن يستدل لذلك باستصحاب بقاء حرمة المحرمات عليه إلا أن يقال بعدم جريانه في الشبهات الحكمية.

هذا كله في ما إذا كان ذلك قبل السعي وأما إذا كان بعده فقد صرح بعض الأعظم من المعاصرين بانهم: (قد تسالموا على ثبوت الكفارة ولكن لم يذكر له

١ - وسائل الشيعة: ب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع بالإحرام ح ٢.

٢ - قال سيدنا الاستاذ^(ع) لا أعرف هذا الرجل وإن كان فلعله من الرابعة والسادسة.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٤.

دليلاً^(١).

والذي يمكن أن يستدل له صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام الدال على وجوب البدنة قبل طواف النساء قال : «سألت أبي جعفر بن محمد عليه السلام عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمدا ما عليه ؟ قال : يطوف وعليه بدنة»^(٢). وإطلاقه يشمل ما إذا كان منه في العمرة المفردة كما يشمل ما إذا كان منه في الحج. ويدل عليه إطلاق صحيح سلمة بن محرز الذي رواه الكليني^(٣) ولكن الشيخ روى نفس الحديث في من سعى في الحج واتى بالجماع قبل طواف النساء^(٤) فلا يحتاج به لمطلق ذلك.

نعم يدل عليه بالإطلاق خبر خالد بن عمار القلانسي^(٥) لكن سند الصدوق إليه ضعيف بنظر بن شعيب وإلا فيدل على الترتيب بين الموسر والوسط والفقير فعلى الأول بدنة وعلى الثاني بقرة وعلى الثالث شاة والعمل به موافق للإحتياط في المسألة بكلتي صورتها.

وأما حكم عمرته من حيث الفساد والصحة فقد حكى عن الحدائق والمدارك الاستشكال في صحتها لأن الدليل الدال على صحتها إنما هي في عمرة التمتع فلا يشمل العمرة المفردة.

١ - المعتمد: ٩٠/٤.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٠ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ٧.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٠ من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٢.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٠ من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٥. تهذيب الاحكام: ٢٢/٥.

ح ٢١/١١٠٨.

٥ - وسائل الشيعة: ب ١٠ من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

وأجيب عنه بأنه يكفي في الحكم بعدم الفساد عدم الدليل ووجود الدليل في
عمرة التمتع على صحتها ليس دليلاً على بطلانها في غيرها^(١).

ويكفي في الحكم بالصحة الأصل فإن مقتضاه عدم اعتبار ذلك في العمرة
وعدم حرمة بالإحرام واستصحاب حكم فساد بالجماع قبل السعي لا يكفي لانه
من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر واستصحاب حكم حرمة التكليف لا
يترتب عليه الفساد.

وكيف كان فالظاهر تسالمهم على عدم الفساد مضافاً إلى أن الحكم بالفساد
والكفارة إن كان ذلك قبل السعي مفهوماً عدم كون الجماع بمجرد موضوعاً للكفارة
والفساد وإذا ثبت الكفارة بعد السعي يلزم عدم كونه محكوماً بالفساد وإلا يلزم
لغوية تقييد الحكم بالكفارة والفساد بقبل السعي فتأمل جداً.

إذا جامع المتمتع في عمرته

مسألة ١٤ - إذا جامع المتمتع في عمرته عالماً عامداً قبل السعي
فهل حكمه حكم من جامع في إحرام العمرة المفردة قبل السعي تفسد به
عمرته وتجب عليه قضائها والكفارة عنها؟

أقول: الظاهر أنه يدور الأمر بين أن نقول بصحة العمرة وعدم ترتب الكفارة
عليه أو بطلانها مع عدم ترتب أمر عليه إلا قضائها أو ترتب الكفارة أيضاً عليه أو
صحتها مع الكفارة.

أما القول بصحة العمرة وعدم ترتب الكفارة عليه فيردّه مفهوم صحيح

معاوية بن عمار : « سألت أبا عبد الله عن متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصر ؟ قال: ينحر جزوراً وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجه^(١) فإنه يلزم منه أن يكون أمره قبل السعي أهون من بعده.

وأما القول بصحتها مع الكفارة كمن ارتكب ذلك قبل أن يقصر فالقول به يحتاج إلى الدليل . اللهم إلا أن يتمسك لصحتها بالأصل وللکفارة بصحيح معاوية إما بالمنطوق أو الأولوية .

لا يقال : يردّ هذا القول مفهوم ما في صحيح معاوية (قبل ان يقصر) فإنه يدل على أن ذلك منه إن كان قبل السعي يفسد عمرته ولا يكتفي فيه بالكفارة .

فإنه يقال : هذا القيد مذكور في كلام السائل فلعلّ كان مورد ابتلائه الوقاع قبل التقصير فأجابه عليه بما هو حكمه وحكم من ارتكبه قبل السعي .

وأما القول بطلانها مع القضاء والكفارة أو بدونها خلاف الأصل محتاج إلى الدليل إذا فالقول الصحيح هو القول الثاني المبني على صحة العمرة ووجوب الكفارة أمّا البناء على صحتها للأصل وأمّا وجوب الكفارة فبالأولوية المستفادة من صحيح معاوية .

وأما الاستدلال بمنطوقه لإثبات الكفارة بأن يقال : باطلاق قوله: « قبل ان يقصر » وشموله لما قبل السعي كما يشمل ما بعده حتى يكون مدلول « قبل أن يقصر » قبل الخروج من الإحرام كما أفاده بعض الأعلام وجعله نظير سؤال السائل عن التكلم قبل السلام فإنه يعم جميع حالات الصلاة ولا خصوصية لبعد التشهد وقبل

السلام فالغرض وقوع هذا الفعل قبل الفراغ من العمل^(١)، ففيه : إنَّ في كلتي صورتين الدلالة تكون بالمفهوم لا باطلاق المنطوق فإنَّه إذا كان حكم التكلم قبل السلام بطلان الصلاة يكون قبل التشهد وفي أثناء الصلاة مبطلاً لها بطريق أولى : بل الظاهر من مثل هذا السؤال والجواب أنَّ السائل كان عالماً بترتب حكم بطلان الصلاة على التكلم في الأثناء وقبل التشهد ولكنه أراد أن يعلم ان بعد التشهد هل يترتب عليه هذا الحكم أم لا ؟

ويمكن أن يقال مثله في الصحيح وإنَّ السائل كان عالماً بحكم قبل السعي كان هو نحر الجزور أو فساد عمرته فسأل عن حكم الجماع إذا وقع بعد السعي وقبل أن يقصر فأجابه بأنه ينحر جزوراً.

نعم يمكن أن يكون قوله : «وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجه» إشارة إلى حكم ما قبل السعي وأنَّه خشي أن يكون ما بعده قبل التقصير ملحقاً به إذاً فالحكم بصحة القول الثاني أيضاً يقع معرضاً للاستشكال لانه إذا كان حكم الوقاع قبل السعي فساد عمرة التمتع وحكمه قبل التقصير نحر الجزور لا يكون ما قبله أولى به فإنَّ لكلٍّ منهما حكم مختص به .

نعم الحكم بصحة عمرة التمتع إذا وقع الوقاع قبل السعي وبرائة ذمة المواقع عن الكفارة لا يلتزم مع الحكم بالكفارة إذا وقع قبل التقصير فالتمسك باصالة الصحة لا يخلو من الإشكال

اللهم إلا أن يتمسك بالعلم الإجمالي فيقال : إنَّ الأمر مردد بين فساد العمرة حتى يجب عليها قضائها أو صحتها ووجوب الكفارة ومقتضى العلم الإجمالي

الإحتياط بالقضاء والكفارة .

ثم لا يخفى عليك أن صاحب الجواهر قال : (لم أعر على نص في المتمتع بها كما اعترف به غير واحد و حكى عن العلامة في قواعده الإشكال في كون حكم العمرتين واحداً وعن المدارك أن ظاهر الأكثر و صريح البعض عدم الفرق بينهما وعن أبي الصلاح التصريح بفساد المتعة بالجماع قبل طوافها وسعيها وأن عليه بدنة واستدل بوجوه لفساد عمرة المتمتع بالوقاع قبل السعي ناقش هو فيها لأبأس بالإشارة إليها) (١).

فنها ما حكاها عن المدارك فإنه قال : (وربما أشعر به) يعني بعدم الفرق بين العمرتين في الحكم) صحيحة معاوية بن عمار « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل متمتع » الحديث فإن الخوف من تطرق الفساد إلى الحج بالوقاع بعد السعي قبل التقصير ربما اقتضى تحقق الفساد بوقوع ذلك قبل السعي وأجيب عن ذلك بأن المذكور في الصحيح خشية الفساد بوقوع الوقاع قبل التقصير ومقتضى الأولوية كون ذلك قبل السعي أولى بالخشية (٢).

وأما ما أجاب به صاحب الجواهر عن هذا الإشكال فلم نتحصله ولكنه بعد ما أجاب عن الاستدلال بإطلاق الحديث لما إذا لم يسع بأن المتبادر منه الوقاع بعد السعي قبل التقصير قال : وإن كان لا يخلو من مناقشة أن المراد الإشعار بالفساد من حيث الخوف في هذا الحال أما قبل هذا الحال فالفساد محقق نعم ليس هو دلالة يعتد بها وهذا قريب مما ذكرناه في مفاد الحديث فتدبر .

١ - جواهر الكلام: ٢٠/ ٣٨٠.

٢ - جواهر الكلام: ٢٠/ ٣٨١.

ومنها : أنَّ العمرة المفردة وعمرة التمتع ليستا طبيعتين مختلفتين بل هما طبيعة واحدة لها فردان وافتراقهما في أمور يسيرة مثل وجوب طواف النساء للمفردة ، وارتباط عمرة التمتع بالحج دون المفردة لا يجعلها متخالفين في الأحكام المهمة وما هو لهما بمنزلة الأركان سيما في محرمات الإحرام .

وأجيب عن ذلك وإن لم نره بعيداً عن الواقع بأنه قياس ظاهر ولا مجال لإجراء حكم كل منها إلى الآخر بعد ما كان لكل منها أحكام مخصوصة فتأمل .

ومنها : إطلاق ما يدل على فساد الحج بالوقوع المذكور فإنَّ عمرة التمتع جزء منه يعبر عنها بحج التمتع كما يطلق عليها حجة الإسلام .

ويجاب عن ذلك بأنَّ المتبادر منها نفس الحج الذي يقابل العمرة .

فتلخص من جميع ما ذكر وما ذكره الجواهر بطوله أنَّ القول بفساد عمرة التمتع بالوقوع قبل السعي في غاية الإشكال ولكن القول بكون البدنة عليه بفحوى صحيح معاوية بن عمار لما استظهرنا أيضاً لا يخلو من الإشكال والقول بعدمها أشكل لأنَّه يجعل ما قبل السعي أهون ممَّا بعد إذاً فقتضى العلم الإجمالي الذي أشرنا إليه هو الاحتياط ويختلف صورها باختلاف الموارد فتأمل جيداً .

إذا جامع في عمرة التمتع بعد فراغه من السعي

مسألة ١٥ - وإن جامع في عمرة التمتع بعد فراغه من السعي فلا إشكال عندهم في أنَّه لا يفسد عمرته وأنَّ عليه الكفارة .

أمَّا عدم فساد عمرته به فيدل عليه صحيح معاوية الذي كرر الإشارة عليه وفيه : «وقد خشيت ان يكون قد ثلم حجَّه» فإنَّ خشية الإنشال والإفساد ظاهر في

عدم تحقق الفساد بل المراد منه أن فعله جعله قريباً من الفساد .

ويمكن الاستدلال له بمعتبرة ابن مسكان قال : « قلت : متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصّر ؟ فقال : عليه دم شاة »^(١) فإن سكوته عن بيان وجوب القضاء عليه في مقام بيان مطلق ما يترتب عليه من الحكم يدل على عدم ترتب الفساد عليه .

ومثله صحيح الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن متمتع طاف بالبيت وبين الصفا والمروة وقبّل امرأته قبل أن يقصّر من رأسه ؟ قال : عليه دم يهرقه وإن كان الجماع فعليه جزور أو بقرة »^(٢).

ولكن يمكن الخدشه في الاستدلال بهائنه يستفاد من جواب الإمام عليه السلام أن محط سؤال السائل فيها كان عن خصوص الكفارة وإلا لأجابه كما في صحيح معاوية، وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه^(٣).

وكيف كان فلا إشكال في عدم فساد عمرته كما لا إشكال بعد هذه النصوص في وجوب الكفارة به .

نعم قد وقع الكلام في أنها متعينة في الجزور كما دل عليه صحيح معاوية أو هو مخير بين الجزور والبقرة كما دل عليه صحيح الحلبي أو يكفيه دم شاة بل متعين عليه كما دلّ عليه معتبرة ابن مسكان « عليه دم شاة » أو أن اختلاف الروايات يدل على التخيير.

١ - وسائل الشيعة: ب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١ و ٥.

٣ - وسائل الشيعة، ب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٤.

وبعبارة أخرى : يجمع بينها بالأخذ بما كان منها نص في كفايته ويرفع اليد عن ظاهر كل منها في التعيين بنص غيره .

ولكن قال في الجواهر: (في القواعد ومحكي النهاية والتهذيب والمبسوط والمهذب والسرائر والوسيلة والجامع وجب عليه بدنة للموسر ، وبقرة للمتوسط ، وشاة للمعسر ، ولعلّه لتزليل الصحيح المزبور^(١) و ... على مراتب العسر واليسر جمعاً واحتياطاً بل قد يرشد إليه التنصيص عليه في من أمني بالنظر إلى أهله وفي الجماع قبل طواف النساء ولا ريب أن العمل على فتوى المشهور في مثل المسئلة هو الأولى والأحوط والله هو العالم .



مسألة ١٦ - الظاهر أن الاستمنا أي استدعاء المنى بفعل من الأفعال إذا لم يمن به لا يوجب الكفارة بمجرد فضلاً عن فساد الحج إلا إذا كان لنفس الفعل الذي استدعى به الامناء الكفارة وأما إذا أمني به فسمقتضى أحاديث أهل البيت عليهم السلام وجوب الكفارة وهي بدنة سواء كان بيده أو بغيره من الأفعال كملاعبة زوجته فتقيده بما إذا كان بيده كما حكى عن غير واحد منهم المحقق في النافع^(٢) والعلامة في القواعد^(٣) كانه لا وجه له .
ففيما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم^(٤) عن أبيه^(٥) عن عمرو بن عثمان

١ - جواهر الكلام: ٣٨٣/٢٥ .

٢ - مختصر النافع: ١٠٧ .

٣ - قواعد الأحكام: ٤٦٨/١ .

٤ - من الثامنة .

٥ - من السابعة .

الخرّاز^(١) عن صباح^(٢) عن اسحاق بن عمّار^(٣) عن أبي الحسن: قال: قلت: ما تقول في محرم عبث بذكره فامنى؟ قال: ارى عليه مثل ما على من اتى أهله و هو محرم بدنة والحج من قابل^(٤).

وفي صحيح مسمع أبي سيار^(٥) عن أبي عبد الله عليه السلام: «و من نظر الى امرأته نظر شهوة فامنى فعليه جزور»^(٦) وفي صحيح عبد الرحمن بن الحجاج^(٧) قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعبث بأهله و هو محرم حتى يمتنى من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما؟ قال: عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع»^(٨) و ظاهر الوثيقة وان كان لا يدلّ على ازيد مما اذا كان ذلك بيده لكن لا يدلّ على اختصاص الحكم بما اذا كان ذلك بيده و بعبارة أخرى موردها وان كان من عبث بذكره و لكن الظاهر منها و من صحيحى مسمع و ابن الحجاج عدم اختصاص الحكم بموردها فهذا حكم الاستمناء حتى يمتنى سواء كان باليد او بالنظر او بالعبث بالاهل او غير ذلك .

و بعد ذلك يقع الكلام في أن الاستمناء هل يفسد الحج و يجب القضاء فيه

١ - من السادسة الازدي ثقة نقى الحديث له كتب....

٢ - الظاهر انه من الخامسة من صغارهم له كتاب و ان كان ابن صبيح فهو ثقة عين والظاهر الاتحاد.

٣ - من الخامسة فطحي ثقة.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٥، ابواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

٥ - من الخامسة سيد المصانعة ثقة و وجه.

٦ - وسائل الشيعة: ب ١٧، ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٣.

٧ - من الخامسة ثقة ثبت وجه له كتاب.

٨ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ١.

حكى في الجواهر^(١) انه اختيار المختلف بل في التنقيح نسبته الى الاكثر بل ظاهره اختياره كالشهيدين والكركي و مستندهم موثقة اسحاق بن عمار التي مر ذكرها فانها صريحة في ان عليه الحج من قابل بل في المختلف بنقل الجواهر^(٢) عنه زيادة الاستدلال بصحيح ابن الحجاج.

ولكن في دلالة اشكال و كونه في الكفارة مثل الذي يجامع لا يقتضي كونه مثله في القضاء ولكن مع ذلك لا يخلو من اشعار فان عليه لو فعل ذلك في شهر رمضان قضاؤه كالذي يجامع وفي المحرم ايضاً اذا كان عبثه باهله مثل ما على المجامع يكون عليه القضاء ايضاً مثل الذي جامع اهله فتأمل.

و عن ابن ادريس والحلي و جماعة و ربما نقل عن الشيخ في الخلاف والاستبصار عدم وجوب القضاء قال في الشرائع و هو اشبه،^(٣) وقال في الجواهر: باصول المذهب و قواعده التي منها الاصل المعتضد بما في صحيحى ابن عمار السابقين من عدم القضاء على من جامع فيما دون الفرج الذي هو اغلظ من الاستمنا او انه فرد منه بل ربما كان شاملاً لما اذا اراد الاستمنا بوضع الحشفة بالفرج من غير ادخال على ان الموثق المزبور الذي هو الاصل في المسألة لا دلالة فيه على حكم الاستمنا على الاطلاق بل على الفعل المخصوص المذكور فيه المجامع للاستمنا تارة والمتخلف عنه اخرى ولذا اقتصر على مورده الشيخ الذي هو الاصل في القول به و في الرياض و هو الاقوى^(٤) الخ.

١ - جواهر الكلام: ٣٦٧/٢٠.

٢ - جواهر الكلام: ٣٦٧/٢٠.

٣ - جواهر الكلام: ٣٦٨/٢٠.

٤ - جواهر الكلام: ٣٦٨/٢٠.

أقول: الاستدلال بالأصل إنما يجوز إذا لم يكن الدليل الاجتهادي في البين و
أما بعد ما يقول القائل بفساد الحج و وجوب القضاء بدلالة موثق اسحاق بن عمار
لا مجال لأجراء الأصل و اعتضاده بصحيح معاوية بن عمار لا يكفي إذا لم يكونا
بنفسهما دليلاً على عدم الفساد والاستدلال بهما بالأولوية و جعلهما معارضين
للموثق و ترجيحهما عليه أو جعلهما قرينة لارادة استحباب القضاء ففيه ان لفظ
الصحيحين هكذا.

فقد روى الشيخ بسنده عن معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج؟ قال: عليه بدنة و ليس عليه الحج من
قابل» الحديث (١).

و روى الكليني أيضاً بسنده عنه عن أبي عبد الله عليه السلام «في المحرم يقع على أهله؟
قال: ان كان أفضى إليها فعليه بدنة و الحج من قابل و ان لم يكن أفضى إليها فعليه
بدنة و ليس عليه الحج من قابل» (٢).

والاستدلال بهما على عدم وجوب الحج عليه من قابل ان هو عبث بذكره
فامنى، أولوية الوقوع على الأهل فيما دون الفرج بالحكم عليه بوجوب الحج من
قابل من عبثه بذكره مضافاً الى ان ذلك عادة و في الأكثر مستلزم للامناء و اخراج
هذه الصورة من تحت الحكم يكون من تخصيص الأكثر المستهجن و على هذا يقع
التعارض بينهما و بين الموثقة ولا ريب في ترجيحهما عليها.

وفيه: منع الأولوية المذكورة و منع كون الامناء بالوقوع على الأهل أكثر من

عدمه.

١ - وسائل الشيعة: ب ٧ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٧ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٢.

مضافاً الى أنه يمكن ان يقال: ان دلالة الصحيحين على عدم وجوب القضاء اذا اراد الامناء فامنى بالاطلاق و دلالة الموثقة على وجوبه بالنص فبقاعدة حمل الظاهر على الاظهر والنص على الانص نقول بوجوب القضاء.

و دلالة الموثقة على وجوب القضاء اذا لم يقصد الامناء وامنى و دلالة الصحيحين على عدم وجوب القضاء بالاطلاق فيقع التعارض بينهما ولا ريب في ترجيحهما على الموثقة.

وفيه: ان الرجوع الى المرجحات السندية انما يكون اذا تم ظهور المتعارضين في مدلولهما و تكافؤهما و لكن في المقام دلالة الصحيحين على عدم وجوب القضاء على من عبث بنفسه فامنى بالمفهوم والاولوية و دلالة الموثقة على وجوبه بالمنطوق ولا ريب في تقديم المنطوق على المفهوم وجعل الاول قرينة على عدم ارادة الثاني فتلخص من ذلك ان الاقوى مانسب الى الشيخ اختياره اي العمل بالموثقة في مورده سواء قصد الامناء ام لم يقصده وفي الوقوع على الاهل عدم وجوب القضاء امنى او لم يمن واراد الامناء او لم يردده والله هو العالم.

والذي ينبغي ان نقول في هذه الروايات انها طائفتان:

الاولى: ما يدل على وجوب الحج من قابل و هو موثق اسحاق بن عمار وصحيح عبدالرحمان بن الحجاج الذي سمعت الاستدلال به عن المختلف و ما في الاستدلال به من الاشكال و اما موثق اسحاق فهو واضح الدلالة في ذلك فلو لم نقل بانصراف السؤال فيه عن الاستمناء بعثته بذكره القدر المتيقن منه ذلك.

الثانية: ما استدل به على عدم وجوب الحج من قابل و هو صحيحا معاوية بن عمار الوارد ان في المحرم الذي يقع على أهله إن عليه بدنة و ليس عليه الحج من قابل ولكن الاستدلال بهما لا يتم الا اذا تم التعارض بينهما و بين موثق اسحاق.

وما يمكن ان يقال في تقريب التعارض وجهان:

الاول: كون الواقعة فيما دون الفرج اغلظ من العبث المذكور فالحكم عليه بالحج من قابل اولى من الحكم به على الذي عبث بذكره كما ان الحكم بعدم الحج في القابل على الذي عبث بذكره اولى من الحكم بعدمه على الذي وقع على أهله.

الثاني: ان يقال: باستلزام واقعة الادل للامناء فهو فرد من افراد الاستملاء فيلزم من ذلك وقوع التعارض بين الطائفتين الا ان التعارض على الوجه الاول يكون بين مفهوم كل واحد منها مع منطوق الآخر وعلى الوجه الثاني التعارض واقع بين المنطوقين وبعد ذلك لا ريب في تقديم الصحيحين على الموثق وحمله على الاستحباب .

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال أولاً: بمنع كون الواقعة المذكورة اغلظ من العبث المذكور سيما وهو حرام بالاصل وبكفي ذلك في الفرق بين الموردين في الحكم ومنع كون الواقعة من افراد الاستملاء وغلبة الامناء بها.

وثانياً: مع الغض عما ذكر بالجمع بين الطائفتين فنقول: على الوجه الاول يقع المعارضة بين منطوق كل منها مع مفهوم الآخر فالطائفة الاولى التي تقول بالحج من قابل بالمنطوق تقدم على الطائفة الثانية التي تنفي الحج من قابل عمن عبث بذكره بالمفهوم والطائفة الثانية التي تقول بعدم الحج من قابل على الذي واقع اهله تقدم على مفهوم الطائفة الاولى الدال على كون الحج من قابل على الذي واقع اهله نعم على الوجه الثاني يقع التعارض بين المنطوقين فلا بد الا من القول بالفرق بين الاستملاء باليد وبالمواقعة مع الادل فيختص الحكم بالحج من قابل بخصوص الاستملاء باليد والامناء او القول بتقديم الصحيحين على الموثق وحمل الموثق على الاستحباب.

ويمكن ان يقال: ان دلالة الصحيحين على عدم وجوب القضاء اذا لم يمن بالنص وعلى عدم وجوبه اذا استمنى بالمواقعة وامنى بها بالاطلاق ودلالة الموثقة على وجوبه اذا استمنى وامنى بالنص وعلى وجوبه ان امنى وان لم يستمن بالاطلاق ففيما اذا استمنى بيده وامنى نأخذ بالموثق لكونها نصاً فيه ونترك الصحيحين لكونه ظاهراً في عدم القضاء حملاً للظاهر على الاظهر نعم: فيما اذا عبث بيده واتفق الامناء فظاهر الموثق بالاطلاق الحج من قابل وظاهر الصحيحين عدم الحج من قابل ايضاً بالاطلاق فيقع التعارض بينهما ويقدم الصحيحين على الموثق وعلى هذا يختص الحكم بالحج من قابل بالاستمناء باليد لا بمجرد العبث به بيده و وقوع الامناء اتفاقاً والله هو العالم.



مسألة ١٧ - قال في الجواهر (١) (ولو مسها) أي امرأته (بغير شهوة لم يكن عليه شيء) وان امنى اذا لم يكن معتاد الامناء ولا قصده بلا خلاف اجمعه فيه كما اعترف به بعضهم نصاً وفتوى فقي حسن الحلبي .

عن ابي عبدالله عليه السلام: «سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته؟ قال: نعم يصلح عليها خمارها و يصلح عليها ثوبها ومحملها قلت: افيمسها وهي محرمة؟ قال: نعم قال: المحرم يضع يده بشهوة قال: يهريق دم شاة قلت قبل؟ قال: هذا اشد ينحر بدنة؟» (٢) الخ.

١ - جواهر الكلام: ٣٨٨/٢٠.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٧ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ٢ وتعبيره بالحسن لمكان ابراهيم بن هاشم في السند و ب ١٨ ح ١ والكافي: ٣٧٥/٤.

إذا فلا ريب في جواز مسّها بغير شهوة كما أن الظاهر أنه لا خلاف بينهم في حرمة مسّها بشهوة ويدل على حرمة مسّها بشهوة صحيح مسمع أبي سيار وفيه: «ومن مسّ امرأته (بيده) وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة»^(١) وإطلاقه يدل على أن الكفارة عليه ولو لم يمين كما يدل على تخصيص الدم بالشاة خلافاً لما حكى عن ابن حمزة^(٢) من أنه جعل الفرض من قسم ما فيه الدم المطلق الذي جعله قسيماً لما فيه بدنة أو بقرة أو شاة أو حمل أو جدي تمسكاً بإطلاق الدم في بعض النصوص مثل ما رواه الشيخ بإسناد فيه على بن أبي حمزة عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حمل امرأته وهو محرم فامنى أو امذى؟ قال: إن كان حملها أو (و) مسّها بشيء من الشهوة فامنى أو لم يمين امذى أو لم يمد فعليه دم يهريقه» الحديث^(٣).

وفيه مضافاً إلى ضعف الخبر بأن أبي حمزة أن الصدوق رواه في الفقيه^(٤) ولفظه (دم شاة) وفصل ابن إدريس بين الانزال وعدمه فقال: فإن مسّها بشهوة كان عليه دم بدنة إذا انزل وإن لم ينزل فدم شاة^(٥).

واستدل له كما في الجواهر بأن المس افحش من النظر الذي فيه البدنة إذا امنى فكيف تكون كفارته إذا انزل دم شاة فيحمل إطلاق إذا مسه بشهوة عليه شاة على ما إذا لم يمين كما هو الغالب في المس ولو بشهوة مضافاً إلى ما في ذيل صحيح معاوية

١ - وسائل الشيعة: ب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٣، و ب ١٢ من أبواب ترك الإحرام ح ٣.

٢ - الوسيلة / ١٦٨.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع ح ٦.

٤ - من لا يحضره الفقيه: ٣٣٢/٢.

٥ - السرائر: ١/ ٥٥٢.

بن عمار: وقال: في المحرم ينظر الى امرأته او ينزلها بشهوة حتى ينزل قال: عليه بدنة. فانه يقيد به الاطلاق المذكور و مضافاً الى ضعف الخبر المذكور فيه دم شاة^(١).

وفيه: اما او لوية المس لكون كفارته البدنة من النظر لانه افحش من النظر ففيها: ان الاولوية بذلك ممنوعة فلعل افتراق المس و النظر في الكفارة كان لوجه آخر وحكمة اخرى .

وأما صحيح معاوية فلفظه على نقل الوسائل عن الكافي (او ينزلها) وفي الاصل الكافي الموجود عندنا (وينزلها) بانوا الوصلية كما هو كذلك في الجواهر ولذا لا يتم الاستدلال به ويمكن حمله على الاستحباب او الاستمناء واما ضعف الخبر فخبر محمد بن مسلم كما اشرنا اليه ضعيف بان ابن حمزة ولكن مارواه الحلبي حسن او صحيح وفيه (يهريق دم شاة)

و على كل ذلك الصواب هو الاخذ بصحيح الحلبي والمسمع وحمل هذا الحديث على الاستحباب والله هو العالم.

من نظر الى اهله

مسألة ١٨ - لو نظر الى امراته فان لم يكن بشهوة ولم يكن معتاد الامناء به لا شيء عليه ولوا منى للاصل الجارى في كل فعل شئت في حرمة او في تعلق الكفارة به فمقتضى الاصل جواز ارتكابه وبرائة الذمة عن تعلق الكفارة اليه.

مضافاً الى دعوى قطع الاصحاب بجوازه وعدم تعلق كفارة به بل دعوى

بعضهم صريحاً بالإجماع عليه كما حكى عن المنتهى ولعله كذلك ومضافاً إلى صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألت عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم قال: لا شيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه»^(١) الحديث وإلى مفهوم التعليل المذكور في خبر أبي بصير قال فيه: «أما إنى لم أجعل عليه هذا لأنه أمنى إنما جعلته عليه لأنه نظر إلى ما لا يحل له»^(٢) ومقتضى الأصل ومقتضى إطلاق الأول وإطلاق التعليل في الثاني جواز النظر وعدم الكفارة.

وان كان معتاد الأمناء ولم يقصد بنظره الأمناء فإنه من الاستمناء.

وان كان نظر إليها بشهوة فإن لم يكن معتاد الأمناء به فمقتضى الأصل جواز النظر إليها بشهوة ومقتضى إطلاق مفهوم التعليل المذكور أيضاً ذلك كما أنه إن أمنى به ولم يكن من قصده ذلك لم يرتكب حراماً لكن عليه بدنة كما هو المصرح به في كلام غير واحد على ما في الجواهر^(٣) بل عن المنتهى الإجماع عليه قال: وهو الحجة بعد حسن مسمع أبي سيار عن الصادق عليه السلام: «ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور»^(٤) انتهى وحمله على صورة قصده الأمناء خلاف إطلاقه

وأما التمسك بذييل صحيح ابن عمار: «قال في المحرم ينظر إلى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال: عليه بدنة»^(٥) لا يستقيم إلا إذا كان لفظه (أو) بدل (و) ولكن قد سمعت أن ما في النسخ الموجودة غير الوسائل (و) وهذا ينطبق على الاستمناء.

١ - وسائل الشيعة: ب ١٧، أبواب كفارات الاستمناع، ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٦، أبواب كفارات الاستمناع، ح ٢ قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى فقال.

٣ - جواهر الكلام: ٢٠/٣٨٧.

٤ - وسائل الشيعة، ب ١٧، أبواب كفارات الاستمناع، ح ٣.

٥ - وسائل الشيعة: ب ١٧ من أبواب كفارات الاستمناع ح ١.

وعن المفيد والمرضى اطلاق نفي الكفارة وان كان بشهوة^(١) والمستند لهذا القول ان كان الاصل فهو ممنوع بصحيح مسمع^(٢)، وان كان صحيح ابن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم؟ قال: لا شيء عليه»^(٣) فربما يقال انه مقيد بذيله قال «في المحرم ينظر الى امرأته و (او) ينزلها بشهوة حتى ينزل؟ قال: عليه بدنة».

بيان ذلك ان قوله بشهوة ان خص به الانزال يلزم تباين الصدر والذيل كلياً واذا كان راجعاً الى النظر لابد اما من جملة على الاستحباب او تقييد الصدر بالذيل بالنظر بغير شهوة قال: في الجواهر وهو الوجه لرجحان التخصيص على المجاز وان وافق الاصل وان كان لا يخلو من نظر^(٤)

وفيه: ان هذا البيان كما مرّت الإشارة اليه انما يأتي لو كان لفظ الحديث (او ينزلها) وأما اذا كان (وينزلها) لا يأتي الاشكال المذكور اذا كان قوله فيه (بشهوة) راجعاً الى الانزال او اليه والى النظر فان بذلك يختلف موضوع الحكم والسؤال مضافاً الى أنه ظاهر بقرينة قوله (حتى) في الاستثناء وعلى هذا نبقى نحن وصحيح مسمع الدال على الكفارة وصدر صحيح معاوية بن عمار الذي يدل بالاطلاق على أنه لا شيء عليه بالنظر وان كان بشهوة وخبر ابي بصير الدال بمفهوم ما فيه من التعليل على ان النظر اذا لم يكن الى ما لا يحل له لا يوجب شيئاً وان كان بشهوة و موثق اسحاق بن عمار الدال بالمنطوق على ان النظر بالشهوة لا يوجب شيئاً وتقييد اطلاق صحيح معاوية بن عمار ومفهوم تعليل المذكور في خبر ابي بصير بصحيح

١ - راجع جواهر الكلام: ٣٨٧/٢٠.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٧ من ابواب كفارات الاستمتاع ج ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٧ من ابواب كفارات الاستمتاع ج ١.

٤ - جواهر الكلام: ٣٨٨/٢٠.

مسمع وان كان ممكناً إلا ان التعارض بينه وبين الموثق محتاج الى العلاج ولذا حمل الشيخ في التهذيبين على السهو والنسيان قال في التهذيب (فمحمول - يعني موثق اسحاق - على السهودون العمدلان من تعمد نظراً بشهوة لزمته الكفارة اذا امنى حسب ما تضمنه الخبر المتقدم^(١) - يعني صحيح مسمع -).

وقال في الاستبصار والوجه في هذا الخبر ان نحمله على حال السهو والنسيان لان من نظر ساهياً او ناسياً نظر شهوة فامنى لم يكن عليه شيء كما أنه لو جامع نسياناً لم تلزمه كفارة على ما بيناه في كتابنا الكبير^(٢).

والاولى ان نقول في توجيه هذا الحمل ان صحيح مسمع نص في وجوب الكفارة على من تعمد النظر بشهوة فامنى وظاهر في وجوبها على من سهى ذلك وموثق اسحاق نص فيمن سهى ونظر وظاهر في من تعمد فنحمل ظاهر كل منها على النص الآخر كما هو المعمول به عندهم من حمل الظاهر على الاظهر.

فتلخص مما ذكر أن الاقوى ما عليه المشهور وادعى الاجماع عليه وهو وجوب جزور على من نظر الى امرأته بشهوة فامنى اذا لم يكن ناسياً احرامه والله هو العالم.

حكم ما لو نظر الى غير اهله

مسألة ١٩ - لو نظر الى غير اهله فامنى فالمحكى عن النهاية والمبسوط والسرائر، والمهذب، والجامع، والنافع والقواعد، وغيرها^(٣)

١ - تهذيب الاحكام: ٣٢٧/٥.

٢ - الاستبصار: ١٩٢/٢.

٣ - راجع جواهر الكلام: ٣٨٥/٢٠.

ان عليه ان كان موسراً بدنة وان كان متوسطاً فبقرة، وان كان فقيراً فشاة

وقيل ان هذا مختار الاكثر بل هو المشهور لما رواه في الكافي عن ابي علي الاشعري^(١) عن محمد بن عبد الجبار^(٢) عن صفوان^(٣) عن اسحاق بن عمار^(٤) عن ابي بصير^(٥) قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نظر الى ساق امرأة فامنى؟

قال: ان كان موسراً فعليه بدنة، وان كان بين ذلك فبقرة، وان كان فقيراً فشاة اما انى لم اجعل ذلك عليه من اجل الماء، ولكن من اجل أنه نظر الى ما لا يحلّ له»^(٦).

ورواه في التهذيب^(٧) باسناده عن اسحاق وفيه «وان كان وسطاً فعليه بقرة» ورواه الصدوق في الفقيه^(٨) الا انه قال: «الى ساق امرأة او فرجها فامنى»

والقول الثاني في المسئلة ما عرّف الى المفيد وسلاح وابن زهرة وهو انه ان عجز عن الشاة صام ثلاثة ايام^(٩) ولم نر في أخبار الباب ما يدل عليه نعم في أبواب كفارات الصيد في عزم اصاب ظيماً ورد انه عليه شاة فان لم يجد فليصدق على عشرة مساكين فان لم يجد فليصم ثلاثة ايام^(١٠) فيمكن الاستدلال به بدعوى ان

١ - احمد بن ادريس القمي الثقة الفقيه كثير الحديث صحيح الرواية.

٢ - من كبار السابعة قى ثقة.

٣ - من اعظم السادسة.

٤ - من الخامسة.

٥ - من الرابعة.

٦ - الكافي: ٣٧٧/٤ ح ٧.

٧ - التهذيب ج ٥ / ٣٢٥ ح ١١١٥ و وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب كفارات الاستمتاع

ح ٢.

٨ - من لا يحضره الفقيه: ٣٣٢/٢ ح ٢٥٩٠.

٩ - راجع جواهر الكلام ج ٢٠ / ٣٨٥.

١٠ - وسائل الشيعة: ب ٢ من ابواب كفارات الصيد ح ٣ و ٨.

الكلام في ترك الإحرام ٢٠٧

الصدقة والصيام بالمقدار المذكور بدل للشاة سواء عينت كفارة للظبي أو النظر أو غيرهما لا لخصوصية كونها كفارة لاصابة الظبي.

وفيه: منع ذلك المساواة والغاء الخصوصية انما يكون عند العرف اذا كان المورد مثل ما اذا شك الرجل بين الثلاث والاربع وغاية ما يمكن فيه الغاء الخصوصية ودعوى مفهوم المساواة دعواه في ابواب الصيد لا مطلقاً ولذا نردّ بذلك ما عن الرياض من الحكم به معللاً بأنه اصل عام^(١) فانه نقول ان ذلك لو كان اصلاً عاماً لا يتجاوز عنه من باب الصيد الى غيره.

وعن ابن حمزة انه ترك الشاة اصلاً واليك كلامه في تفصيل موارد البدنة والبقرة والشاة في الوسيلة.

فقال في البدنة: والبدنة تلزم بالجماع... وبمخرج المني اذا نظر الى غير اهله... وقال في البقرة: والبقرة تلزم بصيد بقرة الوحش وحمار الوحش وبامناء المتوسط اذا نظر الى غير اهله...

وقال في الشاة: والشاة تلزم بصيد الظبي والثعلب والارنب^(٢).. وذكر موارد كثيرة لم يتعرض لكونها كفارة على الفقير ان نظر الى غير اهله، ولكن الظاهر انه سقط من قلمه الشريف فلا يعد ذلك قولاً منه.

والقول الثالث: التخيير بين الجزور والبقرة فان لم يجد فشاة.

لصحيح زرارة قال: « سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل محرم نظر الى غير اهله

١ - رياض المسائل: ٣٩١/٧.

٢ - الوسيلة / ١٦٧ - ١٦٦.

فانزل؟ قال: عليه جزور او بقرة فان لم يجد فشاة»^(١).

وقد افتي بذلك الصدوق قده في المقنع: وان نظر محرم الى غير اهله فانزل فعليه جزور او بقرة وان لم يقدر فشاة»^(٢).

وفي الجواهر أنه تبعه بعض متأخري المتأخرين^(٣).

ولكنه معارض بالموثق المذكور الذي عمل به المشهور مضافاً الى امكان كون المراد منه ان عليه امّا جزور و امّا بقرة لانه لا يخلو امّا ان يكون موسراً فعليه الجزور و امّا يكون متوسطاً فعليه البقره فلعل الامام عليه السلام يرى ان زرارة يفهم ذلك منه و امّا الموثق فصريح في مضمونه فيحمل ما هو الجمل عليه ومضافاً الى ان العمل بالموثق موافق للاحتياط وربما يكون هنا قول رابع وهو الاكتفاء بشاة مطلقاً لصحيح معاوية بن عمار «في محرم نظر الى غير اهله فانزل؟ قال: عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له، وان لم يكن انزل فليقتل الله ولا يعد وليس عليه شيء»^(٤).

ولكن يرد بان اطلاقه يقيد بالموثقة.

ولا فرق في ذلك بين ان يكون المراد من الدم مطلق الدم الشامل للثلاثة فيقيد اطلاقه الدال على كفاية مطلق الدم بكونه للموسر كذا وللمتوسط كذا وللفقير كذا وبين ان يكون المراد منه خصوص الشاة بدعوى انصرافه اليها فانه باطلاقه يدل على ان الكفارة بشاة سواء كان من عليه الكفارة موسراً او متوسطاً او فقيراً والموثق يقيده بما اذا كان مرتكب المحرم فقيراً والذي تحقق من كل ما ذكر ان ما هو

١ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ١.

٢ - المقنع / ٢٤٢.

٣ - جواهر الكلام: ٣٨٦/٢٥.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب كفارات الاحرام ح ٥.

الاقوى والظاهر في حكم المسئلة مختار الاكثر بل المشهور للموثق المذكور الذي اعتمد عليه جمع من اكابر الاصحاب والله هو العالم بالصواب.

هذا ولا يخفى عليك ان ظاهر التعليل المذكور في الموثقة وان كان وجوب الكفارة وان لم يمين لانه نظر الى ما لا يحل له ولكن يرفع اليد عن مفهوم التعليل بصريح صحيح معاوية بن عمار فانه مع التصريح بالتعليل المذكور صرح بأنه ليس عليه شيء ان لم ينزل.

لا يقال: ان ذلك موجب لتهافت الصدر مع الذيل فانه يقال: إن الصدر يدل على ان النظر الى ما لا يحل له يقتضى الدم لكن المقتضى انما يؤثر اذا كان الشرط ايضاً موجوداً والمانع مفقوداً وأما اذا كان الشرط مفقوداً او المانع موجوداً فلا يؤثر ويمكن ان يكون شرط تأثير النظر في وجوب الكفارة الامناء او كان المانع منه كثرة الابتلاء بالنظر وايضاً لا يخفى عليك بحكم الاطلاق عدم الفرق في الحكم نصاً وفتوى بين ما اذا قصد الامناء أولاً وبين النظر بشهوة أولاً وبين معتاد الامناء وغيره خلافاً للمحكى عن المسالك^(١) والله هو العالم.

النكاح في حال الاحرام

مسألة ٢٠ - لا يجوز للمحرم تزويج امرأة محرمة او محلة لنفسه او لغيره ويدل عليه من النصوص ما رواه الشيخ في التهذيبين في الصحيح عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس للمحرم ان يتزوج ولا يزوج فان تزوج او زوج محلاً فتزويجه باطل^(٢) وظاهره حرمة تزويجها لنفسه ولغيره

١ - مسالك الافهام: ٤٨٢/٢.

٢ - تهذيب الاحكام: ٣٢٨/٥ ح ١١٢٨ والاستبصار: ١٩٣/٢ ح ١.

تكليفاً ووضعاً ولفظه على ما في الوسائل^(١) (وان زوج) وقال بعض السادة المعاصرين فحينئذ يحتمل ان يكون تأكيداً لما قبله فتكون الرواية صدرأً وذيلأً دالة على الحكم الوضعي اى الفساد ثم حكم بكون نسخة الوسائل غلطاً جزماً لمخالفتها مع نسخة الاصل من التهذيبين ومع ما في الفقيه^(٢) وعلى هذه النسخ الاصلية لا يمكن ان يكون العطف للتأكيد لان الظاهر من الفاء هو التفريع ولا معنى للتفريع على نفسه فاذا اريد من الجملة الاولى البطلان لا معنى لقوله ثانياً فان تزوج... فتزويجه باطل.

ويمكن استظهار حرمة التكليفي من الحكم في الروايات بحرماتها الابدية عليه فان ذلك مناسب للمخالفة والعصيان كما يمكن استفادة حرمة كذلك مما دل على حرمة كون المحرم شاهداً للنكاح لان حرمة مختصة بالتكليفي ولا ريب في ان حرمة الاصل اولى من الفرع.

ثم انه لا فرق في الحكم بين ان يكون المحرم مباشراً بنفسه للعقد او وكل غيره للعقد له وواقع الوكيل العقد حال احرام الموكل.

اعلم ان الكلام في عقد الفضولي في مسئلتنا هذه يقع في مقامين:

المقام الاول: في عقد المحل للمحرم فضولة فالظاهر انه لا يحرم عليه واما المحرم فلا يجوز له امضائه في حال الاحرام اذا كان العقد واقعاً ايضاً في هذا الحال سواء قلنا في باب الفضولي بالنقل او الكشف الحقيقي او الحكمي او الانقلابي وكذا لا يجوز له الامضاء في حال الاحرام وان كان العقد واقعاً في حال احلاله بناء على القول بالنقل كما انه اذا كان العقد واقعاً من الفضولي في حال احرام الاصيل يجوز له على

١ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من ابواب ترك الاحرام ح ١.

٢ - من لا يحضره الفقيه: ٢/٣٦١ ح ٢٧٠٩.

القول بالنقل امضاؤه في حال احلاله.

وأما على القول بالكشف الحقيقي فالقول بالمجواز وعدمه يدور مدار وقوع العقد من الفضولي في حال احلال الاصيل او احرامه فان كان واقعاً في احلاله يجوز له الامضاء في حال الاحرام على اشكال، وان كان واقعاً في حال احرام الاصيل لا يجوز له الامضاء في حال الاحلال لكون التزويج على هذا القول واقعاً في حال الاحرام.

وأما على القول بالكشف الحكمي بمعنى ثبوت مضمون العقد حال الاجازة وترتب احكام ثبوته من حين العقد فيمكن ان يقال: بعدم جواز امضائه في حال الاحرام وان كان العقد واقعاً حال كونه محلاً وجوازه حال الاحلال، وان كان العقد واقعاً حال كونه محرماً.

وأما على القول بما يعبر عنه بالكشف الانقلابي بمعنى كون زمان الاجازة هو زمان جعل مضمون العقد من حين العقد، وعليه، المضمون هو المجعول من حين العقد، وان كان جعل حين الاجازة، فعليه العقد المجاز اذا كان واقعاً حال الاحلال والاجازة صادرة في حال الاحرام يكون التزويج مجعولاً في حال الاحلال وان كان جعله واقعاً في حال الاحرام واذا كان التزويج والعقد واقعاً في حال الاحرام والاجازة في حال الاحلال يكون التزويج مجعولاً في حال الاحرام وجعله واقعاً في حال الاحلال فهل العبرة في الحلية والحرمه والصحة والبطالان على زمان الجعل او المجعول فيه وجهان.

وبعد ذلك كله لا يجوز ترك الاحتياط حتى على القول بالنقل اذا كان العقد واقعاً في حال الاحرام والامضاء في حال الاحلال.

المقام الثاني: في عقد المحرم فضولة للمحل فعلى القول بالنقل ان امضاء المحل حال بقاء العاقد في احرامه يحكم بطلانه وبطلان احرامه فلا يترتب عليه الاثر،

وان امضاه بعد خروج العاقد من الاحرام فالظاهر الحكم بالصحة وترتب الاثر،
وعليك باستخراج الفروع على سائر المباني والله هو العالم بحقائق احكامه.

النكاح في حال الاحرام يوجب الحرمة الابدية

مسألة ٢١ - قد ظهر لك انه لا اشكال في حرمة النكاح في حال
الاحرام تكليفاً ووضعاً فهو باطل لا يترتب عليه اثر النكاح الصحيح ولا
يحلّ له به بل هي محرمة عليه ابدأً اجماعاً كما حكى عن السيد في
الانتصار^(١) والشيخ في الخلاف^(٢) وابن زهرة في الغنية^(٣) وعن العلامة
في التذكرة^(٤) والمنتهى^(٥) نسبته الى علمائنا ويدل عليه من الروايات
مارواه الكليني بسنده عن المشنى^(٦) عن زرارة بن اعين وداود بن
سرحان^(٧) عن ابي عبد الله عليه السلام وعبد الله بن بكير عن اديم بياع الهروي^(٨) عن
ابي عبد الله عليه السلام انه قال ...

والمحرم اذا تزوج وهو يعلم انه حرام عليه لم تحلّ له ابدأً^(٩).

١ - الانتصار: ٢٤٦.

٢ - الخلاف: ٣١٦/٢.

٣ - الغنية / ١٥٨.

٤ - تذكرة الفقهاء: ٣٨٢/٧.

٥ - منتهى المطلب: الطبعة الحجرية / ٨٠٨.

٦ - لعله ابن عبد السلام لا بأس به له كتاب من الخامسة.

٧ - ثقة له كتاب من الخامسة.

٨ - ثقة له اصل من الخامسة.

٩ - الكافي ج ٥ ص ٤٢٦ ح ١.

وما رواه أيضاً الكليني بسنده عن إبراهيم بن الحسن ^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إن المحرم إذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ثم لا يتعاودان أبداً» ^(٢).

ومثله ما رواه الشيخ بإسناده عن ابن بكير عن أديم بن حر الخزاعي عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣) والظاهر أنه وأديم المذكور في رواية الكافي واحد فالرواية أيضاً واحدة وإن اختلف لفظها في الكافي والتهذيب.

وكيف كان الحكم ثابت نعم ربما يوهم معارضة الروايات المذكورة بصحيح محمد بن قيس ^(٤) عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل أن يحلّ فقضى أن يحلّ سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئاً حتى يحلّ فإذا حلّ خطبها إن شاء، وإن شاء أهلها زوجوه وإن شاؤوا لم يزوجه» ^(٥) ويرفع المعارضة بأن ظاهر الصحيح أن الرجل كان غير عالم بالتحريم.

ثم أنه لا فرق في فساد عقد المحرم بين كونه عالماً بفساد العقد وحرمة في حال الإحرام وكونه جاهلاً به والظاهر أنه لا فرق في عدم ترتب الحرمة الأبدية على عقده إذا كان جاهلاً بين دخوله بها وعدمه أما في صورة عدم الدخول فهو القدر المتيقن من عدم ترتب الحرمة في صورة الجهل وهو المشهور بينهم كما في الجواهر شهرة عظيمة ^(٦) وأما مع الدخول فهو أيضاً مقتضى الأصل وإطلاق مفهوم رواية زرارة وداود وأديم.

١ - الظاهر أنه لم يوصف بوصف مدحاً أو قدحاً من الخامسة.

٢ - الكافي: ٣٧٢/٤ ح ٣، تهذيب الأحكام: ٣٢٩/٥ ح ١١٣٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٥ من أبواب ترك الإحرام ح ١، تهذيب الأحكام: ٣٢٩/٥.

٤ - ثقة من الرابعة.

٥ - وسائل الشيعة: ب ١٥ من أبواب ترك الإحرام ح ٣.

٦ - جواهر الكلام: ٤٥٠/٢٩.

هذا خلافاً لما حكى عن الخلاف والكافي والغنية. والسرائر والوسيلة. فحرّموها مؤبداً كذات العدة^(١) وليس لهم دليل ظاهر في ذلك غير دعوى الاجماع الموهون بدعوى غيرهم الاجماع على خلاف ذلك وغير القياس الذي ليس في مذهبنا.

نعم قال في الجواهر^(٢): قد يستفاد مما في الفقيه وجود خبر دال حيث قال: وقال (يعني أبا عبدالله عليه السلام): «من تزوج امرأة في احرامه فرق بينهما ولم تحل له ابدأ» وفي رواية سماعة: «لها المهر إن كان دخل بها»^(٣) لكن مثل ذلك غير كاف في مثل هذا الحكم.

اقول: هذا الخبر على فرض حجيته لا يدل على ازيد من ان لها المهر ولا ارتباط له بمسئلتنا هذه.

وهل يترتب هذا الحكم على الاحرام الفاسد من اول الامر وعلى الذي افسده بعد وقوعه صحيحاً؟ لا ريب في أنه لا يترتب على الاول لانه لم يقع في حال الاحرام وفي ترتيبه على الثاني نظر يمكن نفيه بالاصل وعدم الدليل.

الحاق النكاح المنقطع بالدائم

مسألة ٢٢ - قال في الجواهر: «الظاهر الحاق المنقطع بالدائم هنا مع احتمال العدم»^(٤) وظاهره عدم الجزم بالحكم ولعله لا مكان دعوى ظهور

١ - راجع جواهر الكلام: ٤٥١/٢٩.

٢ - راجع جواهر الكلام: ٤٥١/٢٩.

٣ - من لا يحضره الفقيه: ٣٦١/٢ ح ٢٧١١ و ٢٧١٢.

٤ - جواهر الكلام: ٣٥٠/١٨.

الأدلة في الدائم أو انصرافها إليه ولكن في العروة الجزم بعدم الفرق بينهما وذلك لإطلاق الأدلة وكون التزويج أعم من الدائم والمنقطع وايضاً لافرق في ترتب الأحكام بين أن يكون العقد واقعاً في إحرام الحج الواجب أو المندوب أو العمرة الواجبة أو المندوبة كما أن الظاهر أنه لا فرق في ترتب الحرمة الأبدية بين وقوع العقد مباشرة أو بتوكيله الغير كما لا فرق في الحرمة إذا كان عالماً بها بين أن دخل بها وعدمه وهل هنا فرق بين كون الزوجة محرمة دونه فلا يبطل العقد ولا يوجب الحرمة الأبدية؟

لا إشكال في بطلان العقد أمّا إيجابه الحرمة الأبدية ففيه قولان: مقتضى الأصل عدم وما عن الخلاف من الاستدلال بالأجماع والأخبار والاحتياط فقد حكى عن الرياض بأنه قال: الأخبار لم تنف عليها ودعوى الوفاق غير واضحة والاحتياط ليس بحجة^(١).

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

وقال في الجواهر: يمكن اثباته بقاعدة الاشتراك أو بارادة الجنس من الالف واللام في بعض النصوص السابقة ونحو ذلك اللهم إلا أن يدفع الأول بأن الاشتراك في المعنى الصالح وقوعه منها والفرض أن النصوص دلّت على تزويج المحرم بمعنى اتخاذه زوجة وهو معنى يخص الرجال فلا تشمل قاعدة الاشتراك والثاني بأن الجنسية مع فرض ارادتها يراد منها الجنس في معنى اللفظ والفرض أن المحرم خاص بالذكر فيكون الجنس في ذلك.

وفي الجميع نظر أما الأول فلا ريب في تناول القاعدة إياه بعد معلومية كون ذلك من أحكام الإحرام المفروض اشتراكه بين «الرجال والنساء» فكل حكم

يثبت فيه للرجال يثبت للنساء إلا ما خرج، فإذا ثبت حرمة التزويج لهم ثبتت حرمة التزويج لهم، وإن اختلف معنى التزويج لكل منهما باتحاد الزوجة والزوج، ومن هنا لم يتوقف أحد في إثبات غير هذا الحكم من جهة التزويج والتوليد منه ونحو ذلك للنساء.

وأما الثاني فالمراد جنسية المحرم بمعنى الشخص المتصف بالاحرام الذي لا ريب في شموله للمذكر والمؤنث كما هو واضح، ومن ذلك كله يقوى اتحاد المحرمة والمحرّم في الحكم المزبور نحو التزويج في العدة ونكاح ذات البعل، بل والزنا فيها كما عرفت سابقاً.

بل لا إشكال عندهم في الأولين في عدم الفرق في الحرمة أبداً بين نكاح الرجل ذات العدة وبين نكاحها هي، وإن اختلفا في أولية الحرمة أبداً من العالم القادوم وتبعية الآخر له. فتأمل جيداً، فإنه دقيق بافع، ولعله لذا نفى الخلاف بعض أفاضل العصر عن كون إحرامها كإحرامه هنا، وظاهره المفروغية من المسألة، ولعلها كذلك. والله العالم^(١).

توكيل المحرم للمحل على العقد بعد الخروج عن الاحرام

مسألة ٢٣ - هل يجوز للمحرم ان يوكل محلاً على العقد له حال الاحلال وخروجه عن الاحرام ام لا يجوز؟

فنقول اما الحكم التكليفي في هذا التوكيل فالظاهر جوازه لان ما هو المحرم على المحرم العقد والتزويج حال الاحرام مباشرة او بالتوكيل واما مجرد التوكيل

ليس نكاحاً وأما حكمه الوضعي فقال في الجواهر: (صح بناء على عدم اعتبار
امكان وقوع الموكل فيه من الموكل حال الوكالة)^(١).

وحققه في كتاب الوكالة من هذا الكتاب الكبير والتأليف الذي لا يرزق
التوفيق له إلا من كان مؤيداً بالامدادات الغيبية والعنايات الربانية شكر الله مساعيه
الثنية ومساعى سائر علمائنا العاملين حفاظ الشريعة حيث قال في شرائط متعلق
الوكالة: (الثالث: ان يكون مملوكاً للموكل اتفاقاً مّا كما في جامع المقاصد فلو وكله
على طلاق امرأة سينكحها او عتق عبد سيملكه او بيع ثوب سيشتره لم يصح نعم لو
وكله على شراء عبد وعتقه او ثوب وبيعه جاز ثم ذكر ما في جامع المقاصد من ان
منه يعنى من الثاني ما لو قال: طلق زوجتي ثلاثاً فإنه يكون وكيلاً في الرجعتين بينهما
وذكر ما اورد عليه بأن ذلك توكيل في تصرف لا يملكه الموكل وقت التوكيل فان
الرجعة انما يملكها بعد الطلاق محقه ان لا يصح.

ثم ذكر ما اجاب هو يعنى صاحب جامع المقاصد عن هذا الاشكال بنى البعد
عن ان يقال ان التوكيل في مثل هذا جائز لانه وقع تابعاً لغيره يعنى توكيله على
طلاق امرأته مثل ما وكله في شراء شاتين وبيع احديهما اما لو وكله على ما لا يملكه
استقلالاً كما لو وكل على طلاق زوجة سينكحها لم يصح والفرق بين وقوع الشيء
اصلاً وتبعاً كثير لان التابع وقع مكمل بعد الحكم بصحة الوكالة واستكمال اركانها
وقد وقع الايماء الى ذلك في التذكرة.

ثم قال صاحب الجواهر: (قلت: وقد تبعه عليه كل من تأخر عنه ونظروه في
الوقف على المعدوم اصالة وتبعاً).

ثم قال: (لكن الانصاف انه ليس بشيء عند التأمل، فان النظائر لا تصلح لان

تكون دليلاً ودعوى تناول العموم له دون الاول مجرد اقتراح، وانكار جوازه مطلقاً
مكابرة بل مشروعية المضاربة حجة عليه فانها من الوكالة ايضاً فلا بد ان يقال: ما
يرجع منها الى معنى التعليق باطل باعتبار اقتضاء تأخير متعلقها تأخيرها اما
مالا يرجع الى ذلك بأن جعله وكيلاً عنه و نائباً منابه فيما هو اهل له ولو بايجاد سببه
المتأخر عن حال العقد صح وان لم نجعله تابعاً في وكالة شخص خاص بل وكل
شخصاً على الشراء وآخر على بيع ما يشتريه ذلك لكن على الوجه المزبور وبالجملة
لا يبعد القول بمشروعية الوكالة لما ذكرناه من عمومها في جعل الشخص نائباً منابه
وقائماً مقامه في كل ما هو اهل له من غير فرق بين الوجود و المتجدد له من ملك
وغيره وحينئذ له ان يبيع ما يدخله في ملكه يارث وهبة وغيرهما^(١).

اقول: ان اراد ما افاد كون ما تعلقت الوكالة به عنواناً عاماً يعتبر العرف كونه
للموكل فعلاً مثل ما هو اهل له فانه له ويشمل التوكيل عليه ما هو مصداق لهذا
العنوان بالفعل وما يتجدد بعد ذلك بل نقول لا يشترط في مثل ذلك وجود مصداق
له بالفعل فهو اهل لان يكون له كذا وكذا ويجعل الوكيل قائماً مقامه ونائباً منابه في
ذلك وعليه يشمل ذلك طلاق امرئة نكحها بعد ذلك وعتق عبد وبيع مال اشتراها
بعد ذلك.

وان اراد ان الجواز وعدمه يدور مدار عدم رجوع المعنى الى التعليق
ورجوعه فان وقع عقد الوكالة منجزاً فهو صحيح وان وقع معلقاً يقع باطلا فيمكن
تنجيز عقد الوكالة على طلاق امرأة سينكحها فيجعله وكيلاً على طلاقها فعلاً ان
انكحها بعد ذلك سواء وقع النكاح ام لم يقع فكما يكون للموكل ذلك بالفعل يكون
لمن يقوم مقامه وهو الوكيل وهذا بخلاف جعله وكيلاً على طلاقها مشروطاً بنكاحها

وعند وقوع النكاح في الاول اعمال الوكالة وما كان للموكل وكان هو اهلاً له يتوقف على النكاح او البيع وفي الثاني تحقق الوكالة يتوقف على النكاح والبيع فهي منجزة في الصورة الاولى ومعلقة في الثانية فاقدة لشرط التنجيز وبعبارة أخرى في الصورة الاولى الوكيل وكيل للموكل في الحال و من زمان انشاء العقد لا يتخلف المنشأ عنه وفي الثانية لا يكون وكيلاً له في الحال ولا يتحقق الوكالة على الطلاق والعتق إلا بعد النكاح وشراء العبد وهذا مراده من قوله: فلا بد ان يقال: ما يرجع منها الى معنى التعليق باطل باعتبار اقتضاء تأخير متعلقها تأخرها.

ثم قال: في آخر كلامه: (وبالجمله لا يبعد القول بمشروعية الوكالة لما ذكرناه من عمومها في جعل الشخص نائباً منابه وقائماً مقامه في كل ما هو اهل له من غير فرق بين الموجود والمتجدد له من ملك وغيره. اوحيت له ان يبيع ما يدخله في ملكه بارث وهبة وغيرهما ولعل من ذلك وكلاء الائمة (عليهم السلام) ونوابهم سيما وكلاء الناحية ووكلاء المجتهدين في زمن الغيبة على ما يتجدد من الخمس والزكاة وغير ذلك مما هو راجع الى الامام عليه السلام فتأمل جيداً فانه دقيق نافع لم اجد من احاط به) (١).

فتلخص من ذلك صحة الوكالة في جميع الصور حتى على عتق ما سيشتره او طلاق امرأة سينكحها الا اذا رجع الى التعليق وقلنا باعتبار التنجيز في عقدتها.

اعتبار صحة العقد حال الاحرام في حرمة والحرمة الابدية

مسألة ٢٤ - هل المعتبر في حرمة العقد حال الاحرام تكليفاً كونه صحيحاً واجداً لشرائط الصحة غير شرط عدم كونه في حال الاحرام وكذا الحرمة الابدية التي تترتب عليه اذا وقع صحيحاً كذلك دون ما اذا وقع

باطلاً من غير جهة الاحرام كتزويج اخت الزوجة اولا يعتبر فيه ذلك
فالعقد الباطل ايضاً حرام تكليفاً و موجب للحرمة الابدية لصدق التزويج
عليه فتشمله الأخبار نعم اذا لم يصدق عليه التزويج عرفاً لفقد ما يوجب
فقده عدم صدق التزويج عليه لا ريب في عدم ترتب اثر عليه وجهان بل
قولان:

وجه القول الاول انه ظاهر الأخبار فان المتبادر منها العقد الصحيح فعن
العلامة في التحرير: (والظاهر ان مراد علمائنا بالعقد في المحرم وذات العدة انما هو
العقد الصحيح الذي لو لا المانع لترتب عليه اثره^(١))

وقال في الجواهر: وفيه ان لفظ التزويج والنكاح للاعم مع انك قد سمعت
خبر الحكم المشتعل على التزويج في العدة وهو فاسد مع قطع النظر عن الاحرام^(٢).
اقول: مراده من خبر الحكم مارواه الشيخ في التهذيب في باب الزيادات في
فقه النكاح عن الصفار^(٣) عن محمد بن السندی^(٤) عن علي بن الحكم^(٥) عن
معاوية بن ميسرة^(٦) عن الحكم بن عتيبة^(٧) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن

١ - راجع جواهر الكلام: ٤٥١/٢٩.

٢ - جواهر الكلام: ٤٥١/٢٩.

٣ - الظاهر انه محمد بن الحسن الصفار الملقب بموله فان كان هو ابن الحسن بن فروخ فهو
ممدوح جداً من الثامنة.

٤ - لم يذكر فيه مدح ولا قدح وهو من السابعة.

٥ - ثقة جليل له كتاب من السادسة.

٦ - ابن شريح القاضي له كتاب هو من الخامسة.

٧ - أبو محمد الكندي مذكوم من فقهاء العامة وكان استاذ زرارة وحمزان والطيار قبل ان يروا
هذا الأمر هو من الرابعة.

محرم تزوج امرأة في عدتها قال: «يفرق بينها ولا تحل له أبداً»^(١).

واجيب عن ذلك باننا وان قلنا بأن الفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للاعم للصحيح نقول بارادة الصحيح منها في مقام الاستعمال ولذا يقولون به في الشهادات والاقراءات والوصايا والنذور وقد استدرك الجواهر ما قاله بقوله: نعم قد يقال: ان المساق من نصوص المقام وفتاواه العقد الصحيح في نفسه خصوصاً خبر ابن قيس فلا عبرة بالفساد كنكاح الشغار بل ولا بالفساد لفقد شرط من شرائط الصحة كالعربية ونحوها بخلاف ما كان فساد بالعدة والبعل ونحوهما مما هو كالحرام في الافساد فتأمل^(٢).

أقول أما خبر محمد بن قيس فهو صحيح فان الشيخ رواه عن موسى بن القاسم^(٣) عن صفوان وابن ابي عمير^(٤) عن عاصم بن حميد^(٥) عن محمد بن قيس^(٦) عن ابي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل ان يحل فقضى ان يحل سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئاً حتى يحل» الحديث^(٧).

١ - تهذيب الاحكام: ٤٧١/٧ ح ١٨٨٧.

٢ - جواهر الكلام: ٤٥١/٢٩.

٣ - بجلي كوفي ثقة جليل ... من السابعة.

٤ - هما مشهوران بجلالة القدر وصفوان بجلي له ثلثون كتاباً وابن ابي عمير له مصنفات منها كتاب النوادر كبير وهما من السابعة.

٥ - الكوفي ثقة ... له كتاب من الخامسة.

٦ - بجلي كوفي ثقة عين ...

٧ - تهذيب الاحكام: ٣٣٠/٥ ح ١١٣٤.

ويمكن ان يقال ان غاية ما هو مفاد الصحيح حكم النكاح الصحيح لا اختصاص الحكم به فلا يقيد به اطلاق لو كان في البين على القول بالاعم.

وأما التفصيل بين ما كان بطلان العقد باختلال بعض شروطه كالعربية على القول باعتبارها في صحته وبفساده في نفسه كنكاح الشغار فيقال بعدم ترتب الاثر عليه وبين ما كان فساده بالعدة والبعل فيقال بترتب الاثر عليه ان عقد على ذات العدة او ذات البعل في حال الاحرام فلم نفهم وجه التفصيل اللهم الا ان يستند ذلك الى خبر الحكم بن عتيبة الذي سمعت ضعفه.

وكيف كان فالظاهر ان المتبادر من اخبار المسئلة وباب تزويج المعتدة هو العقد والتزويج المحكوم بالصحة لو لاحكم الشارع بفساده لخصوص هذه الجهة ولو كان لفظ التزويج وكذا النكاح موضوعين للاعم لعدم استظهار الاطلاق واستعمال اللفظ في الاعم بمناسبة المقام وعلى فرض تساوى الاحتمالين يؤخذ بالقدر المتيقن من الاخبار وهو النكاح الصحيح وفي غيره فمقتضى الاصل عدم ترتب شيء عليه هذا وقد ظهر من كل ما ذكر وجه القول بعدم اعتبار كون التزويج صحيحاً في موضوعيته للاحكام وهو اطلاق اللفظ على القول بالاعم كما قد ظهر لك ضعف وجهه. والله هو العالم.

حكم مالو زوج المحل المحرم

مسألة ٢٥ - قد روى شيخنا الكليني رضوان الله تعالى عليه عن عدة من اصحابنا^(١) عن احمد بن محمد^(٢) وسهل بن زياد^(٣) عن ابن محبوب^(٤) عن سماعة بن مهران^(٥) عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرماً وهو يعلم أنه لا يحل له. قلت: فان فعل فدخل بها المحرم؟ قال: ان كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنه وعلى المرأة ان كانت محرمة بدنه، وان لم تكن محرمة فلا شيء عليها الا ان تكون قد علمت ان الذي تزوجها محرم، فان كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنه»^(٦).



١ - مراد الكليني من عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد ان كان احمد بن محمد بن عيسى فهم خمسة رجال وهم محمد بن يحيى واحمد بن ادريس وعلى بن ابراهيم وداود بن كوره وعلى بن موسى الكيداني وان كان هو احمد بن محمد بن خالد البرقي فهم اربعة رجال على بن ابراهيم بن هاشم وعلى بن محمد بن عبد الله ويقال بندار ابن بنت البرقي واحمد بن عبد الله بن احمد البرقي ابن ابنه وعلى بن الحسين السعد آبادي المؤدب تلميذه الذي تخرج عليه في الادب ومراده من عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد ايضاً اربعة رجال وهم محمد بن الحسن الطائفي الرازي، ومحمد بن جعفر الاسدي نزيل الري او محمد بن ابي عبد الله ومحمد بن عقيل الكليني، وعلى بن محمد بن ابراهيم الكليني خال محمد بن يعقوب.

٢ - ان كان هو ابن عيسى هو موصوف بمذاهب جلييلة وان كان هو ابن خالد فهو ايضاً مرضى وهما من السابعة.

٣ - هما من السابعة.

٤ - هو الحسن بن محبوب من الاجلاء له كتب كثيرة من اصحاب الاجماع من السادسة.

٥ - من اصحاب الاجماع من السادسة.

٦ - الكافي: ٣٧٢/٤، ح ٥.

ورواه شيخنا الطوسي قدس سره (١).

اقول: الخبر على اصطلاح صحيح وعلى اصطلاح موثق لا ريب في اعتباره قد عمل به الاصحاب يدل بالمنطوق وبالمفهوم والفحوى على ما يأتي من الاحكام فما يدل به بالمنطوق احكام

الاول: ان الرجل الحلال اذا زوج محرماً فدخل بها المحرم فعلى الذي زوجه ان كان عالماً بالحكم والموضوع بدنة

الثاني: ان على المحرم المذكور ان دخل بها عالماً بالحكم والموضوع ايضاً بدنة

الثالث: ان على المرأة المدخول بها بهذا التزويج ان كانت محرمة وكانت عالمة بالحكم ايضاً بدنة وان لم تكن محرمة فلا شيء عليها.

الرابع: ان المرأة ان لم تكن محرمة ولكن كانت عالمة قبل ان تزوجها الرجل المحرم بالحكم والموضوع ثم تزوجته ودخل بها كانت عليها بدنة

وقال في الجواهر: (ولو كانت المرأة والعاقدة محرمين والزوج محلاً وجبت الكفارة على المرأة مع الدخول بسبب الدخول لا بسبب العقد وفي وجوبها على العاقدة نظر اقواه لعدم للاصل) (٢).

وقال: (وهل يلحق بالمحلة المزوجة محرماً عالمة بذلك المحل المزوج محرمة عالماً بذلك وجهان لا يخلو اولهما من قوة) (٣)

١ - التهذيب: ٣٣٠/٥ ح ١١٣٨.

٢ - جواهر الكلام: ٣٧٩/٢٠.

٣ - جواهر الكلام: ٣٧٩/٢٠.

اقول: كان ذلك التمسك بقاعدة الاشتراك لاثبات ما ثبت بالنص على النساء على الرجال.

وفي الجواهر: (وظاهر المتن (يعني الشرائع) والقواعد التوقف فيه في الجملة بل في محكمي المنتهى وفي سماع قول وعندى في هذه الرواية توقف بل عن الايضاح الاصح خلافه للاصل، ولانه مباح بالنسبة اليه، و تحمل الرواية على الاستحباب، وفيه ان الرواية من قسم الموثق او الصحيح وكل منها حجة سيما مع الاعتضاد هنا بالشهرة المحكية من غير واحد بل في التنقيح نسبته الى عمل الاصحاب مشعراً بالاجماع عليه فالعمل به حينئذ متعين^(١).

ثم انه ذكر خلاف الشهيد في الدروس في وجوب البدنة على المحرمة والمحلة على التفصيل الذي ذكرناه وانه جزم بالعدم وقال: هو في غير محله بعد العمل به في الحكم الاول^(٢).

مركز تحقيقات مكتبة آية الله العظمى

هذا واما ما يدل الموثق او الصحيح بالفحوى والاولوية عليه فهو ايضاً احكام.

الاول: فيما اذا عقد المحرم العالم بالحكم لمحرم عالم بالحكم على امرأة ودخل بها المحرم فعلى كل واحد منهما كفارة البدنة لفحوى الرواية المذكورة فانه اذا كان عقد المحل للمحرم في الصورة المذكورة موجباً للبدنة فهو بالاولوية القطعية موجب لها اذا كان العاقد ايضاً محرماً فكان الحكم يكون هكذا تزويج المحرم محرم مطلقاً وفي الرواية تعرض الامام عليه السلام لما هو اخفى افراده فالحجة في المسئلة الرواية وان قال في الجواهر بلا خلاف اجده فيه بل نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب به مشعراً

١ - جواهر الكلام: ٣٧٩/٢٠.

٢ - جواهر الكلام: ٣٧٩/٢٠.

بدعوى الاجماع بل عن ابن زهرة دعواه عليه صريحاً ، وهو المحجة مضافاً الى
فحوى الموثق الآتى بل اطلاق المتن (يعنى الشرائع اذا عقد المحرم لمحرم على امرأة
ودخل بها المحرم فعلى كل واحد منها كفارة) وغيره بل قيل الاكثر يقتضى تساوى
علمهما بالاحرام والحرمة، والجهل، وجوب الكفارة وان كان دخول المعقود له بعد
الاحلال ولكن عن بعض القيود اشتراط علمهما بهما وفي كشف اللثام ولعله الوجه
وهو كذلك خصوصاً مع فحوى الموثق الآتى لو لا اطلاق معقد الاجماع المعتضد بما
عرفت وبالاحتياط (١).

اقول: المحجة في المسئلة اما الرواية واما الاجماع والاتفاق فاثباته مشكل
مضافاً الى أنه على فرض تحققه لا يكشف عن وجود رواية اخرى غير رواية سماعة
ومضافاً الى ان دعواه في تفاصيل المسئلة مثل اطلاق المحكم ولو كان الدخول وقع
بعد الاحلال اشكل.

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

واما التمسك بفحوى رواية سماعة لاثبات الاطلاق المذكور فكانه في غير محله
الا ان يدعى دلالتها على الاطلاق في موردها وهو خلاف الظاهر فان الرواية
ظاهرة في وقوع الدخول في حال الاحرام ودلالتها على اشتراط المحكم بالكفارة فيما
اذا دخل بها على العلم لا يدل على اشتراطه بالعلم مطلقاً وان كان العاقد محرماً فلا بد
من التمسك لتفى الكفارة بالاصل .

الثاني: اذا عقد المحرم العالم بالمحكم لمحرم جاهل بالمحكم ودخل بها فعلى
العاقد دون المعقود له البدنة لفحوى المذكور.

الثالث: عكس الصورة الثانية بان عقد المحرم الجاهل للمحكم لمحرم عالم به
ودخل بها فعلى المعقود له البدنة دون العاقد ايضاً لفحوى المذكور.

الرابع: اذا كانت المرأة عالمة بالحكم وكانت محرمة دخل بها عليها البدنة لما ذكر من الفحوى.

الخامس: ان على المرأة ان لم تكن محرمة وكانت عالمة قبل عقدها للمحرم ثم دخل بها بعد عقدها له ايضاً البدنة لما ذكر.

وليعلم ان الموثق يدل على الاحكام المذكورة اذا كان العاقد عالماً محرماً بالاولوية لكن لا يستفاد منه اختصاص هذه الاحكام اذا كان العاقد محرماً بصورة العلم دون الجهل فان غاية ما يثبت بالاولوية ثبوت هذا الحكم للعاقد المحرم العالم اما اختصاصه بهذا الحكم فلا يستفاد منه حتى ينفي به عن الجاهل بالحكم فلا بد ان لم يتمسك باطلاق الفتاوى ومعقد الاجماع المدعى عليه من نفي الحكم عن صورة الجهل بالاصل والاخذ بالقدر المتيقن.

ان قلت: فكيف يستفاد من الموثق اختصاص الحكم المذكور بصورة العلم دون الجهل؟ قلت: هذا بالنظر الى مفهوم الشرط مثل قوله: «ان كانت علمت» واستدلنا لصورة كون العاقد محرماً بمفهوم الاولوية والفحوى فتدبر جيداً.

عدم ثبوت المهر للمرأة التي علمت بحرمة النكاح حال الاحرام

مسألة ٢٦ - لا ريب في أن بعد حكم الشارع ببطلان العقد الواقع في حال الاحرام لا يترتب عليه احكام النكاح الصحيح فيسقط فيه نصف المهر الثابت بالعقد الصحيح قبل الدخول وتمامه بعده نعم عليه مهر المثل مع جهلها بما استحل من فرجها واما مع علمها فلامهر لها لانها حينئذ بغية وكذا لا يرثان كل منهما من الآخر ولا يعد من الاربع فان زوج غيرها بعد الاحرام وهو غير عالم ببطلان العقد الواقع في حال الاحرام فالعقد الواقع في حال

الاحلال محكوم بالصحة وكذا اذا زوج أخت من زوجها في حال الاحرام حال الاحلال فالثاني محكوم بالصحة هذا اذا لم يكن بينهما اختلاف واما اذا اختلفا فادعى احدهما وقوع العقد في الاحرام وانكر الآخر قال المحقق في الشرائع: فالقول قول من يدعى الاحلال ترجيحاً لجانب الصحة^(١).

وقال العلامة في التذكرة: (لو اختلفا وادعى احدهما وقوعه حال الاحلال وادعى الآخر وقوعه حال الاحرام فان كان هناك بينة حكم بها ولو انتفت البينة فان كانت الزوجة مدعية لوقوعه في الاحرام وانكر الرجل فالقول قوله مع اليمين عملاً باصالة الصحة فاذا حلف ثبت النكاح، وليس لها المطالبة بالمهر مع عدم الدخول ولو كانت قبضته لم يكن للزوج استعادته ولو كان الزوج هو المدعى لوقوعه حال الاحرام فالقول قول المرأة مع اليمين ويحكم بفساد العقد في حق الزوج لانه ادعى فسادَه ويحكم عليه باحكام النكاح الصحيح ثم ان كان قد دخل بها وجب عليه المهر كمالاً للرواية وان لم يكن دخل بها قال الشيخ: يجب نصف المهر والوجه الجميع.

ولو اشكل الأمر فلم يعلم هل وقع العقد في الاحرام او الاحلال صحّ العقد وبه قال الشافعي لاصالة الصحة. قال الشيخ رحمه الله: والاحوط تجديده لان الاول ان وقع في الاحلال لم يضرّ الثاني والا كان مبيحاً^(٢).

اقول: مراده قدس سره بالحكم بالبينة مطلقاً ان كانت أن الحاكم كما يحكم للمدعى بالبينة يحكم للمنكر ايضاً اذا اقام البينة فهو الصواب وان كان مراده ان المنكر اذا كانت معه البينة يجب عليه اقامتها لانسلم ذلك ونقول: ان له ردّ دعوى

١ - شرائع الاسلام: ١/١٨٤.

٢ - تذكرة الفقهاء: ٧/٣٨٨.

المدعى باليمين وان كانت معه البينة فلا وجه لتقييد قوله عليه السلام: البينة على المدعى و
اليمين على المدعى عليه.

وأما الاحتياط الذي ذكره عن الشيخ قدس سره فلا يقع تاماً مطلقاً.

هذا والذي نقول في تحرير المسألة وما يتعلق بها من الفروع إنها ان اختلفا
فادعى احدهما وقوع العقد حال الاحرام والاخر وقوعه حال الاحلال فاذا جهل
التاريخان اى تاريخ الاحرام وتاريخ الاحلال فالمرجع اصالة الصحة سواء قلنا بعدم
جريان الاصل في مجهولى التاريخ ذاتاً أو قلنا بسقوط الاصلين بالمعارضة وان كان
تاريخ احدهما مجهولاً والآخر معلوماً فان كان معلوم التاريخ هو العقد تجرى اصالة
عدم الاحرام الى حين العقد ويثبت بها وقوع العقد في حال عدم الاحرام ولو لم تجر
اصالة الصحة.

وان كان معلوم التاريخ هو الاحرام فاستصحاب عدم العقد الى حين الاحرام
لا يثبت به وقوع العقد حال الاحرام فيتعين الرجوع الى اصالة الصحة.

ثم انه زاد على الاستدلال باصالة الصحة في الجواهر مدعياً التصريح به عن
الكركى والشهيد الثانى ان مدعى الفساد يدعى وصفاً زائداً يقتضى الفساد وهو
وقوع العقد حال الاحرام فالقول قول المنكر بيمينه لانه منكر للمفسد^(١)

ثم حكى عن المدارك المناقشة في التمسك باصالة الصحة فانه انما يتم اذا كان
المدعى لوقوع الفعل في حال الاحرام عالماً بفساد ذلك اما مع اعترافهما بالجهل
فلا وجه للحمل على الصحة وباستصحاب عدم مقارنة العقد لحال الاحرام ان كلاً
منهما يدعى وصفاً ينكره الآخر ويعارض استصحاب عدم مقارنة العقد لحال

الاحرام باستصحاب عدم مقارنته لحال الاحلال وتقديم احدهما على الآخر يحتاج الى دليل.

واجاب عن الاول بان دليل اصل الصحة في العقد مطلق لم يعتبر فيه العلم المذكور وعن الثاني بما لعل حاصله ان مدعى الفساد يدعى وقوع العقد حال الاحرام وانتكار المنكر له وان كان لازمه وقوع العقد حال الاحلال لكن ليس ادعاء مقارنة العقد لحال الاحلال فان ما هو شرط لصحة العقد عدم مقارنته لحال الاحرام لا مقارنته لحال الاحلال وان شئت قل: المانع لصحة العقد مقارنته لحال الاحرام لا مقارنته لحال الاحلال فيجرب استصحاب عدم كون العقد مقارناً للاحرام دون عدم كونه مقارناً للاحلال لانه ليس شرطاً له ولا مانعاً عنه ثم استند الى كلام الاصحاب بتقديم مدعى الصحة على مدعى الفساد كدعوى عدم البلوغ وكون المبيع خنزيراً او شاة مثلاً وغير ذلك مما يرجع بالآخرة الى اوصاف اركان العقد فضلاً عن المقام الذي مدعى الفساد فيه معترف بحصول جميع اركان العقد.^(١)

اقول: اما استدلاله باطلاق دليل اصاله الصحة الشامل صورة جهلها بحكم الشارع بفساد العقد الواقع حال الاحرام فان كان مراده من الدليل الكتاب او الأخبار التي توهم دلالتها على اصاله الصحة فان لم نقل انه ليس فيها ما يدل على حجية اصاله الصحة في مثل عقود ليس فيها ما يدل على حجيته مطلقاً وان كان مراده من الدليل العسر والمخرج فمن الواضح انه لا اطلاق فيه.

وان كان مراده الاجماع فقد قال بعض الاساطين: (لا ينبغي التامل في انعقاده) وقال: (ان الاجماع تارة ينعقد على الحكم الشرعي في الموارد الجزئية

واخرى ينعقد على عنوان كلى فان كان الاجماع على الوجه الاول فلا بد من الاقتصار على الموارد التي انعقد فيها الاجماع ولا يجوز التعدى عنها وان كان على الوجه الثاني فاللازم الأخذ باطلاق معقد الاجماع كما اذا قام دليل لفظى على ذلك فللفقيه الفتوى بالحكم معتمداً على الاجماع ولو في مورد الاختلاف والظاهر ان الاجماع في المقام قام على الوجه الثاني كما يظهر ذلك بالمراجعة في كلمات القوم ... وقال في طى ما افاده لا يبعد ان تكون اصالة الصحة في العقود بنفسها معقد الاجماع بالخصوص (١).

وعلى هذا يستقيم التمسك باطلاق الدليل اى الاجماع ولعل الوجه في ذلك سيما في العقود والايقاعات ان اصحابنا الذين كان دأبهم في كتبهم الفتوائية بيان الحكم بالفاظ وردت في النصوص اذ رأينا انهم يطلقون ما يدل على الحكم ولا يقيدونه بقيد نستكشف من اتفاقهم ان ما اقتوا به وصل اليهم من الاثمة الطاهرين عليهم السلام.

ونحوا من التمسك بالاجماع التمسك بالسيرة المصرح بها في كلام غير واحد منهم التي ادعيت قطعيتها حتى من جميع المسلمين سيما في المعاملات والعقود والايقاعات لاشك في استمرارها من عصر الشارع المقدس واوصيائه الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين الى عصرنا.

ويدل على حجية اصالة الصحة سيما في العقود والايقاعات ما يترتب على عدم حجيتها وترك العمل بها من اختلال النظام كما اشير اليه في كلام الامام عليه السلام في باب اليد: انه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق (٢) وبالجمله لعل الاقوى شمول

١ - فوائد الاصول: ٢/ ٢٤٤ تأليف شيخنا الاستاذ المحقق الكاظمي تقريراً لبحث استاذ المحقق النائيني قدس سرهما.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم ح ١.

الاجماع والسيرة والتحرز من اختلال النظام لما اذا لم يكن المدعى لوقوع العقد في حال الاحرام عالماً بالحكم.

هذا وقد تبع صاحب المدارك بعض المعاصرين الاجلاء فقال: (ان الحمل على الصحة - باعتبار العلم بحال العامل وعدمه من حيث علمه وجهله بالصحة - يتصور على وجوه.

الصورة الاولى: ان يعلم ان العامل جاهل بصحة عمله وفساده امّا من جهة الجهل بالحكم او من جهة الجهل بالموضوع فيكون احتمال الصحة لمجرد احتمال المصادفة الاتفاقية للواقع ثم ذكر الصورة الثانية وهي صورة عدم العلم بجهله او علمه بصحة عمله او فساده والصورة الثالثة وهي صورة يكون العامل عالماً بالحكم صحة وفساداً ولا ريب في ان في الصورة الثالثة تجرى اصالة الصحة وفي الصورة الثانية قال: ان الظاهر جريان اصالة الصحة فيها فان السيرة قائمة على ترتيب الآثار على اعمال الناس بلا تفحص عن حال العامل من حيث كونه عالماً او جاهلاً ولكنه قال في الصورة الاولى فالظاهر عدم جريان اصالة الصحة فيها اذ ليس لنا دليل لفظي نتمسك بعمومه او اطلاقه بل الدليل على اصالة الصحة انما هو السيرة على ما عرفت وهي دليل لبي لا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن، ولم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار على عمل كان عامله جاهلاً بصحته وفساده فان الحمل على الصحة انما هو من ظهور الحال (اي ظاهر حال المسلم) انه لا يقدم على العمل الفاسد وليس لحاله ظهور مع الجهل بالصحة والفساد فلا مجال لجريان اصالة الصحة بلا فرق بين كونه جاهلاً بالحكم او جاهلاً بالموضوع وكونه معذوراً او غير معذور كما في موارد العلم الاجمالي^(١).

وفيه أنه لا فرق بين الصورة الثانية والصورة الاولى في قيام السيرة على ترتيب آثار الصحة على عمل الغير وان كان عالماً بعدم علم العامل بحكم المسئلة افترى انهم يحكمون بفساد الانكحة الكثيرة الصادرة من الجاهلين باحكام النكاح وموارد حرمة؟ ولو كانوا حاكمين بذلك لا يقوم لهم سوق ولا يمكن لهم حمل اكثر انكحتهم بل اغلبها على الصحة وللزم الحكم بأن الغالب منهم اولاد الشبهة وبالجمله: فالظاهر ان وجه اصالة الصحة في اعمال الناس سيما في باب المرافعات ليس ظاهر حال المسلم او العاقل بل وجهها البناء عليها والتعبد بها لما ذكر من اختلال الامور لولا هذا الاصل ومعقد الاجماع والسيرة كما يشملان الصورة الثانية يشملان الاولى والا فلو كان الاعتبار بظاهر حال المسلم فلا يستظهر منه الا اذا علم كونه عالماً بالحكم.

وبالجمله فالحكم باصالة الصحة مبنى على التعمد العقلائي وبناء العقلاء وامضاء الشارع او تعبد الشرعى التاسيسى في الموارد الثلاثة على السواء.

ثم ان هنا مسائل:

الأولى: قد سمعت مما حكيناه عن التذكرة ان المنكر ان كانت المرأة ولم تكن للمرء بينة وحلفت المرأة يحكم على المرأة باحكام النكاح الصحيح وان عليه المهر ان دخل بها و لها نصف المهر ان لم يدخل بها على ما اختاره الشيخ في المبسوط لاعترافه بما يمنع من الوطء^(١).

قال في الجواهر: (فيكون كالطلاق قبل الدخول او لان العقد انما يملك نصف المهر ومملك النصف الآخر هو الوطء او الموت الا ان الجميع كما ترى ضرورة كون

الاول قياساً لضرورة اقتضاء العقد ملكها تمام المهر و انما ينصف بالطلاق لدليله (و) من هنا يظهر لك انه (لو قيل: لها المهر كله) و ان لم يكن دخل بها بل جزم به كل من تاخر عنه (كان حسناً) بل ربما احتمل كون مراد الشيخ النصف بعد الطلاق و اطلق بناءً على الغالب من اختيار الزوج ذلك تخلصاً من غرامة الجميع و لا يقدر دعواه الفساد المقتضية لكون الطلاق لغواً اذ هو و ان كان كذلك لكنه في حقها باعتبار دعواها الصحة مؤثر لسقوط مطالبتها بالجميع ان لم تكن قد قبضته و موجب لردها النصف ان كان قد قبضته^(١).

ثم ان الظاهر ان لم يدخل بها يجوز له التخلص من نصف المهر بالطلاق فيسترد منها نصفه ان قبضته كله.

و لكن في كشف اللثام فصل بين ما اذا كان الطلاق باستدعاء المرأة فيكون منصفاً و بين ما اذا لم تستدع الطلاق و حبرت فلها المهر كاملاً و ان طلقها قبل الدخول^(٢).

الا انه لم يتبين لى ما ذكره وجهاً لهذا التفصيل فاذا فرضنا صدور الطلاق الصحيح من الرجل المدعى لفساد النكاح يقع صحيحاً لا محالة وقع ابتداء منه او باستدعائها.

اللهم الا ان كان مراده مما ذكره من الوجه ان الرجل اذا لم تستدع هي الطلاق مأخوذاً بانكاره النكاح و عدم الموضوع للطلاق فهو ملزم باداء تمام المهر و اما اذا وقع الطلاق باستدعاء المرأة فكأنه رضيت بالنصف وصالحته عليه معه فليس لها

١ - جواهر الكلام: ٣١١/١٨.

٢ - كشف اللثام: ٣٣٦/٥.

الزامة باداء المهر كلاً .

و فيه انه ان طلقها يقع الطلاق صحيحاً باعتقادها فلا يجوز لها الزامة بتمام المهر و ان كان وقع باعتقاده لغواً فلا فرق في كونه منصفاً له وقع ابتداء منه او باستدعائها.

الثانية: قد ظهر لك مما ذكر في المسئلة الاولى وجوب الطلاق على الرجل للتخلص من الاحكام المترتبة على النكاح الصحيح مما هو محرم عليه لولا النكاح الصحيح و هذا حكمه فيما بينه وبين الله تعالى و اما اذا رفعت المرأة الامر الى الحاكم فهل يلزمه بالطلاق او باداء ما عليه لها من الحقوق او يخيره بأيها شاء الظاهر ان الحاكم يجبره على اداء ما عليه لثبوت النكاح الصحيح بينها عنده و حكمه به و من ذلك يظهر حكم وجوب نفقتها عليه و انه ان لم يطلقها يجبره الحاكم بها

الثالثة: اذا كان هو المنكر للفساد فلا ريب في أنه ليس لها قبل الدخول المطالبة بشيء من المهر منه اخذاً باقرارها ذلك نعم ان هي قبضته ليس له استعادته الا ان يطلقها قبل الدخول فيستعيد منها نصفه و اما ان وقع الدخول بها باكرهاها او جهلها بالفساد او الاحرام فلها المهر بزعمه بالنكاح الصحيح و بزعمها بما استحلت من فرجها، و عليه هل لها المطالبة بمهر المثل او المسمى يمكن ان يقال: ان لها المطالبة باقل الامرين لان ما عليه قطعاً ذلك فان كان الاقل المسمى فليس لها المطالبة بالاكثر للحكم عليها بصحة العقد و ان كان الاقل مهر المثل فليس لها باقرارها مطالبة الاكثر منه نعم ان كان الاكثر مهر المثل و كان النكاح باطلاً في الواقع يبقى الزائد على المسمى في ذمة المرأة والله هو العالم.

الرابعة: اذا كان المرأة منكراً للفساد وانتهى الامر الى حلفه فحلف فحكم له عليها بالتمكين و سائر ما يجب عليها بالزوجية فالحكم ان له الطلب ظاهراً بحكم

الحاكم و باطناً بزعمه و عليها التمكن ظاهراً و الهرب باطناً و لزم المرء احكام النكاح الصحيح فلا يجوز له التزويج بخامسة و لا بام المرأة و لا بنتها مع الدخول بها و لا باختها و لا بنت اخيها و اختها بدون رضاها فهي بالنسبة اليه باقراره و بحكم الحاكم زوجته فيجب عليه التوصل الى ايصال مهرها اليها نعم و جوب نفقتها عليه مشروط بتمكنها نفسها له و الظاهر انه يجب عليها التمكن بمقدار يعد الامتناع منه ردّ حكم الحاكم و الاحوط لها ان امكن تحصيل رضاه بالطلاق ولو ببذل مال اليه او تجديده نكاحها. هذا اذا كان المرء منكراً لوقوع النكاح حال الاحرام .

و اما اذا كانت هي المنكرة و انتهى الامر الى حلفها فيحكم لها و عليه بصحة النكاح فهي محكومة باقرارها لا يصح لها الزوج بغيره و لا فعل ما يتوقف على اذن الزوج كالسفر المندوب و العبادات المتوقف عليه و قد مرّ حكم مطالبتها المهر و وجوب التخلّص عما هو حرام واقعاً عليه بالطلاق و هل يجوز له نكاح الخامسة و نكاح امها و اختها و غيرها من اللاتي هن محرمة عليه نكاحهن على تقدير صحة نكاحه بها و جهان: من جهة ان الحاكم حكم بكونها زوجة له و كونه زوجاً لها فلا يجوز له نكاح امها او اختها او اللاتي من المحرمات و يجب عليه انفاذ حكم الحاكم و كل ذلك يكون ردّاً لحكمه .

و من جهة ان الامر الذي وقع فيه التنازع بينها هو زوجية كل منهما للآخر فمن يدعى وقوع النكاح في حال الاحرام يريد التخلّص مما يثبت عليه من الاحكام بالزوجية مثل التمكن او وجوب النفقة و اداء المهر و من ينكر ذلك يطالب الآخر بهذه الاحكام و اما عدم جوار نكاح الخامسة او اختها مثلاً فهو حكم شرعي مربوط بالرجل فيما بينه و بين الله تعالى و غاية ما يمكن ان يقال انه لا يجوز ذلك بحسب الظاهر لانه يعد عند العرف ردّاً لحكم الحاكم اما ان هو فعل ذلك باطناً

فتزوج بامها ولو بعد طلاقها ظاهراً لا شئ عليه ويجوز له ذلك.

جواز الرجوع للمحرم

مسألة ٢٧ - يجوز للمحرم مراجعة مطلقة الرجعية وان كانت هي أيضاً محرمة بلا خلاف.

ولا اشكال في ذلك لعدم دليل خلافه ولا إطلاق مثل قوله تعالى «وبعولتهن احق بردهن» لا فرق في ذلك بين المطلقة تبرعاً والتي رجعت ببذها.

قال في الجواهر: ^(١) (مضافاً الى خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام) «المحرم يطلق ولا يتزوج» ^(٢) وخبر حماد ابن عثمان عنه عليه السلام ايضاً «سألته عن المحرم يطلق؟ قال: نعم» ^(٣).

اقول: في دلالتها تأمل بل منع لان جواز الطلاق اعم من جواز الرجوع الى المطلقة وكذا يجوز للمحرم شراء الاماء في حال الاحرام لانه ليس من النكاح و يدل عليه كما في الجواهر ^(٤) صحيح سعد بن سعد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام «عن المحرم يشتري الجوارى و يبيع؟ قال: نعم» ^(٥) الا انه ايضاً لا يشمل ما اذا اراد به التسرى الا انه ايضاً ملحق به للاصل و ان حرم عليه المباشرة حال الاحرام بل يجوز ذلك تكليفاً و وضعاً و ان قصد المباشرة حاله لان ما هو المحرم تكليفاً العقد

١ - جواهر الكلام ٣١٦/١٨.

٢ و ٣ - وسائل الشيعة: ب ١٧ من ابواب ترك الاحرام ح ١ و ٢ وتعبيره عنها بالخبر لان في السند الاول ابا بصير وهو مشترك بين المرادى والاسدى والثاني سنده ضعيف بمحمد بن سنان فراجع.

٤ - جواهر الكلام: ٣١٦/١٨.

٥ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب ترك الاحرام ح ١.

حال الاحرام ووطى الامة حاله لا مجرد القصد الى ذلك واما عدم حرمة الوضعية اى فساد الشراء فلعدم الدليل على فساد العقد بذلك و ان احتمله في التذكرة لحرمة الغرض الذي وقع العقد^(١) له كمن اشترى العنب لاتخاذ خمرأ وفيه ان ذلك يوجب فساد العقد اذا شرط ذلك في متن العقد ففرق بين بيع العنب ممن يعلم انه يشتره ليعمل خمرأ و بين بيعه بشرط ان يعمل خمرأ و بالجملة تحريم و طى الامة لا يوجب تحريم شرائها لعدم استلزام شرائها وقوع الوطى المحرم عليه.

ثم انه هل يلحق التحليل بالنكاح في حال الاحرام فلا يجوز لمالك الامة اذا كان محرماً تحليل امته للمحل فضلاً عن المحرم ولا يقع التحليل اذا كان هو محلاً والمحل له محرماً فيه اشكال و مقتضى الاصل الجواز واولى بالاشكال الصورة الاولى والله هو العالم باحكامه.

الشهادة في حال الاحرام

مسألة ٢٨ - الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في انه تحرم الشهادة للمحرم على عقد النكاح للمحلين والمحرمين والمفترقين.

يستفاد من الجواهر^(٢) انه لا خلاف بين الاصحاب في انه تحرم الشهادة على عقد النكاح للمحلين والمحرمين والمفترقين ويدل عليه مرسل ابن ابي شجرة الذي رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد^(٣) عن عثمان بن عيسى^(٤) عن ابن ابي

١ - تذكرة الفقهاء: ٣٩٠/٧.

٢ - جواهر الكلام: ٣٠١/١٨.

٣ - الاهوازى ثقة عين صاحب المصنفات من السابعة.

٤ - من اصحاب الاجماع ثقة كان واقفياً ثم رجع واستبصر من السادسة.

شجرة^(١) عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام «في المحرم يشهد على نكاح محلين؟ قال: لا يشهد ثم قال: يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل»^(٢).

وقال: قوله عليه السلام: «يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل» انكار و تنبيه على انه اذا لم يجر ذلك فكذلك لا تجوز الشهادة على عقد المحلين ولم يرد بذلك الاخبار عن ابحاثه على كل حال و رواه في الاستبصار مثله^(٣) و في الفقيه: وقال: في المحرم يشهد نكاح محلين الحديث الا انه لم يذكر السند.^(٤)

و مرسل ابن فضال الذي رواه الكليني عن عدة من اصحابنا^(٥) عن احمد بن محمد^(٦) عن الحسن بن علي^(٧) عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال: المحرم لا ينكح ولا يخطب ولا يشهد النكاح وان ينكح فنكاحه باطل^(٨) و رواه الشيخ باسناده الا انه ليس فيه (ولا يخطب)

والظاهر انه كما في الجواهر^(٩) لا وجه لوجه لو سئلت بعض متأخري المتأخرين في حرمة و كانه تبع هذا البعض بعض المعاصرين بعد ما كان في السند الاول عثمان بن عيسى الذي هو من اصحاب الاجماع و في الثاني ابن الفضال الذي ذكر الكشي ان

١ - في الوسائل ابن شجرة و الظاهر انه سهو و هو من الخامسة.

٢ - تهذيب الاحكام: ٣١٥/٥ ح ١٠٨٧.

٣ - الاستبصار: ١٨٨/٢ ح ٦٣٠.

٤ - من لا يحضره الفقيه: ٣٦١/٢ ح ٢٧٠٨.

٥ - قد ذكرنا غير مرة ما يتعلق بقوله (عن عدة) راجع جامع الرواة، ج ٢ - ص ٤٩٥.

٦ - محمد اما ابن عيسى او ابن خالد.

٧ - بن فضال الجليل الثقة، والمحتمل انه كان من اصحاب الاجماع.

٨ - الكافي: ٣٧٢/٤ ح ١.

٩ - جواهر الكلام: ٣٠١/١٨.

بعضهم ذكر مكان الحسن بن محبوب من اصحاب الاجماع الحسن بن علي بن فضال مضافاً الى قرائن اخرى فلا يضر ما فيها من الارسال و كون ابن ابي شجرة غير معلوم الحال بصحة الاعتماد عليها.

وامّا ما عن المدارك من قصر الحكم على حضور العقد لاجل الشهادة فيحرم دون ما اذا اتفق حضوره لا لها^(١) ففيه: ان الشهادة الحضور و هو اعم من حضوره عليه للشهادة او لسبب آخر كما ان الظاهر انه لا فرق في ذلك بين كون حضوره في المجلس بالاحداث او البقاء فيه.

ثم انه هل تلحق بالشهادة على النكاح اقامة الشهادة عليه كما عن المبسوط^(٢) و السرائر^(٣) بل عن الرياض نسبتها الى المشهور^(٤) بل عن الحدائق ان ظاهرهم الاتفاق عليه^(٥) فلا يجوز للمحرم اقامة الشهادة على العقد و ان تحملها في حال الاحلال او لا؟ فيجوز له الشهادة عليه في حال الاحرام؟

الاقوى هو الجواز وذلك لعموم ادلة النهي عن كتمان الشهادة ولتوقف ثبوت النكاح شرعاً عليها و ترتب بعض المفسدات العظيمة ان لم يثبت بخلاف ايقاعه اذ لا يتوقف عليها عندنا لوقوع العقد صحيحاً بدونها وفي الجواهر: قيل و لانها اخبار لا انشاء والخبر اذا صدق ولم يستلزم ضرراً لم يحسن تحريره، ولانها اولى بالاباحة من الرجعة التي هي ايجاد للنكاح في الخارج^(٦).

١ - مدارك الاحكام: ٣١١/٧.

٢ - المبسوط: ٣١٧/١.

٣ - السرائر: ٥٤٧/١.

٤ - رياض المسائل: ٢٩٦/٦.

٥ - الحدائق الناضرة: ٣٤٧/١٥.

٦ - جواهر الكلام: ٣٠٢/١٨.

أقول: العمدة فيما ذكر دليلاً على الجواز بل وجوب إقامتها عموم آية الكتان وعدم وجود المخصص له والا في المناقشة في غيره مجال واسع.

لا يقال: إن العموم مخصص بما ذكر وجهاً للحرمة كالشبهة وشمول الخبرين لإقامة الشهادة وفحوى قوله ﷺ: «يجوز للمحرم أن يشير بصيد على محل» فإنه كما يدل بالفحوى على عدم جواز الشهادة يدل على عدم جواز إقامة الشهادة عليه.

فانه يقال: أما الشبهة فقد قال في الجواهر لم تتحققها^(١) وأما شمول الخبرين لإقامة الشهادة فممنوع لأن شهادة العقد غير الشهادة عليه وأما الفحوى فليس هو مثل الفحوى المستدل عليه في الخبر فإن الشهادة للعقد سيما على مذهب مخالفينا مثل الإشارة بالصيد الذي لم يصاد والشهادة عليه مثل الإشارة إلى الصيد المصاد، فكانه صدر هذا الذيل تقيّة أو اقناعاً للمسائل الذي لعل كان هذا مذهبه.

و كيف كان فلا يخص بمثل ذلك عموم الآية الكريمة، وبعد ذلك كله فقد قال في الجواهر: الأول (أي عدم الجواز) أحوط بل ربما يؤمى النهي عن شهادته إلى عدم إقامتها^(٢) وفيه منع الأئمة المذكور نعم هو أحوط إلا إذا استلزم تركها تضييع حق لا يثبت بغيرها.

حرمة الطيب في حال الإحرام

مسألة ٢٩ - مما هو محرم في حال الإحرام الطيب وحرمة في الجملة أجماع بين المسلمين والنصوص متواترة فيه وإن اختلفوا في أنه

١ - جواهر الكلام: ٣٠٢/١٨.

٢ - جواهر الكلام: ٣٠٢/١٨.

محرم بجميع افرادہ.

كما حكى عن المقنعة وجمل العلم والعمل والسرائر والمبسوط والكافي وغيرها^(١) الا ما استثنى منه، او الحرمة مختصة بافراده الخاصة اى المسك والعنبر والزعفران والعود والكافور والورس كما حكى عن الشيخ فى النهاية وابن حمزة فى الوسيلة وعن الخلاف الاجماع على انه لا كفارة فى غيرها، او محصورة فى الخمسة من الستة المذكورة باسقاط الورس كما حكى عن الجمل والعقود والمهذب والاصباح والاشارة بل حكى عن الغنية نفي الخلاف عن حرمتها^(٢)، او مقتصرة فى اربعة المسك والعنبر والزعفران والورس وهو محكى عن الصدوق فى المقنع وعن التهذيب وابن سعيد^(٣).

وكيف كان فلا يرجح هذه الاقوال بعضها على بعض الا اذا كان دليل القائل به مرجح على دليل القائل بغيره، فليس هنا الا الروايات الشريفة فاللزام ملاحظتها سنداً ودلالة حتى يظهر ما هو المرجح من الاقوال فنقول: الروايات على طوائف:

منها ما يدل على حرمة مطلق الطيب وما فيه رائحة عطرة وذلك مثل صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام: «قال: من اكل زعفراناً متعمداً او طعاماً فيه طيب فعليه دم فان كان ناسياً فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب اليه»^(٤).

والمرسل الذى رواه الكليني عن حريز عن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام: «قال:

١ - راجع جواهر الكلام: ٣١٧/١٨.

٢ - جواهر الكلام: ٣٢٤/١٨.

٣ - جواهر الكلام: ٣٢٤/١٨.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٤ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.

لايمس المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا يريح طيبة فمن ابتلى بشئ من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر سعته»^(١).

والصحيح الذي رواه الشيخ عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام مثله^(٢).

والظاهر أنها واحد وأنه سقط من نسخة الشيخ قوله (عمن أخبره) وذلك كون الكافي اضبط من التهذيب مضافاً إلى تقدم أصالة عدم الزيادة الجارية في المرسل على أصل عدم النقيصة الجارية في الصحيح لو لا الأصل المخالف.

وموثق حنان بن سدير عن أبيه قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الملح فيه زعفران للمحرم؟ قال: لا ينبغي للمحرم أن يأكل شيئاً فيه زعفران ولا يطعم شيئاً من الطيب»^(٣) وهو وإن كان مورده الأكل إلا أنه يثبت به التطيب به وشبهه بالقول بعدم الفصل بين الثلاثة.

وصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمس ريحاناً وانت محرم ولا شيئاً فيه زعفران، ولا تطعم طعاماً فيه زعفران»^(٤) ولكن في إطلاقه نظر.

وصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمس شيئاً من الطيب ولا من الدهن في أحرارك واتي الطيب في طعامك وامسك على انفك من الرائحة الطيبة. ولا تمسك عليه من الرائحة المنتنة فإنه لا ينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة»^(٥).

١ - الكافي: ٣٥٣/٤ ح ٢.

٢ - تهذيب الأحكام: ٢٩٧/٥ ح ١٠٠٧.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١٨ من أبواب تروك الإحرام ح ٢.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٨ من أبواب تروك الإحرام ح ٣.

٥ - وسائل الشيعة: ب ١٨ من أبواب تروك الإحرام ح ٥.

ومارواه في الكافي بسند فيه سهل عن النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام:
«ان المرئى المحرمة لايمس طيباً»^(١) ولكنه مختص بالمرئى وقاعدة الاشتراك ولو قلنا
بها في اثبات ما ثبت على المرئى على الرجل لا تجرى في مثل ذلك لاحتمال
اختصاصها بهذا الحكم.

ونحو صحيح معاوية بن عمار السابق مارواه ايضاً في الوسائل عن الشيخ
باسناده عنه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اتق قتل الدواب كلها ولا تمس شيئاً من
الطيب ولا من الدهن في احرامك واتق الطيب في زادك وامسك على انفك من الريح
الطيبة ولا تمسك من الريح المنتنة فانه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة فن ابتلى
بشيء من ذلك فليعد غسله وليتصدق بقدر ما صنع»^(٢)

وهو وسابقه واحد وحملها على الاعم من الاستحباب والوجوب وبيان
الاداب ليس بعيد.

وصحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليها السلام «في قول الله عزوجل
«ثم ليقتضوا تفثهم» حفاف الرجل من الطيب»^(٣) وغير ما ذكر من الروايات.

يستفاد منها بالاطلاق حرمة مطلق الطيب وماورد فيها في خصوص بعض
افراد الطيب مثل صحيح عبدالله بن سنان ايضاً محمول على مجرد المثال لا
الخصوصية واما التعبير عن النهى عنه بلا ينبغي فلا يدل على الاستحباب بعد التعبير
به عن النهى عن زعفران المحرم بالاجماع بلا ينبغي في موثق حنان وكيف كان

١- الكافي: ٤/٣٤٤ ح ٢.

٢- وسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب ترك الاحرام ح ٩ وتهذيب الاحكام: ٢٩٦/٥ ح ١٠٠٦.

٣- وسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب ترك الاحرام ح ١٣.

فاطلاق هذه الاخبار يشمل كل ما هو من افراد الطيب وان وجد في الاعصار المتاخرة عن عصورهم عليهم السلام.

ولكن هنا روايات مقيدة او مخصصة لتلك الاطلاقات او العمومات

منها صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمس شيئاً من الطيب وانت محرم ولا من الدهن واتق الطيب، وامسك على انفك من الريح الطيبة و لا تمسك عليه من الريح المنتنة فانه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة، واتق الطيب في زادك فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله وليتصدق بصدقة بقدر ما صنع، وأما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير انه يكره للمحرم الادهان الطيبة الا المضطر الى الزيت او شبهه يتداوى به» ^(١).

ومنها خبر ابراهيم النخعي عن معاوية بن عمار ايضاً عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «أما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس والزعفران غير انه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح» ^(٢).

ومنها صحيح ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «الطيب: المسك والعنبر والزعفران والعود» ^(٣) وصحيح عبد الغفار قال: «سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: الطيب: المسك والعنبر والزعفران والورس» ^(٤).

١ - تهذيب الاحكام: ٣٠٥/٥ ح ١٠٣٩ ووسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب ترك الاحرام

ح ٧.

٢ - تهذيب الاحكام / ٢٩٩ ح ١٠١٣ ووسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب ترك الاحرام

ح ١٤.

٣ - تهذيب الاحكام: ٢٩٩/٥ ح ١٠١٤ ووسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب ترك الاحرام

ح ١٥.

٤ - تهذيب الاحكام: ٢٩٩/٥ ح ١٠١٥ ووسائل الشيعة ب ١٨ من ابواب ترك الاحرام

وعلى هذه الاخبار المصراحة بحصر ما حرم من الطيب في افراد خاصة تقيد الاخبار المطلقة وما وقع في الاخبار المقيدة مما ظاهره وقوع الاختلاف فيها فانها قد دلت على حصر هذه الافراد في اربعة اجناس من الطيب ولكن بعضها مشتمل على ذكر العود من الاربعة وهو صحيح ابن ابي يعفور وبعضها مشتمل على ذكر الورس دون العود وهو صحيح ابن عمار وصحيح عبد الغفار الا انه يمكن رفع هذا الاختلاف بحمل ظاهر ما فيه الورس في نفي العود بصراحة ما فيه ذلك وظاهر ما فيه العود في نفي الورس بصراحة ما يدل على تحريم الورس

وبعبارة اخرى: مقتضى ما فيه الورس اختصاص المنع بالثلاثة وبه ومقتضى ما فيه العود اختصاص المنع ايضاً بالثلاثة وبالعود ومفهوم الاول نفي حرمة العود ومفهوم الثاني جواز الورس فيرفع اليد عن مفهوم كل منها ويؤخذ بمنطوق كل منها وهو حرمة الورس والعود فتقيّد الروايات المطلقة بالخمسة

وبعبارة اخرى ما فيه الورس صريح في اثبات حرمة وظاهر في نفي غيره عوداً كان او غيره وما فيه العود ايضاً صريح في اثبات حرمة ونفي حرمة غيره ورساً كان او غيره فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما في نفي غير العود اى الورس وغير الورس اى العود بنص كل منهما في اثبات حرمة العود وحرمة الورس.

فتلخص من جميع ذلك حصر ما هو المحرم من انواع الطيب في الخمسة بل الستة بزيادة الكافور عليها لفحوى ما يدل على منع الميت المحرم منه^(١) فالحي اولى ويمكن ان يكون الحصر المذكور في الروايات فيما عدا الكافور لعدم كون استعمال الاحياء له متعارفاً وفي الجواهر انه يجوز كون ترك العود في نصوص الاربعة

لاختصاصه غالباً بالتجمير وكونها مما يستعمل لنفسه وقال: (وبما ذكرنا ظهر لك حجة القول بالستة والخمسة والأربعة)^(١).

وبعد ذلك كله في النفس شيء كأنها لا تجترى بالفتوى باختصاص التحريم بالأربعة المذكورة أو الخمسة أو الستة.

وربما يقال: بأن الأمر إذا انتهى إلى التصرف في دليل الأربعة بصرفه عن ظاهره بالنسبة إلى الكافور والعود حتى يكون الحصر مجازاً بالنسبة إلى الأربعة ليس الالتزام بذلك أولى من القول بالعموم وكون التحريم في الأربعة أغلظ أو اختصاصها بالكفارة.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين استعمال أداة الحصر في الأربعة مجازاً وتخصيص عموم ما يدل على حرمة مطلق الطيب بالأربعة أو الخمسة أو الستة وبين صرف ظاهر الدليل عن دلالة على اختصاص الحرمة بالأربعة إلى كون المراد عنه أغلظ الأفراد أو ما يوجب الكفارة وتخصيص العموم وإن كان الأولى من القول بالمجاز كاستعمال ما يدل على الكل والجميع في البعض إذا وقع التعارض بينهما إلا أن ذلك إذا دار الأمر بينهما ولا يلزم المجاز أن خصصنا العموم وفي المقام لا بد من ارتكاب المجاز سواء خصصنا العموم أم لم نخصصه فإن خصصنا العموم بما يدل على الأربعة يجب أن نرتكب المجاز في دلالة على الحصر وأنه أعم من العود والكافور وإن لم نخصصه يجب أن نقول بالمجاز بحمل ما يدل على الأربعة لا على اختصاص التحريم بها بل على ما هو الأغلظ من أنواع الطيب أو على ما فيه الكفارة منها ولا ريب في أن حمله على المجاز الموافق للعموم أي أغلظ الأفراد أولى من المجاز

الموافق لتخصيص العموم.

وعمدة ما يوجب هنا وهن تقيد المطلقات او العمومات بهذه الروايات هي كثرة تلك النصوص الدالة على حرمة مطلق الطيب وماورد من الدعاء عند الاحرام مثل: احرم لك شعري وبشرى .. من النساء والثياب والطيب وبعد كون ذلك مقصوراً بتلك الاربعة او الخمسة او الستة وجواز الطيب بغيرها من جميع افراد الطيب اذ كانه يكون من اخراج الاكثر المستهجن عن تحت العام.

ولذلك كله لا يجوز ترك الاحتياط بالاجتناب عن كل ما يصدق عليه الطيب وان كان من العطور المتعارفة التطيب بها في زماننا والله هو العالم.

ثم انهم قد استثنوا من الطيب خلوق الكعبة وهو ضرب من الطيب عن النهاية لابن الاثير انه طيب معروف مركب من الزعفران وغيره من انواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة وذلك لما في الاخبار من عدم لباس به في صحيح حماد بن عثمان: «انه سأل مولانا الصادق عليه السلام عن خلوق الكعبة وخلوق القبر يكون في ثوب الاحرام قال: لا بأس بهما هما طهوران»^(١)

وفي صحيح ابن سنان أنه سأل عليه السلام ايضاً «عن خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم؟ قال لا بأس ولا يفسله فانه طهور»^(٢).

وفي صحيح يعقوب بن شعيب: «سأله عليه السلام عن (المحرم يصيب ثيابه الزعفران من الكعبة؟ قال: لا يضره ولا يفسله»^(٣).

١ - وسائل الشيعة: ب ٢١ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٢١ من ابواب تروك الاحرام ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٢١ من ابواب تروك الاحرام ح ٣.

فهل الحكم بالجواز يختص بالخلق وما يتطيب به بنفسه أو يشمل مثل التجمير؟ مقتضى الاختصار على النص الأول ومقتضى ماله يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع أن الحكم بالجواز ليس لخصوصية كرامة في الخلق بل الأمر يشترك فيه هو وغيره مثل التجمير كعسر التجنب عما تتطيب به الكعبة أو منافاة القبض على الأنف لاحترامها والاقرب بالنظر هذا.

واستثنى أيضاً من حرمة شم الطيب شم الرائحة الطيبة في سوق العطارين الذي كان بين الصفا والمروة ويدل عليه صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعت يقول: لا بأس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين ولا يمسك على أنفه»^(١) إذاً لا ريب في الحكم إلا أنه في زماننا لم يبق له موضوع فلا نقول به إذا ابتلى المحرم بالطيب بين الصفا والمروة في زماننا فلا يترك الاحتياط بالامساك على أنفه.

مركز تحقيق مكتبة نور

وهنا فرعان:

أحدهما: أنه لو استهلك الطيب المحرم مثل الزعفران في شيء على وجه لا يشم منه رائحته ولا يرى لونه فضلاً عن عينه فالظاهر جواز استعمال ذلك الشيء لعدم صدق استعمال الطيب عرفاً عليه فمقتضى الأصل عدم حرمة ويؤيد ذلك بصحيح عمران الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المحرم يكون به الجرح فيتداوى بدواء فيه زعفران؟ قال: إن كان الغالب على الدواء فلا وإن كانت الأدوية الغالبة عليه فلا بأس»^(٢) فإن القدر المتيقن منه هو الصورة المذكورة.

١ - وسائل الشيعة: ب ٢٥ من أبواب ترك الإحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٦٩ من أبواب ترك الإحرام ح ٣.

وثانيهما: انه اذا بقي الطيب مدة من الزمان زال به ريحه هل يجوز للمحرم استعماله بالاكل مثلاً ام لا؟ الظاهر انه يجوز ذلك نعم في مثل الزعفران الذي يطلب منه اللون والريح اذا بقي لونه مقتضى الاصل بقاء الحرمة والله هو العالم.

وجوب الامساك على الانف من الرائحة الطيبة

مسألة ٣٠- الاحوط وجوب الامساك على الانف من الرائحة الطيبة.

لما في الاخبار من الامر به كقوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار: وامسك على انفك من الريح الطيبة^(١).

وفي صحيح ابن بزيع قال: «رأيت ابا الحسن عليه السلام كشف بين يديه طيب لينظر اليه وهو محرم فامسك بيده على انفه بخوبه من رائحته^(٢) وظاهر قوله عليه السلام «وامسك على انفك» وان كان الامر به وجوباً الا انه حيث ورد في ما روى عن معاوية بن عمار في روايات بعضها متضمن لحصر المحرمات في الاربع^(٣) يمكن منع دلالة على الوجوب فيحمل على الاستحباب فانه اذا كان المحرم من الطيب هذه الاربعة ويجوز شم غيرها كيف يجب الامساك على الانف من كل رائحة طيبة مطلقاً؟

واما صحيح ابن بزيع فهو مشتمل على فعل الامام عليه السلام لا يدل الا على رجحان ما فعله لا خصوص الوجوب.

اللهم الا ان يتمسك بصحيح الحلبي ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال

١- وسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب ترك الاحرام ح ٩.

٢- وسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب ترك الاحرام ح ١.

٣- وسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب ترك الاحرام ح ١٤.

«المحرم يمسك على أنفه من الريح الطيبة ولا يمسك على أنفه من الريح الخبيثة»^(١) وظاهره الوجوب فلا يجوز ترك الاحتياط بل الظاهر الوجوب، نعم لا يجب الإمساك من روائح المأكولات كالنفاح وغيره والله هو العالم.

مسألة ٣١- لا يجوز للمحرم أن يمسك على أنفه من الروائح الكريهة

لقوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار: «ولا تمسك عليها من الريح المنتنة»^(٢) وفي صحيح الحلبي ومحمد بن مسلم: «ولا يمسك على أنفه من الريح الخبيثة»^(٣) وفي صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «المحرم إذا مرَّ على جيفة فلا يمسك على أنفه»^(٤).

من أكل زعفراناً أو طعاماً فيه طيب

مسألة ٣٢- لا كلام في أن من أكل متعمداً زعفراناً أو طعاماً فيه طيب وهو محرم يجب عليه كفارة دم شاة.

يدل عليه من النصوص صحيح زرارة قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من نتف أبطه أو قلّم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه، أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه شاة»^(٥).

-
- ١ - وسائل الشيعة: ب ٢٤ من أبواب ترك الإحرام ح ١.
 - ٢ - وسائل الشيعة: ب ١٨ من أبواب ترك الإحرام ح ٩.
 - ٣ - وسائل الشيعة: ب ٢٤ من أبواب ترك الإحرام ح ١.
 - ٤ - وسائل الشيعة: ب ٢٤ من أبواب ترك الإحرام ح ٣.
 - ٥ - وسائل الشيعة: ب ٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام ح ١.

وايضاً صحيح زرارة عنه عليه السلام قال: «من اكل زعفراناً متعمداً او طعاماً فيه طيب فعليه دم، فان كان ناسياً فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب اليه»^(١).

وهل الحكم - اي وجوب الدم - يختص بأكل ما فيه الطيب او عام يشمل استعماله مطلقاً قال في الجواهر: (فن تطيب) اي استعمال الطيب (كان عليه دم شاة سواء استعمله صبغاً) بالكسر اي اداً او بالفتح (او اطلاءً ابتداءً او استدامة) بأن كان مستعملاً له قبل الاحرام ثم احرم (او بخوراً) اي تبخيراً (او في الطعام) بلا خلاف اجده فيه بل عن المنتهى الاجماع عليه بل زاد في محكي التحرير سواء استعمله في عضو كامل او بعضه^(٢).

والذي ينبغي ان يقال: انه وان كان المشهور بل ادعى عدم الخلاف والاجماع عليه ان استعمال الطيب مطلقاً اكلاً وشمّاً ودلكاً يوجب كفارة شاة ولكن لا دليل عليه من الروايات بل ما فيها يدل على اختصاص ذلك بالاكل، اللهم الا ان يدعى ان ذكر الاكل في الروايات كان من باب المثال وذكر احد المصاديق، والاصحاب انما افتوا بالعموم لانهم فهموا ذلك من الروايات اخذوا ذلك خلفاً عن سلف ولكن لا يطمئن النفس بذلك وان كان ينبغي مراعاة الاحتياط كما هو الشأن في جميع الشبهات التحريمية.

ثم لا يخفى عليك ان هنا روايات ظاهرها العموم ولكن اكثرها ورد في مورد النسيان والابتلا والجهل وبعضها ضعيف من حيث السند او الدلالة او منها، فراجع اليها ان شئت والله هو العالم.

١ - وسائل الشيعة: ب ٤ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.

٢ - جواهر الكلام: ٣٩٥/٢٠.

لبس المخيط في حال الاحرام

مسألة ٣٣ - قال العلامة رفع مقامه: يحرم على المحرم الرجل لبس الثياب المخيطة عند علماء الامصار قال ابن المنذر: اجمع اهل العلم على ان المحرم ممنوع من لبس القميص والعمامة و السراويل والخف والبرنس.

ثم ذكر ما يدل على ما ذكره ابن المنذر من طرق العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام: «لا تلبس وانت تريد الاحرام ثوباً تزره ولا تدرع ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا الخفين الا ان لا يكون لك نعلان»^(١)

وحيث ان ظاهر ما استدل به اخص من مطلق المخيط صار في مقام الاستدلال له، قال: (وقد الحق اهل العلم بما نص النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه ما في معناه قال: فالجبة والدراعة وشبههما ملحق بالقميص والتبائن والران وشبههما ملحق بالسراويل، والقلنسوة وشبهها مساو للبرنس والساعدان والققازان وشبههما مساوية للخفين اذا عرفت هذا فيحرم لبس الثياب المخيطة وغيرها اذا شابهها كالدرع المنسوج والمعقود كجبة اللبد والملصق بعضه ببعض حملاً على المخيط لمشايمته اياه في المعنى من الترفه والتنعم.^(٢)

اقول: كانه تمسك بمفهوم المساواة واستظهار العرف بمناسبة الحكم والموضوع عدم خصوصية ما ذكر في الروايات من الثياب وكون غير ما ذكر في الروايات من ثياب الرأس وسائر الاعضاء كما ذكر.

١ - تذكرة الفقهاء: ٢٩٥/٧ و ٢٩٧.

٢ - تذكرة الفقهاء: ٢٩٦/٧.

و هذا موافق لفتوى غيره من اكابر الاصحاب كالسيد في جمل العلم والعمل^(١) و ابي الصلاح في الكافي^(٢) والشيخ في النهاية^(٣) والاقتصاد^(٤) والمبسوط^(٥) والقاضي في المهذب^(٦) والديلمي في المراسم^(٧) وابن زهرة في الغنية^(٨) بل هو كما ادعاه العلامة قول علماء الامصار الا ان اجماعهم على ذلك لا يثبت به عموم الحكم وشموله لمطلق المخيط لان من الممكن كون اتفاقهم على ذلك بالاجتهاد واستظهارهم من الروايات التي يمر عليك انشاء الله تعالى.

وهل يمكن النظر في استدلال العلامة بما ذكره صاحب الوسائل فقال: (يفهم من بعض الاحاديث السابقة والآتية الاذن في لبس جملة من اقسام المخيط كالسراويل مع عدم الازار والخفين مع عدم النعلين ولبس القبا مقلوباً كما يأتي وكذا الطيلسان مع عدم الكفاره وغير ذلك ولا يفهم تحريم لبس المخيط عموماً اصلاً وقد ورد الاذن في لبس المحرم الرداء والازار بل الامر بهما من غير تقييد بكونهما غير مخيطين وتخصيص العام بغير مخصص وتقييد المطلق بغير مقيد لا يجوز فانهما كثيراً يكونان مخيطين في الوسط او في الاطراف او مرفوين او مرقوعين ولم يرد النهي عن ذلك وكان الحكم بتحريم لبس المخيط من استنباطات العامة فانهم كثيراً ما

١ - الينابيع: ١٠٥/٧.

٢ - الكافي / ٢٠٣.

٣ - النهاية / ٢١٧.

٤ - الاقتصاد / ٣٠١.

٥ - المبسوط: ٣١٧/١.

٦ - المهذب: ٢١٢/١.

٧ - المراسم / ١٠٦.

٨ - الغنية / ١٥٩.

يستنبطون القواعد الكلية من الصور الجزئية عملاً بالقياس وبمجال المقام هنا واسع لكن فتوى جمع من المتأخرين ودعواهم للاجماع مع موافقة الاحتياط تقتضى تعيين العمل والاضمار عن ضعف الدليل. (١)

اقول: يمكن ان يقال: ان المخيط تارة يقال ويراد منه اللباس الذي لا تتحصل هيئته الخاصة الا بالخياطة سواء كان اجزائها مخيطة او غير مخيطة فعلى هذا دعوى كون اللباس المذكور مطلقاً وان كان غير ما هو المذكور في الروايات موضوعاً لحكم الحرمة وجيهه جداً بل دعوى كون الموضوع ما يكون بهيئة الالبسة المخيطة وان لم يكن مخيطاً قوية ايضاً وهذا ليس بتحريم المخيط مطلقاً حتى يقال بان تحريمه المطلق خلاف اطلاق ادلة لبس الازار والرداء فانها كثيراً ما يكونان مخيطين في الوسط او في الاطراف او مرفولين او مرقوعين فان على هذا البناء ليس الازار ولا الرداء من اللباس الموضوع لحكم التحريم فلا لباس بكونها مخيطاً على النحو الذي ذكره.

واما ان يقال: ان المخيط المحرم لبسه مطلق اللباس وان لم يكن من الالبسة المتعارفة التي تتحصل بدون الخياطة كالازار والرداء فيقال: يمنع اطلاق ما يدل على جواز لبس الازار والرداء وشموله للمخيط منها لان الروايات المستفادة منها حرمة المخيط قرينة على عدم ارادة الاطلاق منه.

فان قلت: لم لم نجعل روايات الازار والرداء قرينة على عدم ارادة الاطلاق من روايات اللباس؟

قلت: ان الظاهر من الحكم بجواز لبس الازار والرداء انه لعدم كونها من المخيط وكونها كذلك يكون من الكر على ما فرّ ولو اغمضنا عن ذلك تكون النسبة

بين روايات حرمة المخيط و روايات لبس الازار والرداء العموم من وجه ويقع التعارض بينهما في الازار والرداء المخيطين وبعد سقوطهما بالتعارض مقتضى الاصل جواز الارتداء والاتزار بهما ويكون النتيجة كما ذكره عدم تحريم لبس المخيط مطلقاً ولو لم يكن من الثياب المذكورة وما يشابهها فيجوز الارتداء بالازار والرداء المرقوعين.

هذا: وليعلم ان ما ذكرناه هل مبنى على كون معقد الاتفاق والاجماع وما يستفاد من الروايات بحمل ما ذكر فيها على المثال، كل ثوب وقع فيه الخياطة ولو لاجل ترقيعه فلا يجوز الارتداء والاتزار بالمرقوع بالخياطة او ان المستفاد من كلمات الفقهاء ان المحرم من الثياب ما لا تحصل بالهيئة الخاصة الا بالخياطة مثل الثياب المذكورة فلا يشمل مثل الازار والرداء دون ما يكون من الاثواب المخيطة بصورة خاصة وان لم يكن من الانواع المذكورة ودون ما لا يكون مخيطاً ولكن صنع كاللبسة المذكورة فانها تشملها الروايات بحمل ما ذكر فيها على المثال وقد تحصل مما ذكر ان الظاهر هو الثاني .

هذا ولكن يظهر من بعض المعاصرين ان الكلام واقع في ان المحرم من اللباس هو مطلق اللباس المخيط سواء كان من انواع ما ذكر في الروايات وعلى هيئتها او لم يكن منها وعلى هيئتها كما اذا لبس ثوباً خاصاً تحت ثيابه لاجل جذب العرق ولم يكن مزروراً ولم يكن له كم ؟ او ان الممنوع خصوص هذه العناوين الخاصة وما يمكن ان يلحق بها عند العرف ؟ وعلى هذا الازار والرداء خارجان عن البحث كانا مخيطين او غير مخيطين.

ثم قوى ان الممنوع لبس هذه العناوين الخاصة مخيطة كانت ام لا فاذا لم يصدق احد هذه العناوين على الثوب لابس بلبسه وان كان مخيطاً خصوصاً اذا

كانت الخياطة قليلة فالحكم بحرمة لبس المخيط على الإطلاق مبنى على الاحتياط وأما غير المخيط فان صدق عليه احد هذه العناوين فلا يجوز لبسه ايضاً كالملبد او كالمسوج الذي لا خياطة فيه وأما اذا لم يصدق عليه احد العناوين المذكورة فلا مانع من لبسه لعدم صدق القميص او القباء عليه ولعدم كونه مخيطاً على الفرض فالمدار في التحريم بصدق احد هذه العناوين وان لم يكن مخيطاً وحاصل ذلك الغاء قيد المخيطية وكون المدار على صدق هذه العناوين ومن الواضح انه لا يصدق على الازار والرداء هذه العناوين كانا مخيطين او غير مخيطين.

و الظاهر ان ما جعله مورداً للبحث والكلام غير ما يستفاد من كلام شيخنا المحرر قدس سره فانه ردّ في كلامه من يقول بعدم كون الازار والرداء مخيطين ولعله كان مقتصرأ في الحكم بالحرمة على خصوص ما في الروايات وأما ما يشابهه من الالبسة غير المخيطة ومطلق المخيط فلا يشمل الحكم وأما المعاصر الاجل فهو يقول بشمول الحكم لما يشابه ما ذكر في الروايات وان لم يكن مخيطاً وعدم شموله لغير ما يشابه المذكورات وان كان لباساً مخيطاً.

وكيف كان وبعد ذلك كله ما هو العدة الرجوع الى الروايات والتأمل في مقدار دلالتها منطقاً ومفهوماً والله هو الهادي الى الصواب .

فنها صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لاتلبس ثوباً له ازرار»^(١) وانت محرم الا ان تنكسه ولا ثوباً تدرعه ولا سراويل الا ان لا يكون لك

١ - في النهاية في سنة خاتم النبوة: الزرّوا حد الازرار التي تشدّها الكال والستور على ما يكون في حجلة العروس ... وفي حديث ابي ذر قال: يصف عليا وانه لعالم الارض وزرّها الذي تسكن اليه اى قوامها واصله الخ .

ازار ولا خفين الا ان لا يكون لك نعلان»^(١).

وهذا يدل على عدم جواز لبس المذكورات واطلاقه يشمل ما لم يكن منها مخيطاً كما يمكن دعوى الحاق ما يشابهها من الاثواب اليها ولا دلالة له على حرمة لبس المخيط غيرها وغير ما يشابهها . اللهم الا ان يدعى انصرف اطلاقه الى ما يكون من المذكورات مخيطاً وان ما هو الموضوع للحكم المخيط مطلقاً ولا تخلو من المجازفة. مضافاً الى انه يدل على جواز لبس ماله الاضرار منكوساً في غير حال الضرورة مطلقاً وان كان مخيطاً

وامّا الرواية الثانية التي اخرجها في الوسائل في هذا الباب فاحتمال كونه والاولى واحدة قوى جداً وشاهد على جواز لبس الرواية بالمضمون واليك لفظه على مارواه عن الشيخ في التهذيب باسناده عن صفوان بن يحيى عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لا تلبس وانت تريد الاحرام ثوباً تزره ولا تدفعه ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا خفين الا ان لا يكون لك نعلان»^(٢). وليس فيه «الا ان تنكسه»

وظاهرهما جواز الثوب الذي له اضرار منكوساً وان كان له ثوب غيره اللهم الا ان يقال الظاهر انه لمكان الضرورة وعدم ما يرتدى به مضافاً الى التصريح بذلك في صحيح الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام: «قال اذا اضطر المحرم الى القباء ولم يجد ثوباً غيره فليلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه في يدي القباء»^(٣)

ومنها صحيح زرارة عن احدهما عليهما السلام قال: «سألته عما يكره

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٥ من ابواب تروك الاحرام ح ١ و ٢ واخرجه أيضاً في ب ٣٦ ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٥ من ابواب تروك الاحرام ح ٢. والتهذيب ٦٩/٥ ح ٢٢٧.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٤ من ابواب تروك الاحرام ح ١ وتهذيب الاحكام: ٧٠/٥ ح ٢٢٨.

للمحرم ان يلبسه فقال: يلبس كل ثوب الا ثوباً واحداً يتدرعه» (على ما في الفقيه وفي الوسائل اسقط قوله (واحداً)^(١) وهذا ايضاً ظاهر في ان لبس كل ثوب جائز الا ما يكون مثل الدرع ولعله يشمل كل ما يكون كالدرع مثل القميص وكل ما كان ذي الكم والسر او يل وان لم يكن مخيطاً.

ومنها صحيح الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال: في المحرم يلبس الطيلسان المزور فقال: نعم في كتاب علي عليه السلام لا تلبس طيلساناً حتى تنزع ازراه وقال: انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل فاما الفقيه فلا بأس بان يلبسه»^(٢).

وفي صحيح يعقوب بن شعيب «سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن المحرم يلبس الطيلسان المزور؟ قال: نعم وفي كتاب علي عليه السلام لا تلبس طيلساناً حتى تنزع ازراه وحدثني ابي انه انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل عليه»^(٣).

وهذان الصحيحان كما ترى يدلان على كون المانع الارتداع والزر لا كون اللباس مخيطاً وهذا ظاهر رواية معاوية بن عمار برواية الشيخ عليه الرحمة نعم روايته الاولى تدل على كون المانع وجود الازرار.

ومما يشعر الى اشتراط لباس المحرم بعض الشروط خبري على بن ابي حمزة عن ابي عبدالله عليه السلام وسهل عن احمد بن محمد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام^(٤) الدالان على اعادة المحرم غسله ان لبس القميص قبل ان يحرم

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٦ من ابواب ترك الاحرام ح ٥ ومن لا يحضره الفقيه: ٢/ ٣٤١

ح ٢٦١٨.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٦ من ابواب ترك الاحرام ح ٣ والكافي: ٤/ ٣٤٠ ح ٨

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٦ من ابواب ترك الاحرام ح ٢. والكافي: ٤/ ٣٤٠ ح ٧.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١١ من ابواب الاحرام ح ١ و٢. والكافي: ٤/ ٣٢٨ و ٣٢٩ ح ٤ و ٨.

او ان يلبي وما يدل في الجملة على ذلك ما يدل على تجريد الصبيان للاحرام^(١) وما يقال عند الاحرام كاحرم لك شعري ... من النساء والثياب^(٢) وغير ذلك كما ورد في حكم لباس النساء^(٣).

وبعد ذلك كله ليس في هذه الاخبار ما كان ظاهراً في المنع عن المخيط .

اللهم الا ان يقال: ان قوله عند الاحرام احرم لك من الثياب بالاطلاق يدل على الاحرام من كل افراد الثياب التي المتعارف منها الثياب المخيطة.

ولكن قد علم مما ذكر أن ذلك لا يشمل مثل الازار والرداء المخيطين.

ومع ذلك كله مقتضى كل ما ذكرنا أو لأحرمة المذكورات في الروايات وان لم تكن مخيطة، وثانياً حرمة غيرها من الالبسة المشابهة لها وما يصدق عليه اللباس وان لم يكن التلبس به تدريعاً احتياطاً بل لا يترك الاحتياط في الازار والرداء فلا يكونا مخيطين والله هو العالم باحكامه وأستغفر الله وأعوذ به من القول بغير العلم والتسرع في مقام الفتوى وهو الغفور الرحيم.

تنبيه: صرح في الجواهر: انه لم يجد في شيء مما وصل إلينا من النصوص الموجودة في الكتب الاربعة وغيرها ما يدل على المنع من لبس المخيط بهذا العنوان قال: كما اعترف به غير واحد حتى الشهيد في الدروس^(٤) حيث قال: لم اقف الى الان على رواية بتحريم عين المخيط انما نهى عن القميص والقباء والسراويل ...^(٥)

١ - وسائل الشيعة: ب ١٧ من ابواب اقسام الحج.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب الاحرام ح ١ و ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب الاحرام.

٤ - الدروس الشرعية: ١/ ٤٨٥.

٥ - جواهر الكلام: ١٨/ ٣٣٥.

ولذلك صار بعض الاعلام من المعاصرين بعدما حكى عن الدروس لبيان ما يمكن به الاستدلال لحرمة المخيط بما ذكر في تقارير بحثه^(١).

ولكن قد جئنا أحد الفضلاء المشاركين في البحث أيدهم الله تعالى بخبر عن مستدرك الوسائل عن دعائم الاسلام واليك ما في المستدرك دعائم الاسلام رويناه عن علي بن أبي طالب ومحمد بن علي بن الحسين وجعفر بن محمد عليهم السلام: «ان المحرم ممنوع من الصيد والجماع والطيب ولبس الثياب المخيطة»^(٢).

أخرجه العلامة المجلسي في البحار باللفظ المذكور مع زيادة مشتملة على أحكام أخرى، ويظهر مما في ذيل الحديث ان السند في الاصل هكذا: رويناه عن علي بن أبي طالب والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي بن الحسين وجعفر بن محمد صلوات الله عليهم^(٣) والحديث ضعيف بالارسال.

وفي المستدرك خبر آخر أخرجه بعد الخبر المذكور وهو أيضاً عن دعائم الاسلام مرسل (عن جعفر بن محمد عليه السلام) «انه نهى ان يتطيب من اراد الاحرام - الى ان قال - وان لمس المحرم طيباً^(٤) او يلبس قيصاً او سراويل او عمامة او قلنسوة او خفاً او جورياً او قفازاً او برقعاً او ثوباً مخيطاً ما كان»^(٥).

وكيف كان فالخبران يدلان على المنع من الثياب المخيطة الملصق بعضها ببعض بالخياطة ولعلها يشملان الرداء والازار الا ان العلة فيها ضعف سندهما بالارسال

١ - المعتمد: ١٣٢/٤.

٢ - مستدرك الوسائل: ب ٢٦ من أبواب ترك الاحرام ح ١.

٣ - بحار الانوار: ٩٦ كتاب الحج والعمرة ب ٢٨ ح ٢٢.

٤ - في المصدر (ولا) وكذا في الموارد التي تليها.

٥ - مستدرك الوسائل: ب ٢٦ من أبواب ترك الاحرام ح ٢.

ولكنها يؤيدان ما اخترناه من لزوم الاحتياط والله هو العالم .

جواز شد العمامة و المنطقة و الهميان و امثالها

مسألة ٣٤- يجوز شد العمامة و المنطقة و الهميان على الاظهر و لبس الفتق بند على القول بقصر ما يحرم من المخيط على المحرم على ما هو المذكور في روايات الباب المعتمدة و ما يلحق به مما يشابهه لعدم كونها منه للاصل و الدليل في الهميان و المنطقة نعم يأتي الكلام فيما ورد في العمامة ويمكن ان يقال: ان الدليل على حرمة مطلق اللباس اذا كان الاجماع فالمتيقن منه هو الالبسة المتعارفة المعتاد لبسها و لا يشمل مثل الفتق بند و المنطقة و الهميان و العمامة .

و اما على القول بلبس مطلق المخيط فالقول بان المراد منه اللباس الذي يلصق بعضه ببعض و يكون من الالبسة المتعارفة قوى جداً و على القول بشموله لمثل المنطقة و الهميان و الفتق بند فلا بد من استثناءها بالدليل

فنقول: اما الهميان و المنطقة فقد حكى عن الصدوق و العلامة و ابن حمزة و يحيى بن سعيد و الشهيد و غيرهم جواز لبس المنطقة و شد الهميان^(١) و يدل عليه صحيح يعقوب بن شعيب قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يصتر الدراهم في ثوبه؟ قال: نعم و يلبس المنطقة و الهميان»^(٢)

و خبر يعقوب بن سالم و يونس بن يعقوب في خصوص الهميان^(٣).

١- راجع جواهر الكلام: ٣٣٩/١٨.

٢- وسائل الشيعة: ب ٤٧ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

٣- وسائل الشيعة: ب ٤٧ من ابواب تروك الاحرام ح ٣ و ٤.

ويمكن ان يقال: بحصر جواز المنطقة اذا كانت فيها نفقته كما يأتي في صحيح أبي بصير.

وأما الفتق بند فقال في الجواهر: (الحاقه بالهميان المشدود على الوسط والمنطقة وعصابة القروح اولى من الحاقه بالخفين فالاقوى جوازه اختياراً والاحوط تركه)^(١)

وادعى بعض الاعلام او لوية جواز الفتق بند من جواز الهميان لانه اذا كان شد الهميان لحفظ المال جائزاً يكون شد الفتق بند لحفظ البدن وتوقف اداء الحج عليه اولى.

وأما العمامة ففي صحيح عمران الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم يشد على بطنه العمامة، وان شاء يعصبها على موضع الازار ولا يرفعها الى صدره»^(٢).

وظاهره جواز شدها على بطنه وعدم جواز رفعها الى صدره ويمكن ان يكون المراد ان لا يجعلها عريضة تشمل البطن الى الصدر وفي صحيح أبي بصير «سئلت أبا عبدالله عليه السلام في المحرم يشد على بطنه العمامة؟ قال: لا، ثم قال: كان أبي يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته يستوثق منها فانها من تمام حجه»^(٣).

وعلى هذا يقع التعارض بين الصحيحين وعن صاحب الحقائق رفع التعارض بينهما بان المراد من البطن في صحيح أبي بصير الصدر بقرينة قوله عليه السلام في صحيح عمران «ولا يرفعها الى صدره»^(٤) وهكذا فعل صاحب الوسائل فانه في

١ - جواهر الكلام: ٣٢٧/١٨.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٧٢ من ابواب ترك الاحرام ح ١.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٧ من ابواب ترك الاحرام ح ٥.

٤ - الحقائق الناضرة: ٤٤١/١٥.

عنوان الباب (٧٢) (قال: باب أنه يجوز للمحرم أن يشد العمامة على بطنه على كراهة ولا يرفعها إلى صدره)^(١) ولكن لا يطمئن النفس بذلك وعلى هذا أن يمكن أن نقول بحمل الرواية الناهية الظاهر في الكراهة بصراحة الدالة على الجواز حملاً للظاهر على الاظهر فهو والا فتسقطان بالتعارض ومقتضى القول بشمول معقد الاجماع لمثل هذا اللبس ترك شديها بالبطن وعلى ما قويناه من عدم شمول الاجماع لمثل ذلك فالاصل هو الجواز والله هو العالم .

جواز لبس المرأة المحرمة المخيط

مسألة ٣٥ - الظاهر انه لا خلاف بينهم في جواز لبس النساء المخيط
الا ما حكى عن الشيخ في النهاية.

قال في الجواهر: (التي هي متون اخبار، وقال: على انه قد رجح عنه في ظاهر محكي المبسوط في القميص بل عن موضع آخر منه: مطلق المخيط بل عبارته فيها غير صريحة قال: ويحرم على المرأة في حال الاحرام من لبس الثياب جميع ما يحرم على الرجل، ويحل له جميع ما يحل له) ثم قال بعد ذلك: (وقد وردت رواية بجواز لبس القميص للنساء والافضل ما قد مناه وأما السراويل فلا بأس بلبسه هن على كل حال بل لعل قوله: (والافضل ما قد مناه) صريح في الجواز لكن عن بعض النسخ (والاصل ما قد مناه)^(٢)).

اقول: قال ابن ادريس في السرائر بعد حكاية كلام الشيخ عن النهاية الى قوله: (والاصل ما قد مناه فاما السراويل فلا بأس بلبسه هن على كل حال سواء

١ - وسائل الشيعة: ب ٧٢ من ابواب تروك الاحرام .

٢ - راجع جواهر الكلام: ٣٤٠ / ١٨ .

كانت ضرورة او لم تكن) ثم قال: (والاظهر عند اصحابنا ان لبس الثياب المخيطة غير محرم على النساء بل عمل الطائفة وفتواهم واجماعهم على ذلك و عمل المسلمين)^(١) انتهى

فعلى هذا الظاهر ان النسخة التي يعتمد عليها هي (الاصل ما قد مناه) وعلى ذلك لا يتم لترديد في دلالة كلام الشيخ في النهاية على حرمة لبس المخيط في الجملة على النساء.

وقال في المبسوط: (ويحرم على المرأة في حال الاحرام جميع ما يحرم على الرجل ويحل لها ما يحل له وقد رخص لها في القميص والسراويل)^(٢).

وما يظهر من كلمات الفقهاء في المسئلة وادعائهم الاجماع على جواز لبسها المخيط شذوذ هذا القول وعدم الاعتداد به وتحقيق الاجماع على خلافه قبل الشيخ وبعده.

هذا مضافاً الى دلالة المعتبرة المستفيضة الدالة على جواز لبس الحرير لهن مثل صحيح الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لابأس ان تحرم المرأة في الذهب والخزّ وليس يكره الا الحرير المحض»^(٣)

وفي بعض هذه الاحاديث: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والققازين ...»^(٤) وفي بعضها: «تلبس الثياب كلها الا المصبوغة بالزعفران

١ - السرائر: ١/ ٥٤٤.

٢ - المبسوط: ١/ ٣٢٥.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب الاحرام ح ٤.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب الاحرام ح ٩.

والورس، ولا تلبس القفازين»^(١).

وظاهر هذه الاخبار حرمة القفازين وحملها على الكراهة خلاف الظاهر.

كفارة لبس المخيط

مسألة ٣٦ - الظاهر انه لا خلاف بينهم في ان المحرم اذا لبس ما لا يجوز له لبسه عمداً كان عليه دم شاة.

والاصل في ذلك الروايات منها ما رواه الشيخ باسناده عن زرارة قال: «سمعت ابا جعفر عليه السلام؛ من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه او لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه او اكل طعاماً لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً او جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة»^(٢).

وما رواه في الكافي عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد واحمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن رناب عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسياً او ساهياً او جاهلاً فلا شيء عليه ومن فعله متعمداً فعليه دم»^(٣). والظاهر انها واحد اختصر في الكافي.

ويدل عليه في خصوص القميص خبر سليمان بن العيص قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس القميص متعمداً؟ قال: عليه دم»^(٤).

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٢ من ابواب الاحرام ح ٢.

٢ - تهذيب الاحكام: ٥ ب ٣٦٩/٢٥ ح ٢٠٠ (١٢٨٧).

٣ - الكافي: ٤ / ٣٤٨ ح ١.

٤ - تهذيب الاحكام: ٥ / ٢٥ ح ٢٥٢ (١٣٣٩). قال سيدنا الاستاذ الاعظم قدس سره في

وقال في الجواهر (لو اضطر الى لبس ثوب يتقى به الحر أو البرد جازو عليه) دم (شاة) ايضاً بخلاف فيه بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة^(١) الخ.

اقول: الاحتجاج بهذا الاجماع مع وجود الروايات التي ادعى دلالتها على مقتضى الاجماع كما قال بعض الاعلام ليس مما يطمئن به النفس وبأنه من الاجماع التعبدية فاللزام الرجوع الى الروايات .

فنقول: قد استدل في الجواهر: (٢) باطلاق ما في الروايات المذكورة مثل قوله ﷺ (ومن فعله متعمداً فعليه دم) او (عليه دم شاة) او (يلبس القميص متعمداً) ويمكن ان يقال: ان مثل هذا السياق ظاهر في العمدة الخالص من الاضرار والضرورة والاحتياج الشديد.

وبصحيح ابن مسلم قال: «سألت ابا جعفر ﷺ عن المحرم اذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها؟ قال: عليه لكل صنف منها فداء»^(٣)

وفي الاستدلال به ان الاحتياج اعم من الضرورة ولكن يستدل به لشمول الصحيح لصورة الاضرار بالاطلاق.

واما الاستدلال لوجوب الكفارة في صورة الضرورة والاضطرار بقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو

طبقات التهذيب في سليمان بن العيص: لم اجده في شيء من الاسانيد والمعاجم ولعل الصواب سليمان وعيص اقول او سليمان عن عيص.

١ - جواهر الكلام: ٤٠٤/٢٠.

٢ - جواهر الكلام: ٤٠٤/٢٠.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٩ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.

نسك^(١) بتقدير كون المراد منه من كان منكم مريضاً فلبس يجب عليه النسك أي الشاة كما في النص وذلك من مصاديق الاضطرار .

ففيه: ان الآية الكريمة لا ترتبط بمسئلتنا هذه لأنها وردت في مورد الاحصار وان المحصور الذي لا يجوز له ان يحلق رأسه حتى يبلغ الهدى محله لقوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ لواضطر او شق عليه لمرض او اذى من رأسه الصبر الى ان يبلغ الهدى محله فعليه الفدية من صيام او صدقة او نسك وهذا حكم مختص بالمحصور لا وجه لتسريته الى المنسطر بلبس المخيط قال في الجواهر: والا لكان فدية اللبس بخيرة^(٢).

أقول: لا اظن بمن كان من أهل العلم والنظر أن يرى الآية نزلت في لبس المحرم المخيط ودالتها بالمنطوق عليه ولعل الذي استدل بها استدلالاً بمفهومها بتقريب ان الحلق الذي هو احد المحرمات على المحرم اذا كانت حرمة عند الاضطرار اليه ترفع بالفدية فغيره من المحرمات في الحكم معه سواء ولعل كان هذا مراد من قال: ان الاصل في تروك الاحرام الفداء الى ان يظهر المسقط فانه اذا كان الحكم في مورد ترك كذلك لا يستفاد منه الخصوصية بل يراه العرف محكوماً به لكونه تركاً من التروك ومحرمات من المحرمات

ثم ان بعض الاعلام كما في تقريرات بحثه بعد ما افاد بأن الروايات الدالة على وجوب الفدية مطلق من حيث الاضطرار و عدمه قال: واما في خصوص الاضطرار فقد دل حديث رفع القلم الوارد فيه الاضطرار على رفع الاثر لو اضطر

١- البقرة / ١٩٦.

٢- جواهر الكلام: ٤٠٥/٢٠.

الى ذلك الشيء فمقتضى الصناعة عدم ثبوت الكفارة في مورد الاضطرار الى لبس المخيط كالجهل والنسيان ولكن حيث ان المشهور ذهبوا الى الوجوب في مورد الاضطرار فيكون الحكم به مبنياً على الاحتياط. (١)

أقول: هل مقتضى الصناعة ما ذكر؟ أم ان النسبة بين حديث الرفع الدال على رفع اثر ما يضطر اليه المكلف سواء كان مما يحرم على المحرم او من غيره وبين ما يدل وجوب الفدية عليه سواء كان مضطراً اليه او لم يكن منه حيث تكون بالعموم من وجه يقع التعارض بينهما في المخيط المضطر اليه فبمقتضى حديث الرفع لا يجب عليه شيء و بمقتضى حديث وجوب الفدية تجب عليه الفدية فيتساقطان بالتعارض فيه و مقتضى الاصل براءة ذمته عن الفدية

الظاهر ان مقتضى قوله «الصناعة» هو ما ذكره لانه انما يلاحظ النسبة بين الدليلين اذا كانا في عرض واحد لا يكون أحدهما ناظراً الى الآخر و حاكماً عليه واما اذا كانا كذلك فالحجة دليل الحاكم و دليل رفع الاكراه حاكم على مثل دليل وجوب الفداء على من يلبس المخيط و هذا كحكومة ادلة نفي المخرج و العسر على ادلة الاحكام فكما لا يلاحظ بينهما النسبة المذكورة لا يلاحظ ذلك في ادلة رفع الاكراه والاضطرار ولا فرق بينهما غير أن في ادلة نفي المخرج والعسر والضرر الحكومة تكون باعتبار عقد الحمل و الحكم وفي ادلة نفي النسيان و الاكراه و الاضطرار يكون باعتبار عقد الوضع والموضوع فتلخص من ذلك كله عدم وجوب الفدية على الذي لبس المخيط اضطراراً والله هو العالم.

الكلام في الاكتحال

وذلك اما بالسواد او بما فيه طيب او بغيرهما

اما الاكتحال بالسواد فقد قال في الجواهر: (والاكتحال بالسواد على قول، للمفيد والشيخ وسلاح وبنى حمزة وادريس وسعيد وغيرهم (الى ان قال) لكن في الاقتصاد والجمل والعقود والخلاف والغنية والنافع على ما حكى عن بعضها انه مكروه بل عن الشيخ دعوى اجماع الفرقه عليه^(١)).

اقول: لا ريب في ان مقتضى الاصل لو لم يكن دليل، جوازه والقائل بحرمته لا بد وان يقول بالدليل فلا بد لنا من ملاحظة اخبار الباب سنداً وممتناً فنقول:

منها صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لا يكتحل الرجل ولا المرأة المحرمان بالكحل الاسود الا من علة»^(٢) وظاهره حرمة الاكتحال بالاسود على الرجل والمرأة الا من علة والظاهر ان المراد منها ما يوجب الاضرار ولو عرفاً بها.

وفي صحيح الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الكحل للمحرم؟ فقال: اما بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض»^(٣)

وظاهره كسابقه اختصاص الحرمة بالسواد كما ان ظاهرهما حرمة السواد وان لم يكن بقصد الزينة و لعل ذلك لعدم دخل صدق الزينة عليه بالقصد اذا كان بالسواد وفي صحيح حريز عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد

١ - جواهر الكلام: ٣٤٦/١٨.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب تروك الاحرام ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب تروك الاحرام ح ٧.

ان السواد زينة»^(١)

وظاهر التعليل المذكور ان وجه الحرمة زينية السواد وان لم يكتحل بقصدها بل يدل على حرمة غير الاسود اذا كان زينة وعلى هذا يمكن ان يقال ان الاكتحال بما هو زينة سواداً كان او غيره محرم على المحرم قصد به الزينة ام لم يقصدها وان الاكتحال بغير ما هو زينة اذا لم يكن فيه طيب ليس من المحرمات نعم لا يصح الغاء زينية السواد عرفاً كما صرح به الامام عليه السلام.

وربما يقال بدخل القصد في حرمة الاسود وكل ما هو زينة لظاهر صحيح حريز عن زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «تكتحل المرأة بالكحل كله الا الكحل الاسود للزينة»^(٢)

ولكن يمكن منع ظهوره في ذلك بأن المراد منه الاكتحال بالاسود الذي يكتحل به للزينة غالباً وعرفاً او يقال بأن اللام في الزينة للنتيجة كما في قوله تعالى: ﴿ليكون لهم عدواً وحزناً﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم﴾^(٤).

وقال: بعض الاجلة: (هنا رواية معتبرة دلت على ان العبرة باجتماع الامرين معاً السواد والزينة و تكون اخص من جميع الروايات فتخصص الاسود بالزينة كما هو الغالب وكذلك تخصص الزينة بالاسود ثم ذكر صحيحة زرارة المتقدمة وقال: فان كان الاكتحال بالاسود لم تكن زينة كما اذا اكتحل بالليل عند النوم فلا اشكال

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب تروك الاحرام ح ٤.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب تروك الاحرام ح ٣.

٣ - القصص / ٨.

٤ - الاعراف / ١٧٩.

وكذا لو كان الزينة ولكن بغير الاسود. (١)

وقد اجاد فيما افاد غير ان الصحيح يدل على ان الاكتحال بالاسود الذي يكتحل به للزينة لا يجوز وان لم تكن زينة له في حال الاكتحال نعم لا بأس بالاكتحال بغير الاسود ولو كان زينة.

ومع ذلك كله فلا يجوز الاكتحال بكل ما هو زينة سواء أكان بالسواد أو غيره والاحتياط يقتضى ترك الاكتحال مطلقاً وان لم تكن زينة.

ثم لا يخفى عليك ان هنا روايات تدل على النهي من مطلق الاكتحال الا عند الضرورة مثل ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا (٢) عن احمد بن محمد (٣) عن على بن الحكم (٤) عن عبدالله بن يحيى الكاهلي (٥) عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «سأله رجل ضرير البصر وانا حاضر فقال: اكتحل اذا احرمت؟ قال: لا ولم تكتحل؟ قال: انى ضرير البصر فاذا انا اكتحلت نفعتى وان لم اكتحل ضررتى قال: فاكتحل قال: فانى اجعل مع الكحل غيره قال: وما هو؟ قال: آخذ خرقتين فاربعهما فاجعل على كل عين خرقه، واعصهما بعصابة الى قفاى فاذا فعلت ذلك نفعتى واذا تركته ضررتى قال:

١ - معتمد العروة: ١٤٨/٤.

٢ - ان كان احمد بن محمد ابن عيسى فعدته خمسة. محمد بن يحيى واحمد بن ادريس وعلى بن ابراهيم وداود بن كورة وعلى بن موسى الكميدانى وان كان ابن خالد البرقي فهم اربعة على بن ابراهيم ومحمد بن عبدالله ابن بنت البرقي واحمد بن عبدالله من احمد البرقي ابن ابنه وعلى بن الحسين السعد آبادي.

٣ - من السابعة.

٤ - من السادسة ثقة جليل القدر له كتاب.

٥ - من الخامسة ممدوح.

فاصنعه»^(١).

ولكن إطلاقها يقيد بالروايات الدالة على الجواز في الجملة وبما فيها إذا كان بالأسود الذي يكتحل به للزينة .

كما يقيد بها إطلاق ما يدل على جواز مطلق الاكتحال كصحيح هارون بن حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكتحل المحرم عينيه بكحل فيه زعفران وليكتحل بكحل فارسي»^(٢) أن لم يمنع إطلاقه ولم تقل بوروده في مقام النهي عن الطيب وأن الفارسي منه ليس فيه الطيب.

وبالجملة: النهي عن كحل فيه زعفران يدل على جواز الاكتحال بغيره في الجملة ولا يدل على الجواز مطلقاً نعم يقيد به إطلاق الطائفة الناهية وتكون الأخبار الأولى مقيدة للناحية ومبينة للمجوزة.

هذا وقد أفاد العلم المعاصر المذكور بعدما أشار إلى تعارض الأخبار المطلقة الناهية عن الاكتحال والمطلقة المجوزة له فقال: بازائها طائفة ثالثة وهي روايات معتبرة دلت على جواز الكحل في بعض الأقسام وعدم جوازه في القسم الآخر فتكون مقيدة لإطلاق الطائفتين المتقدمتين (قال) فمنها ما دل على عدم الجواز إذا كان الكحل أسود وهو مدرك المشهور كصحيحة معاوية بن عمار قال: «لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الأسود إلا من علة».

ومنها ما دل على عدم الجواز إذا كان للزينة كصحيحة أخرى لمعاوية بن عمار: «لابأس بأن تكتحل وانت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه وأما الزينة

١ - الكافي: ٣٥٨/٤ ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من أبواب ترك الإحرام ح ٦ وتهذيب الأحكام: ٣٠١/٥

فلا» (ثم قال) وهما أيضاً متعارضتان ثم صار في مقام بيان وجه التعارض وبيان الوجه لرفعه فنذكر تمام كلامه بطوله ونظر فيه والله ولي التوفيق (قال) وهما أيضاً متعارضتان لان المستفاد من الاولى عدم الجواز بالكحل الاسود والجواز اذا كان غير اسود وان كان للزينة والمستفاد من الثانية عدم جواز الاكتحال للزينة وان كان غير اسود والجواز بالاسود اذا لم يكن للزينة فالتعارض يقع بين عقد الايجاب من احدهما وبين عقد السلب من الآخر والا فلا منافاة بينهما بالنسبة الى عقد الايجاب من كل منهما فان الاولى تقول بحرمة السواد والثانية تقول بحرمة الزينة ولا منافاة بين الامرين وحرمة كل منهما وإنما التنافي بين عقد الايجاب من احدهما للعقد السلبي من الآخر فان مقتضى الرواية الاولى حرمة الاكتحال بالسواد مطلقاً سواء كان للزينة ام لا ومقتضى العقد السلبي الثانية جواز الاكتحال لغير الزينة وان كان اسود كما ان مقتضى العقد الايجابي الثانية حرمة الكحل للزينة ومقتضى العقد السلبي الاول جواز غير الاسود وان كان للزينة.

وقد ذكرنا في الاصول في بحث المفاهيم انه اذا كان قضيتان شرطيتان دللتا على ثبوت شيء على تقدير آخر فقهما تقع المعارضة بين المنطوق من احدهما ومفهوم الآخر كما في مثل اذا خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر فاذا خفي الجدران ولم يخف الاذان يقع التعارض بين منطوق الجملة الثانية وبين مفهوم الجملة الاولى فان مقتضى اطلاق منطوق الجملة الثانية وجوب القصر سواء خفي الاذان ام لا ومقتضى اطلاق مفهوم الجملة الاولى عدم القصر سواء خفي الجدران ام لا وربما يقال: بوجوب القصر عند خفائهما معاً ولكن لا موجب لذلك لان المعارضة ليست بين المنطوقين ليرفع اليد عن إطلاق كل منهما بل المعارضة بين منطوق احدهما ومفهوم الآخر فالصحيح ان يرفع اليد عن إطلاق كل منهما بتقييده بالآخر والنتيجة:

ان القصر يثبت بخفاء احدهما وهذه الكبرى تنطبق على المقام ايضاً فنقيده اطلاق مفهوم كل واحد من الروايتين ونرفع اليد عن اطلاق كل واحد منها والمتحصل حرمة الاكتحال بالسواد او للزينة انتهى^(١).

اقول: أولاً: التعارض بين مثل اذا خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر بناء على مسلك المتأخرين في المفهوم وان نزاع القوم فيه صغرياً انما يتحقق اذا كان الشرط للجزاء علة منحصرة له واثبات ذلك للقضايا ذوات المفهوم بقول مطلق في غاية الاشكال

وثانياً: على فرض القول بظهور هذه القضايا مثل (ان جاءك زيد فاكرمه) او (ان بليت فتوضاً) على كون الشرط علة للحكم وعلة منحصرة له فهو انما يكون اذا لم يكن هنا قرينة على الخلاف نصبها المتكلم فمثل قوله ان تمت فتوضاً او اذا خفي الجدران فقصر قرينة على عدم ارادة المتكلم من الشرط كونه علة منحصرة للجزاء.

وثالثاً: ان التعارض على ما افدتم انما وقع بين اطلاق منطوق كل منها واطلاق مفهوم الآخر مثلاً اذا قال: اذا خفي الاذان فقصر يدل بالاطلاق على وجوب القصر، خفي الجدران ام لم يخف وقوله اذا خفي الجدران فقصر ايضاً يدل بالاطلاق على وجوب القصر خفي الاذان ام لم يخف ولكن مفهوم الشافى عدم وجوب القصر اذا لم يخف الجدران سواء خفي الاذان ام لم يخف فيقع التعارض بين اطلاق منطوق احدهما ومفهوم الاخر فيما اذا خفي الجدران ولم يخف الاذان او بالعكس فقتضى اطلاق منطوق اذا خفي الجدران وجوب القصر ومقتضى اطلاق مفهوم اذا خفي الاذان عدم وجوب القصر ومقتضى القاعدة لو كان التعارض بين

المنطوقين وعدم كون كل واحد منهما اظهر من الآخر وعدم واحد من المرجحات التساقت.

اما في باب تعارض المنطوق والمفهوم يقدم المنطوق ويقيّد به اطلاق المفهوم حملاً للظاهر على الاظهر.

ولكن يمكن ان يقال: ان قاعدة تقييد المطلق بالمقيّد وتخصيص العام بالخاص تجري في الدلالات اللفظية وفي منطوق الالفاظ فيكون الخاص والمقيّد دليلاً على كون العام او المطلق مستعملاً في العام ضرباً للقانون واعطاءً للقاعدة

وبعبارة اخرى: مفهومها مراد للمتكلم بالارادة الاستعمالية لا بالارادة الجدية فيجمع بين العام والخاص بأن العام الوارد عليه الخاص يكون عمومه مراداً للمتكلم بالارادة الاستعمالية فيخصص بالخاص المراد بالارادة الجدية واما في المفهوم الذي ليس من الدلالات اللفظية فتقسم الدلالة فيه بالاستعمالية والجدية لا محل له لانه كما عرفوه ما يستفاد من الكلام لا في محل النطق بخلاف المنطوق فانه ما يدل عليه اللفظ في محل النطق ويصح ان يقال بأنه قال كذا بخلاف المفهوم فلا يقال انه قال كذا ويصح له ان يقول: ما قلت كذا مثلاً في قوله تعالى (ولا تقل لها اف) يدل بالمفهوم على النهي من ضربها ولكن لا يصح ان يقال قال الله تعالى: لا تضربها وفي مثل رجل شك بين الثلاث والاربع يصح ان يقال: قال: رجل شك كذا ومفهومه المساوي وان كان مساواة المرأة للرجل في هذا الحكم ولكن لا يقال قال امرأة شكت كذا.

وعلى هذا اذا كان المفهوم عاماً مثل مفهوم اذا خفي الاذان فقصر لا يمكن تخصيصه بمنطوق غيره او مفهوم آخر فتدبر فانه جدير بذلك ولذا لا بد من رفع اليد بالمرّة من مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر وتكون النتيجة وجوب القصر بخفاء كل

واحد من الاذان والمجدران سواء قلنا بان ما هو الموضوع لهذا المحكم القدر الجامع بينهما من بعد خاص من الوطن يكون كل واحد منهما من مصاديقه او قلنا بانهما وان كانا كالمبتابين كل واحد منهما موضوع مستقل لهذا المحكم.

ولا يقال: ان وزان الموضوع والمحكم وزان العلة والمعلول فكيف يكون لعلتين مستقلتين متباينتين معلول واحد.

فانه يقال: هذا في عالم العين والمخارج اما في عالم الاعتبار لا باس به فيجوز فيه ما لا يجوز فيه.

لا يقال: انه لا فرق في النتيجة بين ان نقول بسقوط المفهوم في القضيتين او قلنا بتخصيص المفهوم فيها بمنطوق الآخر

فانه يقال: نعم لعل ذلك لا ينتهي الى الاختلاف في النتيجة عملاً الا انه علمياً يختلف مفادهما فانه اذا قلنا بتخصيص المفهوم كما ذكر يبقى دلالة القضيتين في نفي الثالث على حالها دون ما اذا قلنا بسقوط المفهوم وبعد ذلك كله نقول: ان ما ذكر يكون على مسلك المتأخرين في المفهوم ومبنى على كون النزاع في المفهوم صغرياً و على ظهور القضية في كون الشرط علة منحصرة للجزاء.

اما على قول القدماء و ما حققه سيدنا الاستاذ الاعظم رفع الله درجاته فالنزع فيه يكون كبروياً اى في حجية المفهوم دون وجوده فالمتاخرون يكونون في مقام اثبات المفهوم لمثل القضية الشرطية وغيرها واما لو ثبت المفهوم فلا حاجة الى البحث في حجيته لانها امر مفروغ عنه واما سيدنا الاستاذ قدس سره يقول: ان المفهوم لتلك القضايا المذكورة في كلامهم ثابت لا مجال لانكاره انما الكلام في ان هذا المفهوم الذي لا يستفاد من الدلالات اللفظية الثلاثة هل هو حجة ام لا، والذي يتحقق به المفهوم هو فعل المتكلم و اتيانه بقيد زائد في كلامه فلو لم يكن له مفهوم

كان لاغياً وكان فعله لغواً والمتكلم المحكم لا يأتي بالفعل اللغو والقيّد الزائد الذي لا فائدة له في كلامه فلا بد وأن يكون ذلك لغرض وفائدة ولا ريب في أن أتياه بالقيّد لما هو الموضوع للحكم يدل على أن للقيّد دخل في موضوعية المقيّد في الحكم وأن المقيّد بنفسه ليس موضوعاً للحكم مثلاً قولنا إن جائك زيد فأكرمه يفهم أن زيداً بدون لحاظ شيء معه ليس موضوعاً للحكم فهو جزء الموضوع لا كل الموضوع والا يكون الاّتيان بالقيّد لغواً وهذا هو المفهوم الذي وقع البحث في حجّيته بين الاصوليين الاقدمين.

وبناء على هذا نقول: أن في مثل قوله ﷺ «لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الاسود» المفهوم عدم كون الكحل باطلاً موضوعاً للحرمة والا يلزم أن يكون قيده بالاسود لغواً وكذا النهي عن الاكتمال للزينة وهو ايضاً يدل على عدم كون الكحل تمام الموضوع للحكم بل اذا كان مشتملاً على امر آخر وعلى هذا لا تعارض بين مفهوم قوله لا تكتحل بالكحل الاسود ومفهوم قوله لا تكتحل بما هو زينة فان مفهوم كل منهما متحد مع مفهوم الاخر وهو أن الكحل باطلاً ليس موضوعاً للحرمة فيرتفع الاشكال من اصله والله هو الهادي الى الصواب.

هذا كله في الاكتمال بالسواد وبما هو زينة واما الاكتمال بما فيه الطيب فيدل عليه ما يدل بالاطلاق على حرمة الطيب على المحرم^(١) والروايات الخاصة مثل صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم لا يكتحل الا من وجع وقال: لا بأس بأن تكتحل وانت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فاما للزينة فلا»^(٢).

١ - وسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب تروك الاحرام.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب تروك الاحرام ح ٨.

وخبر ابان عمن اخبره عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «إذا اشتكى المحرم عينيه فليكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا طيب»^(١).

وما رواه الصدوق عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس للمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا كافور اذا اشتكى عينيه و تكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله الاكحل اسود للزينة»^(٢).

و يقيد بظاهره ما يدل بالاطلاق على حرمة الاكتحال بالطيب على الرجل و المرأة و لكنهم قالوا بان سند الصدوق الى ابي بصير ضعيف بعلى بن ابي حمزة فعلى هذا مقتضى اطلاق غيره حرمة عليها.

اللهم الا ان يقال: انه لا يستفاد من قوله عليه السلام (المحرم) كون المراد منه جنس المحرم رجلاً كان او امرأة و ليس المقام مما يلغى فيه خصوصية الذكورية و كيف كان فقتضى الاحتياط لها ايضاً الاجتناب عن الاكتحال بالطيب والله هو العالم.

هذا و قد بقي الكلام في كفارة اكتحال المحرم والظاهر عدم وجوبها لعدم ما يدل عليه نعم قد روى عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن العلوي عن جده على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليها السلام قال: «لكل شيء جرحت (خرجت في هامش الكتاب) من حبك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت»^(٣) فيستدل بعمومه على وجوب الكفارة دم يهرقه.

و اورد على الاستدلال به بعض المعاصرين اولاً بضعف السند لان عبدالله بن

١- وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب تروك الاحرام ح ٩.

٢- وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب تروك الاحرام ح ١٣ ومن لا يحضره الفقيه: ٢/ ٣٤٧ ح

٢٦٤٧.

٣- قرب الاسناد باب الحج والعمرة / ٢٣٧ ح ٩٢٨.

جعفر و ان كان من الشرفاء نسباً لم يوثق في كتب الرجال و ثانياً باختلاف النسخة لان في بعضها (خرجت) مكان (جرحت) قال: (والمعنى اذا خرجت من حجك واكملت الاعمال و كان عليك دم يجوز لك ان تذبحه و تهريقه في اى مكان شئت و لا يجب عليك ان تذبحه في مكة او منى و سيأتي ان شاء الله ان كفارة الصيد تذبح في مكة او منى و اما بقية الكفارات فيذبحها اين شاء فالرواية ناظرة الى مكان ذبح الكفارة بل الرواية ناظرة الى هذا المعنى حتى على نسخة (جرحت) (بالجيم) فيكون المعنى انه اذا جرحت بشيء فيه دم، تهريقه في اى مكان شئت و قوله (فيه دم) تنمة الجملة الاولى و هي قوله لكل شيء جرحت^(١).

اقول: اما الخدشة في السند فليس في محله لان الراوي عن عبدالله ابن الحسن هو الشيخ الجليل ابو العباس عبدالله بن جعفر الحميرى القمي الفقيه الثقة الوجه في اصحابنا القميين له كتب كثيرة يدل على سعة علمه و علو مقامه وان النجاشي ذكر انه لما قدم الكوفة سمع منه اهلها و اكثرها و مثله لا يروي هذه الاحاديث الكثيرة ممن لا يعرف حاله و لا يعتمد على حديثه.

مضافاً الى انه قد تكرر منا ان الظاهر ان عبدالله بن الحسن روى لعبدالله بن جعفر كتاب جدّه المعلوم المعروف بل الموجود عند مثله كما يدل عليه سياق الروايات المخرجة عن على بن جعفر و هو انما لم يروها بلا واسطة و بالوجدادة عن كتاب على بن جعفر لان المتعارف بين المحدثين رواية الكتب بالاسناد والعارف يفهم ان ما في قرب الاسناد هو ما في كتاب على بن جعفر.

اذا فلا يجوز الخدشة في مثل هذه الاسانيد بضعف بعضها و لا ينبغي للفقهاء

المتبحرين العارفين بأوضاع الروايات تضعيف الأحاديث بمجرد كون بعض الوسائط بين أرباب الكتب الموجودة عندنا وبين الجوامع والأصول الأولية التي كانت موجودة عندهم ضعيفاً لعدم الاعتناء بمثل هذا الضعف بل يمكن ذلك في رواية مثل على أبي حمزة البطائني عن كتاب أبي بصير إذا كان الراوي عنه مثل ابن أبي عمير.

وأما الكلام في لفظ الحديث ودلالته فالظاهر أن لفظه: (جرحت) بالجيم أما معناه: أن لكل شيء أفسدت به حجك وارتكبه مما يوجب الجرح والشق من حجك ويوجب عليك الدم تهريقه حيث شئت فلا يستفاد بذلك منه وجوب الدم لكل ما اجترح.

أو أن معناه بقرينة الفاء لكل شيء جرحت من حجك يجب عليك الدم وتهريقه حيث شئت فيكون الحديث بهذا الاستظهار متكفلاً لبيان حكمين: أحدهما أن لكل ما ارتكبه من المحرمات مما يوجب شقاً في الحج الدم. وتانيهما جواز اهراقه في كل مكان بخلاف الأول فإنه أريد منه أنه يجوز اهراق دم ما فيه الدم في أي مكان والآخر هو الثاني.

وأما إذا كان الحديث بلفظ (خرجت) بالخاء المعجمة فكان المعنى: إذا خرجت من حجك وأكملت الأعمال وكان عليك دم يجوز لك اهراقه في أي مكان فهو خلاف الظاهر والتعبير عن هذا المعنى باللفظ المذكور خلاف أسلوب المحاورة. مضافاً إلى أنه لا دخل للخروج من الحج وإكمال الأعمال في ذلك.

فالأصح الأظهر في لفظ الحديث (جرحت) بالجيم لا بالخاء كما أن الظاهر من المعنيين المذكورين المعنى الثاني.

ويمكن أن يقال: بتقديم المعنى الأول وكون (فعليك فيه دم) قيداً لقوله (لكل

شيء جرحت من حجك) بان كونه كالخبر لقوله (لكل شيء) مستلزم لورود التخصيص على العام المستفاد منه، لعدم الكفارة في بعض المحظورات وكون كفارة بعضها غير الدم بخلاف ما اذا كان قيداً فإنه لا يحتاج فيه الى تخصيص عموم لكل شيء.

وبعد ذلك كله يمكن ان يقال: بعدم الكفارة عملاً بالاصل وان كان مقتضى الاحتياط الكفارة. بل يمكن التفصيل فيقال: بالحاق خصوص الاكتحال بما فيه طيب يوجد ريحه بالطيب في الحكم دون غيره والله هو العالم باحكامه.

حرمة التظليل على المحرم سائراً

قال في الجواهر: (تظليل) الرجل (المحرم سائراً) بان يجلس في محل او قبة او كنيسة او عمارية مظلمة او نحو ذلك على المشهور نقلاً في الدروس وغيرها وتحصيلاً بل عن الانتصار والخلاف والمنتهى والتذكرة الاجماع عليه بل لعله كذلك اذ لم يحك الخلاف فيه الا عن الاسكافي ان عبارته ليست بتلك الصراحة^(١).

اقول: المستند في المسئلة اثباتاً او نفياً ليس الا الروايات و عليه نقول: اما الروايات الدالة على الحرمة فكثيرة جداً.

منها صحيح هشام بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في الكنيسة، فقال: لا، هو للنساء جائز»^(٢).

و صحيح ابن مسلم عن احدهما عليها السلام قال: «سألت عن المحرم يركب

١ - جواهر الكلام: ٣٩٤/١٨.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب تروك الاحرام ح ٤.

القبّة، فقال: لا، قلت: فالمرأة المحرمة، قال: نعم»^(١)

و صحيح سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام: «سألته عن المحرم يظل على نفسه؟ قال: امن علة؛ فقلت: يؤذيه حرّ الشمس و هو محرم قال: هي علة يظل و يفدى»^(٢)

و موثق اسحاق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن المحرم يظل عليه وهو محرم؟ قال: لا الا مريض او من به علة والذي لا يطيق الشمس»^(٣).

و صحيح عبدالله بن المغيرة قال: «قلت لابي الحسن الاول عليه السلام اظل وأنا محرم؟ قال: لا، قلت افا ظل وأكفر؟ قال: لا، قلت: فان مرضت؟ قال: ظل وكفر ثم قال: اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما من حاج يضحي ملبياً حتى تغيب الشمس الا غابت ذنوبه معها»^(٤).

ويمكن الخدشة في دلالة على الحرمة بملاحظة ذيله الدال على الترغيب وبيان الثواب.

ومثله صحيحه الآخر قال: «سألت ابا الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم فقال: اضع لمن احرمت له فقلت: إني محروور وان الحر يشتد على فقال: اما علمت ان الشمس تغرب بذنوب المجرمين»^(٥) وغير ذلك من الروايات التي ان امكن الخدشة في بعضها سنداً او دلالة لا تمكن في غيرها مما هو صريح في الحرمة.

-
- ١ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب ترك الاحرام ح ١.
 - ٢ - وسائل الشيعة: ب ٤ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٤.
 - ٣ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب ترك الاحرام ح ٧.
 - ٤ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب ترك الاحرام ح ٣.
 - ٥ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب ترك الاحرام ح ١١.

ولكن في قبالتها الاصل المقطوع والروايات التي يمكن الاستشهاد بها لما حكى عن الاسكافي وذلك مثل صحيح الحلبي الذي رواه عنه ابن مسكان قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام: عن المحرم يركب في القبة؟ فقال: ما يعجبني ذلك الا ان يكون مريضاً»^(١) ولو كنا وهذا لانقول به الا بالكراهة.

وصحيح علي بن جعفر الذي رواه عنه موسى بن القاسم قال: «سألت اخي عليه السلام اظلل وانا محرم فقال: نعم وعليك الكفارة قال: فرأيت علياً اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل»^(٢) والظاهر من الرواية ان السؤال كان من حكم التظليل بدون العلة والا فمثل علي بن جعفر كان عالماً بجواز التظليل بالعلة نعم ان قيل بدلالته بالاطلاق لترك الاستفصال يمكن ان يقال بأنه مقيد بغيره من الروايات.

وصحيح جميل بن درّاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «لابأس بالظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال»^(٣)

ورّد بدلالة (قد) فيه على التقليل ولكنه خلاف الظاهر فانها تدل على التقليل اذا وردت على المضارع لا على الماضي او المجرد من الزمان كقوله تعالى: «قد علم الله».

هذا وفي الجواهر ردّ الاستشهاد بصحيح الحلبي بانه غير صريح في الجواز وصحيح علي بن جعفر بانه يحتمل الضرورة وافاد بأن هذا اي احتمال الضرورة في صحيح جميل أظهر بقرينة لفظ الرخصة^(٤).

١ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب تروك الاحرام ح ٥.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب تروك الاحرام ح ١٠.

٤ - جواهر الكلام: ٣٩٤/١٨.

أقول: يمكن أن يقال: إن غاية ما يقال في صحيح الحلبي أنه لا يدل على الحرمة أما دلالة على الجواز فغير ظاهر و أما صحيح علي بن جعفر فيمكن أن يكون المراد منه السؤال عن التظليل بالعلل العرفية التي لا تصل إلى حد الضرورة واللابدية.

وأما صحيح جميل وإن لم نقل فيه بدلالة (قد) على التقليل إلا أنه ليس ظاهراً في أنه مرخص فيه للرجال مطلقاً بل يدل على ذلك في الجملة وعلى نحو الموجبة الجزئية ولو لم يكن ما ذكر في هذه الروايات وجهاً لعدم دلالتها على الجواز المطلق فالوجه في الجواب عنها هو حملها على التقية لموافقة القول بالجواز للعامة.

قال في الفقه على المذاهب الأربعة: (و يجوز له أيضاً أن يستظل بالشجرة والخيمة والبيت والمحمل، والمظلة المعروفة بالشمسية بشرط أن لا يمس شيء من ذلك رأسه و وجهه فان كشفها واجب باتفاق المالكية والحنفية أما الشافعية والحنابلة فانظر مذهبها تحت الخط^(١)) وما ذكره تحت الخط لا يرجع إلى مخالفتها في جواز الاستغلال.

والشاهد على أن الرواية الدالة على الجواز لو تمت دلالتها محمولة على التقية الروايات المحكية عن سؤال أبي يوسف عن مولانا أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام كالمنكر له القول بالحرمة ففي بعضها أنه قال: «يا أبا الحسن جعلت فداك - المحرم يظل؟ قال: لا قال: فيستظل بالجدار والمحمل و يدخل البيت والخباء (و في بعضها فيستظل بالخباء) فقال: نعم قال: فضحك أبو يوسف شبه المستهزئ فقال له أبو الحسن عليه السلام يا أبا يوسف إن الدين ليس بالقياس كقياسك و قياس أصحابك إن الله

عزّوجل امر في كتابه بالطلاق واكد فيه شاهدين ولم يرض بهما الا عدلين و امر في كتابه بالتزويج واهمله بلا شهود فاتيتم بشاهدين فيما ابطال اليه و ابطلم شاهدين فيما اكد الله عزّوجلّ و اجزتم طلاق المجنون والسكران. حج رسول الله صلى عليه وآله وسلم فاحرم و لم يظلل و دخل البيت و الحباء واستظل بالمحمل والجدار فقلنا (فعلنا) كما فعل رسول الله ﷺ فسكت»^(١).

إذاً فلا ريب في ان الاعتماد على الروايات المستفيضة الدالة على تحريم الاستظلال.

الا انه يقع الكلام هنا في امور:

الاول: قد سمعت من الروايات ان التظليل مرخص فيه في الجملة لعذر ما من مرض او حر أو برد فهل هو مختص بما اذا صار بهذه العلل مضطراً الى التظليل وكان العذر بحيث لا يتحمل عادة او عرقاً مثله او هو اعم من ذلك فيكفي مطلق الاذية من الحر او البرد وان لم تصل الى الحد المذكور.

وبعبارة اخرى: يلزم ان يكون العذر على حدّ يسقط معه التكليف والظاهر من الجواهر اختيار سقوط حرمة اذا كان فيه الضرر العظيم الذي يسقط معه التكليف^(٢).

ولكن الظاهر من الروايات انه مرخص فيه و لو لم يصل العذر الى هذا الحد

١ - وسائل الشيعة: ب ٦٦ من ابواب تروك الاحرام ح ٢ و عيون اخبار الرضا عليه السلام و قرب الاسناد في بعضها ان السائل كان محمد بن الحسن الشيباني و هو ابو يوسف كانا من تلامذة ابي حنيفة و في بعضها ان السؤال والجواب وقع عند المهدي العباسي و في بعضها انها وقعا عند هارون والظاهر وقوعها عندهما.

٢ - جواهر الكلام: ٣٩٨/١٨.

نعم الاذية المتعارفة التي هي موجودة في ترك التظليل للجميع و تقتضيها طبع الموضوع او ما هو قريب منه لا يكون مجوزاً لارتكاب التظليل فاذا كان المحرم مريضاً او ضعيفاً تؤذيه الشمس و تؤثر فيه اكثر مما تؤثر في سائر الافراد يجوز له التظليل و ان لم يصل ما به الى حد الاضطرار الى ارتكاب الحرام و بذلك يجمع بين الروايات فتدبر.

الثاني: الظاهر انه لا وجه يعتد به للقول باختصاص حرمة التظليل على الراكب دون الماشي والراجل الا ما ورد في بعض الروايات من السؤال عن راكب القبة والكنيسة فان مفاده حرمة على راكب خصوص القبة والكنيسة أو مطلق الراكب لكن لا يدل على اختصاصها بالراكب و مقتضى الروايات المطلقة حرمة التظليل على الراكب والماشي ولا وجه لرفع اليد عن اطلاقها سيما بعد كون المشاة كثيرين و لو كانت الحرمة مختصة بالراكبين كان بيان ذلك جديراً بالذكر جداً.

و في الجواهر: (نعم في صحيح ابن بزيع^(١) كتب الى الرضا عليه السلام: «هل يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظل الحمل؟ فكتب نعم» و في خبر الاحتجاج «يجوز له المشي تحت الظلال»^(٢) الا انه يمكن دعوى انسباقه الى ارادة المشي في ظله لا الكون تحت الحمل والمحمل^(٣).

و في تقارير بعض الاجلة تجوز التظليل بظل الحمل للماشي بالخصوص دون غيره حفظاً للاطلاقات في غير ظل الحمل فرد عطف غيره به كما فعل الشهيد الثاني بقوله (ونحوه) و قال: هذا مما نلتزم به للتعبد بالنص ولا يدل على جواز

١ - وسائل الشيعة: ب ٦٧ من ابواب تروك الاحرام ح ٦.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٦٧ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

٣ - جواهر الكلام: ٤٠٣/١٨.

الاستظلال مطلقاً ولو بظل غير الحمل والاحكام تعبدية و ملاكاتها مجهولة عندنا فيجب الاقتصار على مورد النص (الى ان قال) فمقتضى اطلاق النصوص عدم جواز الاستظلال للراجل مطلقاً بمظلة ونحوها الا الاستظلال بظل الحمل حال السير واما رواية الاحتجاج الدالة على جواز الاستظلال للماشي مطلقاً ولو بظل غير الحمل فضعيفة للارسال^(١).

أقول: يمكن ان يقال: بالفرق بين ما يستظل به حسب العادة او يتخذه لان يستظل به كالتشمسية و ما يستر به حر الشمس و بين الحمل الذي لم يتخذ للاستظلال به فنقول: بالحرمة في الاولى للاطلاقات وبالثاني بصحيح ابن بزيع سواء كان الحمل او الحمل او ما يشابهه لان الانصاف ان ما ذكره في مثل المورد لا يكفي لاختصاص الحكم به و عدم اجراء مفهوم المساواة واما رواية الاحتجاج فع قطع النظر عن ضعف السند يمكن ان يقال فيه أيضاً بعدم دلالة على المشي تحت كل الظلال و ان كان مجعولاً للاستظلال بل المراد من قول الشيباني (أفيجوز ان يمشي تحت الظلال مختاراً) و قول الامام عليه السلام: «ان رسول الله ﷺ كشف ظلاله في احرامه و مشى تحت الظلال و هو محرم» المشي تحت ظلال المحامل والظلال الواقعة في الطريق كالاشجار و نحوها والله هو العالم.

الثالث: قال في الخلاف: (للمحرم ان يستظل بثوب ينصبه ما لم يكن فوق رأسه بلا خلاف)^(٢) وعن المنتهى نسبة الجواز الى جميع اهل العلم^(٣)، وعن ابن زهرة: يحرم عليه ان يستظل وهو سائر بحيث يكون الظلال فوق رأسه^(٤).

١ - المعتمد: ٢٣٦/٤ و ٢٣٧.

٢ - الخلاف: ٣١٨/٢.

٣ - منتهى المطلب الطبعة الحجرية / ٧٩٢.

٤ - غنية النزوع: ١٥٩.

والوجه لذلك الاصل وصحيح ابن سنان قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا ي
وشكى اليه حرّ الشمس و هو محرم وهو يتأذى به فقال: ترى ان استتر بطرف ثوبي؟
فقال: لا بأس بذلك ما لم يصبك (لم يصب) رأسك.^(١)

وجه الاستدلال به انه وان كان السؤال عما اذا تأذى به ولكن الجواب عام
يشمل صورة الضرورة وغيرها لان قوله: (بذلك) راجع الى الاستتار بطرف الثوب
وخصوصية المورد لا تخصص الوارد وكان الجواهر صوب ذلك الاستدلال ولذا
قال: (فيه انه يعارضه عموم نحو قول الصادق عليه السلام في خبر المعلى^(٢) «لا يستتر المحرم
من الشمس بثوب. ولا بأس ان يستر ببعض»^(٣) وخبر اسماعيل بن عبد الخالق^(٤)
ومحمد بن الفضيل^(٥) السابقان بل وخبر عبد الله بن المغيرة^(٦) المتقدم ضرورة انه
لو كان الاستتار بما لا يكون فوق الرأس جائزاً لبينه له وخلو اخبار التكفير^(٧) مع
التظليل للضرورة عما لا يكون فوق الرأس اذ لو كان جائزاً اختياراً وجب
الاقتصار عليه اذا اندفعت به الضرورة، ولعل المتجه حمل ذلك كله على الكراهة كما
يؤمى اليه خبر قاسم الصيقل قال: «ما رأيت احداً كان اشد تشديداً في الظل من

١ - وسائل الشيعة: ب ٦٧ من ابواب تروك الاحرام ح ٤.

٢ - من الخامسة مدحه الشيخ في كتاب الغيبة.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٦٧ من ابواب تروك الاحرام ح ٢.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب تروك الاحرام ح ٩ وفيه: «هل يستتر المحرم من

الشمس؟ فقال: لا الا ان يكون شيخاً كبيراً او قال: ذاعلة».

٥ - وسائل الشيعة: ب ٦٦ من ابواب تروك الاحرام ح ٢.

٦ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب تروك الاحرام ح ١١.

٧ - وسائل الشيعة: ب ٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام.

ابن جعفر عليه السلام كان يأمر بقطع القبة واحاجين اذا احرم^(١) فان التشديد ظاهر في الزيادة على الواجب، وهذا وان كان من الراوي الا انه ظاهر في معلومية الحكم عندهم سابقاً وهو شاهد على صحة الاجماع المزبور الذي يقيد به المطلقات المذكورة واخبار التكفير انما جاءت لبيان ثبوت الكفارة في المحرم من التظليل للمختار اذا اقتضته الضرورة وهو ما فوق الرأس بل قد يشهد لما ذكرناه ما في خبر سعيد الاعرج سأل الصادق عليه السلام (عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده؟ قال: «لا الا من علة»)^(٢) لما عرفت من جواز الاستتار باليد الذي فعله رسول الله صلى الله عليه وآله على وجه يقصر عن معارضته فلا بد من حمله على ضرب من الكراهة)^(٣).

أقول: اما ما افاده في الجواهر بان عموم خبر المعلّى يعارض صحيح بن سنان ففيه: ان المعارضة بينها بالعموم والخصوص، والصحيح خاص يخص به عموم خبر المعلّى وصحيح بن المغيرة كما يخص به خبر ابن عبد الخالق.

واما خبر محمد بن الفضيل^(٤) فيرد بضعفه

واما خلو اخبار التكفير للتكفير عما ذكر فانه يمكن ان يكون ورودها لصورة عدم اندفاع الضرورة بما لا يكون فوق الرأس

واما الاستشهاد لحمل الروايات على الكراهة بخبر قاسم بن صيقل فمضافاً الى ضعفه به فما استظهر هو من فعل الامام عليه السلام اجتهاد منه لا يعتمد عليه

١ - وسائل الشيعة: ب ٦٤ من ابواب ترك الاحرام ح ١٢.

٢ - الوسائل، ابواب ترك الاحرام، ب ٦٧، ح ٥.

٣ - جواهر الكلام: ١٨ / ٤٠٠ و ٤٠١.

٤ - ضعيف له كتاب.

وأما خبر سعيد الأعرج فالاستشهاد به أيضاً لحمل الروايات على الكراهة مخدوش بانه لم يرد فيه توثيق في كتب الرجال ومن جانب آخر رد الاستدلال بصحيح ابن سنان لجواز الاستظلال بما لا يكون فوق الرأس بان مورده الاضطرار لا الاختيار.

وما ذكر من ان خصوصية المورد لا تخصص الوارد معناه سلب كلية عدم كون خصوصية المورد مخصصة للوارد ولا يثبت بذلك كونها كذلك في الجملة فاللازم ملاحظة الموارد قرب مورد بخصوصيته مخصص للوارد عند العرف ورب مورد لا يكون كذلك.

وبعد ذلك كله نقول مقتضى الاطلاقات السابقة حرمة التظليل والاستتار عن الشمس سواء كان بما يكون على رأسه أو غيره وحيث لم يثبت ما يكون حجة لتقيدها فالظاهر حرمة مطلقاً والقول به موافق للاختياط فلا يجوز تركه مطلقاً والله هو الهادي الى الصواب.

الرابع: بعد البناء في الامر الثالث على حرمة التظليل والاستتار عن الشمس مطلقاً سواء كان ما يظل به فوق رأسه أو باحد جانبيه فهل المراد به ما يكون له شأنية ذلك في الضحى وعند نزول المطر وغيرها من الحالات التي يستفاد لدفع الاذية بالاستظلال وان لم يكن هنا ضحى ومطر وما يلجأ لدفعه بالاستظلال فيحرم على المحرم السائر في الليل أو في الغيم الشديدة ما يحرم عليه في اليوم وفي الضحى أو ان المراد فعلية الاستظلال ووقوعه خارجاً فلا يقال للسائر في الليل اذا كان في المحمل أو في السيارة انه استظل بهما.

الظاهر هو الثاني كما يدل عليه عدة من الروايات مثل قوله عليه السلام اوضح لمن

أحرمت له وما ورد في ثواب الحاج الذي يضحى ملياً.

وهل يمكن أن يقال: أنه لا يتحقق الاستظلال ولا إيجاد الظل إلا عند اشراق الشمس ووجود النور فلا يطلق بما لا يظل به لدفع الشمس الاستظلال إذا كان لدفع المطر أو شدة الحر وإن قلنا بدلالة بعض الأخبار على حرمة على المحرم مثل الحديث الثالث والخامس والسابع من الباب السادس من أبواب بقية كفارات الأحرام من الوسائل؟

الظاهر بدلالة نفس الروايات صدق الاستظلال على ما يدفع به الأذى سواء كان من الشمس أو من المطر أو غيرهما.

لا يقال: الركوب في القبة أو الكنيسة يدل عليها مطلقاً.

فانه يقال: الظاهر أن السؤال عن مثل القبة أيضاً وقع لكونها مانعاً من الاضحاء ومن مصاديق الاستظلال المحرم فعلى هذا إذا ركب السيارة المسقفة في الليل لا يدفع أذى وعلة بل لكونها مبدولة لأبأس به وإن كانت غيرها أيضاً موجودة.

فلا يقال: أن التظليل المنهى عنه لا يختص بالاستظلال بالشمس حتى لا يكون ركوب السيارة في الليل حراماً لحرمة من جهة حرمة مطلق التستر عما يتأذى به الشخص.

فانه يقال: نعم نقول بالحرمة إذا كان ركوب السيارة لدفع ما قلت أما إذا لم يكن لاجل دفع مثل المطر والبرد لا يصدق عليه الاستظلال والاستتار وجعل الظل والستر لرفع الأذى. والله هو العالم.

الخامس: لا اشكال في حرمة التظليل على المحرم السائر إذا كان الظل سائراً

وبعبارة أخرى: كان المحرم سائراً في السائر كالمحمل والقبة والشمسية.

أما يمكن أن يقع الكلام في السير في ظل الثابت الساكن كاظلال الأشجار والجدران والجبال مما لا ينتقل ظله لعدم انتقاله. حكى عن بعضهم اختصاص الحرمة بما ينتقل ظله تبعاً لانتقاله وذلك للأصل ولأنه لو كان السير في الظل الثابت أيضاً محرماً مع كثرة الابتلاء به حال السير والمرور بالأشجار والبيوت كان واضحاً ظاهراً وواقعاً مورد السؤال والظاهر من الأدلة هو جعل المحرم لنفسه ما يمنع من الحر والبرد فيه دون ما هو موجود بنفسه في الطريق.

وبالجملة القول بانصراف الأدلة الناهية عن التظليل عن الظل الثابت وعدم شمولها له قريب فلم يقل أحد بأنه إذا كان على جانبي الطريق الأشجار أو الجدران يجب على المحرم اتخاذ طريق آخر هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إن في مثل المقام أيضاً الأمر يدور مدار صدق الاستظلال وعدمه فإذا عدل من أحد جانبي الطريق الذي لا ظل فيه إلى جانبه الآخر الذي فيه ظل الجدار والأشجار فراراً من حر الشمس أو البرد يصدق عليه الاستظلال دون ما إذا سار فيه لا بقصد دفع الحر والبرد.

لا يقال: فليقال مثل ذلك في جعل ما له الظل على نفسه عند اشراق الشمس إذا لم يكن دفع حره مرغوباً فيه. فمن ركب في المحمل أو السيارة المسقفة في اليوم الذي الاضحاء فيه مطلوباً مرغوباً فيه لا يطلب بركوبه الاستظلال من الشمس لا بأس به.

فانه يقال: لعلهم لم يتعرضوا لذلك الفرع في كلماتهم ولكن يمكن أن يقال: بعدم شمول ما يدل على التحريم لذلك لأن الحصول والحضور تحت الظل ليس استظلالاً

الا اذا كان الظل مطلوباً....

لا يقال: يشمل هذا اطلاق ما دل على حرمة الركوب في الكنيسة والقبة
فانه يقال: هذا يتم لو قلنا بحرمة الركوب في القبة ونحوها على الموضوعية
دون ما اذا كانت على الطريقة لكونها مما يستظل بهما بل ولو كان الحكم على
الموضوعية يجب الاقتصار على مورده فيصير محرماً خاصاً غير الاستظلال لا يرد به
ما قلناه.

وكيف كان فالاحتياط في الظل الثابت ان لا يتخذ استظلالاً ودفعاً لحر
الشمس او البرد والله هو العالم.

جواز التظليل بالاعضاء

مركز تحقيق مكتبة علوم إسلامي

السادس: قد اشرنا في طي ما تقدم منا في هذا المبحث (مبحث التظليل) الى
جواز التظليل بالاعضاء كاليد والذراع ويدل عليه رواية المعلى بن خنيس
المتقدمة^(١) وصحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لابأس بأن يضع
المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس وقال: ولا بأس ان يستر بعض جسده
ببعض»^(٢)

وفي رواية محمد بن الفضيل «كان رسول الله ﷺ يركب راحلته فلا يستظل
عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده»^(٣)

١ - وسائل الشيعة: ب ٦٧ من ابواب تروك الاحرام ح ٢.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٦٧ من ابواب تروك الاحرام ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٦٦ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

ومارواه الفقيه بأسناده عن سعيد الأعرج «انه سأل ابا عبدالله عليه السلام عن المحرم يستر من الشمس بعود ويده قال: لا الا من علة»^(١) فيحمل على الكراهة لصراحة مادل على الجواز دونه لجواز كون المراد منه مجرد المرجوحية والحرمان من الفضل والثواب الكثير.

وهل يجوز ذلك بيد غيره بدعوى انصراف ما يدل على حرمة الاستظلال بما يتعارف الاستظلال به من ثوب او شمسية او كنيسة ونحوها او يقال بعدم الانصراف حتى اذا كان ذلك بيد نفسه ولذا ورد التعرض له في الاخبار اذا فالاقتصار في الحكم بالجواز على يده دون غيره هو الاحوط لو لم نقل بكونه اقوى واظهر والله هو العالم.

السابع: الظاهر انه لا كلام بين الاصحاب في ان المحرم اذا نزل مكة المكرمة او انشاء احرام الحج منها يجوز له ما دام هو في المنزل ولم ينشأ السير والذهاب الى منى وكذا في المنازل التي ينزل فيها بين مكة المكرمة والمدينة المنورة الاستظلال بالبيوت والجدران والاشجار وهذا هو الفارق بين المحرم السائر وبين النازل في المنزل وبهذا الفرق كان المخالفون الذين لا يقولون بحرمة الاستظلال يؤخذون على ائمة الدين واعدال القرآن الكريم صلوات الله عليهم اجمعين وكان الرد عليهم منهم عليه السلام ان الدين ليس بالقياس ولا يقاس.

وهل الجواز مختص بالظل الثابت او يعمه والسائر فيجوز الاستظلال في المنزل بنحو الشمسية يمكن ان يقال: ان ما يستفاد مما وقع بين ائمة الدين عليهم السلام ومثل ابي حنيفة وتلامذه جواز الاستظلال بمثل الخباء والظل الثابت دون الظل السائر فاطلاق ادلة حرمة الاستظلال في الظل السائر على حاله.

١ - وسائل الشيعة: ب ٦٧ من ابواب ترك الاحرام ح ٥ ومن لا يحضره الفقيه: ٣٥٥/٢

اللهم الا ان يقال: ان المستفاد من الادلة هو الحرمة على المحرم السائر دون النازل في المنزل بل بعضها نص في ذلك مثل روايات القبة والكنيسة فلا يشمل من انشاء الاحرام في المقيات او غيره بالنذر وهو بعد لم يعزم على السير وهذا ليس ببعيد فيجوز له مطلقاً الاستظلال في المنزل وان كان الاحتياط بترك الاستظلال بالظل السائر ينبغى رعايته، والله هو العالم.

وجوب الكفارة للتظليل

مسألة ٣٧- الظاهر انه لا خلاف بينهم في وجوب الكفارة للتظليل في الجملة بل الظاهر عدم الفرق في لزومها بين المختار والمضطر كما حكى التصريح به عن غير واحد.

وعن كشف اللثام انه نص عليه الشيخ والحليان وغيرهم^(١) ولا يخفى عليك ان الاخبار جلّها او كلها وردت في المضطر الى التظليل فراجع الوسائل ابواب بقية كفارات الاحرام ب ٦ من اول الباب الى آخره وب ٧، وابواب تروك الاحرام ب ٦٧ ليس فيها ما يدل على وجوب الكفارة اذا ارتكب التظليل عمداً

والاستناد الى صحيح علي بن جعفر الذي تقدم ذكره قال: «سألت أخى عليه السلام: اظلل وانا محرم؟ فقال: نعم وعليك الكفارة»^(٢) في غير محله لان مثل علي بن جعفر لا يسئل الامام عليه السلام عن ارتكاب الحرام مطلقاً وان لم يكن به علة. نعم في مرسل رواه الكليني عن محمد بن يحيى^(٣) عن ذكره عن ابي علي بن

١ - كشف اللثام: ٤٧٧/٦.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢.

٣ - الظاهر انه محمد بن يحيى ابو جعفر شيخ اصحابنا في زمانه ثقة من الثامنة.

راشد^(١) «قال: سألته عن محرم ظلل في عمرته؟ قال: يجب عليه دم قال: وإن خرج إلى (من) مكة وظلل وجب عليه أيضاً دم لعمرته ودم لمحبته»^(٢).

والخبر مضافاً إلى ما فيه من علة الإرسال مضمرة وكيف كان يمكن أن يقال: أن وجوب الكفارة على المختار كان مفروغاً عنه ويظهر من بعض روايات الباب أن سؤاها كان عن وجوب الفدية على المضطر ومن به علة لأنهم كانوا يرون وجوبه على المختار فسئلواهم عليه السلام عن غير المختار.

فلا يقال: يمكن أن يكون وجوب الكفارة على المضطر لتدارك ما فات منه بالتظليل بل الظاهر أن المختار أولى بوجوب الكفارة عليه وكيف كان فلعلك لم تجد من قال بالتفصيل ووجوبها على المضطر دون المختار.

كفارة التظليل

نعم قد وقع الكلام فيما هو كفارة التظليل فقال المحقق: (وفي التظليل سائراً شاة)^(٣) وقال في الجواهر: هو المشهور للمعتبرة المستفيضة الدالة على ذلك بل في بعضها تفسير الفدية بها)^(٤) ثم ذكر ما رواه الشيخ بسنده الصحيح عن إبراهيم ابن أبي محمود^(٥) قال: «قلت للرضا عليه السلام: المحرم يظل على محمله ويفدى إذا كانت الشمس والمطر يضربان به؟ قال: نعم قلت: كم الفداء قال: شاة»^(٦).

- ١ - هو من الوكلاء الممدوحين عاش سعيداً ومات شهيداً كانه من السابعة.
- ٢ - وسائل الشيعة: ب ٧ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢، والكافي ٤/٣٥٢ ح ١٤.
- ٣ - شرائع الاسلام: ٢٢٧/١.
- ٤ - جواهر الكلام: ٤١٥/٢٠.
- ٥ - ثقة كانه من السادسة.
- ٦ - وسائل الشيعة: ب ٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٥ رواه أيضاً عن الكافي: ٤/٣٥١ ح ٩ والتهذيب: ٥/٣١١ ح ١٠٦٦.

وروى الكليني عن العدة عن احمد بن محمد عن ابن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: سألت رجل عن الظلال للمحرم من اذى مطراو شمس وانا اسمع فامرته ان يفدى شاة ويذبحها بمنى^(١) وهنا روايات تدل على وجوب الفدية بالاطلاق او بلفظ (يهرق دماً) تفيد بروايات الشاة.

بقى الكلام فيما في صحيح علي بن جعفر فان فيه قال الراوى عنه: «فرايت علياً اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل»^(٢) والظاهر منه كفاية نحر البدنة ومقتضى الجمع بينه وبين روايات الشاة - انها على التخيير حملاً للظاهر على الاظهر لصراحة كل منهما في كفاية الشاة والبدنة وظهورهما في تعيين خصوص الشاة أو البدنة.

ويمكن ان يستفاد من عمل علي بن جعفر وهو لا ريب في جلالة قدره افضلية البدنة.

ولكن في الجواهر قال: (فهمه وفعله ليس حجة تصلح معارضاً للنصوص المزبورة خصوصاً بعد عدم القائل به، وان حكى عن المقنعة وجمال العلم والعمل والمراسم والنهاية والمبسوط والسرائر التعبير بدم كبعض النصوص^(٣))

وتبعه في رد حجية عمل علي بن جعفر بعض المعاصرين^(٤) الا اننا لانرضى

١ - وسائل الشيعة: ب ٦ من ابواب بقية الكفارات الاحرام ح ٦ والظاهر انه والحديث الثالث واحد واحتمال التعدد يأتي فيه وفي الحديث السابع لاختلاف لفظها ولكن الظاهر كون الثلاثة واحداً فراجع. والكافي: ٣٥١/٤ ح ٥.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢.

٣ - جواهر الكلام: ٤١٥/٢٠.

٤ - معتمد: ٢٤٦/٤.

بذلك ونرى ان فهم مثله في مدلول الرواية يكفي للاستدلال بها فتوى. لو كنا وهذه الرواية نأخذ باطلاق كلام الامام عليه السلام وبعد ذلك كله فالاحتياط هو الاقتصار بالشاة.

نعم هنا ما يدل على كفاية التصديق بمدلول يوم وهو رواية على بن ابي حمزة البطائني عن ابي بصير الذي روى عنه احمد بن محمد بن محمد بن ابي نصر الثقة الجليل الذي اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عنه واقرؤا له بالفقه.

قال ابوبصير: «سئلته عن المرأة يضرب عليها الظلال و هي محرمة؟ قال: نعم، قلت: فالرجل يضرب عليه الظلال و هو محرم؟ قال: نعم، اذا كانت به شقيقة و يتصدق بمد لكل يوم»^(١).

قال في الوسائل و وجه الجمع هنا التخيير أو حمل المد على صورة العجز عن الشاة^(٢)، ولكن ردّه بعض الاعلام بضعة بعلي بن ابي حمزة^(٣)، وقد قلنا آنفاً ما في مثل هذه التضعيفات و بعد ذلك يمكن تضعيفه بالاضمار الا انه اذا كان المضمّر مثل ابي بصير فلا ريب في أنّه لا يسئل عن دينه الا عن الامام والظاهر أنّه الامام الصادق عليه السلام.

و على هذا فالجزم بالحكم على تعيّن الشاة خلاف الاحتياط كما انّ الحكم بالتخيير ايضاً كذلك، فما يقتضيه الاحتياط في الدين الاقتصار بالشاة والله هو العالم بالاحكام.

١ - وسائل الشيعة: ب ٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٨.

٢ - المصدر السابق.

٣ - المعتمد ٤/ ٢٤٦.

عدم وجوب تكرار الكفارة بتكرار التظليل

مسألة ٣٨ - مقتضى الأصل في باب الاسباب والمسببات و ان كان عدم التداخل و وجوب تكرار الكفارة بتكرار التظليل و احداثه مرة بعد مرة ولو في احرام واحد الا ان مقتضى ما يستفاد من روايات الباب و ما يناسب الحكم والموضوع عدم وجوب التكرار اذا كان العذر مستمراً باقياً في مدة خاصة.

كما اذا صار مريضاً يوماً او يومين او ثلاثة او طول مدة الاحرام فاذا رفع هذا المريض ما استتر به و استظل به لحاجة ثم عاد اليه لا يجب عليه كفارتان او ازيد بتكراره ذلك، وكذا المضطر الى الركوب في الكنيسة لا يجب عليه بنزوله عنها و عوده الى ركوبها الا كفارة واحدة.

وبالجملة مثل المريض والشيخ والشيخة من الذين يجوز لهم التظليل لاريب في انه يتكرر منهم ذلك و لو كان ذلك موجباً لتكرار الكفارة عليهم شاع و بان ولوقع موردالسؤال و هل الحكم كذلك و ان تعدد سبب الحاجة والضرورة الى التظليل كما اذا اضطر الى التظليل لشدة حرّ الشمس و بعد زوالها اضطر اليه للمطر الشديد ثم زال ذلك السبب و صار بالمرض كذلك والظاهر كفاية كفارة واحدة لجميع ذلك .

يمكن ان يقال: باشعار بعض الروايات بعدم تكرار الكفارة بتكرار التظليل للاسباب المتعددة المتباينة مثل قوله عليه السلام : «يظلل على نفسه و يهريق دماً ان شاء الله»^(١) فانه لا يخلو من الاشعار على انه يهريق دماً على التظليل سواء تكرر منه

ام لا.

و مثل قوله عليه السلام : «قلت : كم الفداء قال : شاة»^(١) ولم يسئله الامام عليه السلام عن تكرار ذلك

واستفادة ذلك عن مضمراي على راشد اوضح و اظهر قال : «سألته عن محرم ظلل في عمرته ، قال : يجب عليه دم قال : وان خرج من مكة و ظلل وجب عليه ايضاً دم لعمرته و دم لحجته»^(٢) و هذا يدل على ان وجوب الكفارة حكم طبيعة التظليل في احرام واحد كيف ما وقع.

و الظاهر انه و مارواه محمد بن عيسى^(٣) عن ابي على بن راشد واحد قال : «قلت له عليه السلام جعلت فداك انه يشتد على كشف الظلال في الاحرام لاني محروور يشتد على حر الشمس ؟ فقال : ظلل و ارق دماً قلت له : دماً او دميين ؟ قال : للعمرة ؟ قلت : انا نحرمت بالعمرة و ندخل مكة فنحل و نحرم بالحج قال فارق دميين»^(٤).

حكم النظر الى المرأة في حال الاحرام

مسألة ٣٩ - قال في الجواهر : (وكذا) لا يجوز لهما في حال الاحرام (النظر في المرأة على الشهر).

كما عن الصدوق و الشيخ و ابي الصلاح و ابني ادريس و سعيد بل نسبه غير

١ - وسائل الشيعة: ب ٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٥.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٧ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٧ من، بقية كفارات الاحرام، ح ١.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٧ من بقية كفارات الاحرام ح ٢.

واحد الى الاكثر يقول الصادق عليه السلام في صحيح حماد: «لاتنظر في المرأة و انت محرم فانه من الزينة»^(١) و في صحيح حرير: «لاتنظر في المرأة و انت محرم لانه من الزينى»^(٢) و في حسن معاوية: «لا ينظر المحرم في المرأة لزينه فان نظر فليلب»^(٣) و منه يستفاد استحباب التلبية بعد الاجماع على عدم الوجوب، و على كل حال فلا اشكال في الحرمة و لكن عن الجمل والعقود و الوسيلة و المذهب و الغنية انه مكروه كالمصنف في النافع بل قيل و الخلاف و لكن يحتمل ارادة الحرمة منها للاستدلال عليها بالاجماع و طريقة الاحتياط فيكون حجة اخرى للحرمة مضافاً الى النصوص المزبورة و غيرها التي لاداعي الى حمل النهي فيها على الكراهة، نعم في الذخيرة ينبغي تقييد الحكم بما اذا كان النظر للزينة جمعاً بين الاخبار المطلقة و المقيدة و فيه انه لا منافاة كما سمعته في الكحل و لا يابس بما يحكى الوجه مثلاً من ماء و غيره من الاجسام الصيقلية، بل لا يابس بالنظر في المرأة في غير المعتاد فعلة للزينة . والله العالم»^(٤).

اقول : قد اخرج في الوسائل في هذا الباب رواية اخرى عن معاوية بن عمار لم ينقلها في الجواهر و هي ما اخرجه عن الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لاتنظر المرأة المحرمة في المرأة للزينة»^(٥).

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من ابواب تروك الاحرام ب ٣٤ ح ١ عن التهذيب و فيه (فانها) راجع التهذيب: ٣٠٢/٥ ح ١٠٢٩.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من ابواب تروك الاحرام ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من ابواب تروك الاحرام ح ٤.

٤ - جواهر الكلام: ٣٤٨/١٨.

٥ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من ابواب تروك الاحرام ح ٢.

و لعل في الجواهر اكتفى بما ذكره لكونه اعماً و مشتملاً على حكم آخر و لكن ما تركه روى بسند صحيح و ان كان هو ايضاً سنده لا يقل عن مرتبة الصحة و تعبير بعضهم بالمحسن لمكان ابراهيم بن هاشم و لكن تظهر وثاقته من كثرة شيوخه و رواياته و اعتماد ابنه عليه.

و كيف كان فالذي يقتضيه النظر في الروايات هو: ان النظر في المرأة اذا كان بحيث يرى وجهه فيها، و ان لم يقصد به الزينة والاطلاع على ما فيه من الشين حرام على المحرم لدلالة صحيح حماد و صحيح حريز عليه بالاطلاق ولا يقيدان بروايتي معاوية لكون الدليلين مثبتين غير متعارضين بالسلب والايجاب و عدم العلم باتحاد موضوعهما.

اللهم الا ان يقال ان لازم الاخذ بالاطلاق صحيحى حريز و حماد لغوية التعليل المذكور في روايتي معاوية فالوجه هو تقييد روايتي حريز و حماد بهما.

و هل يلحق بالنظر الى المرأة للزينة النظر الى غيرها من الاجسام الشفافة التي تحكى الوجه كالمرآة مثل بعض الاحجار و بعض المائعات خصوصاً الماء؟

يمكن ان يقال: بالتفصيل بين ما يتخذ من ذلك للانتفاع بالمرآت فهو مرآت ايضاً و ان لم يكن من الزجاج و ما ليس كذلك كالماء والاجسام والاحجار الصيقلية فلا يحرم النظر اليه و لكن اذا كان كله للزينة فالتفصيل ايضاً مشكل والاحتياط الاجتناب عن هذه الاجسام ايضاً بقصد الزينة و من ذلك كله علم ان النظر اذا لم يكن للزينة لا يكون محرماً.

ثم ظاهر قوله عليه السلام «فان نظر فليلب» وجوب التلبية و لكن اجماعهم على عدم الوجوب قرينة على ارادة الاستحباب والرجحان ، و يمكن ان يكون ذلك وجه القول بالكراهة في اصل المسئلة لان المستفاد منه تدارك ما فعل من النظر في المرأة

للزينة بالتلبية فيكون الحكم بالحرمة للاحتياط هذا وقد ظهر من ذلك كله ان النظر في المرأة اذا لم يكن للزينة اولم يرى نفسه فيها لاشكال فيه.

بقى هنا امر وهو البحث عن وجوب الكفارة وعدمه اذا نظر الى المرأة فليس هنا ما يدل على الكفارة الا رواية قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليها السلام قال: «لكل شيء جرحت (خرجت في هامش الكتاب) من حبلك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت»^(١)

وقد مضى الكلام فيه سنداً ودلالة وانتهى الامر الى ان لو كان لفظ الحديث (جرحت) كما لعله هو الظاهر ان الاستدلال به انما يتم اذا كان قوله «تهريقه» قيد لقوله: «دم» دون ما اذا كان قوله: «تهريقه» خبراً لقوله: «لكل شيء» ولا رجحان لاحتمال الاول على الثاني.

اذاً فليس هنا ما يثبت به وجوب الكفارة ولكن الاحتياط مطلوب على كل حال والله هو العالم.

الكلام في لبس الخفين

والكلام فيه يقع في مقامات

الاول: الظاهر انه لا خلاف بينهم في حرمة لبس الخفين للروايات المستفيضة مثل صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «لا تلبس و انت تريد الاحرام ثوباً تزره ولا تدركه ولا تلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا الخفين الا ان

لا يكون لك نعلان»^(١) وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وأي محرم هلك نعلاه فلم يكن له نعلان فله أن يلبس الخفين إذا اضطر إلى ذلك والجوربين يلبسها إذا اضطر إلى لبسها»^(٢) وظاهرهما أن لبس الخفين والجوربين داخلان في لبس المخيط والثوب الذي يزرو ويتدرع.

الثاني: مقتضى ما ذكر من الروايات جواز لبس الخفين إذا لم يكن له نعلان والجوربين إذا اضطر إلى لبسها وهذا أيضاً إجماعاً لا خلاف فيه إلا أنه قد حكى عن الشيخ في المبسوط، والخلاف وأبني حمزة وسعيد في الوسيلة والجامع والعلامة في المختلف والشهيد في الدروس والمسالك يجب عليه أن يشقهها حينئذ^(٣).

والذي يدل عليه ما رواه الكليني عن علي بن الحكم^(٤) عن علي بن أبي حمزة^(٥) عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل هلك نعلاه ولم يقدر على نعلين؟ قال: له أن يلبس الخفين أن اضطر إلى ذلك وليشقه عن ظهر القدم»^(٦)

وما روى في الفقيه عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في المحرم يلبس الخف إذا لم يكن له نعل؟ قال: نعم لكن يشق ظهر القدم»^(٧)

١ - تهذيب الأحكام: ٥/ ح ٣٥٢٧ وسائل الشيعة: ب ٣٥ من أبواب ترك الإحرام

ح ٢.

٢ - التهذيب: ٥/ ٣٨٤ ح ١٣٤١.

٣ - راجع جواهر الكلام: ١٨/ ٣٥٢.

٤ - ثقة جليل له كتاب من السادسة.

٥ - أمره معلوم. من الخامسة

٦ - وسائل الشيعة: ب ٥١ من أبواب ترك الإحرام ح ٣. والكافي: ٤/ ٣٤٦ ح ١.

٧ - وسائل الشيعة: ب ٥١ من أبواب ترك الإحرام ح ٥ ومن لا يحضره الفقيه: ٢/ ٣٤٠

ح ٢٦١٦.

ولكنها ضعفا بضعف السند الاول لعلی بن ابی حمزة والثاني بضعف سند الفقيه الى محمد بن مسلم واليك ما قاله في المشيخه: (وما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفى فقد رويته عن علي بن (١) احمد بن عبدالله بن احمد بن ابی عبدالله عن ابيه (٢) عن جده احمد بن ابی عبدالله البرقي (٣) عن ابيه محمد بن خالد (٤) عن العلاء بن رزين (٥) عن محمد بن مسلم (٦)).

اقول: قد عدّ في الجواهر في جملة الادلة المرسلة عن بعض الكتب: عن الباقر (ع) «لا بأس للمحرم اذا لم يجد نعلًا واحتاج ان يلبس خفا دون الكعبين» (٧) والنبوي العامي: «فان لم يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما حتى يكونا اسفل من الكعبين» (٨) وللاحتياط وحرمة لبس ما يستتر ظهر القدم بلا ضرورة ولا ضرورة اذا امكن الشق (٩)، وبهذا قال من العامة كما في الخلاف عمر وابن عمرو والنخعي و عروة بن الزبير والشافعي وابو حنيفة وعليه اهل العراق وقال في آخر كلامه وقد رواه ايضا اصحابنا وهو الاظهر (١٠) ثم استدل عليه، وفي التذكرة ومالك والثوري

١ - غير مذكور كما في جامع الرواة ولعله من التاسعة.

٢ - غير مذكور ايضا كما في جامع الرواة من الثامنة

٣ - هو احمد بن محمد بن خالد البرقي المشهور ابو عبدالله من السابعة

٤ - البرقي من أصحاب الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام له كتب من كبار السادسة.

٥ - ثقة جليل القدر له كتاب من الخامسة

٦ - جلالة قدر غنية البيان. من الرابعة.

٧ - مستدرک الوسائل: ب ٤١ من ابواب تروك الاحرام ح ٢.

٨ - سنن البيهقي: ٥ / ٥١ والخلاف: ١ / ٤٣٤، م ٧٥.

٩ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٥٢.

١٠ - الخلاف: ٢ / ٢٩٥.

و ابن المنذر و اصحاب الرأي^(١) نعم وقع الاختلاف بين فقهاءنا و غيرهم من القائلين بوجوب الشق في كفيته.

لكن قال المحقق في الشرائع في هذا القول (متروك) و قال في الجواهر: (مشعراً بالاجماع على خلافه بل عن ابن ادريس الاجماع صريحاً على ذلك لاجابر لخبريه الموافقين لاكثر العامة و منهم ابو حنيفة على وجه يصلحان مقيدان لاطلاق النصوص المزبورة الواردة في مقام البيان المعتضدة باطلاق فتوى المقنع والنهاية والتهذيب والمهذب على ما حكى عنهما و صرح غيرهما)^(٢).

و في الخلاف: و قال عطا و سعيد بن سلم القداح يلبسها غير مقطوعين ولا شيء عليه و به قال احمد بن حنبل^(٣) و في التذكرة رواه العامة عن علي عليه السلام و به قال عطا و عكرمة و سعيد بن سالم و عن احمد روايتان كالقولين لما رواه العامة عن علي عليه السلام: قطع الخفين فساد يلبسها كما هما و لانه ملبوسين ابيح لعدم غيره فلا يجب قطعه كالسراويل، ولان قطعه لا يخرج عن حالة الحظر فان المقطوع يحرم لبسه مع وجود النعل كلبس الصحيح، ولاشتماله على اتلاف ماليته^(٤).

اقول: في الجواهر بعد ما ذكر رواية العامة عن عائشة من ان النبي صلى الله عليه وآله رخص للمحرم ان يلبس الخفين ولا يقطعها و كان ابن عمر يفتي قطعها ثم عدل عن ذلك و ان بعضهم قال بان وجوب القطع منسوخ لان الرواية التي فيه القطع كان بالمدينة والحديث الآخر كان في عرفات و قال في الجواهر الى غير ذلك

١ - تذكرة الفقهاء: ٢٩٨/٧.

٢ - جواهر الكلام: ٣٥٢/١٨.

٣ - الخلاف: ٢٩٥/٢.

٤ - تذكرة الفقهاء: ٢٩٨/٧.

من المؤيدات (يعنى لعدم الوجوب) فلا بأس بحمل النصوص المزبورة على ضرب من التدب.^(١)

وبعد ذلك كله نقول: كان الحكم عند العامة كان ثابتاً و صار منسوخاً ولا بأس بالحكم بالنسخ اذا كان تاريخ النسخ والمنسوخ معلوماً ولكن بحسب ما عندنا من الادلة مقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيد فمثل صحيح الحلبي يكون مطلقاً و مثل روايتي ابي بصير و محمد بن مسلم يكون مقيداً له.

الا ان يقال: بالاجماع على عدم الوجوب فلا بد من حملها على استحباب الشق او بضعف سندهما مع عدم ما يجبر به ضعفهما او يقال بان ما جعله الجواهر من المؤيدات لعدم الوجوب، قرينة على عدم ارادة الوجوب من روايتي ابي بصير و محمد بن مسلم الا ان الاغماض عن روايتها عندي في غاية الاشكال اذاً فالاحتياط هو طريق النجاة.

مركز تحقيق مكتبة نور

لا يقال: كيف يمكن الاحتياط مع أنه يوجب التبذير واضاعة المال؟

فانه يقال: لا يكون ذلك اذا كان للاحتياط الذي كما قاله في الجواهر من اغراض العقلاء هذا.

وامّا الشق الواجب او المندوب فقال في الجواهر: (ان ظاهر المنتهى والتذكرة كون الشق هو القطع حتى يكونا اسفل من الكعبين الذي رواه العامة وافتي به الشيخ في محكي الخلاف والاسكافي بل عن الفاضل في التحرير عن موضع آخر من المنتهى والتذكرة القطع بوجوب هذا القطع و عن بل موضع آخر من المنتهى انه اولى خروجاً من الخلاف واخذاً بالتقية، وقال ابن حمزة شق ظاهر القدمين و ان قطع

الساقين كان افضل و هو صريح في المغايرة وقد سمعت المرسل عن الباقر عليه السلام فالمتجه التخيير وان كان الاحوط الجمع بين القطع المزبور و شق ظهر القدم و لا اسراف و لا تبذير و لا اضاءة مع كون ذلك للاحتياط الذي هو من اغراض العقلاء ^(١).

ولكن ما يوافق المذهب هو شق ظهر القدم و لا وجه لقطعه من الكعبين فانهما عند العامة العظامان النابتان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين كما في النهاية وقال: وذهب قوم الى انها العظامان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة انتهى اذا فلا وجه لهذا الاحتياط الا التقية.

الثالث: لا يخفى عليك ان الشق او القطع سواء كان واجباً او مندوباً اذا اضطر الى لبس الخفين انما يجب او يستحب اذا اضطر الى لبسها فلا يكون الشق او القطع مجوزاً لللبس الخفين عند عدم الضرورة باعتبار عدم كونها ساتراً لتمام الظهر فان اسم الخف والجورب باق مع الشق او القطع و كما قال في الجواهر المراد كونه لباساً ساتراً قوة او من شأنه وان لم يكن ساتراً فعلاً ^(٢) فهما حينئذ نحو قلب القباء ولبسه منكوساً في حال الضرورة لانه شيء يقتضى الجواز اختياراً.

الرابع: مقتضى الاصل جواز لبس المرأة المحرمة الخفين و ربما يستند لحرمة عليها بان لفظ المحرم جنس شامل لكليهما كالبائع والموخر والمصلى والصائم وغيرها.

وفيه: انه لا دلالة لفظية لهذه الالفاظ على البائعة والموخره وغيرها بل يدل على عموم المراد و شمول الحكم للنساء بمفهوم المساواة بملاحظة المقامات

١ - جواهر الكلام: ٣٥٣/١٨.

٢ - جواهر الكلام: ٣٥٤/١٨.

والمناسبات بين الاحكام والموضوعات لا مطلقاً و بعد ما نرى في باب محرمات الاحرام الفرق بين النساء والرجال في بعض الموارد كما يساعد العرف والفهم العرفي الغاء خصوصية الرجال في الحكم كما انه في باب الصلاة وان قلنا بشمول كثير من احكامها مثل احكام القبلة واحكام الشكوك وغيرها مما ورد في النصوص بلفظ المصلى للنساء الا انه في بعض الموارد لا يمكننا ان نقول بذلك مثل كون المرأة اماماً او مؤذناً او كونها ممنوعاً من لباس الحرير والذهب.

و اما التمسك بقاعدة الاشتراك ففيه: انه ان كان دليله ما ذكر من مفهوم المساواة فلا تشمل المقام وان كان الاجماع فالقدر المتيقن منه ما يشمله هذا الدليل مما كان الفرق بينهما واختصاص الحكم بالرجل بل بالمرأة كاختصاص الحكم بفرد دون فرد مثله و بعد ذلك كله لا حاجة الى الاستدلال على جواز لبسها للنساء بقوله ﷺ في صحيح العيص: «تلبس ما شاءت من الثياب»^(١) حتى يقال: بعدم كون الخف منه او بما في النصوص من ان احرامها في وجهها^(٢) حتى يقال: ان ذلك غير مناف لحرمة الخفين عليها كما ان حرمة على الرجل لا ينافي قوله ﷺ (احرام الرجل في رأسه)^(٣).

الا ان يقال: قوله: «احرامها في وجهها» مطلق يختص به الاحرام بالوجه كقوله (احرام الرجل في رأسه) يختص به احرامه برأسه الا ما خرج عنها بالدليل. ولكن فيه ان القول باطلاق ذلك و خروج غير المحرمات من هذا الاختصاص المستفاد منها مستلزم لتخصيص الاكثر.

١ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب الاحرام ح ٩.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

وكيف كان لا يثبت بما ذكر حرمة الخفين على النساء خلافاً لظاهر النهاية^(١) والمبسوط^(٢) والوسيلة^(٣) و ان كان يمكن حمل كلامهما على خصوص المحرم دون المحرمة.

الخامس: الظاهر ان المحرم على المحرم هو خصوص الجورب والخنف و ان كان غير مخيط مصنوعاً فلا يشمل غيرها مما يستر ظهر القدم كما اذا كان ازاره طويلاً يقع على قدميه و دعوى سؤال الحرمة لذلك ايضاً بدعوى ان الملاك في حرمة الخفين ستر القدم دون خصوصيتها ممنوعة بعد ما كان المذكور في الدليل، الجورب والخنف والاحكام تعبدية كما انه لا مانع من تغطية ظهر القدم باللحاف ونحوه و بالجملة يقتصر في الحكم بالدليل والله هو العالم.

السادس: وكذا حكى عن القواعد قال: (لو لبس الخفين او الشمشك و ان كان مضطراً)^(٤) اى كان عليه شاة وان اتى المحرم في حقه قال في الجواهر: (ولعله لما قيل من ان الاصل في تروك الاحرام الفداء الى ان يظهر المسقط ولا دليل على سقوطه هنا و عموم الخبرين و فيه منع دليل على الاصل المزبور حتى في المخيط وعدم عموم الثوب في الخبرين لهما)^(٥).

اقول اما منع الدليل على الاصل فليس هنا ظاهراً الا ما رواه في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن العلوى^(٦) الذي سمعت الكلام فيه و اما الخبرين

١ - النهاية / ٢١٨.

٢ - المبسوط: ١ / ٣٢٠.

٣ - الوسيلة / ١٦٢.

٤ - قواعد الاحكام: ١ / ٤٧٠.

٥ - جواهر الكلام: ٢٠ / ٤٠٥.

٦ - قرب الاسناد: ب الحج والعمرة / ٢٣٧ ح ٩٢٨ «لكل شىء...»

فراده صحيح زرارة^(١) وابن مسلم عن ابي جعفر^(٢) عليه السلام في الثياب وقد عرفت انه لا يشمل مثل الخف نعم يمكن دعوى شموله للجورب ولكن قد مرّ منا في المحيط ان مقتضى الجمع بين الادلة والنظر اليها عدم وجوب الكفارة اذا اضطر الى لبس المحيط ولكن الاحوط استحباباً الكفارة في لبس الخف والجورب. والله هو العالم باحكامه.

الكلام في الفسوق والجدال

قال الله تعالى ﴿فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾^(٣)

مسألة ٤٠ - لاخلاف بينهم في حرمة الكذب والسباب في الحج مضافاً الى حرمتها المطلقة وقد فسر الفسوق المذكور في الاية الكريمة بهما ففي صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال : والفسوق الكذب والسباب.^(٤)

وفي مارواه الصدوق في معاني الاخبار عن ابيه عن سعد^(٥) عن احمد ابن محمد بن عيسى^(٦) عن الحسن بن علي بن فضال^(٧) عن المفضل بن صالح^(٨) عن

١ - وسائل الشيعة: ب ٨ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٩ من ابواب بقية كفارات الاحرام.

٣ - البقرة: ١٩٧.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٣٢ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

٥ - هو ابن عبد الله القمي الاشعري جليل القدر من كبار الثامنة

٦ - شيخ القميين ووجههم من السابعة

٧ - جليل القدر عظيم المنزلة من السادسة

٨ - الاسدي ضعيف من الخامسة.

زيد الشحام^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «...وأما الفسوق فهو الكذب الا تسمع لقوله تعالى: ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة»^(٢).

وفي صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال «والفسوق الكذب و
المفاخرة»^(٣).

أقول: قد اختلفوا في ما هو المراد من الفسوق فعن التبيان : (ان الاولى جملة على جميع المعاصي التي نهى المحرم منها)^(٤) و مراده ان كان المعاصي التي نهى عنها المحرم لاحرامه فهو تقييد للمطلق بدون المقيد و ان كان مطلق ما نهى عنه في حال الاحلال و الاحرام فلو كنا و الاية الكريمة يمكننا ان نقول به لصدق الفسق على ارتكاب مطلق ما نهى عنه.

وعن جماعة كالصدوق في المقيع والشيخ في النهاية والمبسوط والاقتصاد والحلي في السرائر، والمحقق في الشرائع والنافع بل حكى عن ظاهر المقنعة للمفيد وغيرهم انه هو الكذب وما يدل عليه خبر زيد الشحام وما رواه العياشي في تفسيره عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «والفسوق الكذب على ما في الجواهر»^(٥) ولكن في الوسائل: «الفسوق الكذب والسباب»^(٦).

وعن جمل العلم والعمل والمختلف والدروس انه الكذب والسباب وما يدل

١ - ابن يونس الشحام ثقة له كتاب من الرابعة او الخامسة

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٢ من ابواب ترك الاحرام، ح ٨ ومعاني الاخبار / ٢٩٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٢ من ابواب ترك الاحرام، ح ٤.

٤ - التبيان: ٢ / ١٦٤.

٥ - جواهر الكلام: ج ١٨ / ٣٥٥.

٦ - بل في الوسائل كما في الجواهر راجع وسائل الشيعة: ب ٣٢، من ابواب ترك الاحرام

عليه صحيح معاوية بن عمار المذكور وفي الجواهر: انه لعل اليه يرجع ما في صحيح علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام من انه الكذب والمفاخرة بناء على ان المفاخرة لا تنفك عن السباب لانها انما تتم بذكر فضائل لنفسه وسلبها عن خصمه وسلب ردائل عن نفسه واثباتها لخصمه وهو معنى السباب^(١).

وعن الجمل والعقود انه الكذب على الله والظاهر انه وما حكى عن الغنية والمهذب والاصباح انه الكذب على الله تعالى ورسوله ﷺ او احد الائمة عليهم السلام^(٢) تقييد للآية بلا دليل وان قال في الغنية: انه عندنا^(٣) المشعر بالاجماع الذي عرفت مما ذكر عدم تحققه كما انه لا يكون وجهاً له كون الكذب عليهم مبطل للصوم لأن الفسوق اعم من ذلك.

ثم انه لعلك لم تجد قائلاً من القدماء على انه الكذب والسباب والمفاخرة ولكن يدل عليه صحيح علي بن جعفر عليه السلام

هذا كله بحسب الاقوال ويمكن ان يقال بانه يمكن تقويته مضافاً الى اطلاق الآية الكريمة ان ماورد في الروايات لعله بيان لبعض مصاديق الفسوق والا يلزم من تخصيصه بما في الروايات تخصيص الاكثر.

واما الروايات وكونها تفسير للآية الكريمة على حصر المراد منها بما فيها من الكذب والسباب والمفاخرة.

ويمكن رفع التعارض المتوهم بينها بحمل ظاهر كل منها على نص غيره فما يدل على ان الفسوق الكذب نص في كونه منه وظاهر في حصره به وكذا ما يدل على

١ - جواهر الكلام: ٣٥٦/١٨.

٢ - جواهر الكلام: ٣٥٦/١٨.

٣ - غنية النزوع / ١٦٠.

انه الكذب والسباب نص في كونها منه وظاهر في حصره به وما يدل على كونه الكذب والسباب والمفاخرة نص في كون الثلاثة منه وظاهر في حصره بها فيرفع اليد عن ظاهر الطائفة الاولى بنص الطائفة الثانية والثالثة وعن الثانية بنص الثالثة.

فما في المدارك من ان الجمع بين صحيح معاوية وصحيح علي بن جعفر يقتضي المصير الى ان الفسوق هو الكذب خاصة^(١) لا يتم جمعاً بينها بل هو اخذ باحدهما وطرح للآخر بلاوجه وبعد امكان الجمع العرفي بينها وامكان رفع اليد عن ظاهر المطلق بالقرينة لاوجه لطرح المقيد.

ثم انه لا يخفى عليك ان الثمرة في البحث عما هو المراد من الفسوق وما هو المرجع من الاقوال انما تظهر على القول بالكفارة له وجوباً او ندباً والا لا يترتب على البحث فيه كثير فائدة الا التأكيد على حرمة مطلق المعاصي في حال الاحرام على القول بان المراد منه جميع المعاصي او التأكيد على حرمة خصوص الكذب والسباب على المحرم نعم في المفاخرة يمكن ان يقال بأن ما هو المحرم منها ما يكون مشتملاً على الكذب والباطل وسب الغير دون غيره وظاهر الدليل حرمتها مطلقاً بل وكذا في السباب ان ادعى احد انه محرم على المحرم مطلقاً ولكن هذه المعاني يخالف لظاهر قوله تعالى «ولا فسوق» فانه ظاهر فيما هو فسق بالذات ولا يشمل السب المجاز بل المستحب .

هذا واما على القول بالكفارة له فان رجحنا قول الشيخ في التبيان يترتب الكفارة على كل معصية ارتكبها المحرم واما بناء على ترك هذا القول لشذوذه واختيار القائل به خلافه في كتبه المعدة لفتاواه مثل النهاية والمبسوط فالمتعين هو

الآخذ بالروايات .

لكن استشكل فيه بما فيها من التعارض لدلالة صحيح معاوية بن عمار على حصر المراد منه بالكذب والسباب وخبر زيد الشحام على حصره بالكذب وصحيح علي بن جعفر على حصره بالكذب والمفاخرة .

الا أنه رفع التعارض بينها بحمل ظاهر كل منها على نص غيره فخير زيد الشحام الذي يدل على ان الفسوق الكذب نص في كونه منه وظاهر في حصره به فيرفع اليد عن ظاهره بنص صحيح معاوية بن عمار وصحيح علي بن جعفر وصحيح معاوية بن عمار نص في كون الكذب والسباب منه وظاهر في حصر المراد بهما وكذا صحيح علي بن جعفر نص في كون المراد من الفسوق الكذب والمفاخرة وظاهر في حصره بهما فيؤخذ بنص كل منها ويرفع اليد عن ظاهر كل منها بنص الآخر .

نعم مقتضى ما ذكر كون المفاخرة داخلة في المراد من الفسوق ولكن الظاهر انه غير معمول به ويمكن الجمع بين صحيح علي بن جعفر وصحيح معاوية بن عمار بارجاع المفاخرة الى الكذب لانها لا تخلو منه لاشتماله غالباً على الادعاء والكذب اوالى السباب لاشتماله على ذم غيره وسلب المحاسن عن خصمه

لا يقال: لا داعي لذلك بعد امكان تحققها بالصدق وخالياً عن الكذب والسباب فمقتضى الاطلاق حرمتها ايضاً مطلقاً .

فانه يقال: ان المناسب لتفسير الفسوق ومعناه هو ما يشتمل على الفسق اي الكذب والسباب دون الفخر بالصدق الذي لا يكون من الفسق الا اذا كان تعريضاً للغير وسلبه عنه اذا فلاباس بذلك الحمل جمعاً بين الروايات كما فعله في المدارك والله هو العالم .

عدم فساد الحج بالفسوق

تنبيه: الظاهر كما في الجواهر^(١) كون الفسوق كالجدة كغيرهما من المحرمات التي لا يقتضي ارتكابها فساد الحج وإن حكى عن المفيد كون الكذب مفسداً للإحرام وما عن عبد الله بن سنان في قول الله تعالى عز وجل: (اتقوا الحج والعمرة لله) قال: إقامتها إن لارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج^(٢) ففيه: أنه لا يدل على كونه مفسداً لأن الإتمام أعم من ذلك هذا مضافاً إلى أن الظاهر أن المفيد متفرد بذلك ولعله يؤيد عدم الفساد وأنه لا كفارة عليه سوى الكلام الطيب كما يأتي إنشاء الله تعالى في المسئلة الآتية .

عدم وجوب الكفارة بالفسوق

مسألة ٤١ - قال في الجواهر في كفارة الفسوق: (لم أجده من ذكر له كفارة بل قيل ظاهر الأصحاب لا كفارة فيه سوى الاستغفار بل عن المنتهى التصريح بذلك للأصل وما سمعته في صحيح الحلبي وابن مسلم «أنه لم يجعل الله له حداً يستغفر الله ويلبى»^(٣) لكن قال الصادق عليه السلام في صحيح سليمان بن خالد وفي الجدال شاة وفي السباب الفسق^(٤) بقرة والرفث فساد الحج^(٥)) ثم ذكر صحيح علي بن جعفر وما قال في المنتقى فيه

١ - جواهر الكلام: ٣٥٨/١٨.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٢ من أبواب ترك الإحرام ح ٦.

٣ - من لا يحضره الفقيه: ٢/٢٢٨ ح ٢٥٨٧.

٤ - في التهذيب (الفسوق).

٥ - التهذيب: ٢٩٧/٥ ح ١٠٠٤.

وقال: (والاولى حمله وحمل صحيح سليمان بن خالد على ضرب من النذب)^(١).

أقول: حمل صحيح سليمان بما فيه من كون كفارة السباب والفسوق بقرة على النذب بعيد. لأن تعيين البقرة كفارة يدل على عظم ما ارتكبه وأنه لا يتدارك الا بمثل البقرة ولعل لذلك ذهب صاحب الوسائل الى وجوب الكفارة حيث قال: (باب انه يجب على المحرم في تعمد السباب والفسوق بقرة)^(٢) وكذا حمل صحيح الحلبي وابن مسلم على غير المتعمد كالجاهل والناسي،

وعن صاحب الحقائق انه اختار وجوب الكفارة عند اجتماع السباب والكذب دون ما اذا كان كل منهما منفرداً عن الآخر ورد حمل صاحب الوسائل باباء قوله عليه السلام جواباً عن السائل ارأيت من ابتلى بالفسوق ما عليه؟ قال عليه السلام: لم يجعل الله له حداً يستغفر الله فان هذه العبارة تدل على انه لم يجعل الله لذلك من الاصل حداً وشيئاً اصلاً لا انه جعل شيئاً عليه ورفع عنه بالجهل او النسيان^(٣).

كما رد ما صنعه صاحب الحقائق بان الظاهر من الحديث ثبوت الكفارة لكل من السباب والفسوق اى الكذب اذا وقع منفرداً عن الآخر ويكون المقام من باب ذكر العام بعد الخاص.

اقول: لعل الاولى ان نقول: ان صحيح سليمان بن خالد متروك لم يعملوا به فلا يكفي لاثبات الكفارة بل لا باس بحمل ظاهره على النذب لصراحة صحيح الحلبي وابن مسلم على عدم الوجوب ولا يعتد بما ذكرناه استبعاداً لذلك بعد ما كان وجوه

١ - جواهر الكلام: ٤٢٥/٢٠.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٢ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.

٣ - الحقائق الناظرة: ٤٦٥/١٥.

كثير من الاحكام مخفية عنا .

واما ما في صحيح علي بن جعفر فلفظه على ما في التهذيب هكذا: «فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وان لم يجد فشاة، وكفارة الفسوق يتصدق به اذا فعله وهو محرم»^(١)

ولكن في قرب الاسناد: «وكفارة الجدل والفسوق شيء يتصدق به اذا فعله وهو محرم»^(٢)

وعلى هذا لا مجال لاحتمال وقوع التصحيف فيه كما احتمله في المنتقى وقال: (يختلج بخاطري ان كلمتي «يتصدق به» تصحيف. «يستغفر ربه»^(٣)).

ولا يخفى عليك ان حملة على الندب ايضاً قبال صحيح ابن مسلم والحلي قريب جداً والله هو العالم. هذا كله في الفسوق.

مركز تحقيق مكتبة نور

حرمة الجدل على المحرم وبيان المراد منه

واما الجدل فهو ايضاً من المحرمات على المحرم بالكتاب والسنة فلا ريب في اصل حرمة ومعناه لغة كما قال الراغب: (المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة من جدلت الحبل اي احكمت قتله، (الى ان قال) وقيل: الاصل في الجدل الصراع؛ و اسقاط الانسان صاحبه على الجدالة وهي الارض الصلبة.

وفي مجمع البيان: (والجدال في اللغة والمجادلة والمنازعة والمشاجرة والخاصمة

١ - التهذيب: ٥: ح ١٠٠٥.

٢ - قرب الاسناد / ٢٣٤.

٣ - منتقى الجمان: ١٧٦/٣.

نظائر^(١) والظاهر انه اذا كان ذلك باللفظ واللسان كما هو الظاهر من الراغب فلا يشمل مطلق المصارعة والمغالبة بالافعال.

وفيه عند المفسرين على ما في مجمع البيان قولان: احدهما انه المرء والسباب والاغضاب على جهة المحك واللجاج عن ابن عباس وابن سعد والحسن والثاني ان معناه لاجدال في ان الحج قد استدار في ذى الحجة لانهم كانوا ينسئون الشهور فيقدمون ويؤخرون فرما اتفق في غيره عن مجاهد والسدي^(٢).

والقول الثاني بعيد عن سياق الآية وأما القول الاول وان قال العلامة انه قريب مما فسرہ الامامان عليهما السلام^(٣) فان الجدال بالمرء والسباب والاغضاب يشتمل في الجملة على اليمين.

ولكن لا يكفي ذلك لكون كل من التعريفين مساوياً للآخر فالقول المذكور وان كان يشمل ما فيه اليمين وقوله لا والله ولى والله الا انه اعم منه ويشمل ما كان خالياً عن ذلك باطلاقه.

ولكن يمكن ان يقال: بان مثل ذلك التعابير لم تستعمل لا رادة الاطلاق منها بل هي مثل التعابير الواردة في الصلاة والزكاة والعناوين الكلية من الاحكام يتوقف معرفة تفاصيلها على بيان الشارع سيما بعد ورود البيان ولذا اذا دل الدليل على عدم اطلاق امر من الامور كالحج والاحرام والفسوق والجدال واختصاصها ببعض افرادها او اشتراطها بشرائط خاصة يستكشف منه عدم كون دليل الحكم في مقام بيان الاطلاق.

١ - مجمع البيان: ٤٣/٢.

٢ - مجمع البيان: ٤٥/٢.

٣ - تذكرة الفقهاء: ٣٩٣/٧.

ففي مسألتنا هذه قد دلت الروايات الكثيرة المعتبرة على تفسير الجدل بقول الرجل لا والله وبلى والله مثل الرواية الأولى والثالثة والرابعة والخامسة والثامنة والتاسعة من الباب الثاني والثلاثين من أبواب ترك الإحرام والرواية الثالثة والثامنة والعاشرة من الباب الأول من أبواب بقية كفارات الإحرام من كتاب الوسائل^(١).

إذاً فيمكن أن يقال: أنه لا ريب في عدم كون مطلق الجدل ولو لم يكن مشتملاً على يمين ما موضوعاً للنهي.

أما الكلام يقع في موارد:

الأول: هل يدخل في النهي قوله في غير مقام الخصامة لا والله وبلى والله أو أنه مختص بما إذا كان ذلك في مورد الخصامة فلا يشمل ما إذا كان في مقام الأخبار كان يقول: بلى والله ما جاء فلان أولاً والله لم يقع ذلك أو لم يجيء فلان؟

الظاهر بملاحظة كون الروايات وارداً في بيان معنى الجدل اعتبار المجادلة والمنازعة فالمجادل نهى عن قول لا والله وبلى والله وغاية ما يقال: أن الجدل قول من يخاصم غيره لا والله وبلى والله فيختص الجدل بالخصامة المشتمل على هذا القول لا أن هذا القول ولو كان صادراً عن غير المجادل بدواع أخرى يكون جدالاً لأنه يوجب ادخال ما ليس بالجدال فيه ونقل المعنى الحقيقي إلى ما هو أعم منه حتى يقال بكونه حقيقة شرعية في ذلك المعنى المنقول إليه.

نعم القول بأن الجدل ما يشتمل على هذا القول عند الخصامة أيضاً قول بالحقيقة الشرعية ونقل المعنى الحقيقي العام إلى هذا المعنى الخاص.

واستدل على كونه حقيقة شرعية لما هو متضمن لخصوص هذا القول بمثل صحيح معاوية بن عمار قال عليه السلام: «واعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ايمان ولأء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهرقه، ويتصدق به واذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهرقه ويتصدق به»^(١) فانه يدل على عدم اعتبار الخاصمة في تحقق عنوان الجدل باليمين المذكورة وفيه ان مثله ليس في مقام بيان اعتبار الخاصمة وعدمه في تحقق عنوان الجدل بل يكون في مقام ان الكفاره لا تجب باقل من ثلاثة ايمان وان الجدل الذي تجب الكفاره عليه هو ما يتضمن ثلاثة ايمان ولأء في مقام واحد لا ان الجدل يتحقق بثلاثة ايمان ولو لم تكن في مقام الخاصمة والمجادلة وانه اذا كانت اليمين اقل من ثلاثة لم يصدق عليها الجدل ولو كانت في مقام المنازعة والخاصمة.

وبالجملة: فالقدر المتيقن من ظاهر الأدلة هو كون موضوع الحكم والنهي هذا القول في مقام المنازعة خلافاً لبعض المعاصرين^(٢).

المورد الثاني: هل النهى عن الجدل مختص بما اذا كان بقوله (لا والله وبلى والله) او يشمل مطلق الحلف باسماء الله تعالى الخاصة به كأن يقول لا ورب العالمين او لا ورب خالق السماء والارض وبلى ورب العالمين حكى عن المشهور اختصاصه باسم الجلالة دون غيره لقوله عليه السلام في مثل صحيح معاوية بن عمار وغيره «والجدال: قول الرجل: لا والله وبلى والله»

لا يقال: ان ما في ذيل صحيح معاوية بن عمار^(٣) دليل على التعميم وهو

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٣.

٢ - المعتمد ١٦٢/٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٣.

قوله ﷺ: «واعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ايمان ولأء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل. (الحديث) فان اليمين كما تقع باسم الجلالة تقع بسائر اسماء الله الحسنى .

وفيه: ان هذا الكلام منه ﷺ وقع بعد قوله: والجدة: قول الرجل: لا والله وبلى والله فيعلم منه ان مراده من الايمان ما وقع بهذا الاسم الشريف

ولكن يمكن ان يقال: لم يكون الصدر دليلاً على المراد من ذيل الحديث ولا يكون الذيل دليلاً على المراد من الصدر

الا انه مع ذلك لا يصلح لان يكون دليلاً على التعميم فالتقدير المتيقن منه ما وقع باسم الجلالة هذا مضافاً الى غيره من الاحاديث الذي ليس مشتملاً على هذا الذيل.

الا ان يقال: ان عدة منها مروى عن معاوية بن عمار يمكن ارجاع الجميع الى خبر واحد فالوجه لعدم التعميم هو الاصل وعدم ما يدل عليه لاجمال الاحاديث .

هذا ويمكن ان يقال: ان هذا الذيل ليس في مقام بيان ما يقع به اليمين بل يكون في مقام ما يجب به الدم فانه قال ﷺ: فقد جادل فعليه دم يهريقه «والله هو العالم.

ومثل هذا الصحيح موثق ابي بصير فهو ايضاً لا يدل على التعميم لكونه في مقام التفصيل بين حلف الصادق والكاذب فانه قال: ﷺ «اذا حلف الرجل ثلاثة ايمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه واذا حلف يميناً واحدة كاذباً فقد جادل فعليه دم يهريقه» (١).

هذا ولكن الانصاف انه لا يمكن رفع اليد عن اطلاق الخبرين لعدم امكان رد اطلاقهما وجواز احتجاج المولى بهما على العبد لشمول قوله ثلاثة ايمان و (يميناً

واحدة) لليمين بغير اسم الجلالة

ولذا صار بعض الاعاظم لدفع ذلك بوقوع التعارض بين المطلقات الدالة على التعميم بوقوع التعارض بينهما وبين قوله ﷺ في بعض الصحاح المروية عن معاوية بن عمار الدال على الحصر بالقول المذكور قال: فيه: «أما الجدال قول الرجل: لا والله وبلى والله» (الحديث) ثم قال:

فانها بمفهوم الحصر تدل على عدم حرمة غير هذا القول الخاص والتعارض بالعموم من وجه لان صحيحة معاوية بن عمار الحاصرة تدل على ان غير قوله (لا والله وبلى والله) لا اثر له سواء كان حلفاً بالله بغير هذا القول او كان حلفاً بغير الله كقوله: لعمرك وتلك الروايات المطلقة تدل على ان الممنوع هو الحلف بالله سواء كان بقوله: لا والله وبلى والله او بغير هذا القول فيقع التعارض في الحلف بالله بغير هذا القول الخاص وبعد التعارض يرجع الى اصل البرائة^(١)

اقول: ياليت انه (قدس سره) اتى بصدر الحديث ولم يقتصر على الجملة المذكورة حتى يظهر له عدم ما افاده من التعارض بين الصحيح والمطلقات والحديث هكذا في التهذيب روى موسى بن القاسم عن صفوان عن معاوية بن عمار قال: «سألت ابا عبد الله ﷺ عن رجل يقول: لا لعمرى وهو محرم، قال: ليس بالجدال، أما الجدال قول الرجل: لا والله وبلى والله، وأما قوله: لاهاً فأنما طلب الاسم وقوله: يا هتاه فلاباس به، وأما قوله: لا بل شانتك فانه من قول الجاهلية»^(٢)

والتأمل في الحديث الشريف يقضى بانه في مقام عدم وقوع اليمين بما ذكر فيه

١ - المعتمد ١٦٥/٤.

٢ - تهذيب الاحكام: ٢٣٦/٥ ح ١١٥٧ / ٧٠.

من غير أسماء الله تعالى وإن وقوعها محصورة به

إذاً فما يتحصل من تمام البحث أن الاحتياط ترك اليمين بغير القول المذكور من أسماء الله تعالى المختصة به وإنما قلنا بالاحتياط لأن الروايات ظاهرة في القول المخصوص والقول بالتعميم يحتاج إلى حمله على أحد أفراد الإيمان بالله تعالى والله هو العالم.

وسيجيء أن شاء الله تعالى ما يفيد ذلك في المورد السابع.

المورد الثالث: مقتضى الجمود على ظاهر الفاظ الأدلة الاقتصار في ما هو المحرم على المحرم من الجدال ما يكون بالقول المذكور باللسان العربي دون ترجمته بسائر اللغات وإن كان لا يبعد القول بكونه أعم منه لصحة استظهار أن المدار في التحريم على المسمى والذات لا الاسم الذي يكون فانياً ومندكاً في المسمى عند اليمين به فالخالف بالله يحلف بالذات المقدسة المتعالية الحاكية عنها اسم الجلالة (الله) والخلف بترجمته أيضاً حلف بها أي الجامع لجميع الصفات الكمالية وهذا لو لم يكن بالاقوى يكون هو الاحوط .

المورد الرابع: قيل أن المحرم من القول المذكور هو ما كان فيه معنى الاخبار عن الواقع كان يقول لا والله أي لا يكون كذلك والله أو قال بلى أي يكون كذلك والله وهذا هو القسم الذي يقال له إذا كان الخالف كاذباً الغموس ويترتب على الواحد منه إذا كان محرماً الكفارة وإذا كان صادقاً لا يترتب عليه إذا كان أقل من الثلاثة وأما ما كان فيه معنى الانشاء فلا يتصف بملاحظة وقوع ما وقع عليه أو عدم وقوعه بالصدق أو الكذب فليس هو مورداً للنهي لأن معناه الانشاء وهو إبراز أمر اعتباري نفساني لا تكون فيه حكاية عن الخارج الواقع ليتصف بالصدق والكذب فبقريئة التفصيل بين الصدق والكذب يعلم أن الحكم يختص بالجملة الخبرية

الصادقة عليها كونها صدقاً أو كذباً .

ولكن يمكن: ان يقال: ان في مقام الجدل يأتي منه انشاء ذلك ويمكن حمل الصدق او الكذب على الانشاء ايضاً فاذا كان معنى انشاء القسم اعتبار الحالف لزوم فعل او تركه على نفسه فاما ينشأه في نفسه ويخبر عنه بلفظه فهو صادق ان اخبر عن انشائه النفساني واما يخبر عن انشائه النفساني كذباً فهو كاذب واما اذا كان معنى انشاء القسم انشاءه باللفظ والغاء اللفظ بقصد ايجاد المعنى اى لزوم الفعل او الترك عليه فان انشاء اللفظ بقصد ايجاد المعنى في عالم الاعتبار فهو صادق وان لم يقصد به ولكن ينشاء اللفظ ليعد عند السامع والعرف منشأ لهذا المعنى فهو كاذب وبالجمله لانهم فرقاً بين الجملة الخبرية والانشائية في القول المذكور في مقام المنازعة والمخاصمة والله هو العالم.

المورد الخامس: لا يخفى عليك انه لادلالة للاخبار المتكفلة لبيان حكم التكرار في الحلف او كون اليمين كاذبة على عدم كونها منهيّاً عنها اذا كانت صادقة وكانت اقل من الثلاثة لعدم منافاة تحقق الجدل باليمين الصادقة مرة ووجوب الكفارة عليها اذا كانت كاذبة او بثلاثة.

ولكن يمكن ان يقال: ان قوله ﷺ في صحيح معاوية بن عمار: «واعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ايمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدق به واذا حلف بيميناً واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهريقه ويتصدق به» الحديث. (١)

يدل على دخل تكرار اليمين اذا كانت صادقة وكذبها في مرة واحدة في الجدل

المحرم.

اللهم الا ان يقال: ان غاية ما يستفاد منه ان ذلك جدال يوجب الكفارة لا ان الجدال ما يوجب الكفارة فقتضى اطلاق الادلة حرمة الجدال بلا والله وبلى والله وان كان صادقاً واقل من ثلاثة .

المورد السادس: لا ريب ان الاضطرار الى الجدال في حال الاحرام رافع لحرمة سواء كان بصدقه او بكذبه وهل هو حرام مطلقاً وان اقتضتها مصلحة دنيوية او اخروية كما اذا كان سبباً لقضاء حاجة مؤمن و ايصال نفع اليه لا يصل اليه بدون اليقين؟ يمكن ان يقال: بالجواز حيثئذ لان المناسبة بين الحكم والموضوع كف النفس عن مثل ذلك لميل المخاصم اليه واصراره على اثبات دعواه.

وبعبارة اخرى: دفع النفس عن فعل ما تشتهيه بداعي ارضاء اشتهاؤها دون ما اذا كان لمصلحة سيما اذا كانت اخروية. ولكن يرد ذلك بأن اطلاق الادلة لا يقيد بمثل هذه التقريبات.

فالاولى الاستدلال لجوازه اذا لم تكن معصية لله عز وجل وبعبارة اخرى: لم يكن للمراء والجدال والمجرد المغالبة والغلبة على الغير بصحيح ابي بصير قال: «سألت عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه: والله لا تعمله فيقول: والله لا عملته فيحالفه مراراً يلزمه ما يلزم الجدال؟ قال: لا انما اراد بهذا اكرام اخيه انما ذلك ما كان الله فيه معصية^(١) فالقدر المتيقن من الروايات الجدال المجرد عن الاغراض الراجعة الدينية او الدنيوية مثل اثبات الحق ودفع الضرر

لكن لا يدخل فيه ما كان النفع الواصل اليه للغلبة على الخصم كما هو المتعارف في زماننا في المسابقات الجدالية وهل حكم هذه المسابقات اذا كان مجرد المغالبة حكم الجدل المحرم على المحرم.

وبعبارة اخرى: اذا كان الجدل المحرم على المحرم حرام عليه بالاصل وبنفسه وان كان خالياً عن اليمين هل تلحق به هذه المغالبات المتداولة بين الناس العالمية منها وغيرها؟ المسئلة تحتاج الى مزيد البحث عنها.

المورد السابع: قال في الدروس: (خصّ بعض الاصحاب الجدل بهاتين الصيغتين، والقول بتعديته الى ما يسمى عساً اشبه) ^(١). انتهى. وظاهر كل من فسر به بأنه قول لا والله وبلى والله الاختصاص بهما فلا يكفي قوله: والله بحذف لا وبلى، وفيه: لا يبعد القول بعدم اعتبار الكلمتين وكفاية مجرد اليمين في ترتب الكفارة. وبالجمله يمكن ان يقال: ان الجدل لا يرب في تحققه بدون الكلمتين ولا يصل الى نفيه او جعله حقيقة يد التشريع.

الا ان الروايات قد دلت على ان المراد منه هنا ليس مطلق الخصومة وان لم تكن متأكدة باليمين بل مقيدة بها فيدور الامر بين كون الجدل الخصومة المتأكدة بمطلق اليمين او المتأكدة بخصوص قوله (لا والله وبلى والله) ويدور الامر بين خروج الاكثر عن تحت المطلق او الاقل والقول باختصاص الجدل بالتأكد بقول (لا والله وبلى والله) موجب لحصر المطلق في الاقل بخلاف القول بأنه المتأكد باليمين وان لم تكن مسبقة بقول (لا) او بلى والله هو العالم.

الكلام في كفارة الجدال

مسألة ٤٢ - الظاهر أنه لا خلاف بين فقهاءنا في ترتب الكفارة على
الجدال في الجملة.

واليك بعض كلماتهم قدس الله أسرارهم قال الصدوق في المقنع: فان جادلت
مرة او مرتين وانت صادق فلا شيء عليك وان جادلت ثلاثاً وانت صادق فعليك
دم شاة فان جادلت مرة كاذباً فعليك دم شاة، وان جادلت مرتين كاذباً فعليك دم
بقرة فان جادلت ثلاث مرات كاذباً فعليك بدنة^(١).

أقول: الظاهر انه ليس في الاخبار ما يدل على ان كفارة الجدال ثلاثاً صادقاً
دم بقرة بل المذكور فيها دم شاة ومن المحتمل وقوع السهو في الكتابة فصحفت الشاة
بالبقرة، والدليل على هذا التصحيح ما في من لا يحضره الفقيه قال: (وقال ابي رضى
الله عنه في رسالته الى: اتق في احرامك الكذب واليمين الكاذبة والصادقة وهو
الجدال، والجدال قول الرجل: لا والله وبلى والله فان جادلت مرة او مرتين وانت
صادق فلا شيء عليك وان جادلت ثلاثاً وانت صادق فعليك دم شاة)^(٢) الخ وعلى
ذلك فالدليل على ان كفارة الجدال ثلاثاً صادقاً دم شاة اطلاق روايات كثيرة^(٣).

واما كون كفارة الجدال مرة كاذباً ايضاً دم شاة فالدليل عليه ايضاً اطلاق
الروايات وحمل ما يدل على كونها بقرة^(٤) على مرتين وما دل على كونها

١ - المقنع: ٢٢٣ و ٢٢٤.

٢ - من لا يحضره الفقيه: ٣٢٨/٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١٠.

جزوراً^(١) على ثلاث مرات.

وقال المفيد في المقنعة: (و من جادل و هو محرم مرة صادقاً او مرتين فليس عليه كفارة وليستغفر الله عزّ وجلّ فان جادل ثلاث مرات صادقاً و ما زاد و عليه فعليه دم شاة فان جادل مرة كاذباً فعليه دم شاة و ان جادل مرتين كاذباً فعليه دم بقرة، و ان جادل ثلاثاً و ما زاد كاذباً فعليه دم بدنة)^(٢).

وقال السيد في جمل العلم والعمل: (و من جادل و هو محرم مرة صادقاً او مرتين فعليه دم بقرة فان جادل ثلاثاً فدم بدنة)^(٣) وهذا القول ليس في الاحاديث ما يدل عليه والظاهر انه وقع فيه التصحيف فبدل قوله (كاذباً) بصديقاً.

وقال الحلبي في الكافي: و في المجادلة و هي قوله: لا والله ثلاث مرّات فما فوقهنّ صادقاً دم شاة (و في مرة كاذباً شاة، و مرتين دم بقرة و في ثلاثة مرات فما فوقهنّ دم بدنة)^(٤).

وقال الشيخ في النهاية: (و من جادل محرماً صادقاً مرة او مرتين فليس عليه شيء وليستغفر الله فان جادل ثلاث مرات فصاعداً صادقاً كان عليه دم شاة و ان جادل ذلك كاذباً مرّة كان عليه دم شاة فان جادل مرتين كاذباً كان عليه دم بقرة فان جادل ثلاث مرّات كاذباً كان عليه بدنة)^(٥). و به قال في المبسوط^(٦).

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٩.

٢ - المقنعة / ٤٣٥.

٣ - الينابيع: ١٠٨/٧.

٤ - الكافي في الفقه / ٢٠٤.

٥ - النهاية / ٢٣٣.

٦ - المبسوط: ١/٣٥٠.

وقال الديلمي في المراسم: (و من جادل ثلاث مرات كاذباً فعليه بدنة وقال: ما يجب فيه بقرة: وهو الجدل مرتين كاذباً، وقال في ما فيه دم شاة: وفي المجادلة مرة كاذباً، وقال: وان جادل ثلاث مرات صادقاً فعليه دم شاة)^(١).

وقال ابن البراج في المذهب: (فما يجب فيه بدنة: او يجادل ثلاث مرات كاذباً، وفيما يجب فيه بقرة: او يجادل مرتين كاذباً، وفيما يجب فيه شاة: او جادل ثلاث مرات صادقاً او جادل مرة واحدة كاذباً)^(٢).

هذا وما ذكر هو مختار الحلّي في السرائر وابن زهرة في الغنية وابن حمزة في الوسيلة والصهرشتي في الاصباح والحلي في اشارة السبق والمحقق في الشرائع والمختصر النافع، والعلامة في القواعد والتبصرة و الارشاد و غيرها والشهيد في الدروس الا انه قال: (ففي الثلاث صادقاً شاة وكذا ما زاد ما لم يكفر وفي الواحدة كذباً شاة وفي الاثنين بقرة ما لم يكفر وفي الثلاث بدنة ما لم يكفر)^(٣) ثم ذكر اقوالاً شاذة.

اذا عرفت ذلك تعرف ان اتفاق هؤلاء المشايخ الاجلة على الترتيب المذكور في فتاواهم لا يمكن رده بمجرد كونه مذكوراً في الفقه الرضوي ودعوى ابن بابويه افقي على طبقه بل الظاهر ان المسئلة كانت معلومة عندهم مستندة الى ما لا يمكن لهم العدول عنه وقد علمنا انه لم يكن من ديدنهم القول بما لم تكن الادلة ظاهرة الدلالة عليه ولو كان مثل الصدوق والمفيد والسيد والحلي والشيخ وغيرهم ممن يحذو حذوهم اعتمدوا على قول ابن بابويه او على الفقه الرضوي لا يمكن لنا الخدشة في

١ - المراسم / ١٢٠ - ١٢٢.

٢ - المذهب: ١/ ٢٢٣ و ٢٢٤.

٣ - الدروس الشرعية: ١/ ٣٨٦.

صحة اعتمادهم وان الترتيب المذكور كان ثابتاً عندهم فهذا الاتفاق اما دليل على اعتمادهم على الفقه الرضوي او رسالة ابن بابويه الى ولده الصدوق او على ثبوت صحة هذا الترتيب عندهم بدليل آخر.

هذا والذي يثبت منه بالاخبار مما ورد في الترتيب المذكور في كلماتهم اولاً: ان الحلف الصادق في المرة الاولى والثانية لا كفارة فيه لمفهوم ما يدل على ثبوتها في الثلاثة^(١) ولاطلاق ماورد في عدم الكفارة في الجدال الصادق مطلقاً^(٢) مما يقيد بما ورد في ثبوتها في الثلاثة وللاصل و ثانياً رجوب الشاة في المرة الثالثة صادقاً لطائفة من الصحاح^(٣)، و ثالثاً: في الحلف الكاذب شاة في المرة الاولى ايضاً بدلالة الروايات^(٤) ورابعاً: في الحلف الكاذب في المرة الثالثة بقرة كما جاء ايضاً في الروايات المعتمدة^(٥) وليس فيها ما يدل على خصوص الكفارة للكذب الثاني ولكن في الترتيب المذكور في كلماتهم ان في المرة الثانية بقرة وفي الثالثة بدنة قال في الجواهر بعد نقل الترتيب المذكور: (ولكن في استفادة ذلك كله مما وصل الينا من النصوص اشكال)^(٦) ثم ذكر الروايات مثل صحيح الحلبي و محمد بن مسلم الذي فيه: «اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه شاة و على المخطيء بقرة»^(٧) وبالجمله: ما في هذه الروايات ان من جادل زائداً على مرتين كذباً عليه بقرة

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١، من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٨.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١ ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢ و ٣ و ٤ و ٦ و ٧.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١ ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٣ و ٤ و ٧.

٥ - وسائل الشيعة: ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢ و ٦.

٦ - جواهر الكلام: ٤٢٠/٢٠.

٧ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢.

وما في الفتاوى أنّ عليه بدنة و ان من جادل مرتين كذباً عليه البقرة و ليس في الروايات كفارة له.

اللهم الا خبر ابراهيم بن عبد الحميد الذي رواه العياشي في تفسيره عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال: «من جادل في الحج فعليه اطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع ان كان صادقاً او كاذباً فان عاد مرتين فعلى الصادق شاة، و على الكاذب بقرة»^(١) (الحديث) و هو ضعيف سنداً و متناً لمخالفته للروايات الصحيحة الا في قوله «و على الكاذب بقرة» والاحتجاج به انما يتم لو قلنا كما قال في الجواهر بان عدم العمل بصدرة لا يخرج ما في ذيله عن الحجية خصوصاً بعد انجباره بالعمل^(٢) و فيه لا يثبت بذلك عملهم به

نعم لو قلنا: بانجبار الضعف بمجرد الموافقة يمكن الاستشهاد به و على هذا لا يتم الاستدلال به لكفارة الجدال كذباً مرتين، ولكن استدل له بصحيح سليمان بن خالد قال: «سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: في الجدال شاة» (الحديث)^(٣) لانه يدل على وجوب الشاة في الجدال صادقاً كان او كاذباً في المرة الاولى و الثانية الا ما خرج عنه بالدليل مثل الجدال في المرة الاولى و المرة الثانية صادقاً و المرة الثالثة كاذباً و يبقى تحته المرة الثانية كالمرة الاولى فتجب عليه بالثانية ان لم يؤد الكفارة الاولى شاتان.

ثم انّ هنا رواية اخرى رواه الشيخ باسناده عن العباس بن المعروف عن علي عن فضالة أبي المعز عن أبي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «اذا جادل الرجل و هو

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١٠.

٢ - جواهر الكلام: ٤٢٢/٢٠.

٣ - وسائل الشيعة ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.

محرم فكذب متعمداً فعليه جزور»^(١) وإطلاقه يشمل المرة الاولى والثانية والثالثة كذباً خرج منه بالدليل المرة الاولى والثانية بالاجماع فتبقى تحته المرة الثالثة فيقع التعارض بينه وبين ما يدل على ان كفارتها البقرة .

ولكن استشكل فيه بعض المعاصرين بضعف سنده لان اسناد الشيخ الى العباس بن معروف بابي المفضل عن ابن بطة وهما ضعيفان^(٢)

وفيه: اولاً ان ابا المفضل و ابن بطة واقعان في طريق الشيخ الى ابن المعروف في الفهرست^(٣) دون التهذيب فقد قال في المشيخة وما ذكرته في هذا الكتاب عن علي بن مهزيار فقد اخبرني به الشيخ ابو عبدالله عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله والحميري و محمد بن يحيى و احمد بن ادريس كلهم عن احمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار^(٤) فعلى هذا طريقه الى ابن المعروف في التهذيب صحيح

و ثانياً قد اشرنا كراراً في طي المباحث السابقة انه لا اعتبار بكون الطريق الى صاحب الكتاب او الاصل ضعيفاً بعد ما كان الكتاب عند من يرويه عن صاحبه موجوداً معروفاً و انما استقر سيرتهم على نقل الروايات عن صاحب الاصول والكتب لانهم كانوا ملتزمين بالاجازة في نقل الروايات عن الشيوخ و يعدون ذلك اذا كان بسماع الرواية عن الشيخ او القراءة عليه او بالمناولة افضل و اقوى من الوجدادة التي تناها يدكل من كان الكتاب او الاصل عنده و على هذا لافرق في

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٩.

٢ - المعتمد: ١٧٢/٤.

٣ - الفهرست / ١٩٠.

٤ - التهذيب: ٨٥/١٠ (مشيخة تهذيب الاحكام).

الرواية بالاسناد عن الكافي لمثل الشيخ مناولة او وجادة ولا فرق بين ان يكون طريقه الى الكليني مثلاً ضعيفاً بالاصطلاح او صحيحاً ويستفاد ذلك من تصريح الشيخ في المشيخة بذلك قال قدس سره في طي كلماته في مقدمتها: واقتصرنا من ايراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذي اخذنا الخبر من كتابه او صاحب الاصل الذي اخذنا الحديث من اصله (الى ان قال) والآن فحيث وفق الله تعالى الفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها الى رواية هذه الاصول والمصنفات ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلك عن حد المراسيل و تلحق بباب المسند. (١) (الح).

و مما افاد ان ما يطلق عليه المراسيل في اصطلاحهم هو ما يروى عن الكتاب او الاصل بدون هذا الاسناد المصطلح بينهم وان كان مروياً عنه بالوجادة بلا واسطة فيشمل مثل ما نروى بدون الاسناد عن كتب الحديث ولكن ما لا يعتمد عليه من المراسيل هو ما كان في تلك الاصول والكتب عن امام لا يمكن رواية صاحب هذا الكتاب او الاصل عنه مثل ما اذا كان في الكافي عن الصادق عليه السلام بلا واسطة او بواسطة لم يمكن له الرواية عنه عليه السلام لكونه من الطبقات المتأخرة عنه.

والنتيجة: انه ليس كل ما يطلق عليه المرسل ضعيف بالارسال الا ما لم يكن روايته بالسماع او القراءة او المناولة او الوجادة .

هذا وقد خرجنا عن صورة البحث عما كنا فيه وانما اطلنا الكلام لما فيه من الفائدة المهمة فخذها واغتنم .

ثم اعلم: ان العباس بن معروف قمي له كتب يروى عنه احمد بن ابي عبدالله و

هو احمد بن محمد بن خالد البرقي و بعد ذلك كله يعلم انه لا غمز في سند حديث عباس بن المعروف عن علي كما توهمه المعاصر الجليل فالمعارضة قائمة بينه وبين ما دل على ان كفارة الجدل كذباً في الثلاثة البقرة و ما عليه عمل المشهور بل الاكثر بل الجميع هو الجزور و ما عبر به في كلمات الاصحاب بالبدنة.

و لكن لا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط بالكفارة بذبح البقرة في المرة الثانية كذباً و في المرة الثالثة كذباً بالجمع بين ذبح الشاة والبدنة .

ولقائل ان يقول: ان ما يدل على الشاة والبقرة لا يدل عدم كفاية الاكثر بل يدل على جواز الاكتفاء بالاقل و هذا احتمال وجيه يوجهه ما يدل في موارد يكتفى فيها بالشاة بان عليه دم ولكن لا يرد ذلك وجوب الاحتياط والله تعالى هو العالم باحكامه.

كيفية الجدل في الحج و معناه

مسألة ٤٣ - ظاهر قوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار: «واعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ايمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه»^(١) وخبر ابي بصير: «اذا حلف بثلاثة ايمان متعمداً متتابعات صادقاً فقد جادل»^(٢) وصحيح معاوية الآخر: «ان الرجل اذا حلف بثلاثة ايمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل»^(٣) اعتبار التتابع في ترتب الكفارة على الثلاث على خلاف ما يقتضيه غيرها من الاخبار

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٥.

المطلقة كقوله ﷺ في صحيح الحلبي وابن مسلم: ^(١) «إذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه وصحيح أبي بصير إذا حلف الرجل ثلاثة أيمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه» ^(٢).

قال في الجواهر: «وقاعدة الجمع بين الإطلاق والتقييد تقتضي حمل المطلق على المقيد كما مال إليه بعض متأخري المتأخرين حاكياً له عن العماني إلا أنه نادر يمكن دعوى اتفاق الأصحاب على خلافه خصوصاً بعد أن كان المحكي عنه يعم الصادق والكاذب ولم يفصل وقد سمعت تصريح النصوص والفتاوى بخلافه في الكاذب (إلى أن قال) ومن ذلك يظهر قوة النصوص المطلقة على وجه لا تكافؤها المقيدة كي يحكم بها عليها فإذاً المتجه العمل بالمطلقة وحمل المقيدة على إرادة كونها أحد الأفراد أو على إرادة بيان اتحاد الجدال وتعددده بالنسبة إلى الجادل فيه» ^(٣).

وقال بعض الاعلام من المعاصرين: (التحقيق أن يقال: أن لا موجب للتقييد في نفسه حتى مع قطع النظر عن المشهور، والوجه ما ذكرناه في بحث المفاهيم وحاصله أن الشرط قد يكون متعدداً فتدل القضية بالمفهوم على نفي الحكم عند نفي أحدهما كما إذا قال: إذا جاء زيد من السفر وكان مجيئها في يوم الجمعة أفعل كذا فلو فرضنا أنه جاء في يوم السبت ينتفي الحكم بنفي الشرط كما إذا كان الشرط واحداً، وقد يكون الشرط غير متعدد بل كان أحدهما مقيداً بالآخر كما إذا قال: إذا جاء زيد في يوم الجمعة بحيث كان المجيء مقيداً بيوم الجمعة ويكون الشرط هو المجيء في يوم الجمعة ففهمه عدم المجيء في يوم الجمعة وأما إذا جاء في غير يوم الجمعة

١ - وسائل الشيعة: ج ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام ح ٢.

٢ - وسائل الشيعة: ج ١ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ٧.

٣ - جواهر الكلام: ٤٢٣/٢٠.

فلاتدل القضية على النفي بل القضية ساكنة عن ذلك لعدم كونه مفهوماً للقضية ولذا اشكل جماعة في مفهوم آية النبأ وقالوا ان مفهوم الآية عدم مجيء الفاسق بالنبأ لا مجيء غير الفاسق بالنبأ وروايات المقام من هذا القبيل فان مفهوم قوله: اذا حلف ولاء فعليه كذا انه اذا لم يحلف ولاء ليس عليه كذا لا ما اذا حلف غير ولاء، واما التقييد فمفهومه عدم ثبوت الحكم للمطلق، والا لكان التقييد لغواً، ولكن انما نلتزم بهذا المفهوم فيما لم يكن لذكر القيد فائدة ونكتة اخرى والا فلما مفهوم له ولعل وجه التقييد بالولاء في المقام هو ان المرتكز في اذهان الناس خصوصاً العوام منهم ان المرة الثانية تأكيد للمرة الاولى ولا يرون ذلك تأسيساً ويحكمون على ذلك بيمين واحدة والروايات نبهتهم بان المعتبر تعدد الحلف وان كان ولاء فعلى الحلف المتعدد ثلاثاً وان كان ولاء يترتب الكفارة فالتقييد حينئذ لا يوجب تقييد المطلق لان للتقيد وجه ظاهر^(١).

اقول: التامل في الاحاديث الشريفة يقضي بان ما افاده تكلف لا يقبله العرف في تفسير الاحاديث وعدول عن ظاهرها الدال على انتفاء الحكم عند انتفاء التتابع فقوله عليه السلام: «اذا حلف بثلاثة ايمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل»^(٢) ظاهر في تعدد الشرط ثلاثة ايمان والولاء فاذا انتفى الولاء ينتفى الحكم عليه باهراق الدم مثل ان يقال: اذا جاء زيد من السفر وكان مجيئه يوم الجمعة افعل فاذا جاء يوم السبت ينتفى الحكم بنفي الشرط وبالجملته في مقام الثبوت وان امكن تصوير ما افاد الا انه لا يؤيده ما عندنا في مقام الاثبات فانه ظاهر في المفهوم الانتفاء عند الانتفاء وتقييد المطلقات والله العالم.

١ - المعتمد في شرح المناسك: ١٧٤/٤.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٤.

تتمة قد سمعت ما حكيناه عن الدروس انه قال في مقام بيان الترتيب المذكور في كلامهم: (في الثلاث صادقاً شاة وكذا ما زاد ما لم يكفر، وفي الواحدة كذباً شاة وفي الاثنين بقرة ما لم يكفر وفي الثلاث بدنة ما لم يكفر)^(١).

وعلى ما افاد لا يجب عليه فيما زاد على الثلاثة غير ما وجب عليه بها زاد ما زاد اذا لم يكفروا اما ان كفر فتجب عليه شاة بالثالثة بعد ما كفروا هكذا وكذلك اذا حلف كذباً مرة واحدة فكفر بشاة تجب عليه شاة للمرة الاولى بعد ما كفر ولا تجب عليه البقرة وانما تجب عليه البقرة لو لم يكفر بالشاة في المرة الاولى وهكذا يقال في البدنة في الثلاثة انها تجب اذا لم يكفر للاثنين بالبقرة وان كفر بها تجب عليها في المرة الاولى بعدها الشاة على ما ذكر فلا تجب عليه البقرة للاثنين الا اذا لم يكفر للاولى ولا البدنة الا اذا لم يكفر للاولى وللثانية

ويظهر ممّا حكاه في الجواهر ان ذلك صريح جماعة من غير خلاف يظهر فيه ولكنه قال بعد ما ذكر من تفصيل هذا القول: (قلت: ان لم يكن اجماع امكن كون المراد من النص والفتوى وجوب الشاة بالمرة ثم هي مع البقرة بالمرتين ثم هما مع البدنة في الثلاث الا ان يكون قد كفر عن السابق فتجب البقرة خاصة او البدنة، كما انه يمكن ان يقال: ان الشاة في ثلاث الصدق دون مادونه اما ما زاد فان بلغ الثلاث وجب شاة اخرى وان لم يكن قد كفر عن الاول والا فليس الا الشاة الاولى وكذا الكلام في ثلاثة الكذب الشاة والبقرة والبدنة وهكذا فتأمل جيداً)^(٢).

اقول: اما بحسب الفتوى فيستفاد من مثل كلام المفيد في المقنعة^(٣) والشيخ في

١- الدروس: ٣٨٦/١.

٢- جواهر الكلام: ٢٠/٢٢٤.

٣- المقنعة/٤٣٥.

النهاية^(١) والمبسوط^(٢) انه ان جادل ثلاث مرات فصاعداً صادقاً عليه دم شاة وان جادل مرة كاذباً فعليه دم شاة وان جادل مرتين كاذباً كان عليه بقرة وان جادل ثلاثاً وما زاد كاذباً كان عليه دم بدنة وظاهر ذلك انه يجب عليه ان جادل مرتين كاذباً دم بقرة سواء كفر عن الاولى بشاة ام لا وان عليه في المرة الثالثة وما زاد بدنة سواء كفر بشاة عن الاولى وبالبقرة عن الثانية ام لا فمن لم يكفر حتى ارتكب الجدل ثلاثاً يجب عليه شاة وبقرة وبدنة.

وهل يستفاد من كلامهم اطلاق يدل على كفاية كفارة واحدة للجدال صادقاً ثلاث مرات بحيث لو كفر بعد الثلاث لاتكون عليه كفارة ان ارتكب بعد ذلك ثلاث مرات او هذا مختص بما اذا لم يكفر وكذا في الثالثة كاذباً ان كفر ببدة هل تجب عليه في المرة الاولى شاة وفي الثانية بقره وفي الثالثة بدنة ان لم يكفر في كل منها قبلها او مطلقاً.

يمكن ان يقال: ان القول بعدم الكفارة بعد ما كفر موهم لجواز ارتكاب الجدل بعد ذلك وان امكن المحكم ببقاء حرمة الجدل وعدم الكفارة بعد ذلك الا انه كانه بعيد بمناسبة المحكم والموضوع الا ان الجزم باستناد ذلك الى الفقهاء مشكل فلو كان مستندنا في حكم المسئلة اجماعهم القدر المتيقن منه هو كفاية الكفارة مرة واحدة للثلاثة كاذباً او صادقاً.

وامّا بحسب الروايات فما يدل عليه مثل صحيح سليمان بن خالد: «في الجدل شاة»^(٣) وجوب الشاة لكل جدال صادقاً كان ام كاذباً كان الاول او الثاني والازيد

١- النهاية/٢٣٣.

٢- المبسوط: ١/٣٥٠.

٣- وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ١.

بعد ما كفر عما قبله او لم يكفر ولكن اطلاقه مقيد بكونها كفارة للمرتبة الثالثة صادقاً ولليمين الواحدة كاذباً لما في مثل صحيح معاوية بن عمار «إذا حلف بثلاثة ايمان ولاء في مقام واحد وهو محرم»^(١) وصحيح ابي بصير «إذا حلف الرجل ثلاثة ايمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه»^(٢) والاول يدل على تعدد الكفارة بتعدد الثلاثة ولاء في مقام واحد دون الثاني فانه غير مقيد بالولاء وكونها في مقام واحد وسأكت عن حكم الازيد على الثلاثة.

واما اليمين الكاذبة فيدل على ان كفارته شاة اذا كانت واحدة ايضاً الصحيحان وغيرهما واما اذا كانت ازيد فإن كانت وقعت بعدما كفر لما قبلها فالظاهر انها كالاولى وان كان قبل ذلك فيحسب الروايات اذا جادل فوق مرتين تكون عليه اما البقرة او البدنة وفي المرتين وقد مضى الكلام فيها. وكيف كان فالمستفاد من الروايات اولا ان الحلف بالثلاثة صادقاً على التفصيل الذي مرفى الولاء كفارته دم شاة وان زاد على الثلاثة الا على القول بالولاء في مقام واحد فان عليه لكل ثلاثة وقعت في مقام واحد ولاء كفارة خاصه وكذا ان كفر بعد الثلاثة وابتلى بثلاثة اخرى .

وثانياً: في اليمين الكاذبة الواحدة ايضاً دم شاة وفي الثالثة البقرة او البدنة اذا لم يكفر لما قبلها والا فما بعد الكفارة هي اليمين الواحدة واما للمرة الثانية فقد مضى الكلام فيها يعرف الحساب له بما ذكر ان قلنا بان كفارته البقرة او الشاة وكيف كان لا يجمع بين الشاة والبقرة والبدنة اذا لم يكفر فتدبر والله هو العالم.

١ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٥.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٧.

قتل هوام الجسد

مسألة ٤٤: و مما هو محرم على المحرم كما في الشرائع قتل هوام الجسد، ودوابه كما حكى عن النافع والقواعد^(١) والذي يدل عليه من الاحاديث طائفتان احديهما ما يدل على عدم جواز قتل مطلق الهوام و ثانيتهما ما يدل على حرمة قتل طوائف من الهوام مثل القمل واليق والبرغوث بالغاء خصوصية البقية وغيرها.

اما الطائفة الاولى: فمنها صحيح زرارة قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يحك المحرم رأسه او يغتسل بالماء؟ قال: يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة»، الحديث^(٢).
و منها صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «اتق قتل الدواب كلها، الحديث»^(٣).

و اما الطائفة الثانية فمنها موثق ابي الجارود^(٤) قال: «سأل رجل ابا جعفر عليه السلام عن رجل قتل قملة و هو محرم؟ قال: بش ما صنع. قال: فما فداؤها؟ قال: لا فداء لها»^(٥).

و منها: الاحاديث الدالة على النهي عن القاء القملة فانه اذا كان منهيأ عنه فقتلها اولى بالنهي ولا يعارض هذه الاحاديث ما رواه الشيخ قدس سره، باسناده

١- الحكاية عن جواهر الكلام: ٣٦٤/١٨.

٢- وسائل الشيعة: ب ٧٣ من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

٣- وسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٩.

٤- زياد بن المنذر الهمداني الخارقي الكوفي زيدي من الرابعة يروي عن المشايخ و روى عنه جمع من المشايخ و حكى عن المفيد ما يدل على توثيقه.

٥- وسائل الشيعة: ب ١٥ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٨.

عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن مرة مولى خالد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلقى القملة؟ فقال: القوها ابعداها الله غير محمودة ولا مفقودة»^(١) فإنه ضعيف بكرة المجهول وثاقته الا ان يقال: ان اعتماد مثل صفوان عليه يكفي في الاعتماد على روايته او خصوص ما يرويه هو عنه و لعل لذلك حمله الشيخ على من يتاذى بها فيجوز القاؤها و تلزمه الكفارة.

و بعد ذلك قيل بأن هنا روايتان معتبرتان يمكن ان يقال بدلالتهما على جواز قتلها احدهما: صحيح معاوية بن عمار قال: «قلت لابي عبد الله عليه السلام: ما تقول في محرم قتل قملة؟ قال: لا شيء عليه في القمل، ولا ينبغي ان يتعمد قتلها»^(٢).

و صحيحه الآخر قال: «قلت لابي عبد الله عليه السلام: ما تقول في محرم قتل قملة؟ قال: لا شيء عليه في القملة، ولا ينبغي ان يتعمد قتلها»^(٣) والظاهر ان الروايتين واحدة وان كان كلام بعض الاعلام ظاهراً في تعددهما^(٤) وكيف كان ويمكن ان يقال بدلالته على جواز قتلها مع الكراهية والمرجوحية لقوله عليه السلام (ولا ينبغي) واجاب عنه البعض المشار اليه (ان الظاهر من (لا ينبغي) هو الحرمة لان معنى هذه الجملة لغة عدم الامكان وانه امر لا يتيسر و قد شاع استعمالها في الكتاب العزيز والسنة في عدم الامكان كقوله تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر﴾ و﴿ما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولداً﴾ وعدم الامكان في عالم التشريع مساوق للحرمة ولو فرضنا عدم دلالة ذلك على الحرمة فلا يدل على الجواز فلا يوجب لرفع اليد عما دل على

١ - وسائل الشيعة ب ٧٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٦.

٢ - وسائل الشيعة، ب ٧٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة، ب ١٥ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٦.

٤ - المعتمد: ١٧٩/٤.

الحرمة^(١).

اقول: الموارد التي جاءت في القرآن الكريم من استعمال ينبغي مربوطة الى عالم التكوين و ما لا يمكن بالعقل ان يكون المراد غير الامكان ولا دلالة لذلك على ان معنى ينبغي ولا ينبغي يمكن ولا يمكن، قال الراغب في المفردات: و (قولهم ينبغي مطاوع بنى فاذا قيل ينبغي ان يكون كذا فيقال على وجهين احدهما ما يكون مسخراً للفعل نحو النار ينبغي ان تحرق الثوب، والثاني على معنى الاستئصال نحو فلان ينبغي ان يعطي لكرمه و قوله تعالى: (و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له) على الاول فان معناه لا يتسخر ولا يتسهل له الا ترى ان لسانه لم يكن يجري به و قوله تعالى: (و هب لي ملكاً لا ينبغي لاحد من عدي) (١)

وفي مجمع البحرين (و في المصباح حكى عن الكسائي انه سمع من العرب (وما ينبغي ان يكون كذا) اى ما يستقيم و ما يحسن قال: (وينبغي ان يكون كذا) معناه يندب ندباً مؤكداً لا يحسن تركه.

و على هذا دعوى ظهوره في الحرمة في التشريعات في عدم الامكان لا يخلو من المجازفة بل الظاهر دلالة على ما يليق بالانسان ان يفعل او لا يليق به ان يفعل اذا قال (لا ينبغي) وبناء عليه ان كان هنا اجماع على حرمة قتلها فلا بد من رفع اليد من هذا الظاهر و الا فيحمل ما يدل على النهي بقرينة هذا الصحيح على الكراهة الشديدة فهو يكون كاستثناء عما يدل على قتل الدواب اللهم الا ان يقال: انه يكفي هنا لاثبات حرمة قتل القملة وحمل لا ينبغي على الحرمة ما دل على النهي على القائها واتفاق الاصحاب على القول بحرمة لعدم احتمال كون القتل اخف من الالتقاء

فتأمل مضافاً إلى إطلاق صحيحى زرارة وابن عمار.

هذا كله في القمل وأما البق والبرغوث فما يدل على حرمة قتلها إطلاق صحيحى زرارة وابن عمار ولكن ورد فيها بالخصوص مرسل ابن فضال عن بعض أصحابنا عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال (لا بأس بقتل البرغوث والقملة والبقة في المحرم^(١)) واستشكل في الاحتجاج به أولاً بضعف السند بالارسال وثانياً: باشماله على جواز قتل القملة الذي عرفت اتفاق الأصحاب على ما حكى على حرمة وثالثاً: بأن موضوع الجواز فيه غير موضوع المنع في غيره وإطلاقه وإن يشمل المحرم إلا أنه يقيد بروايات المنع نعم يمكن تقييد صحيحى زرارة وابن عمار بما إذا أراداه وآذاه برواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: سألت عن المحرم يقتل البقة والبرغوث إذا أراداه به قال: نعم^(٢) «وجود سهل في سنده لا يضر بالاعتداد عليه بل يمكن الاستدلال به بالنهي عن قتلها إذا لم يردها أو لم يؤديها وكذا بما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر البرزني^(٣) في نوادره على ما أخرج عنه ابن إدريس في آخر السرائر عن جميل^(٤) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقتل البقة والبراغيث إذا آذاه؟ قال: نعم^(٥)

وعده والرواية السابقة في الوسائل رواية واحدة فإنه قال بعد نقل رواية

١- وسائل الشيعة: ب ٧٩ من أبواب ترك الإحرام ح ٢

٢- المعتمد: ٤ / ١٨٠

٣- كان عظيم المنزلة عند الرضا عليه السلام وروى عنه كتاباً من أصحاب الإجماع ... وهو من السادسة.

٤- هو أيضاً من أصحاب الإجماع و... ابن دراج النخعي من الخامسة.

٥- وسائل الشيعة: ب ٧٨ أبواب ترك الإحرام، ح ٧.

زرارة: ورواه ابن ادريس في آخر السرائر كما مر ^(١) وبعد نقل رواية جميل، ورواه الكليني كما يأتي.

وهو كذلك احتمالاً اذا اعتبرنا في تعدد الرواية صدورها عن الامام عليه السلام غير مرة واما اذا اعتبرنا فيه تعدد الراوى عنه عليه السلام فهما روايتان قطعاً.

وكيف كان فقد ضعف سند رواية جميل بعض الاعلام بان ابن ادريس رواها في آخر السرائر عن نوادر البزنطي وطريقه الى نوادره مجهول فالتعبير عنها بالصحيحة كما في دليل الناسك في غير محله بل لو قلنا بصحة طريق الشيخ الى نوادر البزنطي لا يمكن الحكم بصحة هذه الرواية اذ لم يعلم اتحاد طريق ابن ادريس مع طريق الشيخ ولعل ابن ادريس رواها بطريق آخر وهو مجهول عندنا بل طريق الشيخ الى النوادر ضعيف لان فيه شيخه احمد بن محمد بن موسى الاهوازي ^(٢) وهو ممن لم يوثق وان قال في حقه صاحب الوسائل في تذكرة المتبحرين فاضل جليل، ولكن لانهتمد على توثيق المتأخرين فالاحوط وجوباً عدم جواز قتل البق والبرغوث وامثالها من الحيوانات المتكونة في البدن او اللباس.

اقول: كان الاولى بي لجلالة قدره وعظم شأنه قدس سره في عيني ان اخفي ما يورد على مثل هذه المعاملة مع الاحاديث الشريفة الا ان صيانة الاحاديث عن توهم هذه الموهنات اولى وشخصه الشريف يكون في مقامه مع علمائنا الابرار ارضى بالتكلم فيما افاد عن السكوت عنه رضون الله تعالى عليه.

١ - وسائل الشيعة: ب ٧٩ من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

٢ - المعروف بابن الصلت شيخ شيخ الطوسي روى عنه جميع روايات ابن عقدة وكتبه وكان معه خط ابي العباس باجازته وشرح رواياته وكتبه وهذا يدل على فضله وشأنه بل وصحة رواياته من العاشرة.

فاعلم: انا قد اشرنا مرة بعد مرة الى ان مايرويه قد ماء الاصحاب عن الاصول والكتب التي صنفها اصحاب الائمة عليهم السلام وغيرهم ممن يقارب اعصارهم يروونه باسنادهم الى اصحاب هذه الاصول والكتب من نفس هذه الكتب فكانت روايتهم بالوجادة عن هذه الكتب لورودها عنها بالوجادة بلا واسطة وبلا حاجة الى ذكر سندهم الى هذه الكتب كما ننقل نحن عن مثل الكافي والفقيه وغيرهما بلا اسناد وهذا من انحاء تحمل الحديث اذا كان الراوى ثقة يعتمد عليه لا يجوز تركه وتضعيفه بمثل هذه التضعيفات.

نعم اذا كان تقسيم الاحاديث بالاقسام الاربعة المعروفة على ما اذا كان تحمل الحديث من الرواة بمثل السماع او القراءة او المناولة يأتي هذا الاصطلاح ولكن عليه قلما يوجد ذلك سيما بالسماع والقراءة فاننا نعلم بالضرورة ان مثل الشيخ الذي يقول في جماعة من شيوخه الذين ربما كان لهم اكثر من عشرين وثلاثين بل مائة تاليف اخبرنا بجميع كتبه لا يمكن ان يكون ذلك بالسماع والقراءة اذا فلا وجه لرد ما رواه مثل ابن ادريس عن نوادر البرنطى بضعف سنده اليه او عن بعض كتبه شيوخه بضعف سنده الى شيخه الذي كان عنده كتابه.

وان شئت ان تعرف ذلك فراجع مقدمة شيخه في التهذيب فان الشيخ قال في طي كلامه (واقصرنا من ايراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذي اخذنا الخبر من كتابه او صاحب الاصل الذي اخذنا الحديث من اصله) وبعد ذلك فهل ترى تضعيف ما رواه الشيخ عن هذه الاصول والكتب بضعف اسناده اليها وان شئت مزيد الكلام في ذلك فراجع كتابنا منتخب الاثر في الامام الثاني عشر (ج ١ ص ٣١٢-٣٠٧)

ثم لا يخفى عليك ان بعدما ذكرنا في فقه الروايتين يمكن ان يقال بوجوب

الاحتياط اذا لم يؤذياه ولم يرداه و كانه رحمة الله عليه بنى على ان لفظ الحديث دال على جواز قتلها مطلقاً ولذا توسل لرده بضعف سندهما اعلى الله مقامه ومقام جميع علمائنا العاملين وجعلنا شاكرين لمساعدتهم المشكورة في حفظ احكام الدين ونفى انتحال المبطلين ثم انه قد ظهر لك مما سبق حرمة القاء القملة من جسده و ثوبه نصاً و فتوى واما القاء البق او البرغوث فمقتضى الاصل جوازه لاختصاص دليل الحرمة بالقمل مضافاً الى صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: المحرم يلق عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده ^(١).

واما الكفارة فمقتضى الاصل عدم وجوبها ويدل عليه في خصوص قتل القملة صحيح معاوية بن عمار وموثق في الجارود نعم في عدة من الروايات في القاء القملة : تصدق بكف من طعام او قليطعم مكانها طعاماً قبضة بيده او فليطعم مكانها طعاماً ^(٢) وربما يجمع بينهما بان ما يدل على نفي الكفارة المراد منه الكفارات المصطلحة نحو دم شاة فلا ينافي ثبوته بكف من الطعام ويمكن حمل الثاني على الاستحباب والاحتياط لا ينبغي تركه في القائها وفي قتلها والله هو العالم.

لبس الخاتم للمحرم

مسألة ٤٥- قال في الجواهر «ويحرم لبس الخاتم للزينة» كما قطع به الاكثر على ما في كشف اللثام بل في الذخيرة في شرح قوله في الارشاد «ولبس الخاتم للزينة لا للسنة» قال: لا اعرف خلافاً بين الاصحاب في الحكمين المذكورين، وان كان فيه ما استعرف لخبر مسمع عن ابي

١- وسائل الشيعة: ب ٧٨ ابواب تروك الاحرام، ج ٥.

٢- وسائل الشيعة: ب ١٥ ابواب بقيه كفارات الاحرام.

عبد الله ﷺ: سألته ايلبس المحرم الخاتم؟ قال: لا يلبسه للزينة المنجبر بما عرفت ، والمعتضد بالتعليل في صحيح حماد وحرير المتقدمين سابقاً في الاكتحال بالسواد، والنظر في المرأة، وبالمرسل في الكافي (لا يلبسه للزينة) وبما ورد من كون الحاج اشعث اغير وغير ذلك مما يدل على عدم الترفه للحاج المنافى للزينة»^(١).

اقول: اما عدم الخلاف في الحرمة اذا كان للزينة فقد قال فيه (وان كان فيه ماستعرف) ولعل نظره الى ما اشار اليه في طي كلماته من اختيار المصنف (يعنى المحقق في النافع الجمع بين النصوص الدالة على الحرمة للزينة والنصوص الظاهرة في جوازه مطلقاً بحمل الاولى على الكراهة وقال: هو المحكى عن الجامع^(٢) ايضاً وكيف كان بعد وجود الروايات في المسئلة لاجال الاحتجاج بالشهرة او الاجماع واما خبر مسمع الذى قال بانجباره فهو ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى^(٣) عن ابراهيم بن مهزيار^(٤) عن صالح بن السندى^(٥) عن ابن محبوب^(٦) عن علي بن رئاب^(٧) عن مسمع^(٨) عن ابي عبد الله ﷺ والظاهر ان الضعف في سنده من جهة صالح السندى ولكنه ليس بضعف يعتنى به مضافاً الى جبره بما عرفت

١ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٧٠

٢ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٧١

٣ - الاشعري القمى كان ثقة في الحديث وما ذكر في قدحه لا يوجب به في نفسه ... من

السابعة.

٤ - ذكره ابن طاوس في الابواب المعروفين من السابعة.

٥ - له كتاب الظاهر عدم ذكر توثيق له من السادسة.

٦ - السراة ثقة جليل القدر له كتب كثيرة ... من السادسة.

٧ - له اصل كبير جليل القدر ... من الخامسة.

٨ - ثقة ... من الخامسة.

كما قال في الجواهر، واما التعليل المذكور في صحيح حماد ^(١) فقوله عليه السلام « لا تنظر في المرأة وانت محرم فانه (فانها) من الزينة » وما في صحيح حرير « لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد ان السواد زينة » ^(٢) واما المرسل فهو قول الكليني: وفي رواية اخرى: لا يلبسه للزينة ^(٣)

وبمفهوم خبر مسمع يقيد اطلاق خبر نجيع عن ابي الحسن عليه السلام قال: « لا بأس بلبس الخاتم للمحرم » ^(٤) مع ما فيه من ضعف السند بمنج ، ومجمل صحيح ابن بزيع « قال : رأيت العبد الصالح عليه السلام وهو محرم وعليه خاتم وهو يطوف طواف الفريضة » ^(٥) وصحيحه الآخر قال « رأيت على ابي الحسن الرضا عليه السلام وهو محرم خاتما » ^(٦) ان ذلك كان من الامام عليه السلام للسنة او بقصد آخر غير الزينة .

هذا ان قلنا بانجبار ضعف خبر مسمع بالعمل والا فلا دليل على حرمة لبس الخاتم بالخصوص الا ان نقول : بدخوله في التزين الثابت حرمة على المحرم كما عليه المشهور ويدل عليه الروايات ، ولكن لا يخصص من تقييد اطلاقها او عمومها بفعل الامام عليه السلام الا ان القدر المتيقن منه مالم يكن للزينة وكان للسنة .

واما الكفارة فالظاهر عدم الدليل عليها الا رواية قرب الاسناد عن عبدالله ابن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهم السلام قال: لكل شئ جرحت (خرجت خ) من حبك فعليك فيه دم تهريقه حيث

- ١ - وسائل الشيعة: ب ٣٤ من ابواب تروك الاحرام، ح ١.
- ٢ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.
- ٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٦ من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.
- ٤ - وسائل الشيعة: ب ٤٦ من ابواب تروك الاحرام ح ١.
- ٥ - وسائل الشيعة: ب ٤٦ من ابواب تروك الاحرام ح ٣.
- ٦ - وسائل الشيعة: ب ٤٦ من ابواب تروك الاحرام ح ٦.

شئت^(١) وقد مر الكلام فيها والجواب عن تضعيف سنده بعبد الله بن الحسن ، ولكن الاستدلال بها لوجوب الكفارة في المحرمات التي لم يرد في كفارتها نص مبني على كون النسخة (جرحت) والله هو العالم

لبس المرأة المحرمة الحلى

مسألة ٤٦ - اعلم انه قد وردت في لبس المرأة المحرمة الحلى

روايات

منها : ما في صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام : «قال ؟ المحرمة لا تلبس الحلى»^(٢) وظاهره الاطلاق بالنسبة الى كل حلوى وبالنسبة الى الابقاء يمكن دعوى اطلاقه بدعوى عدم الفرق فيه بين الاحداث والابقاء كاللباس.

ومنها : رواية النضر بن سويد عن ابي الحسن عليه السلام وفي سنده سهل وفيها «ولا حلياً تزين به لزوجها» وفيه أيضاً «ولا تلبس حلياً»^(٣) ويمكن ان يقال : ان المنوع منه هو الحلوى الخاص الذى تزين به لمناسبه خاصة لا ما تزين به النساء على حسب عادتهن فيقيد به اطلاق صحيح الحلبي وقريب منه صحيح عبدالرحمان بن الحجاج قال «سألت ابا الحسن عليه السلام : عن المرأة يكون عليها الحلوى والمخلخال والمسكة والقرطان من الذهب والورق تحرم فيه وهو عليها، وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها اتزعه اذا احرمت او تركه على حاله قال: تحرم فيه وتلبسه من

١ - قرب الاسناد: ٢٣٧ ح ٩٢٨

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٩ من ابواب ترك الاحرام، ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٩ من ابواب ترك الاحرام، ح ٣.

غير أن تظهره للرجال في مركبها ومسيرها»^(١).

فإن الظاهر منه: أن المجوز منه ما كان تعتاد التزين به في بيتها نعم لا صراحة لها في حكم أحداث التزين به إلا أن يقال: بعدم الفرق بين ما كان تعتاد بالتزين به بين الأحداث والابقاء والقدر المتيقن منها هو صورته ابقائه.

ومنها صحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال «إذا كان للمرأة حلى لم تحدثه للأحرام لم تنزع حليها»^(٢) وهذا أيضاً محمول على ما كان عليها من المعتاد.

ومنها صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال «المحرمة تلبس الحلى كله إلا حلياً مشهوراً للزينة»^(٣) وظاهره جواز لبس الحلى مما ليس مشهوراً ومما هو من المشهور إذا لم يكن للزينة إلا أن يكون للزينة قيداً لما هو المشهور يعني المشهور الذي هو للزينة وكيف كان يقيد به ما يدل بالاطلاق على النهي عن حرمة الحلى المشهور.

مركز تحقيق تكملة أصول الدين

ومنها صحيح الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تلبس المرأة المحرمة الحلى كله إلا القرط المشهور والقلادة المشهورة»^(٤) ونسبته مع الروايات السابقة غير الأخيرة معلومة مقيد لاطلاقها وحاصل الجميع حرمة الحلى المشهور للزينة ولكن قد افاد بعض الاعلام بوقوع التعارض بينه وبين صحيح محمد بن مسلم لأن مقتضى عقد الاستثناء في صحيح محمد بن مسلم يعني قوله «إلا حلياً مشهوراً للزينة» حرمة ما كان من الحلى مشهوراً سواء كان القرط والقلادة أو غيرهما ومقتضى عقد المستثنى

١- وسائل الشيعة: ب ٤٩ من أبواب ترك الأحرام، ح ١.

٢- وسائل الشيعة: ب ٤٩ من أبواب ترك الأحرام ب ٤٩ ح ٩.

٣- وسائل الشيعة: ب ٤٩ من أبواب ترك الأحرام، ح ٤.

٤- وسائل الشيعة: ب ٤٩ من أبواب ترك الأحرام، ح ٦.

منه في صحيح الكابلي أي «تلبس المرأة المحرمة الحلبي كله» جواز غير القرط وغير القلادة كالسوار والخلخال المشهورين فيقع التعارض بينهما في الحلبي المشهور غير القرط وغير القلادة فالمرجع بعد التعارض صحيح الحلبي الدال على حرمة لبس الحلبي والنتيجة الحاق غير القرط وغير القلادة اليها في الحكم اذا كان حلياً مشهوراً بارزاً الا اذا كان عليها قبل حجها فلا يجب نزعها من غيران تظهره للرجال^(١).

عدم جواز الادهان اذا كان فيه الطيب

مسألة ٤٧- ومما هو محرم حال الاحرام استعمال دهن فيه طيب.

قال في الجواهر «بلا خلاف ولا اشكال بل في المنتهى اجمع علمائنا على انه يحرم الادهان في حال الاحرام بالادهان الطيبة كدهن الورد والبان، والزيتق، وهو قول عامة اهل العلم و تجب له القدية اجماعاً»^(٢) واما استعماله قبل الاحرام فلا يجوز ايضاً اذا كان ريحه يبقى بعد الاحرام قال ايضاً في الجواهر كما في القواعد و محكي النهاية والسرائر بل في المدارك نسبته الى الاكثر لحرمة الطيب للمحرم ابتداءً واستدامةً ولقول الصادق عليه السلام في حسن الحلبي و صحيحه «لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر من اجل ان رائحته تبقى في رأسك بعد ما تحرم وادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل»^(٣).

و ورد في الجواهر القول بالكراهة المحكي عن الجمل والعقود والوسيلة

١- المعتمد: ٤ / ١٨٦

٢- جواهر الكلام: ١٨ / ٣٧٤

٣- وسائل الشيعة: ب ٢٩ من ابواب ترك الاحرام، ح ١.

والمذهب بأنه كالاتجاه في مقابل النص و اما الادهان بغير المطيب فان كان قبل الاحرام فعن التذكرة الاجماع على جوازه بل مقتضى الاصل وكذا النصوص جوازه اذا لم يتبق رائحته. (١)

والظاهر انه لا وجه للتفصيل في الادهان بغير المطيب بين ما يتبق عينه وبين غيره بعدم الجواز في الاول والجواز في الثاني قياساً على المطيب فانه اذا كان مما بقيت عينه لا يجوز وان ذهبت رائحته، وان لم يتبق العين والرائحة يجوز فانه من القياس الذي ليس في مذهبننا، مضافاً الى انه يمكن الخدشة في المقيس عليه ايضاً بعدم استفادة عدم الجواز من النصوص اذا كان الدهن المطيب مما تذهب رائحته وتبقى عينه.

وكيف كان وان كان بعد الاحرام فلا يجوز الادهان بما ليس بمطيب اختياراً لصحيح الحلبي المتقدم، وصحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «اتق قتل الدواب كلها ولا تمس شيئاً من الطيب ولا من الدهن في احرامك» (٢) ولغيرهما من الروايات مما يدل على جواز الادهان بعد غسل الاحرام كصحيح الحسين بن ابي العلاء (٣) وصحيح هشام (٤) وما يدل على جوازه في حال الاضطرار كصحيح ابن مسلم (٥) وصحيح هشام (٦).

واما كفارة الادهان فقليل ان مقتضى الاصل لعدم ورود نص فيها وعن

١ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٧٥

٢ - التهذيب: ٥ ح ١٠٠٦ و وسائل الشيعة، ب ٢٩ من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٠ من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٣٠ من ابواب تروك الاحرام، ح ٦.

٥ - وسائل الشيعة، ب ٣١ من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

٦ - وسائل الشيعة: ب ٣١ من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

جماعة انها دم شاة و روى في الصحيح عن معاوية بن عمار: في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج؟ قال: ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين وان كان تعمده فعليه دم شاة يهريقه^(١)

ولكن الظاهر انه مورده الدهن المطيب لا غيره مضافاً الى ما قيل انه لم يثبت كونه رواية عن الامام عليه السلام^(٢) وان رد ذلك بان مثل معاوية بن عمار لا يقول بذلك من عنده واجتهاده نعم هنا ايضاً رواية قرب الاسناد وقد عرفت الكلام فيه. والله هو العالم.

حرمة ازالة الشعر

مسألة ٤٨ - ومما يحرم على المحرم ازالة الشعر قليله وكثيره عن بدنه او بدن غيره محرماً كان او محلاً
امّا بالنسبة الى بدنه ففي الجواهر ادعى الاجماع عليه بقسميه حتى الشعرة ونصفها عن الرأس او اللحية او الابط او غيرها بالحلق او القص او التنف او النورة او غيرها وحكى عن التذكرة والمنتهى اجماع العلماء ويدل عليه الكتاب والروايات الكثيرة^(٣).

وقد ذكر في الجواهر طائفة منها وقال «وغير ذلك من النصوص نعم مع الضرورة من اذية قل او قروح او صداع او حر او غير ذلك لا اثم بلاخلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى الاصل وعموم ادلتها والى نفي العسر

١ - وسائل الشيعة: ب ٤ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٥.

٢ - المعتمد: ٤ / ١٩٣

٣ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٧٨ و ٣٧٩

والحرج والضرر والضرار والآية. (١)

وصحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مر رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة الانصاري والقمل يتناثر من رأسه فقال: اتؤذيك هوامك؟ فقال: نعم فنزلت الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بحلق رأسه وجعل عليه الصيام ثلاثة أيام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدّان، والنسك شاة».

وقال أبو عبد الله عليه السلام: وكل شيء في القرآن «أو» فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القرآن فمن لم يجد كذا فعليه كذا فالاول الخيار (٢) أي هو المختار وما بعده عوض عنه مع عدم امكانه.

وفي الفقيه «مر النبي صلى الله عليه وآله على كعب بن عجرة» (٣) وذكر نحو مارواه الشيخ ورواه الكليني عن حريز عن ابن ابي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام (٤) واورد على الاستدلال برواية حريز بارساله على طريق الكليني وان كان طريق الشيخ (٥) صحيحاً لرواية حريز الحديث عن الامام بلا واسطه الا انه يبعد كونها روايتين، سمع احدهما حريز بنفسه عن الامام عليه السلام والاخرى سمعها عنه عليه السلام من اخبرها حريز

وعلى هذا وان لا يثبت بذلك ارسال الحديث لاحتمال زيادة قوله (عن ابن ابي عمير) في طريق الكافي لا يثبت بطريق التهذيب ايضاً كونه مسنداً لاحتمال اسقاط

١ - فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك (البقرة ١٩٦).

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٤ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.

٣ - من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٣٥٨ ح ٢٦٩٧

٤ - الكافي: ٤ / ٣٥٨

٥ - التهذيب: ٥ / ٣٣٣ ح ١١٤٧

قوله (عمن أخبره) عنه.

وكيف كان فالحكم بالجواز عند الضرورة بالآية الشريفة وبقاعدة نفي الضرر مع دعوى الإجماع عليه بقسميه.

هذا وأما الكلام في كفارة إزالة الشعر عند الضرورة فالظاهر أنه لا فرق بين ما يوجب الضرورة المجوزة لها إلا أنه قد حكي في الجواهر عن المنتهى التفصيل فقال «لو كان له عذر من مرض أو وقع في رأسه قمل أو غير ذلك من أنواع الأذى جاز له الحلق إجماعاً للآية وللأحاديث السابقة ثم ينظر فإن كان الضرر اللاحق به من نفس الشعر فلا فدية عليه كما لو نبت في عينيه أو نزل شعر حاجبه بحيث يمنعه الإبصار لأن الشعر أضربه فكان له إزالة ضرره كالصيد إذا ضال عليه.

وان كان الأذى من غير الشعر لكن لا يتمكن من إزالة الأذى إلا بحلق الشعر كالقمل والقروح برأسه والصداع من الحرق بكثرة الشعر وجبت الفدية لأنه قطع الشعر لازالة ضرره عنه فصار كما لو أكل الصيد في النخصة^(١).

ويمكن أن يقال: بشمول الآية لوجوب الفدية في الصورتين.

ثم أنه قال في الجواهر (أن الظاهر عدم الخلاف بل ولا اشكال في عدم جواز إزالة المحرم شعر غيره المحرم بل في المدارك الإجماع عليه وأما شعر المحل فعن الشيخ في الخلاف جوازه^(٢) ولكن يدل على حرمة محلاً كان الغيرام محرماً ما في صحيح معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام: «لا يأخذ المحرم من شعر الحلال»^(٣) فأنه يدل بالأولوية على النهي من شعر المحرم. وهل تجب فيه الفدية؟ مقتضى الأصل عدمها.

١ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٧٩

٢ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٨١

٣ - وسائل الشيعة: ب ٦٣ من أبواب ترك الإحرام ح ١.

ثم ان الظاهر ايضاً كما استظهره في الجواهر ان المحرم ازالة الشعر بالحلق والنسف وما يتعارف ازالته به دون الحك الذي لم يعلم ترتبها عليه اذا لم يقصدها به (١).

الاضطرار الى حلق الرأس

مسألة ٤٩- اذا اضطر المحرم الى حلق رأسه فلا ريب في جوازه وفي انه يجب عليه الفدية بالكتاب والسنة، الصيام او الصدقة او النسك.

وقد فسر في الروايات مثل صحيح زرارة «الصيام بصوم ثلاثة ايام والنسك بذبح شاة والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع» (٢) وفي رواية حريز التي سمعتها لكل مسكين مدان لا خلاف في ذلك بينهم الا ان في بعض الروايات والفتاوى عشرة مساكين

وهو ما رواه الشيخ في التهذيب عن موسى بن القاسم (٣) عن محمد بن عمر بن يزيد (٤) عن محمد بن عذافر (٥) عن عمر بن يزيد (٦) عن ابي عبد الله عليه السلام وفيه في تفسير الآية « او الصدقة على عشرة مساكين يشعهم من الطعام » (٧)

وقال في الجواهر (الاشهر في الرواية والفتوى على ما في كشف اللثام كون

١- جواهر الكلام: ١٨ / ٣٨١.

٢- التهذيب: ٥ ح ٦٢ / ١١٤٩.

٣- البجلي ثقة جليل .. من السابعة.

٤- بياع السابري له كتاب من السادسة.

٥- الخزاعي له كتاب ثقة من الخامسة.

٦- السابري ثقة له كتاب من الخامسة.

٧- التهذيب: ٥ / ١٦٦ ب ٢٥ ح ١١٤٨ / ٦١.

الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان وأما العشرة فقد سمعت خبر عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام إلا أن فيه (يشبعهم)، وخير بينهما في التهذيب ومحكى الاستبصار والجامع والدروس وفي النافع بين عشرة امداد لعشرة واثنى عشر لسته، وعن النهاية والمبسوط الاحتياط باطعام عشرة وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما سمعته بل عن المختلف الاحوط الستة لكل واحد مدان، وفي القواعد ومحكى الوسيلة نحو ما في الكتاب (يعنى الشرائع) عشرة لكل واحد منهم مد ولعل تعيين ذلك لكونه الذى يشبع به المسكين غالباً، وعن المقنعة والنهاية والمبسوط والسرائر ستة امداد لسته، ولم نعرف له مستنداً إلا ما ارسله في الفقيه قال: «والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين صاع من تمر»^(١) وروى «ومد من تمر» على أن المحكى في التهذيب من عبارة المقنعة «لكل مسكين مدان» ولعل الاقوى الستة لكل مسكين مدان لصحة مستنده بل في المدارك افتى به الشيخ واكثر الاصحاب.

مضافاً الى ما سمعته من كونه الاشهر فتوى ورواية مع ضعف رواية العشر على وجه (لا) تكافؤه كى تجمع بينهما بالتخير بين ذلك وبين اشباع العشرة خصوصاً بعد اشتماله على ما لا يقول به الاصحاب من الاكل من الفداء بل عن الغنية نفي الخلاف عن الستة وان كان لم يصرح بالمد والمدين ودعوى انجبار الخبر المذكور بالشهرة المحكية فى المسالك يدفعها عدم تحقق ذلك بل لعل المتحقق خلافه اذ لم نعرفه الا لمن سمعت، وكذا القول بالتخير فانه وان ذكره من عرفت الا انه بين اثنى عشر مدّاً واشباع العشرة او عشرة امداد لكل واحد مد وهو موقوف على المكافأة وبالجمله فلا ريب فى أن الاقوى الستة لكل واحد مدان^(٢).

١ - من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٣٥٨ ح ٢٦٩٧.

٢ - جواهر الكلام: ٢٠ / ٤٠٨ و ٤٠٩.

اقول: اما ضعف خبر محمد بن عمر بن يزيد فهو به لانه لم يوثق في كتب الرجال ولكن يمكن ان يقال بصحة الاعتماد عليه لاعتماد مثل موسى بن القاسم عليه وروايته عنه وقد قيل فيه «من اصحاب الرضا ثقة ثقة جليل واضح الحديث حسن الطريقة له ثلثون كتاباً مثل كتب الحسين بن سعيد مستوفاة حسنة»، ولا يخفى ان من كان موصوفاً بهذه الاوصاف واضح الحديث اذا روى عمن لانعرفه يحصل الاطمينان بكونه موثقاً به او كون ما روى مثله عنه موثوق الصدور ويعتمد عليه .

مضافاً الى ان الظاهر انه من اهل بيت في الحديث من الشيعة فان جده عمر بن يزيد بياع السابري الكوفي الثقة له كتاب واخوه الحسين يروى عن ابيه عمر بن يزيد ومحمد هذا يروى عن جده بواسطته وعلى بن عمر بن يزيد ايضاً اخوه الآخر وهو وابنه عمر بن علي ايضاً من المحدثين واحمد بن الحسين بن عمر ايضاً ابن اخيه من المحدثين.

مركز تحقيق مكتبة نور

وعلى هذا يمكن تقرير القول بالتخيير بين الستة والعشرة بالجمع بين هذه الرواية ورواية الستة بحمل ظاهر كل منهما على ما هو الآخر اظهر فيه فيقال: ان رواية الست نص في كفاية الست لكل مسكين مدان وظاهر في تعيين ذلك وعدم الاكتفاء بغيره ورواية العشرة نص في كفاية اشباع العشرة من الطعام الذي يحصل غالباً بمد منه وظاهر في تعيين ذلك وعدم الاكتفاء بغيره فترفع اليد عن ظاهر كليهما بنص الآخر ويجعل نص كل منهما قرينة على عدم ارادة ظاهر الآخر الذي يستفاد منه بالاطلاق .

واما القول بالاحتياط باطعام عشرة فان كان باعطاء كل واحد منهم مدان فيتحقق به واما باعطاء كل منهم مداً واشباعهم فلا يحصل به الاحتياط .

واما وجه القول بالاحتياط بالست لكل واحد مدان فيمكن ان يكون على

القول بالتخيير مع احتمال التعارض بين الخبرين وتقديم ما دل على الاكتفاء بالاست لصحة سنده وأما ما في الشرائع والوسيلة من أطعام عشرة مساكين لكل منهم مد فقد سمعت ما قال الجواهر في وجهه إلا أنه ليس بوجه لتعيين أطعام عشرة به، وأما وجه اكتفاء النهاية والمبسوط والسرائر وهو ستة أمداد لستة فلعله ما ذكره من مرسل الفقيه وفيه ما لا يخفى.

هذا وقد ظهر من ذلك كله أن الأقوى هو القول بالتخيير نعم خبر محمد بن عمر بن يزيد قال في الجواهر مشتمل على ما لا يقول به الأصحاب وهو جواز أكله من الفداء^(١) قال: والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم إلا أن يقال: إن مجرد ذلك في الخبر لا يضر بصحة الاعتماد بسائره.

فعلى هذا يمكن أن يقال: أن الأقوى القول بالتخيير وإن كان الاحوط اختيار الستة لكل منهم مدان واحوط منه العشرة يعطى ستة منهم كل واحد منهم مدان وأربعة كل واحد منهم مداً واحوط من ذلك اختيار الصوم أو النسك والله هو العالم. هذا كله فيما إذا اضطر المحرم إلى حلق رأسه وأما إذا فعل ذلك مختاراً فر بما يقال: بعدم الفرق في فديته بين حال الاختيار والاضطرار فهو مخير بين الصيام والصدقة والنسك وقال في الجواهر: عن الزهة: إن التخيير إنما هو لمن حلق رأسه من أذى فإن حلقه من غير أذى متعمداً وجب عليه شاة من غير تخيير (قال) ومال إليه غير واحد من متأخري المتأخرين ولعله لا اختصاص دليل التخيير بالأول دون الثاني فإن ما سمعته من صحيح زرارة ظاهر في التعيين، ولا بأس به إن لم يكن إجماع على عدم الفرق في خصال الفدية بين الضرورة وغيرها كما عساه يظهر من المنتهى

ونحو اطلاق المصنف فيحمل الصحيح المزبور على ما ذكرناه أولاً، ولكن الاحتياط باختيار الفرد المخصوص منها لا ينبغي تركه.

اقول: الاقوى بالنظر الى الآية والروايات المفسرة لها التخيير بين الثلاثة اذا حلق للضرورة واما اذا حلق اختياراً لألضرورة توجه فلا يستفاد من هذه الروايات ان الحكم بالتخيير اعم يشمل صورة الاختيار كالاضرار نعم لو كنّا وهذه الروايات فقط حيث لا ريب في تعلق الفدية به في حال الاختيار لقلنا بلزوم النسك لحال الاختيار للعلم الاجمالي باشتغال الذمة بالفدية وعدم حصول اليقين ببرائة الذمة الا بالنسك دون الصدقة والصيام.

مضافاً الى ان ذلك يستفاد من صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: «من حلق رأسه او نتف ابطه ناسياً او ساهياً او جاهلاً فلا شيء عليه ومن فعله متعمداً فعليه دم».

وصحيحه الآخر قال: «سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: من نتف ابطه او قلّم طفره او حلق رأسه او لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه او اكل طعاماً لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً او جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة».

ومن اعتمد على الاجماع المحكى في المسئلة فافتي بعدم الفرق في التخيير بين الخصال الثلاثة بين صورة الاضرار والاختيار حملها على ارادة احد الافراد بالنسبة الى حلق الرأس وانما ذكره لكون القدر المشترك بينه وبين الامور المذكورة معه، وان اختص هو بفردين آخرين ولكنك تعلم ان ذلك لا يكفي في الاكتفاء بغير الدم آخذاً بالاجماع المحكى المذكور فالاقوى في المسألة هو الاقتصار في فدية حلق الرأس عمداً واختياراً على الدم والله هو العالم.

ثم ان الظاهر انه لا يعتبر في ثبوت الكفارة على حلق الرأس حلق تمامه بل

يكفى في ذلك خلق ما يتحقق به مسمى خلق الرأس وعنوانه فإذا خلق رأسه وأبقى في قننته شيئاً تجب عليه الكفارة لصدق العنوان والمسمى دون ما إذا خلق بعضه وأبقى بعضه الآخر.

اللهم الا ان يقال: ان ذلك تابع لما يستظهر من الدليل فان قلنا ان الظاهر منه ان المحرم خلق تمام الرأس يقال: انه يكفى في تحقق العنوان خلق معظم الرأس وصدق كونه مخلوق الرأس وان بقى منه جزء قليلا وأما ان قلنا ان الظاهر منه مجرد خلق الرأس وهو صادق على خلق جزء منه كخلق اللحية فانه صادق على خلق بعضها فيمكن ان يقال: بوجوب الفدية على خلق البعض.

اللهم الا ان يقال: ان المتبادر من خلق الرأس المخلق المتعارف وهو خلق معظمه وما هو مسماه عند العرف ولو قلنا باجمال الحديث فالقدر المتيقن هو مسمى خلق الجميع فلا فدية على الاقل منه للأصل.

لومس لحيته او رأسه فوق وقع منها شيء

مسألة ٥٠ - قال في الجواهر: (و لو مس لحيته او رأسه فوق وقع منها شيء اطعم كفاً من الطعام) كما في النافع والقواعد ومحكى المنتهى والغنية والسرائر بل في المدارك نسبته الى قطع الاصحاب بل عن ظاهر التذكرة الاجماع عليه الخ^(١).

اقول: روايات المسألة المذكورة في الوسائل منها: صحيح منصور عن ابى عبد الله عليه السلام « في المحرم اذا مس لحيته فوق وقع منها شعرة؟ قال: يطعم كفاً من طعام او

كفين»^(١).

وقيل فيه: أن التخيير بين الزائد والناقص ظاهر في جواز الاجتزاء بالناقص وافضلية الزائد وهو كذلك واحتمال كون ذلك ترديداً من الراوى او بعض الرواة المتأخر عنه ضعيف وبناءً عليه ايضاً مقتضى الاصل جواز الاكتفاء بالاقل.

وفي صحيح هشام قال ابو عبدالله عليه السلام: «إذا وضع احدكم يده على رأسه او لحيته وهو محرم فسقط شيء من الشعر فليصدق بكف من الطعام او كف من سويق ورواه الصدوق ولفظه «بكف من كعك ار سويق» ومثله رواية الكليني^(٢).

وفي صحيح معاوية بن عمار قال: قلت: «لاي عبدالله عليه السلام المحرم يعيث بلحيته فتسقط منها الشعرة والثنتان؟ قال: يطعم شيئاً»^(٣).

وفي خبر الحسن بن هارون قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: انى اولع بلحيتى وانا محرم فتسقط الشعرات؟ قال اذا فرغت من احرامك فاشتر بدرهم تمرأ وتصدق به فان تمرة خير من شعرة^(٤) وفي صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «ان نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه ان يطعم مسكيناً في يده»^(٥).

وظاهر الجميع وجوب الصدقة بشيء من الطعام و ما فى بعضها من التعيين بكف منه او تمر يشترى بدرهم محمول على بيان ما يصدق عليه بشيء من الطعام او الفرد الافضل.

-
- ١ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.
 - ٢ - وسائل الشيعة: ب ١٦، ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٥.
 - ٣ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٤.
 - ٤ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٢.
 - ٥ - وسائل الشيعة: ب ١٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٩.

ولكن ظاهر خبر المفضل بن عمر وخبر ليث المرادي عدم شيء عليه أمّا
الاول فرواه الشيخ في التهذيبين وسنده في الاستبصار ^(١) عن سعد بن عبدالله عن
محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن المفضل وفي التهذيب ^(٢) محمد بن الحسين
عن جعفر بن بشير والمفضل والظاهر كما يستفاد من كتابي طبقات رجال الكافي
وطبقات رجال التهذيب ان جعفر بن بشير متأخر عن المفضل فهو من الطبقة
السادسة والمفضل من الخامسة وليس لابن بشير الرواية عن ابي عبدالله عليه السلام ولا عن
المفضل فيها فالظاهر ان الصحيح ما في الاستبصار وجعفر هذا مات سنة ثمان و
مأتين بالابواء واستبعدت روايته عن الصادق عليه السلام لفصل ستين سنة بين
موته وشهادة الامام الصادق عليه السلام فانها وقعت في سنة ثمان واربعين ومائة.

وقال بعض الاعلام (ان روايته عن الصادق عليه السلام منحصر بالواحدة) ^(٣) فان
كان مراده منها هذه الرواية فقد عرفت الكلام فيه وان كان غيرها فلم نعرفها، ومما
يؤيد نسخة الاستبصار عدم رواية محمد بن الحسين بلا واسطة عن المفضل فراجع في
ذلك ايضاً ان شئت كتابي الطبقات وكيف كان فان كان في السند شيء فهو بالمفضل
الا ان الأرجح الاعتماد عليه.

ولفظ الحديث هكذا قال « دخل النبا جى على ابي عبدالله عليه السلام فقال: ماتقول في
محرم مس لحيته فسقط منها شعرتان؟ فقال ابو عبدالله عليه السلام: لو مسست لحيتي فسقط
منها عشر شعرات ما كان على شيء » ومقتضى الجمع بينها وبين الروايات المتقدمة
حمل المتقدمة على الاستحباب الا ان يقال: ان الظاهر منها هي الكفارات المتعارفة

١ - الاستبصار: ٢ / ١٩٨ ح ٦٦٧.

٢ - التهذيب: ٥ / ٣٣٩ / ١١٧٣.

٣ - المعتمد: ٤ / ٢١٠.

من الدم والشاة او يقال : بانها بعمومها تدل على انه ليس في سقوط الشعرات بمس اللحية شئ من الدم والشاة وغيرهما وبالروايات السابقة يخصص عمومها ويقال بوجوب شيء من الطعام.

واما الرواية الثانية فهي ما رواه الشيخ بسنده عن المفضل بن صالح عن ليث المرادي قال « سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يتناول لحيته وهو محرم يعيث بها فينتف منها الطاقات يبقين في يده خطأ او عمدًا؟ فقال لا يضره » فهي ضعيفة بالمفضل بن صالح. ثم انه قد استثنى من وجوب الفدية لو مس لحيته و رأسه فوق وقع منها شيء، ما اذا فعل ذلك في وضوء الصلاة و اراد به اسباغ الوضوء للاصل والمخرج.

وصحيح هيثم بن العروة التميمي، قال « سئل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعرة والشعرتان؟ فقال: ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج ^(١)

و هل يلحق بالوضوء الغسل بل التيمم و ازالة النجاسة لا يبعد ذلك.

هذا. مضافاً الى استفادة وجوب الفدية في المستثنى منه من الروايات لا يخلو من الاشكال فالقول بالوجوب فيه مبني على الاحتياط.

نتف الابط او الابطين

مسألة ٥١- قال في الجواهر: (ولو نتف احد ابطيه اطعم ثلاثة مساكين و لو نتفهما لزمه شاة) بلا خلاف اجده في الثاني منهما لصحيح حرير سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول « من حلق رأسه او نتف ابطيه ناسياً او ساهياً او

جاهلاً فلا شيء عليه و من فعله متعمداً فعليه دم».

بل والاول الا من بعض متأخري المتأخرين لخبر عبدالله بن جبلة عن ابي عبدالله عليه السلام في محرم نتف ابطه ؟ قال : يطعم ثلاثة مساكين » و المناقشة بضعف السند يدفعها الانجبار بالعمل خصوصاً عن مثل من لا يعمل الا بالقطعيات كابني زهره و ادريس على انه معتضد بمفهوم الشرط في الصحيح الاول المقتضى عدم الدم في نتف احد الابطين بل من ذلك يعلم ان المراد بالابط فيما مر من صحيح زرارة الذي اوجب فيه الدم الابطين بل وكذا ما في صحيح حرير السابق على ما رواه في الفقيه من الافراد بل قد يقال ان الغالب نتف الابطين معاً فينصرف اطلاق الابط اليه، وان كان مقتضى ذلك عدم الوثوق بالمفهوم المزبور لخروج الشرط حينئذ مخرج الغالب بل و اطلاق خبر ابن جبلة لكن في الرياض لا ضير في ذلك بعد الاجماع على لزوم شيء في نتف الابط الواحدة اما الاطعام او الشاة ولا دليل على الثاني مع مخالفته لاصل البرائة فتعين الاول و يمكن جعل هذا الاجماع قرينة على رجوع الاطلاق في الرواية الى خصوص غير الغالب تخصيصاً او تجوزاً و هما سائغان و لا بأس في المصير اليهما بعد تعذر الحقيقة ، و ان كان فيه من المناقشة ما لا يخفى نعم قد يقال: ان شهرة الاصحاب ترجح الغلبة التي تقتضى صرف اطلاق الابط في خبر ابن جبلة في الابطين و خصوصاً بعد عدم القائل به بل الاجماع على لزوم الشاة فيها»^(١)

وقد الحق جماعة حلق الابطين بنتفها وكذا نتف الابط الواحدة و لا بأس به و على كل حال فالحكم هنا مستثنى مما سمعته سابقاً من التخيير في الفداء بين الصيام والصدقة والنسك في ازالة الشعر.

اقول: أمّا ما اشار اليه من صحيح حريز فهو ما رواه الشيخ في التهذيب^(١) باسناده عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اذانتف الرجل ابطيّه بعد الاحرام فعليه دم» وفي الاستبصار عن أبي جعفر عليه السلام^(٢) ورواه الصدوق عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام، ولفظه (ابطه)^(٣).

و على هذا يتردد لفظ الحديث بين كونه (ابطيه) و كونه (ابطه) والقدر المتيقن منه و جوب الدم اذانتف ابطيّه دون ابط واحد.

و أمّا صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال «من حلق رأسه او نتف ابطه ناسياً او ساهياً او جاهلاً فلا شيء عليه، و من فعله متعمداً فعليه دم»^(٤) و في صحيحه الآخر المحتمل كونه والاول واحداً عنه عليه السلام: «من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه ناسياً او جاهلاً فليس عليه شيء و من فعله متعمداً فعليه دم شاة»^(٥).

و هل قوله نتف ابطه ظاهر في نتف ابطيّه لانه المتعارف او هو اعم من ذلك و يصدق على نتف ابط واحد و على الثاني يمكن تقييد اطلاقه بخبر عبد الله بن جبلة عن أبي عبد الله عليه السلام «في محرم نتف ابطه؟ قال: يطعم ثلاثة مساكين»^(٦) بعد قبول جبر ضعف سنده بعمل الاصحاب، و هل قوله (نتف ابطه) ظاهر في جنس نتف الابط او ظاهر في نتف ابط واحد الظاهر انه في روايتي زرارة و في رواية ابن جبلة ظاهر في جنس نتف الابط الذي يتحقق بنتف ابط واحد و على هذا لا وجه لحمل

١- التهذيب: ٣٤٠/٥، ح ١١٧٧/٩٠.

٢- الاستبصار: ١٩٩/٢، ح ١/٦٧٥.

٣- الفقيه: ٣٥٧/٢، ح ٢٦٩٣٠.

٤- وسائل الشيعة: ب ١٠ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ١.

٥- وسائل الشيعة: ب ١٠ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٦.

٦- وسائل الشيعة، ب ١١ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٢.

خبر ابن جبلة على ابط واحد و حمل صحيحى زرارة على ابطيه و على جنس الابط و تقييده بخبر ابن جبلة.

فمقتضى ذلك أمّا القول بتعارضهما و ترجيح صحيح زرارة على خبر ابن جبلة و أمّا القول بالتخير في كفارة نتف الابط بناء على قوة سند عبدالله بن جبلة بن حيان بن بجر الكنانى لان محمد بن الحسين بن ابى الخطاب الذي يروى هذا الخبر بواسطة محمد بن عبدالله بن هلال عن ابن جبلة موصوف بجلالة القدر و كثرة الرواية ثقة عين حسن التصانيف مسكون الى روايته و من كان موصوفاً بمثل ذلك لا يروى ما لا يعتمد عليه و عن من لا يعتمد به فعلى هذا يقال بحمل ظاهر كل منها الدال على التعيين على ما هو الاخر اظهر فيه و هو كفاية الدم او الاطعام.

ومقتضى الاحتياط اطعام ثلاثة مساكن لنتف ابط واحد و دم شاة لنتفها جميعاً.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

قص الاظفار

مسألة ٥٢ - ومن المحرمات على المحرم قص الاظفار.

قال في الجواهر (بلا خلاف اجده فيه. بل الاجماع بقسميه عليه. بل في المنتهى والتذكرة نسبته الى علماء الامصار)^(١) وفي صحيح زرارة روى عنه الشيخ باسناده عن ابى جعفر عليه السلام قال «من قلم اظافيره ناسيا اوساهيا اوجاهلا فلا شيء عليه، ومن فعله متعمدا فعليه دم»^(٢).

١ - جواهر الكلام: ١٨ / ٤١١

٢ - التهذيب: ٥ / ٣٢٣ ح ١١٤٥ / ٥٨

وصحيحه الآخر « قال: سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة»^(١).

وصحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال «سألته عن الرجل المحرم تطول اظفاره قال: لا يقص شيئا منها ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها، وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام»^(٢).

وفي موق اسحاق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال «سألته عن رجل احرم فحسب ان يقلم اظفاره؟ قال: فقال: يدعها قال: قلت: انها طوال؟ قال: وان كانت. قلت: فان رجلا افتاه ان يقلمها ويغتسل ويحرمه ففعل؟ قال: عليه دم»^(٣).

والمستفاد من هذه الروايات عدم الفرق في حرمة القص بين الواحد والجميع اذا لم تؤذ به واما اذا كانت تؤذيه ولا يستطيع ان لا يقصها يقصها ويطعم لكل ظفر قبضة من الطعام.

وقال في الجواهر (قوله: (ان استطاع) ظاهر في بلوغه الى حد الضرورة، لكن قد يقال: ان المراد بالاستطاعة فيه الاذية بقرينة قوله: (فان)... الخ نعم قد يقال: ان المنساق من الادلة فيه وفي معقدي الخلاف الوصول الى حد الضرورة التي يسقط معها التكليف خصوصا بعد عدم معرفية غيرها في سائر المقامات وموافقته للاحتياط بل منه يستفاد عدم الفرق بين الكل والبعض كما صرح به غير واحد).^(٤)

١- التهذيب: ٥ / ٣٦٩ و ٣٧٠ ح ١٢٨٧ / ٢٠٠

٢- وسائل الشيعة: ب ٧٧ من ابواب تروك الاحرام ح ١

٣- وسائل الشيعة: ب ٧٧ من ابواب تروك الاحرام ح ٢

٤- جواهر الكلام: ١٨ / ٤١٢

اقول: يمكن ان يقال: ان السؤال عن ذلك انما يتجه اذا لم يصل ما يؤذيه الى حد وقع في العسر والحرج واضطر الى القص والاتكون حرمة منفية بالقاعدة فالظاهر ان المدار في جواز القص الاذية العرفية. بل يمكن ان يقال: بعدم الفداء ان وصلت الضرورة الى حد لا يستحسن معها التكليف عقلا.

كفارة التقليم

مسألة ٥٣ - في كفارة التقليم في الصحيح عن ابي بصير قال « سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قلم ظفراً من اظافيره وهو محرم؟ قال: عليه مد من طعام حتى يبلغ عشرة فان قلم اصابع يديه كلها فعليه دم شاة قلت: فان قلم اظافر يديه ورجليه جميعاً؟ فقال: ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم وان كان فعله متفرقاً في مجلسين فعليه دمان. ^(١)

ورواه الشيخ في التهذيب والاستبصار الا انه قال «عليه في كل ظفر قيمة مد من طعام» ^(٢)

والصحيح نص في ان كفارة قلم اصابع يديه كلها دم شاة وفي قلم اظفار يديه ورجليه جميعاً في مجلس واحد ايضاً دم شاة واذا كان ذلك متفرقين فعليه دمان واما كفارة كل ظفر الى ان يبلغ العشرة فعلى نسخة الفقيه مد من طعام وعلى النسختي التهذيب والاستبصار (قيمة مد من الطعام)

وقال بعض الاجلاء من المعاصرين « لا ريب ان الترجيح مع الفقيه

بوجهين:

١ - من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٣٥٦ ح ٢٦٧٩.

٢ - التهذيب: ٥ / ٣٣٢ ح ١١٤١ / ٥٤ - الاستبصار: ٢ / ١٩٤ ح ١ / ٦٥١.

الأول: ان الصدوق اضبط من الشيخ كما يظهر ذلك بوضوح لمن يراجع كتاب التهذيب و الاستبصار قال في الحقائق: (لا يخفى على من راجع التهذيب و تدبر اخباره ما وقع للشيخ (ره) من التحريف و التصحيف في الاخبار سنداً و متناً، قلماً يخلو حديث من احاديثه من علة في سند او متن) و ما ذكره لا يخلو من اغراق و مبالغة الا ان القدر المسلم ان الشيخ اكثر اشتباهاً من الصدوق، و يؤيد ما ذكرنا ان الشيخ استدل لما ذكره المفيد في المقنعة برواية ابي بصير والمذكور في المقنعة (مد من الطعام) فذكر القيمة في رواية ابي بصير لابد ان يكون اشتباهاً والا لا يصلح خبر ابي بصير دليلاً لما ذكره المفيد في المقنعة فالمعتمد انما هو رواية الفقيه.

الثاني: ان قيمة مد من طعام لا يمكن ان تكون كفارة لاستحالة التخيير بين الاقل والاكثر فان الطعام اسم للحنطة والشعير والتمر والارز ونحوهما وقيمة هذه الامور مختلفة فكيف يمكن جعل قيمة هذه الامور ملاكاً للواجب فالأقل مما يصدق عليه قيمة الطعام يكون مصداقاً للواجب. (١) عليه السلام

أقول: اما كون الصدوق اضبط من الشيخ فقد قلنا سابقاً انه لا يثبت بما ذكره، والا يوجد في الفقيه بعض ما يؤخذ به مما ليس في التهذيبين والانصاف ان وجود بعض ما يوجد بالطبع في كل كتاب و يصدر عن كل كاتب لا يجعل الكتاب مورداً للطعن والاشكال.

و اما الاستشهاد بما في المقنعة ففيه: انه وان كان كما ذكره الا انه لا يدل على سهو الشيخ بل يدل على ان روايته كانت كما رواها و انما جعلها دليلاً على ما في المقنعة لعدم خصوصية عنده في قيمة الطعام وانه اذا كانت القيمة مجزية فنفس الطعام اولى بان يكون مجزياً مضافاً الى انه روى الحديث في الاستبصار بلفظ التهذيب و

بالجملة المظنون ان المروى له كان كما رواه.

واما استحالة التخيير بين الاقل والاكثر فيمكن ان يكون الواجب في كل من الاطراف ما يأتيه بقصد قيمة الطعام الخاص.

و على كل ذلك يمكن ان يقال: ان غاية ما يستفاد من نسخة الشيخ عدم موضوعية عين الطعام وكفاية اداء قيمته ولا دلالة لها على عدم كفاية الطعام فالاحتياط اداء عين الطعام.

و يؤيد ذلك خبر الحلبي المضمّر «انه سأل عن محرم قلم اظافيره قال: عليه مد في كل اصبع فان هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم»^(١).

و لا يخفى عليك انه يقيد بصحيح أبي بصير اطلاق صحيح زرارة الدال على ان كفارة قلم الظفر مطلقاً و ان لم يبلغ عشرة دم شاة. هذا ان لم نقل بان صحيح زرارة ظاهر في قلم الجميع والا فلا تعارض بينهما.

لا يقال: قد دل قوله في صحيح معاوية بن عمار المتقدم ذكره « لا يقص شيئاً منها ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها و ليطعم مكان كل ظفر قبضة من الطعام» على ان كفارة قصّ الظفر قبضة من الطعام فهو معارض بظاهره لصحيح أبي بصير فأنه يقال: يمكن ان يكون المراد من القبضة المد والا فيقيد اطلاق صحيح أبي بصير بصحيح معاوية بن عمار.

هذا و بازاء ما ذكر بعض الروايات مما لا يصلح الاحتجاج به لضعف سنده او لكون مضمونه مهجوراً متروكاً.

مثل رواية حماد عن حريز عمّن اخبره عن أبي جعفر عليه السلام «في محرم قلم ظفراً؟

قال: يتصدق بكف من طعام قلت: ظفرين؟ قال: كفين قلت: ثلاثاً؟ قال: ثلاثة اكف قلت: اربعة؟ قال: اربعة اكف قلت: خمسة؟ قال: عليه دم يهرقه فان قص عشرة او اكثر من ذلك فليس عليه الا دم يهرقه»^(١).

و هذا ضعيف بالارسال.

و مثل صحيح حريز عن ابي عبدالله عليه السلام « في المحرم ينسى فيقلم ظفراً من اظافيره؟ قال: يتصدق بكف من الطعام قلت: فائنتين؟ قال: كفين قلت: فثلاثة؟ قال: ثلاث اكف كل ظفر كف حتى يصير خمسة فاذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان او عشرة او ما كان»^(٢).

و في الجواهر (ولكن الاول في الناسي الذي لا شيء عليه نصاً و فتوى بل الاجماع بقسميه عليه ^(٣)) هذا مضافاً الى احتمال وروده و ما قبله تقيّة لموافقته لفتوى ابي حنيفة ^(٤).

و اما احتمال كونها رواية واحدة فالوجه له استبعاد رواية حريز لحمد تارة عن الامام مرسلأ و تارة مسندأ و فيه: يضعف ذلك الاحتمال بان الذي رواه مرسلأ مروي عن الباقر عليه السلام و ما رواه مسندأ مروي عن الصادق عليه السلام مختص بصورة النسيان و بما ذكر تعرف ضعف ما في المسئلة من الاقوال.

ثم ان هنا فروع:

الاول: اذا كانت يده ناقصة اصبعاً واحداً او اكثر و قلم الباقي فهل يجب بقلم

١ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٥.

٢ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٣.

٣ - جواهر الكلام: ٢٠ / ٤٠٠.

٤ - راجع الخلاف م ١٠٠، من كتاب الحج، والتذكرة: ٢٢/٨.

ما بقي الدم أو يكفي لكل ظفر مد يمكن أن يقال: أنه يصدق عليه أنه قلم اظافيره و اظافير يده أو رجله فيجب عليه الدم و يمكن أن يقال: أن الظاهر منه الاظافير العشرة مضافاً الى أن ذلك مصرح به في صحيح أبي بصير فإن فيه «حتى يبلغ عشرة» وفي خبر الحلبي «قلم اظافيره عشرتها و عليه لا يجب عليه الا في كل ظفر مد من الطعام».

الثاني: في الاصبع الزائد لا فدية إذا كان قلم اصابعه العشرة وأما إذا لم يقلم شيئاً من العشرة الاصلية هل يجب عليه بقلم الزائد الفدية يمكن أن يقال بوجوبها كما أنه محرم عليه لأن حرمة القلم لا يختص بالاصل ولكن الغاء الخصوصية في الفدية مشكل ومقتضى الاصل عدم وجوبها وإن كان لا ينبغي ترك الاحتياط بالاداء، وهل يكمل العشرة بقلم الزائد فيجب عليه الدم مشكل ومقتضى الاصل فيه ايضاً عدم الوجوب والله العالم.

الثالث: إذا تخلل الكفارة بين كل ظفرو انتهى الى العشر الظاهر لا يجب عليه الدم.

الرابع: إذا كفر بشاة لليدين ثم قلم الرجلين الظاهر أنه يجب عليه شاة أخرى لأنه لو لم يجب يلزم خلو الرجلين عن الكفارة.

من أفتى غيره بتقليم ظفوره

مسألة ٥٤ - قال الشيخ قدس سره في النهاية «و من أفتى غيره بتقليم ظفوره فقلمه المستفتى فادمى اصبعه كان عليه دم شاة»^(١) و به قال في

المبسوط^(١) وهذا قول ابن البراج في المهذب^(٢)، وابن ادريس في السرائر^(٣) وابن حمزة في الوسيلة^(٤) وقال العلامة في التذكرة: من افتي غيره بتقليم ظفره فقلمه فادماه وجب على المفتي دم شاة لانه الاصل في اراقة الدم»^(٥).

ولأن اسحاق الصيرفي سأل الكاظم عليه السلام « ان رجلاً احرم قلم اظفاره وكانت اصبع له عليلة فترك ظفره لم يقصه فافتاه رجل بعدما احرم فقصه فادماه قال: على الذي افتاه شاة»^(٦).

و قال في الجواهر (بلا خلاف اجده فيه) ثم ذكر الخبر وقال (المنجبر بعمل الاصحاب كما اعترف به غير واحد المشعريين بالاجماع عليه بل في موثقه « سألته ايضاً ان رجلاً افتاه ان يقلمها ، وان يغتسل ويعيد احرامه ففعل» قال : عليه دم بناء على عود الضمير فيه الى المفتي ولكن ينبغي تقييده بالادماء ليوافق الخبر الاول المفتي بمضمونه ، ولقاعدة الاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن نعم الظاهر انه لا يشترط احرام المفتي ولا كونه من اهل الاجتهاد لترك الاستفصال كما صرح به في الدروس والمسالك وغيرها^(٧).

اقول: قد اعتمد الشيخ ومثل ابن ادريس الذي لم يعمل على ما هو المعروف

١- المبسوط: ١ / ٣٤٩

٢- المهذب: ١ / ٢٢٤

٣- السرائر: ١ / ٥٥٣

٤- الوسيلة / ١٦٧

٥- التذكرة: ٨ / ٢٤

٦- وسائل الشيعة: ب ١٣ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ١.

٧- جواهر الكلام: ٢٠ / ٤٠٢

منه على خبر الواحد على خبر اسحاق بن عمار وفي سنده من لا يوثق وهو محمد بن البراز او الخراز و زكريا المؤمن وان كان هو يعتمد على حديثه عند بعض المعاصرين لكونه من رجال كامل الزيارات و لكن يظهر من كتب الرجال القبح فيه فالخبر من حيث السند ضعيف فان انجر ضعفه بعمل الذين عملوا به من الاجلاء فهو والآ فالاصل عدم وجوب الفداء على المفتي ومع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط ومخالفة الاجلاء الذين افتوا بالوجوب ولا يخفى عليك ان ادعاء الاجماع في المسئلة بعد عدم تعرض غير ما اشرنا اليهم من القدماء غير مسموع كما ان عدم مجرد وجدان الخلاف عنهم بعد عدم تعرض بعضهم للمسئلة لا يعتد به والله هو العالم.

حرمة تغطية الرأس على المحرم

مسألة ٥٥ - من المحرمات على الرجل المحرم تغطية راسه وهذا مما لا خلاف فيه.

تدل عليه النصوص الكثيرة كقوله عليه السلام في صحيح عبدالله بن ميمون عن الصادق عن ابيه عليها السلام ... « احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في رأسه ^(١) » ومقتضى اطلاق النصوص عدم الفرق بين كل الرأس وبعضه نعم استثنى من ذلك عصام القرية اختياراً لما عبر عنه في الجواهر بصحيح ابن مسلم انه « سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يضع عصام القرية على رأسه اذا استسقى فقال؟ نعم ^(٢) ».

وكذا عصابة الصداق لصحيح معاوية بن وهب عن ابي عبدالله عليه السلام قال

١ - وسائل الشيعة ب ٤٨ ابواب ترك الاحرام ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٥٧ من ابواب ترك الاحرام ح ١.

«لا بأس بان يعصب المحرم رأسه من الصداع»^(١) قال في الجواهر (ونحوه حسن يعقوب^(٢) شعيب الا انه اعم مما يعصب بالرأس وفيه انه « سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل المحرم تكون به القرحة يربطها وبعضها بخسرة؟ قال: نعم»^(٣) فلا بد ان يستدل باطلاقه.

اللهم الا ان يقال: ان النسبة بينه وبين ما دل بالاطلاق على حرمة ستر الرأس العموم من وجه فيتعارضان في عصابة الرأس وعن كشف اللثام عمل بهما اى صحيحى العصابتين الاصحاب ففي المقنع تجوز عصابة القربة وفي التهذيب والنهاية والمبسوط والسرائر والجامع والتذكرة والتحرير والمنتهى تجوز التعصيب لحاجة^(٤).

ثم انه لا وجه في التردد في الاذنين فانها من الرأس ولا يخرجها عنه اختصاصها باسم خاص كاليد فانه اسم للعضو المخصوص يشمل اجزائه المسميه كل واحد منها باسم خاص.

هذا مضافاً الى صحيح عبدالرحمان بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المحرم يجرد البرد في اذنيه يغطيها؟ قال: لا»^(٥).

لا يقال: ان الرأس ظاهر في منبت الشعر منه فانه يقال: هذا ممنوع والحاكم في ذلك العرف واللغة وكيف كان فالحكم معلوم هما محكومان بحكم منبت الشعر

١ - وسائل الشيعة: ب ٧٠ من ابواب تروك الاحرام ح ٤.

٢ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٨٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٧٠ من ابواب تروك الاحرام ح ٢.

٤ - راجع جواهر الكلام: ١٨ / ٣٨٣.

٥ - وسائل الشيعة: ب ٥٥ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

لصحيح عبدالرحمان.

هذا ولا فرق في حرمة ستر الرأس بين كون ساتره الثوب او الطين او الدواء
والحناء وحتى حمل المتاع او طبق ونحوه

قال في الجواهر (كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافاً بل عن التذكرة
نسبته الى علمائنا ثم اشار الى ما في المدارك من ان النهي متعلق بما يتعارف السترة
ولا يشمل غير المعتاد واجاب عنه بان ذلك يفهم من استثناء عصام القربة او غير
ذلك والنهي عن الارتماس وادخال الرأس فيه ويفهم ذلك من منع المرأة تغطية
وجهها بالمروحة وعلى ذلك لا يختص الحرمة بالمعتاد من الستر قال: ولعله لذا ونحوه
كان الحكم مفروغاً منه عند الاصحاب بل ظاهر بعضهم الاجماع عليه بيننا).^(١)

اقول: مجرد السؤال عن عصام القربة او الصداق لا يدل على ان موضوع
الحكم اعم من الستر المعتاد ، وكذا المنع عن الارتماس يمكن ان يكون مختصاً به او
يكون مستقلاً في الموضوعية للحرمة والقياس بستر المرأة وجهها بالمروحة مع
الفارق ومع ذلك كله ينبغي الاحتياط بموافقة المشهور. والله هو العالم.

جواز ستر بعض الرأس

استدراك: يدل على عدم جواز ستر بعض الرأس مضافاً الى اطلاق
الروايات صحيح عبدالله بن سنان قال «سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول لا يبي و شكى
اليه حرّ الشمس و هو محرم و هو يتأذى به فقال: ترى ان استتر بطرف ثوبي؟ فقال:

لا بأس بذلك ما لم يصب (يصبك) رأسك»^(١) فإن أصابه الثوب رأسه تصدق على أصابته بعض رأسه.

ثم انه لا بأس بالتوسد اى جعل الوسادة تحت رأسه عند النوم لانه يصدق عليه معه انه مكشوف الرأس مضافاً الى ان ذلك من لوازم النوم وكذا يجوز الستر باليد لعدم صدق التغطية بما هو متصل به كما قال في الجواهر (ولذا لا يتحقق الستر الواجب في الصلاة بوضع اليد على عورته، و لانه ما مور بمسح رأسه في الوضوء و لما دل على جواز حك رأسه بيده)^(٢).

ولقول الصادق عليه السلام « لا بأس بان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس، و لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض »^(٣).

ثم انه قال في الجواهر (لا اشكال في اقتضاء النصوص والفتاوى حرمة تغطية المحرم رأسه حتى عند النوم بل صحيح زرارة السابق صريح فيه)^(٤) يعنى به ما رواه عن ابي جعفر عليه السلام.

قال « قلت لابي جعفر عليه السلام: الرجل المحرم يريد ان ينام يغطى وجهه من الذباب؟ قال: نعم ولا يخمر رأسه والمرأة المحرمة لا بأس ان تغطى وجهها كله »^(٥).

فما في خبر زرارة الذي لم يجمع شرائط الحجية عن احدهما عليه السلام « في المحرم له

١ - وسائل الشيعة: ب ٦٧ من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

٢ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٨٦.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٦٧ من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

٤ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٨٨.

٥ - وسائل الشيعة: ب ٥٥ من ابواب تروك الاحرام، ح ٥.

ان يغطي رأسه و وجهه اذا اراد ان ينام»^(١) مطرح او محمول على حال التضرر بالتكشف او على التغطية التي هي تظليل او غير ذلك .

اقول: خبر زراة من حيث السند على ما صرح به بعض الاكابر من المعاصرين صحيح واليك الخبر بسنده ومثنه: روى الشيخ في التهذيب عن سعد^(٢) عن موسى بن الحسن^(٣) والحسن بن علي^(٤) عن احمد بن هلال^(٥) ومحمد بن ابي عمير^(٦) وامية بن علي القيسي^(٧) عن علي بن عطية^(٨) عن زراة^(٩) عن احدهما عليها السلام « في المحرم قال: له ان يغطي رأسه ووجهه اذا اراد ان ينام»^(١٠) ولا يضر اشتغال السند ببعض الضعفاء في مثل هذا الخبر.

وعلى هذا يقع التعارض بينه وبين صحيح زراة السابق وبعد تعارضهما وتساقطهما عن الحجية يرجع الى المطلقات والنتيجة الحرمة مطلقا.

مركز تحقيقات مكتبة نور

- ١ - وسائل الشيعة: ب ٥٦ من ابواب ترك الاحرام ح ٢.
- ٢ - ابن عبد الله من كبار الثامنة ثقة
- ٣ - هو ايضا ثقة من السابعة
- ٤ - الظاهر انه الزيتوني من السابعة اذا كان هو الزيتوني فلم يوثق ويمكن الاعتماد عليه لرواية ابن الوليد عنه وزعمه المعظم له ابن فضال وهو ثقة.
- ٥ - العبر تائي هو ايضا من السابعة كان غالبا متبها في دينه ولكن اعتمدوا على وروايته
- ٦ - من السادسة مشهور معروف بجلالة القدر
- ٧ - كانه من السادسة ضعيف.
- ٨ - من السادسة لم اجد توثيقه ولكن المعاصر المعظم له قال: هو ثقة.
- ٩ - من الرابعة هو من الاجلاء المشاهير.
- ١٠ - التهذيب: ٥ / ٣٠٨ ح ١٠٥٢ / ٥٠.

حرمة الارتماس في الماء على المحرم

مسألة ٥٦ - لا ريب في حرمة الارتماس في الماء على الرجل المحرم. لما في صحيح ابن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام. ولا ترتمس في ماء تدخل فيه رأسك^(١).

ويستفاد منه ان ما هو المحرم ادخال الرأس وجعله تحت الماء وان لم يكن ذلك بالارتماس ووقوع تمام البدن تحت الماء وما في صحيح حريز عن ابي عبدالله عليه السلام «ولا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم»^(٢) ومثله صحيح يعقوب بن شعيب^(٣).

وهل الارتماس موضوع مستقل بنفسه للحكم بالحرمة او هو محرم لانه من مصاديق حرمة التغطية على الرجل المحرم فان كان موضوعاً مستقلاً يمكن ان يقال: بعدم اختصاص حكمه بالرجل وشموله للمرأة ايضاً وعدم الحاق سائر المائعات به وان موضوع الحرمة ادخال تمام الرأس في الماء، وان كان هو من مصاديق التغطية فحرمة تكون مختصة بالرجال ويمكن الحاق سائر المائعات به وانه اعم من رمس تمام الرأس وبعضه.

وقد قيل: ان التغطية لاتصدق على رمس الرأس في الماء والاتصدق بافاضة الماء الكثير على الرأس وايد ذلك بجعل الصائم كالمحرم مع عدم حرمة التغطية على الصائم ولكن لا يحصل الجزم بذلك على ما ذكر وما يقتضيه الاصل هو البرائة من التكليف الزائد على كلا الاحتمالين.

١ - وسائل الشيعة: ب ٥٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٥٨ من ابواب تروك الاحرام ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٥٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

فنقول: مقتضى الأصل عدم حرمة الارتكاس على المرأة ومقتضاء عدم حرمة الارتكاس في سائر المايعات وجواز افاضة الماء على الرأس وجواز ادخال بعض الرأس في الماء فيؤخذ بما هو القدر المتيقن وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه. والله هو العالم.

جواز تغطية الوجه على الرجل المحرم

مسألة ٥٧ - المشهور جواز تغطية الوجه على الرجل المحرم بل حكى عن بعضهم دعوى الاجماع عليه وهو مقتضى الأصل لاختصاص ما دل على حرمة التغطية بالرأس بل للنصوص السابقة ولتخمير وجه المحرم اذا مات دون رأسه ولقطع التفصيل الشركة.

كقوله عليه السلام «احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها»^(١) وصحيح منصور بن حازم. قال « رأيت ابا عبد الله عليه السلام وقد توضأ وهو محرم ثم اخذ منديلاً فمسح به وجهه»^(٢).

وخبر عبد الملك القمي قال « قلت لابي عبد الله عليه السلام: الرجل يتوضأ ثم يحلل وجهه بالمنديل يخمره كله؟ قال : لا بأس»^(٣) وغير ذلك من الاخبار.

ولكن في ازائها صحيح معاوية عن الصادق عليه السلام « يكره للمحرم ان يجوز بثوبه فوق انفه»^(٤) وفي صحيح حفص وهشام عنه ايضاً « يكره للمحرم ان يجوز بثوبه

١ - وسائل الشيعة: ب ٥٦ من ابواب ترك الاحرام، ح ٢.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٦١ من ابواب ترك الاحرام، ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٥٩ من ابواب ترك الاحرام، ح ٢.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٦١ من ابواب ترك الاحرام، ح ١.

أنفه من أسفل وقال ﷺ: اضع لمن أحرمت له»^(١) وهذه يدل على الكراهة

قال في الجواهر (فما عن ابن أبي عقيل من عدم جوازه وان فيه كفارة اطعام مسكين واضح الضعف وان كان ربما يشهد له مضمرة الحلبي^(٢) يعني مارواه في التهذيب بسنده عن الحلبي قال: المحرم اذا غطى وجهه فليطعم مسكيناً في يده^(٣) وما في الوسائل من اسناده الى ابي عبدالله ﷺ^(٤) الظاهر انه سهو وهذا محمول على الاستحباب والاحتياط العمل به في اداء الكفارة. والله هو العالم.

كفارة تغطية الرأس

مسألة ٥٨ - كفارة تغطية الرأس دم شاة على ما هو المصرح به في كلمات جماعة من الاصحاب. قال ابو الصلاح في الكافي: وفي تظليل المحمل، وتغطية راس الرجل ووجه المرأة مختاراً لكل يوم دم شاة ومع الاضطرار بجملة المدة دم شاة^(٥).

قال الشيخ في المبسوط (من خضب رأسه او طيبه لزمه الفداء... وان حمل على راسه شيئاً غطى رأسه لزمه الفداء... وان ارتس في الماء لزمه دم لانه غطى رأسه)^(٦) وقال الشهيد في الدروس (وفديته شاة، ولو كان مضطراً...)^(٧).

١ - وسائل الشيعة: ب ٦١ من ابواب تروك الاحرام ح ٢.

٢ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٨٨.

٣ - التهذيب: ٥ / ٣٠٨ ح ١٠٥٤ / ٥٢.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٥٥ من ابواب تروك الاحرام، ح ٥.

٥ - الكافي / ٢٠٤.

٦ - المبسوط: ١ / ٣٥١.

٧ - الدروس: ١ / ٣٧٩.

قال المحقق في الشرائع « وكذا (أي تجب الشاة) لو غطي رأسه بثوب أو طينه بطين يستره أو ارتس في الماء أو حمل ما يستره^(١) » وهذا مختار العلامة في كتبه.

وقال ابن زهرة في الغنية : (في تظليل الحمل وتغطية رأس الرجل ووجه المرأة مع الاختيار عن كل يوم دم شاة و مع الاضطرار لجملة الايام دم شاة بدليل ما قدمناه من الاجماع وطريقة الاحتياط)^(٢) واختار الفداء له ابن حمزة في الوسيلة^(٣).

هذه جملة من كلمات القائلين بالكفارة ولا ندري ان مستندهم في ذلك هل كانت رواية لم تصل اليها او انهم فهموا اتحاد التغطية والتظليل في الحكم او استندوا الى رواية على بن جعفر الذي مرّ الكلام فيه^(٤) وفي الاستدلال بكل ما ذكر ما لا يخفى مثل الاستدلال بان ظاهر الخلاف وجود رواية في ذلك.

قال في المسئلة ٨٢ (اذا حمل على رأسه مكثلاً أو غيره لزمه الفداء وبه قال الشافعي، وقال ابو حنيفة: لا يلزمه وبه قال عطاء دليلنا عموم ما روى في من غطي رأسه ان عليه الفدية ولم يفصلوا)^(٥) وبالجملة لا يثبت بذلك وجوب الفداء و مقتضى الاصل البرائة عن وجوبه ولكن جزم هؤلاء المشائخ بالحكم يقتضي رعاية الاحتياط لانهم لم يقولوا ما قالوا في الشرعيات الا بالدليل. والله هو العالم.

١- الشرائع: ١ / ٢٢٧.

٢- غنية النزوع / ١٦٧

٣- الوسيلة / ١٦٨

٤- وسائل الشيعة ب ٨ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٥ (الكل شيء خرجت

(جرحت) من حجك فعليه (فعليك) فيه دم تهريقه حيث شئت .

٥- الخلاف: ٢ / ٢٩٩

حرمة تغطية المرأة المحرمة وجهها

مسألة ٥٩ - يجب على المحرمة ان تسفر عن وجهها ولا يجوز لها النقاب والبرقع، والظاهر اتفاقهم واجماعهم على ذلك، ويدل عليه من الروايات صحيح عبدالله بن ميمون عن مولانا الصادق عن ابيه عليهما السلام قال: المحرمة لا تتنقب لان احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في رأسه^(١) وظاهره النهي عما كان عليه النساء من ستر الوجه والالتزام بالنقاب.

وفي صحيح عيص بن القاسم قال: قال ابو عبدالله عليه السلام «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين وكره النقاب وقال تسدل الثوب على وجهها قلت: حد ذلك الى اين؟ وقال: الى طرف الانف قدر ما تبصر»^(٢) وهذا ليس صريحاً في الحرمة سيما بملاحظة تسببه الكراهة الى الامام عليه السلام لو لم نقل ان فيه اشعار بالكراهة المصطلحة.

و صحيح الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال «مرّ ابو جعفر عليه السلام بامرأة متنقبة و هي محرمة فقال: احرمي واسفري، و ارخي ثوبك من فوق رأسك فانك ان تنقبت لم يتغير لونك فقال رجل: الى اين ترخيه؟ قال: تغطي عينها قال: قلت: تبلغ (يبليغ المصدر) فيها؟ قال: نعم»^(٣).

و هذا ايضاً ليس صريحاً في وجوب الاسفار بملاحظة التعليل المذكور فيه.

١ - الوسائل الشيعية: ب ٤٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

٢ - الكافي: ج ٤، ص ٣٤٤، ب ما يجوز للمحرمة ح ١.

٣ - وسائل الشيعية: ب ٤٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

و خبر احمد بن محمد عن ابي الحسن عليه السلام قال «مرّ اهو جعفر عليه السلام بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فاماط المروحة بنفسه عن وجهها» و في نسخة الفقيه (فاماط المروحة بقضيبه)^(١)

وهذا ايضاً حكاية فعل الامام عليه السلام و هو اعم من كون وجه فعله عليه السلام حرمة استتارها بالمروحة او كراهته.

و خبر يحيى بن ابي العلا عن ابي عبدالله عليه السلام «انه كره للمحرم البرقع والتفازين»^(٢) و هذا ايضاً لا يدل على حرمة البرقع.

ولكن الظاهر انه يكفي في الحكم بوجوب الاسفار او حرمة ستر الوجه على النساء صحيح عبدالله بن ميمون مضافاً الى ثبوت الاجماع والاتفاق عليه عن جميع الفقهاء.

الا انه قد يقع الكلام في موارد كثيرة

منها: في اختصاص الحكم بالبرقع والنقاب او يعمها ومطلق الثوب وظاهر الروايات بالاطلاق سيما صحيح ابن ميمون هو العموم بل يستفاد منه شمول الحكم لكل ما يغطي الوجه وان كان من غير الثوب مثل المروحة.

و في خبر سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام: «وان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها ولا تستتر بيدها من الشمس»^(٣).

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب ترك الاحرام، ح ٤ و من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٣٤٢ ح ٢٦٢٨.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب ترك الاحرام، ح ٩.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٣٣ من ابواب الاحرام ح ٧.

وفي الجواهر (انه يجوز لها وضع اليدين عليه كما يجوز لها نومها عليه و حمل الخبر على ضرب من الكراهة ولا يخفى ما فيه)^(١).

ومنها: في شمول المحكم لبعض الوجه ككله قال في الجواهر (لا فرق في حرمة التغطية بين الكل والبعض لما سمعته في الرأس و لصحيح المنع من النقاب^(٢)) و مراده ظاهراً أن النقاب منهي عنه مع انه لا يشمل تمام الوجه لان المراد منه كما قيل شد الثوب على الفم والانف و ما سفل عنها كاللثام للرجل و كانه رد على ذلك بعض الاجلة بان ما يثبت بالروايات حرمة ستره ما يستر من الوجه بالنقاب و اما غير ذلك فلا دليل على منعه.

وفيه: ان الدليل قوله ﷺ « احرام المرأة في وجهها » و هو يشمل البعض كالكل و خصوص النهي عن النقاب لاصابته الوجه فلا يترك فيه الاحتياط بكشف تمام الوجه بل قال في الجواهر (يجب عليها كشف بعض الرأس مقدمة لكشف الوجه كما يجب على الرجل كشف بعض الوجه مقدمة للرأس)^(٣).

على ذلك يقع التعارض بين ما وجب عليها في حال الصلاة من ستر بعض وجهها مقدمة علمية ستر سائر جسدها و ما وجب عليها من كشف بعض رأسها مقدمة للعلم بكشفها ما وجب عليها في حال الاحرام. والمحكى عن المدارك تقديم ستر الرأس تمسكاً بالعمومات المستتضمنة لوجوب ستره السالبة عما يصلح للتخصيص، ورده في الجواهر بامكان معارضته بمثله يعني في طرف حرمة ستر الوجه و قيل بتقديمه لان الستر احوط من الكشف لكونها عورة ورد بان مجرد

١ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٩٠ و ٣٩١.

٢ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٩٠ و ٣٩١.

٣ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٩٠ و ٣٩١.

ذلك لا يوجب أن يكون احوط وقيل بتقديمه لاهمية الصلاة ورد بان ذلك وجيه لو وقع التزاحم بين العمل بوظيفة الاحرام واصل الصلاة لا اذا وقع المزاحمة بين حفظ شرط او جزء من الصلاة وواجب آخر مثل كشف الوجه في حال الاحرام وبالجملة لم اعثر منهم على وجه وجيه لتقديم ستر رأسها على كشف وجهها ولا لتقديم كشف وجهها على ستر رأسها فلا بد من القول بالتخير اللهم الا ان يقال: ان الامردائر بين بطلان الصلاة وفوتها منها اذا كان تكليفها الواقعي حفظ الستر الصلاة وبين ارتكاب ما يحرم عليها حال الاحرام اذا كان تكليفها الواقعي ذلك ولا ريب في ان عدم الوقوع في مفسدة فوت الصلاة بتقديمها ستر رأسها اولى من الوقوع في مفسدة حرمة وجهها والله هو العالم.

ومنها: في سدل المذكور في الروايات قال المحقق (ع) (ولو اسدلت قناعها على رأسها الى طرف انفها جاز) وقال في الجواهر (بلا خلاف اجده كما عن المنتهى الاعتراف به بل في المدارك نسبته الى اجماع الاصحاب وغيرهم نحو ما عن التذكرة من انه جائز عند علمائنا اجمع وهو قول عامة اهل العلم بل قد يجب بناء على وجوب ستر الوجه عليها من الاجانب وللأخبار كقول الصادق (عليه السلام) لسماعة: «وان مرَّ بها رجل استترت منها بثوبها» انتهى^(١).

وما ذكره هو القدر المتيقن مما دل عليه الروايات مثل صحيح عيص بن القاسم^(٢). وفيه وقال «تسدل الثوب على وجهها قلت: حدّ ذلك الى اين؟ قال: الى طرف الانف قدر ما تبصر»^(٣).

١ - جواهر الكلام: ٣٩١/١٨.

٢ - ثقة عين له كتاب من الخامسة.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب ترك الاحرام، ح ٢.

ولكن جاء في غيرها تحديده باوسع من ذلك كصحيح الحلبي الذي فيه بعد امرها بارخاء ثوبها «فقال رجل الى اين ترخيه؟ قال: تعطى عينيها قال: قلت: يبلغ فيها؟ قال: نعم»^(١).

وفي صحيح حرير قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: «المحرمة تسدل الثوب على وجهها الى الذقن»^(٢) وفي صحيح زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام: «ان المحرمة تسدل ثوبها الى نحرها»^(٣).

و صحيح معاوية بن عمار عنه عليه السلام قال: «تسدل المرأة الثوب على وجهها من اعلاها الى النحر اذا كانت راكبة»^(٤).

وهل يقع التعارض بين هذه الروايات فيقال بسقوط الجميع بالتعارض كما بنى عليه بعض الاعلام من المعاصرين فيؤخذ بجواز ما يدل الجميع على جوازه وهو اسدال الثوب الى طرف الانف الاعلى ما بين الحاجبين^(٥) او يؤخذ بما كل منها نص فيه ويترك ما هو الظاهر فيه بنص غيره نعم في خصوص الاسدال الى النحر المحكم بجوازه مختص بحالة الركوب .

وهل المحكم مختص بحال الخوف من وقوع نظر الاجنبي اليها او اعم منه ومن حال الاختيار وعدم غرض الستر فيجوز مطلقاً؟ الظاهر من الروايات الاطلاق واما صورة غرض الستر فلها حكمها.

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب تروك الاحرام ب ٦.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٧.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب تروك الاحرام، ح ٨.

٥ - المعتمد: ٤ / ٢٣٠

وفي رواية سماعة عن أبي عبد الله عن أبيه عليها السلام «انه سأله عن المحرمة؟ فقال : ان مربها رجل استترت منه بثوبها، ولا تستر بيدها من الشمس»^(١). وهل يقيد الحكم بالجواز بصورة عدم كون الثوب مماساً للوجه؟ الظاهر عدم الاختصاص سيامع ملاحظة غلبة ذلك وعدم اشارة الى ذلك في الروايات قال في الجواهر (ولعله لذا كان خيرة الفاضل في المنتهى ذلك وتبعه غير واحد ممن تاخر عنه خلافاً للمحكى عن المبسوط والجامع من عدم الجواز فلا بد ان تمنعه بيدها او بخشبة من ان يياشر وجهها واختار في القواعد بل في الدروس انه المشهور بل عن الشيخ وجوب الدم مع تعمد المباشرة) الى ان قال (فلم نجد له دليلاً على شيء من ذلك سوى دعوى الجمع بين صحاح السدل والنصوص المانعة من التغطية بحمل الاولى على غير المصيبة للبشرة بخلاف الثانية بل لعل المرتفعة ليست من التغطية . وفيه مع ان الدليل خال عن ذكر التغطية وانما فيه الاحرام بالوجه والامر بالاسفار عن الوجه ان السدل بمعنى تغطية عرفاً وانها غير سافرة الوجه معه الا ماخرج عنها الى حد التظليل) الى آخر ما افاده رحمته فراجع تمام كلامه^(٢).

فالظاهر ان مانسب الى المشهور ضعيف وان كان الاحتياط حسن ينبغي رعايته. والله هو العالم.

كفارة تغطية المرأة المحرمة وجهها

تنمة: يظهر من الشيخ في المبسوط ان على المرأة الدم ان سترت وجهها قال (واحرامها في وجهها ويجوز لها ان تسدل على وجهها ثوباً

١ - وسائل الشيعة: ب ٤٨ من ابواب ترك الاحرام، ح ١٠.

٢ - جواهر الكلام: ١٨ / ٣٩٣.

اسدالاً وتمنعه بيديها من ان يباشر وجهها او يغشيه فان باشر وجهها الثوب الذي تسدله متعمدة كان عليها الدم. (١)

وقال الحلبي في الكافي (وتغطية رأس الرجل ووجه المرأة مختاراً لكل يوم دم شاة، ومع الاضطرار بجملة المدة دم شاة). (٢)

اقول: اما ما افتي به الحلبي من التفصيل فالظاهر انه لا وجه له الا ان يقال على فرض وجوب الدم عليها يتكرر الكفارة بتكرار موجبها لكل يوم ومع الاضطرار القدر المتيقن جملة المدة ولكن الكلام في مستندهما لاصل وجوب الدم عليها.

ويحتمل ان يكون صحيح على بن جعفر المتقدم ذكره « لكل شيء جرحته (خرجت) من حجك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت» (٣) على نسخة جرحته ويحتمل ان يكون صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو سهواً أو جاهلاً فلا شيء عليه ومن فعله متعمداً فعليه دم» (٤) بدعوى شموله لمثل ذلك فلا فرق بين ان يكون سترالوجه بالثوب الذي هو عليه او بثوب خاص والجزم بذلك مشكل و مقتضى الاصل معلوم والاحتياط على كل حال مطلوب.

حرمة اخراج الدم على المحرم

مسألة ٦٠: حكى عن جماعة من الفقهاء حرمة اخراج الدم الا عند الضرورة وحكى عن بعضهم كراهته، ويدل على حرمة صحيح معاوية بن

١- المبسوط: ١ / ٣٢٠

٢- الكافي في الفقه / ٢٠٤

٣- وسائل الشيعة: ب ٨ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٥.

٤- وسائل الشيعة: ب ٨ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٤.

عمار قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحك رأسه؟ قال: باظافيره مالم يدم او يقطع الشعر»^(١)

وخبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال «لاباس بحك الرأس واللحية مالم يلق الشعر، وبحك الجسد مالم يدمه»^(٢) وصحيح الحلبي «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يستاك؟ قال: نعم ولا يدمي»^(٣).

وخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليهم السلام «سألته عن المحرم هل يصلح له ان يستاك؟ قال: لاباس ولا ينبغي ان يدمي فيه»^(٤).

ولكنه ليس صريحاً في الحرمة لولم يكن مشعراً بالكرهية ويدل عليه ما يدل على تحريم الحجامة الا عند الضرورة كصحيح الحلبي وخبر الحسن الصيقل وخبر زرارة وخبر ذريح وخبر علي بن جعفر^(٥) والظاهر انهم سألوا عن الامام عليه السلام في هذه الروايات عن الاحتجام للمحرم لكونه سبباً للادماء.

ولكن في قبال هذه ما يدل على الجواز كصحيح حرير عن ابي عبد الله عليه السلام قال «لاباس ان يحتجم المحرم مالم يحلق او يقطع الشعر»^(٦) وخبر يونس بن يعقوب قال «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ قال: لا احبه»^(٧) فانه مشعر بالكرهية.

١ - وسائل الشيعة: ب ٧٣ من ابواب ترك الاحرام، ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٧٣ من ابواب ترك الاحرام، ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٧٣ من ابواب ترك الاحرام، ح ٢.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٧٣ من ابواب ترك الاحرام ح ٥.

٥ - وسائل الشيعة: ب ٦٢ من ابواب ترك الاحرام.

٦ - وسائل الشيعة: ب ٦٢ من ابواب ترك الاحرام، ح ٥.

٧ - وسائل الشيعة: ب ٦٢ من ابواب ترك الاحرام، ح ٤.

وفي بعض الروايات ما يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا بعض الأئمة عليهم السلام احتجبا وهما محرمان.

ولكن فيه: أن صحيح حريز لولم نحمله على الضرورة مقيد بما دل على جواز الاحتجام عند الضرورة وخبر يونس بن يعقوب محمول على عدم وجود الضرورة وعدم دلالة على الجواز وفعل المعصوم لا يدل على الجواز المطلق لجواز كونه للضرورة.

فالظاهر ما عليه المشهور من كون اخراج الدم محرم على المحرم الا عند ضرورة.

لا يقال: لم لانقول باختصاص الحرم بما ذكر في الروايات كالحكم والاحتجام.

فانه يقال: يظهر من الروايات أن سئوالهم عما ذكر ليس لاختصاص حرمة الادماء به بل لكونه من اسباب الادماء المحرم.

هذا كله في حكم اصل الادماء وأما الكفاره فمقتضى الاصل البرائة منها الا على الرواية المتقدمة التي سمعت الكلام فيه والله هو العالم باحكامه نسأله ان لا يؤاخذنا بهفواتنا وخطيئاتنا انه هو الرحيم الغفور.

جواز الاستيائك في الاحرام

بقية: يمكن ان يقال: مقتضى صحيح معاوية بن عمار المروى في الكافي جواز الاستيائك وان ادمى قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام «المحرم يستاك؟ قال: نعم . قلت:

فان ادمى يستاك؟ قال: نعم هو من السنة»^(١).

فيمكن ان يقال: ان مقتضى الجمع بينه وبين صحيح الحلبي عدم تعدد الادماء به كما هو ظاهر قوله ولا يدمى وعلى هذا يختص الجواز وان ادمى بالاستيائك دون غيره وعلى هذا يقيد ما دل بالاطلاق على حرمة الادماء به ويؤيد ذلك ما روى في الكافي في بعده: وروى ايضاً «لا يستدمى»^(٢) ولعل لذلك قال الشهيد بكراهة المبالغة في السواك.

مسئلة ٦١ - قال في التذكرة (لو قلع ضرسه مع الحاجة اليه لم يكن عليه شيء وان كان لامع الحاجة عليه دم شاة قاله الشيخ رحمه الله لرواية مرسله)^(٣)

وكلام الشيخ في النهاية (ومن قلع ضرسه كان عليه دم يهريقه)^(٤).

والرواية مرسله هكذا: روى محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن عدة من اصحابنا عن رجل من اهل خراسان «ان مسألة وقعت في الموسم ولم يكن عند مواليه فيها شيء محرم قلع ضرسه فكتب ﷺ يهرق دماً»^(٥)

والاستدلال به ان كان لمطلق قلع الضرر ولو لم يدم فهو خلاف الظاهر لملازمته غالباً للادماء وان كان لانه موجب للادماء فيمكن ان يقال: بضعف الدليل

١ - جامع الاحكام: ١٣ / ٣١٠ ح ٨١٦١ (٤) ووسائل الشيعة، ب ٧١، ابواب ترك الاحرام، ح ٤.

٢ - جامع الاحكام: ١٣ / ٣١٠ ح ٨١٦١ (٤).

٣ - التذكرة: ح ٨ / ٦٧.

٤ - النهاية / ٢٣٥.

٥ - التهذيب: ٥ / ٣٨٥ ح ١٣٤٤ / ٢٥٧.

لارساله واضماره .

حرمة حمل السلاح على المحرم

مسألة ٦٢ - اعلم ان الظاهر ان المشهور بين الاصحاب الى عصر المحقق حرمة حمل السلاح على المحرم لغير ضرورة وذهب المحقق والعلامة في جملة من كتبه الى كراهته، والذي يدل على القول المشهور صحيح ابن سنان سألت ابا عبد الله عليه السلام : «ايحمل السلاح المحرم؟ فقال: اذا خاف المحرم عدواً او سرقاً فليلبس السلاح»^(١).

وصحيحه الآخر عنه عليه السلام قال «المحرم اذا خاف لبس السلاح»^(٢) واحتمل كونه وسابقه واحداً قريب جداً وهذا بالمفهوم يدل على عدم جواز لبس السلاح عند عدم الخوف .

مركز تحقيق مكتبة نور

لا يقال: هذه القضية لبيان تحقق الموضوع مثل (ان رزقت ولداً فاختنته) لا لافادة المفهوم للغويته فقله (ان خفت من العدو فالبس السلاح) ليس للمفهوم لعدم الفائدة لان من لا يخاف من العدو لا يلبس السلاح لان فائدته دفع العدو .

فانه يقال : لا ينحصر فائدة التسليح بالسلاح بدفع العدو بل ربما يتسلح به لظهار قدره والقوة والشوكة بل في صحيح الحلبي ايضاً عنه عليه السلام «ان المحرم اذا خاف العدو يلبس (فلبس) السلاح فلا كفارة عليه»^(٣).

وقال في الجواهر (ظاهرها ثبوتها عليه اذا لبسه مع عدم الخوف الا انه لم نجد

١ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من ابواب تروك الاحرام، ح ٢.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من ابواب تروك الاحرام، ح ٣.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٥٤ من ابواب تروك الاحرام ح ١.

قائلاً به كما اعترف به غير واحد اللهم الا ان يحمل على ما يغطي الرأس كالمغفر او يحيط بالبدن كالدرع ولكن حرمتها حيثئذ لذلك لا لكونها من السلاح الذي قد يشك في شموله لها وان كانت مع الترس من لامة الحرب^(١).

واما الدليل على القول بالكراهة فالاصل وهو مقطوع بما ذكر من الدليل وان المفهوم وان قلنا بحجيته الا انه لا يستفاد من القضية التي صيغت لبيان تحقق الموضوع كما في ما نحن فيه .

وفيه: ان فائدة لبس السلاح كما اشرنا اليها لا تنحصر في ازالة الخوف ودفع العدو فالاصح على ذلك هو القول بالحرمة .

ثم ان الظاهر ان السلاح اعم من خصوص السيف والرمح والقوس وغيرها وما هو يقوم مقامها في سائر الاعصار كزماننا فالسلاح ما يعد للحرب للقتال به وان لم يكن من الحديد وفي مجمع البحرين ما يقال به في الحرب ويدافع.

نعم الظاهر انه لا يشمل البسة الحرب كالدرع والمغفر وان كان لا يبعد شموله لها في المقام بمناسبة الحال وهل يمكن نفي البعد ايضاً عن شموله وان لم يكن يحمل ولا لبس وكان صادقاً عليه انه يكون خارجاً بالسيف؟ ولا ريب في ان حرمة لبس السلاح مختص بحال الاختيار دون الاضطرار كما هو المصرح به في الروايات.

وجوب كفارة لبس السلاح على المحرم

مسألة ٦٣ - مقتضى ما يدل عليه مفهوم صحيح الحلبي وجوب الكفارة على من لبس السلاح من غير ضرورة ولم يعين فيه نوع الكفاره

وهل يمكن ان يقال : بكونها شاة تمسكاً بصحيح زرارة « من لبس ثوباً لا ينبغي لبسه فعليه شاة »^(١) بان المراد منه مطلق ما يلبسه الانسان كانه قال: من لبس ما لا ينبغي لبسه يشكل ذلك لعدم صدق الثوب على السلاح.

ويمكن ان يقال: ان جنس التكليف هنا معلوم لا يمكن اجراء البرائة عنه ونوعه مردد بين الطعام والدم ومقتضى ذلك الاحتياط بالطعام والدم واما دعوى عدم وجود العامل بالرواية وكونها مهجورة فلم نتحققه. والله هو العالم.

حرمة قطع شجر الحرم

مسألة ٦٤ - ممّا يحرم على المحرم قطع شجر الحرم و حشيشه و حرمة تعم المحرم والمحل ولا خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه صحيح حرير عن ابي عبد الله عليه السلام قال « كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين »^(٢) و عنه ايضاً عن ابي عبد الله عليه السلام قال « كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا ما انبتته انت و غرسته »^(٣).

والظاهر اتحادهما و ان الاول منقول بالاختصار لا يقال: اذا كانا واحداً فلا يثبت ما في الثاني من الزيادة فانه يقال: مقتضى الاصل عدم وقوع النقيصة في الاول و مقتضى الاصل عدم وقوع الزائدة في الثاني واذا وقع التعارض بينهما

١ - وسائل الشيعة: ب ٨ من ابواب بقيه كفارات الاحرام ح ١ لفظ الرواية هكذا « من تنف ابطه ... او لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه ... وهو محرم ففعل ذلك ناسياً او جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة ».

٢ - وسائل الشيعة: ب ٨٦ من ابواب تروك الاحرام، ح ١.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٨٦ من ابواب تروك الاحرام، ح ٤.

الأصل تقدم الثاني على الأول لعدم تعارض عدم الوجود و غلبة وقوع النقيضة دون الزيادة وكيف كان يدلّ على ذلك غيره من الروايات.

وصحيح معاوية بن عمار «عن شجرة أصلها في الحرم وفرعها في الحل؟ فقال: حرم فرعها لمكان أصلها قال: قلت: فإن أصلها في الحل وفرعها في الحرم؟ قال: حرم أصلها لمكان فرعها»^(١).

وفي الجواهر قال بعد قوله لمكان فرعها (وكل شيء ينبت في الحرم فلا يجوز قلعه على وجهه)^(٢) زعم أنه تنمة الحديث ولكن الظاهر أنه من كلام الشيخ وكيف كان لا اشكال في المسئلة في الجملة للروايات المذكورة وغيرها.

نعم يقع الكلام في موارد:

أحدها: أن الحكم بالتحريم بما إذا كان عالماً بالقطع أو القلع مطلق ولو لم يكن مقصوداً بنفسه فإذا كان هو راكباً على دابته وروى في سبيله الحشيش يصير بقطعه الطريق مقطوعاً أو مقلوعاً يجب عليه العدول منه إلى طريق آخر أو مختص بما إذا كان مقصوداً بنفسه الظاهر الاختصاص.

ثانيها: أنه ليس من القلع المحرم ولا القطع ولا النزع ما يتحقق بتعليف الحيوان من النبات والحشيش ورعيه في الحرم وهذا أيضاً من مصاديق الفرع السابق بل لعله من أظهر مصاديق ما ليس مقصوداً بنفسه ويدل عليه في خصوص البعير.

صحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال «يخلى عن البعير في الحرم تأكل ما

١ - وسائل الشيعة: ب ٩٠ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

٢ - جواهر الكلام: ١٨ / ٤١٣.

شاء»^(١) بل الظاهر ان ذكر البعير لم يكن فيه للخصوصية فلا فرق بين الخيل والبغل والبقرة والحمير وبين البعير في هذا الحكم .

ثالثها: فيما استثنى من حرمة القطع والقلع فن جملته الاذخر بكسر الهمزة كما في النهاية وهي حشيشة طيبة الريح تسقف بها البيوت فوق الخشب وهمزتها زائدة وفي مجمع البحرين بكسر الهمزة والخاء نبات معروف عريض الاوراق طيب الرائحة يسقف به البيوت يحرقه الحداد بدل الحطب والفحم الواحدة اذخرة والهمزة زائدة ويدل على جواز قطعها الروايات من طرق الفريقين وعن المنتهى والتذكرة^(٢) الاجماع عليه .

و من جملته شجر الفواكه قال : في الجواهر (بلا خلاف اجده فيه^(٣)) بل نسبه غير واحد الى قطع الاصحاب و في صحيح او حسن سليمان بن خالد عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «سألت عن الرجل يقطع من الاراك الذي بمكة؟ قال: عليه ثمنه يتصدق به، ولا ينزع من شجر مكه شيئاً الا النخل وشجر الفواكه»^(٤).

و من جملته ما ينبت في ملكه قال في الجواهر (كما صرح به غير واحد بل لا اجد فيه خلافاً لو كان في داره او منزله^(٥)) ويدل عليه ما رواه حماد بن عثمان عن ابي عبدالله عليه السلام « في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم فقال: ان بنى المنزل والشجرة فيه فليس له ان يقلعها وان كانت نبتت في منزله وهو له فليقلعها»^(٦).

١ - تهذيب: ٥ ح ٢٤٢/١٣٢٩.

٢ - التذكرة: ٧ / ٣٧١.

٣ - جواهر الكلام: ١٨ / ٤١٩.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٢.

٥ - جواهر الكلام: ١٨ / ٤١٧.

٦ - وسائل الشيعة: ب ٨٧ من ابواب ترك الاحرام ح ٢.

وروايته الأخرى وفيها «أن كانت الشجرة لم تنزل قبل أن يبني الدار أو يتخذ المضرب فليس له أن يقلعها ، وإن كانت طرية عليه فله قلعها»^(١)
ومن جملته غير ذلك فراجع الجواهر وغيره إن شئت وفي الأعشاب التي تجعل علوفة للابل:

روى محمد بن حمران قال «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبت الذي في أرض الحرم أينزع؟ فقال: أما شيء تأكله الأبل فليس به بأس أن تنزعه»^(٢).

وفي رواية عبد الله بن سنان قال «قلت لأبي عبد الله عليه السلام المحرم تنحر بعيره أو يذبح شاة؟ قال: نعم، قلت: له أن يحتش لدابته وبعيره؟ قال: نعم ويقطع ما شاء من الشجر حتى يدخل الحرم فإذا دخل الحرم قلا»^(٣).

والظاهر وقوع التعارض بينهما وتساقطها به فلا بد من الرجوع إلى عموم ما يدل على المنع ولكن يمكن أن يقال بالجمع بينهما فإن رواية ابن سنان تدل على الحرمة إذا لم تكن هنا قرينة على عدمها، وأما إذا دل الدليل على الجواز فليس لها إلا الدلالة على المرجوحية المساوقة للكراهة المصطلحة فالنهي ظاهر في الحرمة إذا لم يكن مقروناً بالأذن في الفعل كالامر، وإذا كان مقروناً به فلا يدل إلا على المرجوحية والكراهة.

هذا مضافاً إلى ضعف رواية ابن سنان بعبد الله بن القاسم الراوى عنه فراجع جامع الرواة للعلامة الأردبيلي وطبقات رجال الكافي لسيدنا الاستاذ البروجردى قدس سرهما.

١- وسائل الشيعة: ب ٨٧ من أبواب ترك الإحرام، ح ٢.

٢- وسائل الشيعة: ب ٨٩ من أبواب ترك الإحرام ح ٢.

٣- وسائل الشيعة: ب ٨٥ من أبواب ترك الإحرام ح ١.

كفارة قلع شجر المحرم

مسألة ٦٥ - حكى عن المبسوط والخلاف والغنية والوسيلة ان كفارة قلع شجرة الحرم اذا كانت كبيرة بقرة واذا كانت صغيرة ففيها شاة وفي ابعاضها قيمته .

بل في الجواهر حكى عن غير واحد الشهرة عليه^(١).

وقال الشيخ في الخلاف : مسألة (٢٨١) في الشجرة الكبيرة بقرة وفي الصغيرة شاة، وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة: هو مضمون بالقيمة دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط . وروى عن ابن عباس انه قال في الدوحة بقرة وفي الجزلة شاة، والدوحة الشجرة الكبيرة والجزلة الصغيرة، وعن ابن الزبير انه قال : في الكبيرة بقرة وفي الصغيرة شاة ولا يخالف لها^(٢).

وفي التهذيب قال: وروى موسى بن القاسم قال: روى اصحابنا عن احدهما عليهما السلام انه قال: «اذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع ان اراد نزعها نزعها وكفر بذبح بقرة يتصدق بلحمها على المساكين»^(٣).

وفي ما عندي من نسخة الوسائل^(٤) «فان اراد نزعها كفر...» ولذا قيل انه غير معمول به لانه ظاهر في انه ان اراد نزعها كفر اولاً ببقره ثم ينزعها ويرد ذلك بما في نسخة المصدر مضافاً الى ان دعوى ظهوره في ذلك قابل للمنع.

ولعل المشهور اعتمدوا على هذا الخبر بضميمة ما روى عن ابن عباس لانهم

١ - جواهر الكلام: ٢٠ / ٤٢٥.

٢ - الخلاف: ٢ / ٤٠٨.

٣ - التهذيب: ٥ ح ١٣٣١ / ٢٤٤.

٤ - وسائل الشيعة: ب ١٨ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٣.

يروونه رواية واستشكل في كل ذلك اما في الخبر بالارسال لقوله (روى اصحابنا) ولان موسى بن القاسم كان من اصحاب الجواد والرضا عليهما السلام من الطبقة السابعة وظاهر قوله عن احدهما انه هو الامام الباقر او الصادق عليهما السلام كما هو الشائع في الاحاديث ولا يمكن له الرواية عن اصحاب الباقر عليه السلام مضافاً الى انه لو كان رواها عن اصحاب احدهما لقال الشيخ و موسى بن القاسم روى عن اصحابنا فالظاهر ان الاحتجاج بالرواية ساقط للارسال .

ويمكن ان يقال: اولاً ان موسى بن القاسم كان من الطبقة السابعة واصحاب الباقر والصادق عليهما السلام كانا من الرابعة والخامسة ولعل بعض من الخامسة بل الرابعة بقي حتى عاصر السادسة وموسى بن القاسم كان من كبار السابعة وقد عاصر السادسة هذا مضافاً الى احتمال كون المراد عن احدهما الرضا والجواد عليهما السلام اذ في ذلك ان موسى بن القاسم الموصوف بأنه ثقة جليل واضح الحديث حسن الطريقة له ثلاثون كتاباً مثل كتب الحسين بن سعيد مستوفاة حسنة اذا قال مثله روى اصحابنا يطمئن النفس بانه مروي عن احدهما وليس باقل من ان يقال روى عدة من اصحابنا فالانصاف ان ردّ مثل هذا الحديث بهذا السند غير مقبول جداً مردود عند اهل الفن، واما الايراد بضعف دلالة فقد عرفت الجواب عنه وعلى ذلك لا يبعد ان يكون اعتماد المشهور على هذا الحكم بالتفصيل المذكور بهذا الصحيح وبما روى عن ابن عباس اعتماداً على انه الرواية.

ثم ان هنا بعض الفروع يطلع عليها المراجع الى الجواهر وغيره. والله هو العالم

حرمة تغسيل الميت المحرم بالكافور

مسألة ٦٦ - في الجواهر: يحرم (تغسيل المحرم لومات) وتحنيطه (بالكافور) بلا خلاف اجده فيه للمعتبره المستفيضة التي منها صحيح

محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام « عن المحرم اذا مات كيف يصنع به؟ قال: يغطي وجهه، ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يقربه طيباً » ^(١) بل مقتضاه كغيره حرمة الطيب عليه مطلقاً كافوراً وغيره في الغسل والحنوط والظاهر انه غسل تام بالنسبة اليه فلا يجب بمسه بعده غسل على الماس، وان احتمل بل قيل به والله العالم ^(٢).

وما افاده تام وكان الاولى بمثله ان يقول: يحرم تغسيل المحرم لومات بالكافور و تحنيطه به.

ثم انه قال في العروة: « اذا كان الميت محرماً لا يجعل الكافور في ماء غسله في الغسل الثاني الا ان يكن موته بعد طواف الحج او العمرة وكذلك لا يحنط بالكافور بل لا يقرب اليه طيب اخر ».

ومثله قال في الوسيلة (الا ان يكون موته بعد الطواف في العمرة او الحج) ووافقهما في جواز الغسل بالكافور بعد الطواف مطلقاً جماعة من المحشين نعم قال سيدنا الاستاذ الخوانساري (السيد المحقق التقي النقي السيد محمد تقي): (بعد صلاة الطواف والسعي) لكن لم يفصل بين الحج والعمرة.

وقال السيد الحكيم: (في الحج بعد السعي) وفي العمرة قال: (لا يحل للمعتمر الطيب الا بالتقصير وحينئذ يحل من احرامه فلا يكون مما نحن فيه) ونحوه قال السيد الخميني فقال: (بل بعد السعي في الحج واما العمرة فلا استثناء فيها اصلاً).

هذا اقوال بعض المحشين وهذا هو الذي اخترناه في المسئلة ٣٤٤ من هداية

١ - وسائل الشيعة: ب ٨٣ من ابواب تروك الاحرام.

٢ - جواهر الكلام: ١٨ / ٤٢١.

العباد: اذا كان الميت محرماً يغسله ثلاثة اغسال كالمحل لكن لا يخلط الماء بالكافور في الغسل الثاني الا ان يكون موته بعد التقصير في العمرة وبعد السعي في الحج ووجهه معلوم فانه اذا مات قبل التقصير في العمرة سواء كانت عمرة التمتع او الافراد لم يخرج من الاحرام فيموت محرماً وأما بعد السعي حيث انه وان لم يخرج من الاحرام بكماله الا انه يحل عليه بعد السعي الطيب والقدر المتيقن من المحرم الذي لا يقربه الطيب بعد موته هو الذي مات والطيب حرام عليه.

ولكن قال في المستمسك حاشية على ما في العمرة (الا ان يكون بعد طواف الحج والعمرة كما عن نهاية الاحكام وجمع البرهان وقربه في الجواهر والحدائق لحل الطيب للحى حيثئذ وظاهر النصوص تحريم ما كان يحرم على الحى لا غير فاطلاق ما دل على وجوب الغسل بالكافور بحكمه^(١)).

وفيه: ان الطيب في الحج يحل عليه بعد طواف الزيارة وصلاته والسعي وفي العمرة بعد التقصير فهو ان مات قبل ذلك فيها مات محرماً.

هذا ولا يخفى عليك ان الظاهر ان ما قواه صاحب الجواهر والحدائق ايضاً استثناء جواز الغسل بالكافور وكذا التحنيط في الحج بما اذا مات بعد الطواف والسعي وفي العمرة بما اذا مات بعد التقصير قال في الجواهر (واحتمل دوران الحكم على الاول (اي موته بعد الحلق او التقصير وقبل طواف الزيارة) لخروجه عن صورة المحرمين بلبسه واكله ما لا يلبسه وياكله المحرم وللاقتصار على ما خرج عن عموم الغسل بالكافور والحنيط به على المتيقن بعيد)^(٢).

١ - مستمسك العروة: ٤ / ١٣٤.

٢ - جواهر الكلام: ٤ / ١٨٣.

ومثله ما افاده في الحدائق^(١)، وقد ظهر من جميع ذلك عدم تمامية ما يدل عليه ظاهر كلام العروة والوسيلة ولعلهما ومن وافقهما من المحشين لم يكونوا في مقام افادة تمام مرادهم والله العالم باحكامه.

من فقد الهدى ووجد ثمنه

مسألة ٦٧ - الأظهر والاقوى ان من فقد الهدى و وجد ثمنه يخلفه عند من يشتريه طول ذى الحجة و يذبحه عنه و ان لم يتمكن منه آخر ذلك الى قابل ذى الحجة و ان لم يتمكن من ذلك ينتقل وظيفته الى الصوم و كذا من فقدهما ينتقل وظيفته اليه.

و اذا صار ذبح الهدى لواجده و واجد ثمنه في منى مطلقاً متعذراً فهل يجب عليه ذبحه في اي مكان هو اقرب الى منى او في مكة او في اي مكان اتفق ذلك اذا وقع في ذى الحجة او يسقط عنه وجوب الهدى و ينتقل وظيفته الى الصوم؟

وجه عدم السقوط الجزم باصل وجوب الهدى و ان اعتبار وقوعه في منى مشروط بالتمكن منه والعجز عنه لا يوجب سقوطه مطلقاً.

وقيل باستفادة ذلك من اطلاق مثل قوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى﴾^(٢) فانه بالاطلاق يدل على وجوب الهدى مطلقاً فلا يسقط بالعجز عن الاتيان ببعض افراده كذبحه بمنى وكذا قوله تعالى ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها...﴾^(٣).

١ - الحدائق الناضرة: ٣ / ٤٣٢

٢ - البقرة، آية ١٩٦.

٣ - الحج، آية ٣٦.

فانه أيضاً يدل على ان البدن بخصوصية نفسه دون تقيده بقيد و دون ان يكون مصحوباً بشرط من شعائر الله قال وفي الخصال: «الهدى للمتمتع فريضة»^(١). وفي صحيح زرارة: «وعليه الهدى فقلت: وما الهدى؟ فقال: افضله بدنة، واوسطه بقرة واخفضه شاة»^(٢). وفي خبر حريز «ان رسول الله ﷺ لما احرم اتاه جبرئيل ﷺ فقال: مراصحابك بالعج والثج، والعج رفع الصوت والثج نحر البدن»^(٣) فهذه الروايات بالاطلاق يدل على كفاية ذبح الهدى بل وجوبه في غير منى اذا تعذر الذبح في منى.

ولا يقال ان تلك الاطلاقات مقيدة بمادل على اشتراط كون الذبح بمنى فانه يقال: ما يدل على ذلك مما يعتمد عليه من الروايات ليس الا صحيح منصور بن حازم عن ابي عبدالله ﷺ «في رجل يضل هديه فيجده رجل آخر فينحره فقال: ان كان نحره بمنى فقد اجزأه عن صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره في غير منى لم يجزه عن صاحبه»^(٤) وليس له اطلاق يشمل صورة تعذر ذبحه في منى وسائر الروايات وان كان فيها ما يدل على اشتراط كونه بمنى مطلقاً.

وفي كل ذلك ان دعوى اطلاق الآية الاولى مردودة بدلالتها على اشتراطه بوقوعه في محله فان فيها قال تعالى: «ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله»^(٥) واما الآية الثانية فظاهرها بيان عظمة امر البدن وانها من شعائر الله والالف واللام

١- وسائل الشيعة: ب ٢ من ابواب اقسام الحج، ح ٢٩.

٢- وسائل الشيعة: ب ١٠ من ابواب الذبح، ح ٥ وب ٥ ابواب اقسام الحج، ح ٢.

٣- وسائل الشيعة: ب ٣٧ من ابواب الاحرام، ح ١.

٤- وسائل الشيعة: ب ٢٨ من ابواب الذبح، ح ٢.

٥- البقرة، آية ١٩٦.

فيها للعهد.

نعم يمكن تصديق دعوى الاطلاق بالنسبة الى رواية خصال وصحيح زرارة فيبقى الكلام فيما يدل على تقييده وهو صحيح منصور بن الحازم هل هو يدل بالاطلاق بالاشتراط او في الجملة وفي خصوص موردہ الا انه يدل بالاولوية على عدم اجزائه في غير منى عمداً وفي غير صورة العذر.

ولكن فيه انه مبني على اجزاء التبرع والا كان مطرحاً ذكر ذلك في الجواهر^(١).

والظاهر جواز الاعتماد على سائر الروايات وان كانت اسنادها ضعيفة لجبرها بعمل الاصحاب بها فمنها رواية ابراهيم الكرخي وفيها «فلا ينحره الا بمنى»^(٢).

ولكن هذا لا تدل بالاشتراط المطلق ومنها رواية عبد الاعلى وفيها «ولا ذبح الا بمنى»^(٣).

وهذه ايضاً لا تدل على اشتراط المطلق لو لم نقل بدالاتها على نفي الكمال لقوله قبل ذلك لا هدى الا من الابل ولا ذبح الا بمنى فالنتيجة ثبوت اشتراط وقوعه بمنى في حال الاختيار دون حال التعذر فيذبحه حيث شاء. الا انه لا يترك الاحتياط باختيار اقرب الاماكن الى منى والاولى ضم الصيام اليه. والله هو العالم باحكامه.

١ - جواهر الكلام: ١٢١/١٩

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤ من ابواب الذبح، ح ١.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤ من ابواب الذبح، ح ٦.

محل ذبح كفارة الصيد

مسألة ٦٨ - الكفارة ان وجبت عليه بصيد اصابه وهو محرم فيدل على حكمه ما في الرواية المعروفة بين الطائفة المفصلة عن مولانا الجواد عليه السلام قال: «واذا اصاب المحرم ما يجب عليه الهدى فيه وكان احرامه بالحج نحره بمنى وان كان احرامه بالعمرة نحره بمكة»^(١).

و صحيح عبدالله بن سنان قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: «من وجب عليه فداء صيدا اصابه وهو محرم فان كان حاجاً نحر هديه الذي يجب عليه بمنى ، وان كان معتمراً نحره بمكة قبالة الكعبة»^(٢) واطلاقه يشمل العمرتين ومثله صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: «في المحرم اذا اصاب صيداً فوجب عليه الفداء (الهدى) فعليه ان ينحره ان كان في الحج بمنى حيث ينحر الناس فان كان في عمرة نحره بمكة ، وان شاء تركه الى ان يقدم مكة ويشترية فانه يجوز عنه»^(٣) وذيله يدل على عدم وجوب شرائه في موضع الاصابة.

وفي مرسل احمد بن محمد عن بعض رجاله عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «من وجب عليه هدى في احرامه فله ان ينحره حيث شاء الا فداء الصيد فان الله عزوجل يقول «هدياً بالغ الكعبة»»^(٤) وقوله تعالى «هدياً بالغ الكعبة» يدل على عدم جواز نحره في مكان اصابته الهدى لانه يجب ان ينحر عند الكعبة مطلقاً حتى كان ما دل من الروايات على انه ان اصاب الصيد في الحج ينحره بمنى مقيداً لإطلاقه

١ - وسائل الشيعة: ب ٣ من ابواب كفارات الصيد ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٤٩ من ابواب كفارات الصيد ح ١.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٥١ من ابواب كفارات الصيد ح ٢.

٤ - وسائل الشيعة ب ٤٩ من ابواب كفارات الصيد ح ٣.

وظاهر هذه الروايات حصر موضع الذبح فيها فلا يجوز في غيرها سواء كان ذلك قبل وصوله اليهما بان يذبحه مثلاً في مكان الصيد او بعده بان يذبحه في غير مكة وغير منى.

وحكى عن الاردبيلي جواز التقديم والاتيان به قبل وصوله الى مكة او (١) منى ولكن ما استدل له به ضعيف مضافاً الى انه خلاف الاجماع فانهم لم يختلفوا فيما ذكر في كفارة الصيد. والله هو العالم.

مسألة: ظاهر المحقق في الشرائع عدم الفرق بين كفارة الصيد وغيره في أنه يذبح الفداء أو ينحره إن كان معتمراً بمكة، و بمنى ان كان حاجاً وقال في الجواهر: (كما في النافع والقواعد وغيرهما ومحكي الخلاف والمراسم، والأصباح والاشارة والفقيه، والمقنع والغنية بل في المدارك هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه خلافاً، وهو كذلك في الأخير.

و اما الأول فقد سمعت من صرح فيه بما ذكره ولكن عن النهاية والمبسوط والوسيلة والجامع التصريح بأن للمعتمر أن يذبح غير كفارة الصيد بمنى وكذا عن روض الجنان وعن المذهب التصريح بجوازه في العمرة المبتولة وعن السرائر والوسيلة وفقه القرآن للرواندي وظاهر الخلاف: ان العمرة المبتولة كالحج في ذبح جزاء الصيد بمنى، وعن الكافي: ان العمرة المتمتع بها كالمبتولة في ذبح جزاء الصيد بمكة، ونحوه عن الغنية، وإن كان الأقوى الأول لقول الجواد عليه السلام للمأمون فيما رواه المفيد في محكي الإرشاد عن الريان بن شبيب عنه عليه السلام (وذكر ما تقدم ذكره

في المسألة السابقة).

وفي المروي عن تفسير علي بن إبراهيم^(١) عن محمد بن الحسن^(٢) عن محمد بن عون النصيبي^(٣) وفيما أرسله الحسن بن علي بن شعبة^(٤) في محكي تحف العقول «والمحرم بالحج ينحر الفداء بمنى حيث ينحر الناس» والمحرم بالعمرة ينحر الفداء بمكة^(٥).

أقول: ظاهر كلامه تحقق الإجماع في وجوب ذبح الفداء أو نحره بمنى إن كان ارتكب موجه في إحرام الحج وإن كان غير الصيد، وقول الأول أي وجوبه بمكة إذا كان محرماً بالعمرة برواية ريان بن شبيب^(٦) المشهورة بين الفرقة المحقة الناجية فان قوله ﷺ: وإن كان إحرامه بالعمرة نحره بمكة يدل بالإطلاق على وجوب نحره بمكة سواء كان ما يوجبه الصيد أو غير الصيد ولكنه قدس سره كانه لم يلحظ صدر الحديث الدال على أن موضوع ما فيه من الأحكام الصيد والإجماع يمكن الخدشة في حجته بما يخذشون به في حجية مثله من الإجماعات. إذا فنقول: مقتضى الأصل عدم اشتراط ذبح فداء غير الصيد بمكان دون مكان إلا ان يكون في الروايات غير رواية ريان ما يدل على القول المشهور الذي قال في المدارك على ما حكى عنه: (هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه خلافاً)^(٧) والروايات مختصة بفداء الصيد وأما

١- ابن هاشم القمي أبو الحسن ثقة في الحديث من صفار الثامنة .

٢- أو الحسين لعله من السابعة.

٣- روى عن أبي جعفر عليه السلام لعله من السادسة.

٤- من اعلام القرن الرابع.

٥- جواهر الكلام: ٣٤٤/٢٠.

٦- خال المعتصم ثقة سكن قم و روى عنه أهلها من السادسة.

٧- مدارك الاحكام: ٤٠٥/٨.

غيره فلم أقف على نص يقتضي تعيين ذبحه في هذين الموضعين فلو قيل بجواز ذبحه حيث كان لم يكن بعيداً.

و كيف كان فن الروايات موثقة اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: «الرجل يخرج من حجته شيئاً يلزمه منه دم يحزئه ان يذبحه اذا رجع الى اهله؟ فقال: نعم وقال - فيما أعلم - يتصدق به قال اسحاق: وقلت لابي إبراهيم عليه السلام: الرجل يخرج من حجته ما يجب عليه الدم، ولا يهريقه حتى يرجع إلى أهله؟ فقال: يهريقه في أهله، و يأكل منه»^(١) و عن مرآة العقول: يخرج في أكثر النسخ بالخاء المعجمة ثم الجيم الاظهر انه بالجيم اولا والخاء المهملة أخيراً بمعنى يكسب و روى صدره في التهذيب إلا أنه قال: «الرجل يخرج من حجته و عليه شيء ويلزمه فيه دم»^(٢).

وقال العلامة المجلسي فيه في ملاذ الاخبار بعد ذكر القول المشهور (يمكن حمل هذا الخبر على ما اذا لم يمكنه البعث، و حمل هذا الحديث على ما اذا هو رجع وفات منه الذبح او النحر في منى أو مكة ليس ببعيد وكان عبارة صدر الحديث في نسخة الكافي لا تخلو من الإضطراب فلا يدل على جواز تركه مطلقاً بمكة أو بمنى).

وإن قال بعض الاعلام وفرع عليه وقوع التعارض بينه وبين صحيحتي ابن بزيع عن مولانا الرضا عليه السلام أحدهما قال: «سألت ابا الحسن عليه السلام عن الظل للمحرم من أذى مطر أو شمس؟ فقال: أرى أن يفديه بشاة و يذبحها بمنى»^(٣) وفي الآخر قال: «سأله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس، وأنا أسمع فامرته أن يفدي

١ - الكافي: ٤ / ٤٨٨، ح ٤.

٢ - تهذيب الاحكام: ٥ ح ١٧١٢ / ٣٥٨.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٦ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ٣.

شاة و يذبحها بمنى»^(١).

بيان التعارض بينهما وبينه ان الموثق يدل على جواز ذبح الفدا اذا رجع إلى أهله في إحرام حجه في أي مكان شاء سواء كان سبب الفداء التظليل أو غيره والصحيحين مقتضاها لزوم الذبح بمنى للتظليل سواء كان في إحرام الحج أو العمرة فيقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع وهو التظليل في إحرام الحج فالموثق يدل على جوازه في أي مكان والصحيحين يدلان على لزوم الذبح له بمنى إذا فلا دليل يدل على وجوب الذبح بمنى إن وقع في إحرام الحج^(٢).

ولكن بعدما استظهرناه من الموثقة لا يقع التعارض المذكور بينهما وبين الصحيحه بل هي كالحاكم عليهما وعلى ذلك يدل الصحيحان على وجوب كون الفداء بمنى وإطلاقهما وإن يشمل العمرة إلا أنه يقدم ما ورد في العمرتين لو لم نقل بأن السؤال والجواب فيها بملاحظة الحكم بكونه بمنى كان عن إحرام الحج، وبعد اثبات كون فداء التظليل الواقع في إحرام الحج بمنى نتعدى منه إلى سائر موجبات الدم لفهم العرف عدم الخصوصية فيه وهذا هو الوجه لقول المشهور فخذوه وتدبر فيه فإنه جدير بذلك والله هو الهادي إلى الحق والصواب.

و من الروايات في العمرة المفردة صحيح منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كفارات العمرة المفردة أين تكون؟ فقال: بمكة إلا أن يشاء صاحبها أن يؤخرها إلى منى، و يجعلها بمكة أحب إلى وأفضل»^(٣).

و بغض النظر عما فيه من اضطراب المتن لعدم ارتباط للعمرة المفردة بمنى

١ - وسائل الشيعة: ب ٦ من أبواب بقية كفارات الاحرام، ح ٦.

٢ - معتمد العروة: ٢٨٠/٤.

٣ - وسائل الشيعة: ب ٤٩ من أبواب كفارات الصيد ح ٤.

إطلاقه يشمل الصيد و غير الصيد و يقيد بروايات الصيد و يؤيد بما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا^(١) عن سهل بن زياد^(٢) عن احمد بن محمد^(٣) عن بعض رجاله عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «من وجب عليه هدى في احرامه فله ان ينحره حيث شاء الا فداء الصيد فان الله عزوجل يقول: ﴿هَدِيًّا بِالْغُلَّةِ﴾»^(٤) و رواه في التهذيب عنه عن العدة...^(٥).

و منها: صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن كفارة المعتمر أين تكون؟ قال: بمكة الا ان يؤخرها الى الحج فتكون بمنى و تعجيلها أفضل وأحب الى»^(٦).

و مورده عمرة التمتع لقوله عليه السلام «الا ان يؤخرها الى الحج فتكون بمنى» فان ما له الحج عمرة التمتع و هذا ايضاً كسابقه مطلق بالنسبة الى الصيد الا ان اطلاقه قيد بروايات الصيد، و يؤيده ايضاً المرسل المذكور ولكنها يدلان على التخيير بين مكة و منى و كانه لا قائل به الا ان بعض الاعاظم الذي ذكرنا ما افاده من وقوع التعارض بين صحيحي ابن بزيع و موثق اسحاق بن عمار صار في مقام دفع هذا الاشكال بحمل موثقة اسحاق على الاعم من الحج والعمرة فقال: (ان موثق اسحاق، و ان ذكر فيه الحج، ولكن الظاهر ان السائل لا نظره الى خصوص الحج في

١ - و هم محمد بن الحسن الطائفي الرازي و محمد بن جعفر الاسدي أو محمد بن ابي عبدالله و محمد بن عقيل الكليني و علي بن محمد بن ابراهيم خال الكليني.

٢ - من السابعة.

٣ - هو اما ابن عيسى او ابن خالد.

٤ - وسائل الشيعة: ب ٤٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ٣.

٥ - التهذيب ٥/٣٧٤/١٣٠٣ - الاستبصار ٢/٢١٢/٧٢٦.

٦ - وسائل الشيعة، ب ٤ من أبواب الذبح، ح ٤.

مقابل العمرة بل نظره الى ما يرتكبه المحرم من المحرمات في مناسكه سواء كان في العمرة او الحج، فان الظاهر من قوله (يخرج من حجته) الخروج من اعماله و مناسكه، وقد ارتكب محرماً فكلام السائل في الحقيقة مطلق من حيث الحج والعمرة كما انه مطلق من حيث سبب الدم فعلى ذلك لا بد من تقديم الموثق على الصحيحين.

و بعبارة اخرى: السائل يسأل عن الاجزاء والاكتفاء بالذبح في أي مكان شاء بمعنى ان التخيير بين مكة و منى المستفاد من الصحيحين هل يكتفي و يجتزي فيه بالذبح في أي مكان شاء فيكون الموثق ناظراً الى الصحيحين و حاكماً عليهما و كذلك الحال بالنسبة الى العمرة المفردة لان المتفاهم ثبوت الحكم لطبيعي العمرة ولا خصوصية لعمرة التمتع^(١) الى آخر كلامه.

و فيه: ان هذا محتمل لو لم نقل بمقالة العلامة المجلسي من ان الخبر محمول على صورة رجوعه من الحج و عدم امكان بعث الفداء و قد قلنا ان الظاهر منه ذلك.

مضافاً الى ان هذا الاحتمال بعيد فمن اين نعلم ان سؤال السائل في الموثق كان ناظراً الى الحكم المذكور في الصحيحين فالتعارض بينهما و بين الموثق باق على حاله فكلتا الطائفتين ساقطتان بالتعارض.

والحاصل ان الامر ينتهي اما الى الاخذ بالصحيحين والتخيير المذكور فيها او طرحهما لعدم العامل بهما و التمسك بالاصل ومقتضاه جواز ذبح فداء غير الصيد للعمرة المفردة و عمرة التمتع في اي مكان شاء.

هذا وقد استدلل لردّ مذهب المشهور بمفهوم الروايات الواردة في كفارة الصيد فأنها تدلّ على وجوب نحر ما يجب عليه به او ذبحه ان كان حاجاً بمنى و ان كان

معتمراً بمكة، و مفهوم هذا إنه إن لم يكن ما وجب عليه فداء الصيد أو كان غيره ليس عليه ذلك فالقدر المسلم منه أن مجرد الفداء ليس محكوماً بهذا الحكم فإن دلّ إلا دليل على قيام خصوصية أخرى مقام خصوصية كونه للصيد نقول به والّا فهو بالخيار ينحره في أي مكان شاء - و بعد ذلك كله ينبغي مراعاة الاحتياط بالعمل على طبق فتوى المشهور والله العالم.

خاتمة تشتمل على امور:

الاول: تكرار الكفارة بتكرار الاسباب المختلفة

إذا اجتمعت للكفارة أسباب مختلفة كالصيد واللبس و تقليم الاظفار والطيب قال في الجواهر: (لزم عن كل واحد كفارة به بلا خلاف ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب سواء فعل ذلك في وقت واحد أو وقتين كفر عن الاول أو لم يكفر لوجود مقتضي وانقضاء المسقط)^(١).

الثاني: تكرار الكفارة بتكرار السبب الواحد

إذا كرر السبب الواحد فإن كان هو الصيد فقد مرّ بيان حكمه، وإن كان مثل الوطء فهل يلزم عليه بكل مرة كفارة على ما قيل انه المشهور بين الاصحاب قديماً و حديثاً بل عن المرتضى وابن زهرة دعوى الاجماع عليه او لا يجب عليه الا كفارة واحدة أو يفصل بين الجماع المفسد للحج فيقال فيه بعدم التكرار و بين غير المفسد فيقال فيه بالتكرار؟

أو يفصل بين ما إذا كفر عن الاول فتجب الكفارة بالثاني و بين عدمه؟ وجوه: وجه الاول: تعدد المسبب بتعدد السبب و يمكن الخدشة فيه بان من قوله إن

جامعت فكفر يستفاد وجوب طبيعة الكفارة عليه بالجماع و الطبيعة لا تكرر حتى تجب عليه بتكرار الجماع طبيعة اخرى اذا لم تتخلل الكفارة بين الاول والثاني .

ويمكن الجواب عنه بأن قوله ان جامعت فكفر ينحل الى اوامر متعددة بعدد ما صدر عنه من الجماع فكانه قال ان جامعت فكفر له، وخصوصية تكون الكفارة له مأخوذه فيها وهذه في كل منها غير ما هو في غيرها وبذلك يكون الطبيعة المأمور بها فرداً من الطبيعة متميزاً عن سائر الافراد.

وأيضاً نوقش في هذا القول بأن غاية ما يدل عليه النص ترتب الأحكام الثلاثة على الجماع، الكفارة و اتمام الحج والحج من قابل ومن المعلوم ان مجموع هذه الاحكام لا يترتب الا على الجماع الاول و قد بان عدم امكان ترتب الثاني والثالث لا يمنع من ترتب الاول و وجه القول الثاني بعرف مما ذكر للخدشة في الوجه الاول والاصل و وجه القول الثالث ان القدر المتيقن ترتب الكفارة على الجماع الذي لم يفسد بالجماع فما لا يفسده الجماع يتكرر الكفاره به و اما ما افسد بالجماع فلا يتكرر به الكفارة هذا.

وقد ذكر في الجواهر بعض التفصيلات في المسئلة في صدق تكرار السبب و عدمه فراجع^(١) ان شئت. والله هو العالم.

الثالث: الظاهر انه لا خلاف في انه لو تكرر منه حلق الرأس في وقت واحد بان حلق بعض رأسه ثم حلق بعضاً آخر لا تتكرر الكفارة لعدّه في العرف حلقاً واحداً بل كما في الجواهر المنساق مما ورد فيه كتاباً وسنة اتحادها بحلق الرأس أجمع على ما هو المتعارف فيه ولا ريب في تعدد مصداق الحلق لكل جزء منه نعم ان كان

الحلق في وقتين بان حلق بعض رأسه غدوة، والآخر عشية قال في الجواهر تكررت الكفارة لصدق تعدد الحلق الذي هو السبب فيتعدد المسبب بتعددته بلا خلاف اجده فيه^(١).

واستدل في الحقائق لنفي تكرار الكفارة في هذه الصورة وصورة الاولى بان الامتثال يحصل بالواحدة واصالة البرائة عن الزائد وفي الثانية بان غاية ما يستفاد من الادلة ترتب الكفارة على حلق الرأس كله للاذى، وما عداه يستفاد حكمه بالفحوى او الاجماع على تعلق الكفارة به في بعض الموارد وذلك لا يقتضى ثبوت الحكم المذكور كلياً وبالجمله فالمسألة محل اشكال لعدم وضوح الدليل القاطع لمادة القال والقليل^(٢).

وفيه ان الكلام واقع في تكرار ما يوجب الكفارة في وقتين فمثلاً ان قلنا بان حلق بعض الرأس في وقت يوجب الكفارة فهذا يتكرر بحلق بعضه الآخر في وقت آخر نعم لو لم نقل بذلك وقلنا ان الكفارة تترتب على حلق الرأس كله ليس حلق بعضه في وقت وبعضه الآخر في وقت آخر من تكرار الموجب بل يمكن لاحد دعوى عدم صدق حلق جميع الرأس به اذا وقع في وقتين وبالجمله محل البحث فيما نستدل به بالفحوى عين ما يقع البحث فيه فيما يستدل من الدليل فاذا دل الدليل على ترتب الكفارة على حلق الرأس للاذى وقلنا انه يصدق بحلق بعض الرأس ويتكرر بحلق بعضه في وقت آخر يجرى البحث فيما يستفاد حكمه بالفحوى كما اذا لم يكن للاذى.

الرابع: قال في الحقائق: (اختلف الاصحاب رضوان الله عليهم في تكرار الطيب او اللبس في مجلس واحد او بمجالس متعددة فذهب الفاضلان الى ان مناط

١- جواهر الكلام: ٢٠/٤٣٤.

٢- الحقائق: ١٥/٥٥٠.

التعدد اختلاف المجلس فان تكرر في مجلس واحد فالكفارة واحدة وان تعدد المجلس تعددت الكفارة، والمنقول عن الشيخ وجمع من الاصحاب رضوان الله عليهم انهم اعتبروا في التكرار اختلاف الوقت بمعنى تراخي الزمان عادة وذهب بعضهم الى التكرار مع اختلاف صنف الملبوس كالقميص و السراويل وان اتحد الوقت.

وبه جزم في المنتهى وقال: «لو لبس قميصاً وعمامة وخفين وسراويل وجب عليه لكل واحد فدية لان الاصل عدم التداخل خلافاً لاحمد، وربما ظهر من كلامه في موضع آخر من المنتهى تكرر الكفارة بتكرر اللبس مطلقاً فانه قال: لو لبس ثياباً كثيرة دفعة واحدة وجب عليه فداء واحد ولو كان في مرات متعددة وجب عليه لكل ثوب دم لان لبس كل ثوب يغاير لبس الثوب الآخر فيقتضي كل واحد منها مقتضاه، والظاهر التكرار مع اختلاف صنف الملبوس كما ورد في صحيحة محمد بن مسلم وقد تقدمت (الى ان قال) واما الفرق بين اتحاد المجلس او الوقت واختلافها كما تقدم عن الفاضلين والشيخ فلم اقف له على مستند (الى ان قال) وبالجمله فالظاهر التعدد في صور تعدد الاصناف وفي صورة اتحاد الصنف مع تخلل التكفير وفي ما عدا ذلك اشكال»^(١).

اقول: اما صحيح محمد بن مسلم فهو مارواه الشيخ باسناده عن محمد بن مسلم قال: «سألت ابا جعفر عليه السلام عن المحرم اذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها؟ قال عليه السلام: لكل صنف منها فداء»^(٢).

والظاهر منه الفداء لكل صنف فلو تعدد الثوب من صنف واحد لا يتعدد

١ - الحدائق الناضرة: ٥٥١/١٥.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٩ من ابواب كفارات الاحرام، ح ١.

الفداء اذا كان في مجلس واحد وان الحاجة اذا زالت ثم تجددت تجب كفارة اخرى.
والله هو العالم.

الخامس: وجوب الدم على من أكل أو لبس ما لا يحل أكله أو لبسه

المحرم اذا اكل او لبس ما لا يحل له اكله او لبسه عالماً عامداً فان كان له مقدر شرعى فهو عليه وان لم يكن له مقدر فعليه دم شاة كما صرح به جملة من الاصحاب بل قال في الجواهر (لا اجد فيه خلافاً)^(١).

والمستند لهم في ذلك صحيح زرارة قال: «سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: من نتف ابطه.. او لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه او اكل طعاماً لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً او جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه شاة»^(٢).

نعم يمكن ان يقال: انه لا يشمل لبس الخفين والشمشك ونحوهما مما لا يعد ثوباً وقال في الجواهر: لا ريب انه احوط بل لعل ذكر الثوب مثال لكل ما يحرم عليه لبسه^(٣).

أقول: فيمكن ان يقال: ان ذكر الاكل واللبس مثال لكل ما هو محرم على المحرم فالاقوى الاقتصار في الحكم بوجوب شاة على خصوص لبس الثوب والاكل والله هو العالم.

السادس: سقوط كفارة غير الصيد عن الجاهل والناسي والمجنون

تسقط كفارة غير الصيد عن الجاهل والناسي والمجنون ويدل عليه من

١ - جواهر الكلام: ٤٣٨/٢٠.

٢ - وسائل الشيعة: ب ٨ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.

٣ - جواهر الكلام: ٤٣٨/٢٠.

الروايات قوله ﷺ في صحيح معاوية بن عمار «وليس عليك فداء ما أتيت به بجهالة إلا الصيد فإن عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد»^(١) وفي صحيحه الآخر: اعلم انه ليس عليك فداء شيء أتيت به وانت جاهل به وانت محرم في حجك ولا في عمرتك إلا الصيد فإن عليك فيه الفداء بجهالة كان أو بعمد^(٢) واطلاق الاول يشمل الجهلين (بالموضوع وبالحكم) وصحيح البرزنجي^(٣) إلا انه كالصحيح الثاني في مورد الجهل بالموضوع، ويدل عليه في خصوص الجماع روايات كثيرة^(٤) وفي الطعام والطيب في صحيح زرارة قال ﷺ: «وان كان ناسياً فلا شيء عليه»^(٥) وفي نتف الابط وقلم الظفر وحلق الرأس ولبس ثوب لا ينبغي لبسه واكل طعام لا ينبغي أكله» قال الامام ﷺ (ففعّل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء)^(٦) وفي مورد المجنون يدل عليه حديث رفع القلم.

هذا وما في بعض الروايات من التصديق بشيء أو بكف من الطعام أو الاشتراء بدرهم قرأ أو ان عليه دم شاء مثل صحيح حريز عن أبي عبدالله ﷺ «في المحرم ينسئ فيقلم ظفراً من اظافيره؟ قال: يتصدق بكف من الطعام قلت: فائنين؟ قال: كفين قلت: فتلاثة؟ قال: ثلاث اكف كل ظفر كف حتى يصير خمسة فاذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان أو عشرة أو ما كان»^(٧) فمحمول على الندب بقريئة

-
- ١ - وسائل الشيعة: ب ٣١ من ابواب كفارات الصيد ح ١.
 - ٢ - الوسائل: ب ٣١ من ابواب كفارات الصيد ح.
 - ٣ - وسائل الشيعة: ب ٣١ من ابواب كفارات الصيد ح ٢ و ٧.
 - ٤ - وسائل الشيعة: ب ٣ من ابواب كفارات الاستمتاع.
 - ٥ - وسائل الشيعة: ب ٤ من ابواب بقية كفارات الاحرام.
 - ٦ - وسائل الشيعة: ب ٨ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ١.
 - ٧ - وسائل الشيعة: ب ١٢ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ٣.

سائر الروايات .

هذا كله في سقوط كفارة غير الصيد عن الجاهل والناسي والمجنون، وأما وجوبها على الجاهل والناسي في الصيد فيدل عليه النصوص وقد سمعت طائفة منها والظاهر أنه لم ينقل فيه الخلاف منهم إلا عن ابن أبي عقيل وهو واضح الفساد، وأما المجنون ففي الجواهر (أن الشيخ صرح به في محكي الخلاف والمصنف (يعني المحقق) والفاضل وغيرهم لأن عمده وإن كان كالسهو. لكن قد عرفت أن السهو هنا كالعمد، وحينئذ فالكفارة في ماله يخرج به بنفسه إن أفاق والافالولي. نعم لو كان مجنوناً أحرم به الولي وهو مجنون فالكفارة على الولي على ما في الغنية وغيرها كالصبي الذي لم يذكره المصنف ولعله لأن كفارته على الولي لا عليه^(١).

أقول: عندي فيما ذكره لوجوب الكفارة على المجنون أن هو أحرم بنفسه في حال أفاقته نظر لعدم الملازمة بين كون السهو العاقل هنا كالعمد وبين كون عمده الذي هو كالسهو هنا كالعمد والله هو العالم.

الفهرس

الكلام في كيفية الإحرام و واجباته

٧	الكلام في كيفية الإحرام و واجباته
١٨	واجبات الاحرام
٢٠	تعيين نوع الاحرام في النية
٢٦	اعتبار الوجوب أو الندب في النية
٢٨	اعتبار بقاء النية في الاحرام
٢٨	حكم نسيان ما أحرم له
٣٤	من أحرم بالحج والعمرة معاً
٣٥	من أحرم كإحرام فلان
٣٦	لو نوى غير ما وجب عليه
٣٧	لو شك في ما نواه
٣٩	التلفظ بالنية
٣٩	استحباب الاشتراط عندالنية
٤٧	الثاني من واجبات الإحرام التلبية
٥٢	لزوم الاتيان بالتلبية على الوجه الصحيح

٥٥	عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية.....
٦٠	اختصاص الاشعار بالبدن.....
٦٢	افضلية الجمع بين الاشعار والتقليد.....
٦٧	عدم وجوب التلبية على القارن.....
٦٩	كيفية الاشعار والتقليد.....
٧٠	جواز تأخير التلبية عن نية الاحرام.....
٧١	عدم حرمة المحرمات قبل التلبية.....
٧١	نسيان التلبية.....
٧٣	الواجب من التلبية.....
٧٨	تأخير التلبية الى البيداء.....
٨٧	استمرار التلبية الى يوم عرفة.....
٨٨	موضع قطع التلبية للمعتمر.....
٩٢	موضع قطع التلبية في العمرة المفردة.....
٩٥	كيفية تكرار التلبية.....
٩٦	الشك في اتيان التلبية صحيحة.....
٩٧	الشك في التلبية بعد الاتيان بموجب الكفارة.....
١٠١	الثالث من واجبات الاحرام لبس الثوبين.....
١٠٤	كيفية ثوبي الاحرام.....
١٠٥	اشتراط الاحرام بلبس الثوبين.....
١٠٩	لبس ثوبي الاحرام على المرأة.....
١١٢	كيفية لبس ثوبي الاحرام.....
١١٤	لبس الثوبين قبل النية والتلبية.....
١١٥	الاحرام في القميص.....

٤٢٥	الكلام في تروك الإحرام
١١٦	حكم لبس ثوبي الاحرام استدامة
١١٧	جواز لبس الزيادة على الثوبين
١١٧	جواز احرام النساء في الحرير
١٢٠	ما يجوز الاحرام فيه وما لا يجوز
١٢٣	حفظ شرائط لباس الاحرام الى آخر الاعمال
١٢٤	جواز تبديل ثياب الاحرام
١٢٦	جواز لبس القبا في الاحرام
١٢٨	عدم جواز انشاء المحرم احراماً آخر

الكلام في تروك الإحرام

١٣٧	الكلام في تروك الإحرام
١٣٨	حرمة صيد الحيوان البري
١٣٩	حكم ما ذبحه المحرم
١٤٥	عدم جواز صيد الجراد في الاحرام
١٤٦	جواز صيد البحر للمحرم
١٤٨	صيد ما يعيش في البر والبحر
١٤٩	صيد ما شك في أنه بري أو بحري
١٥٠	حكم ما اصله بري ويعيش في البحر
١٥٢	جواز ذبح الحيوانات الاهلية للمحرم
١٥٤	الكلام في معنى الصيد
١٥٨	إذا صار الحيوان الوحشي اهلياً وبالعكس
١٥٩	ذبح الحيوانات الاهلية مما لا يطلب أكله
١٦٤	حرمة النساء في الاحرام

١٦٨.....	ما يترتب على الجماع
١٧٩.....	الجماع بعد المشعر الحرام
١٨٥.....	الجماع في العمرة المفردة
١٨٨.....	إذا جامع المتمتع في عمرته
١٩٢.....	إذا جامع في عمرة التمتع بعد فراغه من السعى
١٩٤.....	حكم الاستمنااء
٢٠٠.....	حكم ما لو مس أهله
٢٠٢.....	من نظر إلى أهله
٢٠٥.....	حكم ما لو نظر إلى غير أهله
٢٠٩.....	النكاح في حال الاحرام
٢١٢.....	النكاح في حال الاحرام يوجب الحرمة الابدية
٢١٤.....	الحاق النكاح المنقطع بالدائم
٢١٦.....	توكيل المحرم للمحل على العقد بعد الخروج عن الاحرام
٢١٩.....	اعتبار صحة العقد حال الاحرام في حرمة والحرمة الابدية
٢٢٣.....	حكم ما لو زوج المحل المحرم
٢٢٧.....	عدم ثبوت المهر للمرأة التي علمت بحرمة النكاح حال الاحرام
٢٣٧.....	جواز الرجوع للمحرم
٢٣٨.....	الشهادة في حال الاحرام
٢٤١.....	حرمة الطيب في حال الاحرام
٢٥٠.....	وجوب الامساك على الانف من الرائحة الطيبة
٢٥١.....	من اكل زعفرانا او طعاما فيه طيب
٢٥٣.....	لبس المخيط في حال الاحرام
٢٦٢.....	جواز شد العمامة والمنطقة والهميان وامثالها

٤٢٧	الكلام في ترك الإحرام
٢٦٤	جواز لبس المرأة المحرمة المخيط
٢٦٦	كفارة لبس المخيط
٢٧٠	الكلام في الاكتحال
٢٨٢	حرمة التظليل على المحرم سائراً
٢٩٤	جواز التظليل بالأعضاء
٢٩٦	وجوب الكفارة للتظليل
٢٩٧	كفارة التظليل
٣٠٠	عدم وجوب تكرار الكفارة بتكرار التظليل
٣٠١	حكم النظر إلى المرأة في حال الإحرام
٣٠٤	الكلام في لبس الخفين
٣١٢	الكلام في الفسوق والجدال
٣١٧	عدم فساد الحج بالفسوق
٣١٧	عدم وجوب الكفارة بالفسوق
٣١٩	حرمة الجدال على المحرم وبيان المراد منه
٣٢٩	الكلام في كفارة الجدال
٣٣٦	كيفية الجدال في الحج ومعناه
٣٤٢	قتل هوام الجسد
٣٤٨	لبس الخاتم للمحرم
٣٥١	لبس المرأة المحرمة الحلى
٣٥٣	عدم جواز الأدهان إذا كان فيه الطيب
٣٥٥	حرمة إزالة الشعر
٣٥٨	الاضطرار إلى حلق الرأس
٣٦٣	لومس لحيته أو رأسه فوقه منها شيء

٣٦٦	نتف الابط او الابطين
٣٦٩	قص الاظفار
٣٧١	كفارة التقليم
٣٧٥	من افتي غيره بتقليم ظفره
٣٧٧	حرمة تغطية الرأس على المحرم
٣٧٩	جواز ستر بعض الرأس
٣٨٢	حرمة الارتماس في الماء على المحرم
٣٨٣	جواز تغطية الوجه على الرجل المحرم
٣٨٤	كفارة تغطية الرأس
٣٨٦	حرمة تغطية المرأة المحرمة وجهها
٣٩١	كفارة تغطية المرأة المحرمة وجهها
٣٩٢	حرمة اخراج الدم على المحرم
٣٩٤	جواز الاستياك في الاحرام
٣٩٦	حرمة حمل السلاح على المحرم
٣٩٧	وجوب كفارة لبس السلاح على المحرم
٣٩٨	حرمة قطع شجر الحرم
٤٠٢	كفارة قلع شجر الحرم
٤٠٣	حرمة تغسيل الميت المحرم بالكافور
٤٠٦	من فقد الهدى ووجد ثمنه
٤٠٩	محل ذبح كفارة الصيد
٤١٦	خاتمة



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية