

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين سيما بقية الله في الارضين واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين

### ٢٣- التقليم

لا يجوز للمُحرم تقليم ظفره ولو بعضه، إلا أن يتضرر المحرم ببقائه، كما إذا انفصل بعض أظفاره وتآلم من بقاء الباقي فيجوز له حينئذ قطعه ويكفر عن كل ظفر قبضة من الطعام. اقول: لا اشكال ولا خلاف في تحريم أخذ الظفر، ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عن المحرم تطول أظفاره أو ينكسر بعضها فيؤذيه قال لا يقص منها شيئاً إن استطاع فإن كانت تؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام<sup>(١)</sup>، وفي معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل نسي أن يقلم أظفاره عند إحرامه قال يدعها قلت فإن رجلاً من أصحابنا أفتاه بأن يقلم أظفاره ويعيد إحرامه ففعل قال عليه دم يهريقه ورواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الله الكناني عن إسحاق بن عمار نحوه وزاد قلت فإنها طوال قال وإن كانت<sup>(٢)</sup>، ومقتضى إطلاق الروايات عدم الفرق في الحرمة بين تقليم ظفر واحد أو أكثر.

و أما لو كان يتأذى من عدم قصّ الظفر فقد ورد في صحيحة معاوية بن عمار الترخيص في قصّه، حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه قال ما لفظه: هل يكتفى بمطلق الأذية العرفية أو لا بدّ من أن يبلغ حدّ الضرورة؟ وجهان: الظاهر هو الأوّل، وذلك لأنّ المراد بالاستطاعة المذكورة في صحيح معاوية بن عمار هي القدرة العرفية لا القدرة العقلية، وإلا ففي صورة الاضطرار والضرورة القدرة العقلية حاصلة أيضاً، فالعبرة بالعسر والحرّج العرفيين، والمدار بالأذية العرفية وإن لم تبلغ حدّ الضرورة<sup>(٣)</sup>.

و قد يقال بأن مقتضى اطلاقها جواز ذلك في مطلق التأذي المعتد به، ولو لم يصل الى حد الحرّج، ويختلف المقام عن مسألة التظليل باعتبار أنه ورد الاجتناب عن التظليل من الشمس موجب عادة للتأذي المعتد به، فالتأذي الموجب لحدية التظليل لا بد أن يكون زائداً على المتعارف بمقدار معتد به وهذا هو الحرّج، وهذا بخلاف المقام، لكن الظاهر أنه لا بد من وصول التأذي الى حد الحرّج، فانه مقتضى قوله في نفس صحيحة معاوية بن عمار في

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٦٣

٢ - وسائل الشيعة، ج، ص: ١٦٥

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٥٠٧

السؤال عن ان المحرم تطول أظفاره أو ينكسر بعضها فيؤذيه قال: لا يقص شيئا منها ان استطاع فان كانت تؤذيه فليقصها، ومع اجمال الصحيحة فالمرجع اطلاق النهي عنه في معتبرة اسحاق بن عمار.

و كيف كان فلو تاذى من بقاء الظفر فجاز له قص ظفره ففعل ذلك فقد ورد في صحيحة معاوية بن عمار أنه يطعم مكان كل ظفر قبضة من الطعام.

مسألة ٢٧٤: كفارة تقليم كل ظفر مد من الطعام وكفارة تقليم أظافر اليد جميعها في مجلس واحد شاة، وكذلك الرجل، وإذا كان تقليم أظافر اليد وأظافر الرجل في مجلس واحد فالكفارة أيضاً شاة، وإذا كان تقليم أظافر اليد في مجلس وتقليم أظافر الرجل في مجلس آخر فالكفارة شاتان.

اقول: المشهور أن في تقليم كل ظفر مداً من طعام، وهذا ما دلت عليه معتبرة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل قص ظفرا من أظافيره وهو محرم قال عليه في كل ظفر مد من طعام حتى يبلغ عشرة فإن قلم أصابع يديه كلها فعليه دم شاة، فإن قلم أظافر يديه ورجليه جميعا، فقال إن كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم، وإن كان فعله متفرقا في مجلسين فعليه دمان.

و في رواية محمد بن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي أنه سأله عن محرم قلم أظافيره قال عليه مد في كل إصبع فإن هو قلم أظافيره عشرتها فإن عليه دم شاة<sup>(١)</sup>.

و أما ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار السابقة من اطعام قبضة من طعام مكان كل ظفر فمورده التأذي من بقاء الظفر المجوز لتقليمها، وبمعتبرة أبي بصير هذه نحمل ما دل على ثبوت دم شاة في تقليم الظفر، (و هو صحيحة زرارة بن أعين قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة<sup>(٢)</sup> على تقليم جميع الاظفار، كما صرح بذلك في ذيل معتبرة أبي بصير.

هذا ولا يخفى أن المتن الذي نقلناه في معتبرة أبي بصير من قوله "عليه في كل ظفر مد من طعام" موافق لما في كتاب من لا يحضره الفقيه<sup>(٣)</sup>، ولكن الموجود في التهذيب

١ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ١٦٢

٢ - وسائل الشريعة ج ص ١٦٠

٣ - من لا يحضره الفقيه ج ص ٣٥٦

والاستبصار "قيمة مد من طعام"<sup>(١)</sup>، ولكن الظاهر حصول الوثوق بخطأ الشيخ في نقله، وذلك بضم قرآن، منها: كون الصدوق اضبط، بخلاف الشيخ، بحيث قال صاحب الحدائق، ان من راجع التهذيب لا يخفى عليه ما وقع للشيخ من التحريف والتصحيح في الأخبار سندا ومتناً وقّل ما يخلو حديث من أحاديثه من علة في سند أو متن<sup>(٢)</sup>، ومنها: ان الشيخ المفيد في المقنعة افتى بمضمون الرواية وقال ومن قلم شيئاً من أظفاره فعليه أن يطعم عن كل ظفر مسكينا مدامن طعام فإن قلم أظفار يديه جميعا فعليه دم شاة<sup>(٣)</sup>، وهذا يكون قرينة على عدم كون الرواية "قيمة مد" مضافا الى أن الشيخ نقل عبارة المقنعة في التهذيب الذي هو شرح للمقنعة، ثم استدل له بهذه الرواية، فلو كانت الرواية "قيمة مد" لم تكن دليلا على فتوى المفيد، ومنها: أن السيد المرتضى أيضا افتى بمضمون الرواية وقال إذا قلم المحرم شيئاً من أظفاره فعليه عن كل ظفر إطعام مسكين، وقدره مدّ من طعام، فإن قلم أظفار رجله كان عليه دم آخر، فإن جمع بين تقليم يديه ورجليه في حال واحدة كان عليه دم واحد<sup>(٤)</sup>، ومنها: ان الشيخ نفسه افتى في النهاية بتمام مضمون الرواية وقال: ومن قلم ظفرا من أظفاره، كان عليه مدّ من طعام...<sup>(٥)</sup>.

و لعل النسخة الصحيحة كانت "قدره مد" فاشتبه على المستنسخ فقرأه "قيمته" لتشابههما في الخط القديم.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي قرينة أخرى "و هي أن قيمة مد من طعام لا يمكن أن تكون كفارة، لاستحالة التخيير بين الأقل والأكثر، فإن الطعام اسم للحنطة والشعير والتمر والأرز ونحوها، وقيمة هذه الأمور مختلفة فكيف يمكن جعل قيمة هذه الأمور ملاكاً للواجب"، وفيه أنه لا مانع من جعل الكفارة قيمة مد من طعام، فيكون الواجب اقل ما يصدق عليه أنه قيمة مد من طعام.

و أما من قلم تمام اظفار يديه او تمام اظفار رجله فقد ورد في معتبرة ابي بصير "فإن قلم أصابع يديه كلها فعليه دم شاة، فإن قلم أظافر يديه ورجليه جميعا، فقال إن كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم، وإن كان فعله متفرقا في مجلسين فعليه دمان" وبإزائها ما وراه

١ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ٣٣٢ الاستبصار ج، ص: ١٩٤

٢ - الحدائق الناضرة ج ٣ ص ١٥٦.

٣ - المقنعة ص ٤٣٤

٤ - جمل العلم والعمل؛ ص: ١١٢

٥ - النهاية ص: ٢٣٢

الكليني عن حريز عن أخته عن أبي جعفر (عليه السلام) في محرم قلم ظفرًا، قال: يتصدق بكف من طعام قلت: ظفرين، قال: كفين، قلت: ثلاثة، قال: ثلاثة أكف قلت: أربعة، قال: أربعة أكف، قلت: خمسة، قال: عليه دم يهريقه<sup>(١)</sup>، ولكنها ضعيفة سندا للارسال، نعم روى الشيخ باسناد صحيح عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المحرم ينسى فيقلم ظفرا من أظافيره قال يتصدق بكف من الطعام قلت فائتين قال كفين قلت فثلاثة قال ثلاث أكف كل ظفر كف حتى يصير خمسة فإذا قلم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان أو عشرة أو ما كان<sup>(٢)</sup>، وموردها وان كان هو الناسي ولكن تدل بالاولوية على ثبوت الشاة في الخمسة على العامد أيضاً، ولكن بعد وحدة مضمون النقلين في عمدة الرواية، فلا يحتمل عادة أنه سمعها حريز مرة اخبره عن الامام (عليه السلام) وأخرى سمعها عن الامام مباشرة، ونقل كليهما لحما، الا أن حماد نقل المرسله لابراهيم بن هاشم ونقل المسندة لعبد الرحمن بن ابي عبد الله، فتكون في الرواية شبهة الارسال، ولو تم سندها لكان مقتضى القاعدة هو الحمل على استحباب اختيار الشاة في تقليد خمسة اظفار على اطعام مسكين، فما حكى عن السيد الخوئي من ترجيح معتبرة ابي بصير عليها لو فرض تمامية سندها لكونها موافقة في وجوب الشاة في الخمسة لمذهب أبي حنيفة وأتباعه<sup>(٣)</sup>، فغير صناعي، لأن النوبة لا تصل الى المرجحات مع وجود الجمع العرفي.

هذا كله في العالم العامد، وأما الناسي: فمقتضى صحيحة زرارة "من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء" أنه لا كفارة عليه، وكذا ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد عن حماد عن أبي حمزة قال: سألته عن رجل قص أظافيره إلا إصبعاً واحداً قال نسي قلت نعم قال لا بأس<sup>(٤)</sup>.

و في قبال ذلك رواية حريز السابقة بناء على نقل الشيخ، دون نقل الكليني، لكن مر أن فيها شبهة الارسال، ومع غمض العين عن ذلك فمقتضى الجمع العرفي حمل رواية حريز على الاستحباب، فان صحيحة زرارة صريحة في التفصيل بين العامد والناسي وأن وجوب الشاة ثابت في حق العامد.

ثم ان هنا فروعا كحكم من كانت اظافره تسعة مثلا فهل حكمه حكم من كانت اظافره

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٦٤

٢ - وسائل الشيعة، ج، ص: ١٦٣

٣ - بدائع الصنائع ٢: ١٩٤

٤ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ٣٣٢

عشرة فقلّم تسعة منها فلا يجب عليه الشاة، او أن روايات العشرة ليست ظاهرة في التحديد بالنسبة الى هذا الشخص بل ناظرة الى المتعارف فيتمسك باطلاق صحيحة زرارة لاثبات وجوب الشاة عليه، الظاهر هو الثاني، وكذا من كانت اظافره اكثر من عشرة، فلا يجب عليه الشاة الا بتقليم الجميع.

و من قلم خمسة اظافيره فتصدق بخمسة امداد من الطعام ثم قلم الباقي فقد يقال بأنه لايجب عليه الشاة، بل خمسة امداد أخرى، نظير ما مر في من جادل كاذبا، حيث ذكر المشهور أن في المرة الاولى شاة وفي الثانية بقرة وفي الثالثة بدنة، ولكن لو ذبح الشاة بعد كل مرة فلا تجب عليه البقرة ابدأ، وقد مر الانشكال فيه، والامر في المقام كذلك، فان مقتضى اطلاق صحيحة زرارة ومعتبرة ابي بصير وجوب الشاة لمن قلم اظفاره العشرة ولو تصدق في الاثناء.

مسألة ٢٧٥: إذا قلّم المحرم أظافيره فأدّمى اعتماداً على فتوى من جوّزه وجبت الكفارة على المفتي على الأحوط .

اقول: هذا هو المشهور، واستدل على ذلك بما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن محمدالبزاز عن زكريا المؤمن عن إسحاق الصيرفي قال قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام): إن رجلاً أحرم فقلّم أظفاره وكانت له إصبع علية فترك ظفرها لم يقصه، فأفتاه رجل بعد ما أحرم فقصّه فأدّماه، فقال: على الذي أفتى شاة<sup>(١)</sup>، وبمعتبرة إسحاق بن عمار السابقة "قلت فان رجلاً من أصحابنا أفتاه بأن يقلّم أظفاره ويعيد إحرامه ففعل، قال: عليه دم يهريقه" بدعوى رجوع الضمير في قوله "عليه دم" الى المفتي.

و لكن الرواية الاولى ضعيفة سنداً لجهالة محمد البزاز وزكريا المؤمن، ولا يكفي في اثبات وثاقة الثاني كونه من رجال كامل الزيارات فانه من المشايخ مع الواسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات، وأما معتبرة اسحاق فيقال - كما في كلام السيد الخوئي "قده" - ان ظاهر الضمير رجوعه إلى الرجل المحرم لا المفتي، على أنه لم يذكر فيها الإدماء، فالحكم المذكور مبني على الاحتياط خروجاً من مخالفة المشهور<sup>(٢)</sup> ولكن يمكن أن يقال ان مرجع الضمير مجمل، فيرفع اجماله حكماً بمقتضى عموم ما دل على عدم الكفارة على من قلم اظفاره جهلاً مثل صحيحة زرارة السابقة، وبذلك يتم الدليل على وجوب الكفارة على المفتي، نعم لا

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٦٥

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٥٠٨

دخل للإدماء في هذا الحكم.

## ٢٤- قلع الضرس

مسألة ٢٧٦: ذهب جمع من الفقهاء إلى حرمة قلع الضرس على المحرم وإن لم يخرج به الدم وأوجبوا له كفارة شاة، ولكن في دليبه تأملاً بل لا يبعد جوازه.

اقول: دليل الحرمة ضعيف، فقد روى الشيخ باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن عدة من أصحابنا عن رجل من أهل خراسان أن مسألة وقعت في الموسم ولم يكن عند مواليه فيها شيء، محرم قلع ضرسه فكتب (عليه السلام) يهريق دماً<sup>(١)</sup>، والرواية مرسلة، وقد يقال ان قلع الضرس يلازم الإدماء غالباً أو دائماً، فتكون حرمة من باب الإدماء، وحمل الرواية على ما ليس فيه دم حمل على الفرد النادر جداً<sup>(٢)</sup>، وفيه أن الاطلاق شامل للفرد النادر، وليست ندرته بحد يوجب الانصراف.

## ٢٥- حمل السلاح

مسألة ٢٧٧: لا يجوز للمحرم حمل السلاح كالسيف والرمح وغيرهما مما يصدق عليه السلاح عرفاً. وذهب بعض الفقهاء إلى عموم الحكم لآلات التحفظ كالدرع والمغفر، وهذا القول أحوط.

اقول: المشهور بين الفقهاء حرمة لبس السلاح للمحرم لغير ضرورة، وذهب جماعة كالمحقق الحلبي والعلامة الحلبي وصاحب المدارك إلى الكراهة، وما ذهب إليه المشهور هو الصحيح لروايات: منها: صحيحة الحلبي "إنَّ المحرم إذا خاف العدو يلبس السلاح، فلا كفارة عليه"، ومنها: صحيحة ابن سنان "أ يحمل السلاح المحرم؟ فقال: إذا خاف المحرم عدواً أو سرقاً فلبس السلاح"<sup>(٣)</sup> فيستفاد من مفهومهما حرمة في حال الاختيار.

و لا يخفى أن لبس السلاح لا خصوصية له، بل المحرم هو حمل السلاح مطلقاً، كما يتضح بملاحظة السؤال في صحيحة ابن سنان.

هذا ولا يخفى أن دليل حرمة الحمل يختص بالسلاح، فلا يشمل حمل الدرع والمغفر ونحوهما مما يلبس للحفظ.

مسألة ٢٧٨: لا بأس بوجود السلاح عند المحرم إذا لم يكن حاملاً له، ومع ذلك فالترك أحوط.

١ - تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٣٨٥

٢ - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٥٠٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣: ص ٥٠٤

وجبه ظاهر، لعدم الدليل على حرمة غير الحمل.  
مسألة ٢٧٩: تختص حرمة حمل السلاح بحال الاختيار ولا بأس به عند الاضطرار.  
ويستفاد ذلك من منطوق صحيحة الحلبي وصحيحة ابن سنان.  
مسألة ٢٨٠: كفارة حمل السلاح شاة على الأحوط.

مقتضى مفهوم صحيحة الحلبي أن في حمل السلاح متعمدا كفارة، وحيث لم يبين نوع الكفارة وليس فيه اطلاق للدلالة على كفاية كل ما صدق عليه الكفارة، لعدم البيان من هذه الجهة، فيرجع الى مقتضى الاصل العملي في دوران الامر بين التعيين والتخيير، فبناء على المشهور من لزوم الاحتياط، فان احتمل تعيين الشاة دون غيرها الذي هو التصديق على المسكين لزم الاحتياط بذبح شاة، وبناء على المختار من التخيير فيه فيكفي التصديق على المسكين بمقدار من الطعام، وأما كون المراد من الكفارة الاستغفار فخالف الظاهر.  
هذا تمام الكلام في محرمات الاحرام.

## احكام الحرم

هناك ما تعم حرمة المحرم والمحل وهو امران:

أحدهما: الصيد في الحرم فانه يحرم على المحل والمحرم كما تقدم.  
ثانيهما: قلع كل شيء نبت في الحرم أو قطعه من شجر وغيره ولا بأس بما يقطع عند المشي على النحو المتعارف كما لا بأس بأن تترك الدواب في الحرم لتأكل من حشيشه ويستثنى من حرمة القلع أو القطع موارد:

(١) الاذخر وهو نبت معروف (٢) النخل وشجر الفاكهة (٣) الاعشاب التي تجعل علوفة للابل (٤) الاشجار أو الاعشاب التي تنمو في دار نفس الشخص أو في ملكه أو يكون الشخص هو الذي غرس ذلك الشجر أو زرع العشب، وأما الشجرة التي كانت موجودة في الدار قبل تملكها فحكمها حكم سائر الاشجار.

اقول: لا خلاف في حرمة قلع شجر الحرم ونبته على المحرم وغيره وتدل عليه صحيحة زرارة قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: حرّم الله حرمة بريداً في بريد أن يختلئ خلاه<sup>(١)</sup> ويعضد شجره<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة حريز "كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على

١ - اختلئ الخلى اختلاء: جزه وقلعه.

٢ - عضد الشجرة وغيرها قطعها بالمعضد

الناس أجمعين<sup>(١)</sup>، وظاهره بمناسبة الحكم والموضوع هو حرمة قطعه. ولكن لا دليل على حرمة قطف بعض أوراقها لأنه لا يشمل قوله (عليه السلام) في صحيحة ززارة "حرم الله حرمة بربداً في بريد أن يختلى خلاه وبعضد شجره"، وأما صحيحة حريز قال: كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين، إلا ما أنبتته أنت وغرسته<sup>(٢)</sup>، فبناء على المختار من أن حذف المتعلق لا يفيد العموم فلا إطلاق لها لقطف ورق الشجرة، بل انه منصرف الى الاثر الظاهر وهو النزع والقلع، فلا يشمل قطف الورق. هذا ومن جهة أخرى ان الخلا فسر في بعض كلمات اللغويين بالحشيش اليابس وفي بعض آخر بالحشيش غير اليابس والصحيح هو حرمة قطع أي منهما لعموم قوله "كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين".

و يستثني من ذلك موارد: منها ما ينبت في ملك الإنسان بأن سبق ملك الدار أو الأرض على غرس الشجرة أو زرع العشب فحينئذ يجوز قلعها وإلا فلا، فالشجرة إذا كانت موجودة في الدار قبل تملكها فلا يجوز قلعها، ففي معتبرة إسحاق بن يزيد عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها، قال: اقطع ما كان داخلاً عليك، ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك<sup>(٣)</sup>، والرواية معتبرة، فان اسحاق بن يزيد قد وثقه النجاشي وطريق الصدوق إليه ايضا معتبر، وإن كان فيه علي بن الحسين السعدآبادي فإنه ثقة على الاظهر، لكونه من المشايخ بلا واسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات.

**منها:** قطع شجر النخل والفاكهة، والمستند في ذلك مثل صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: لا ينزع من شجر مكة شيء إلا النخل وشجر الفاكهة<sup>(٤)</sup>، ولكن قد يقال ان النسبة بينها وبين صحيحة حريز السابقة (كل ما نبت في الحرم فحرام على الخلق الا ما انبتته وغرسته) عموم وخصوص من وجه ومورد تعارضهما الشجر الذي انبتته المكلف ولم يكن شجر الفاكهة وكذا شجر الفاكهة الذي لم ينبت ولم يغرسه المكلف بنفسه، فتدل صحيحة حريز على جواز قطع الاول وحرمة قطع الثاني بينما أن صحيحة سليمان بن خالد تدل على حرمة قطع الاول وجواز قطع الثاني، فيكون نظير ما لو ورد في خطاب المولى لعبده "لا تُدخل عليّ الا من كان هاشمياً" وورد في خطاب آخر "لا

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٥٢

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٥٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٥٥

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٥٤



تدخل عليّ الا من كان عادلاً" ودعوى أن مقتضى الجمع العرفي فيهما الجمع الاوي بأن يجوز ادخال من كان هاشميا او عادلا، غير متجه، كما ان دعوى كون مقتضى الجمع العرفي الجمع الواوي بأن يعتبر في جواز الادخال على المولى اجتماع كلا الوصفين، ايضا غير متجه، فيتعارضان ويتساقطان فيرجع الى عموم صحيحة زرارة الناهية عن قطع شجر الحرم، ودعوى أن ذلك يؤدي الى الالتزام بان كلاً من الخطابين القى الناس في الحرم بالترخيص في قطع شجر الفاكهة الذي لم يغرسه المكلف او شجر غير الفاكهة الذي غرسه المكلف اشكال عام يأتي في كثير من الجموع العرفية.

ومنها: ما كان القطع في الطريق بوطي الإنسان أو دابته، فإنه لا يحرم، لانصراف الأدلة عنه، مضافا الى أنه كان محل للابتلاء سابقا في اثناء مشيهم مع ركوب الدابة وبدون ركوبها فلو كان حراما لبان واشتهر.

ومنها: أن يسبب الى تلف الحيوان من النبات والحشيش، فإنه لا بأس به، لعدم صدق عنوان القلع أو النزع والقطع على ذلك، وقد ورد في الإبل دليل بالخصوص، وهو صحيحة حريز قال: تخلى عن البعير في الحرم يأكل ما شاء.

### محل ذبح الكفارة

مسألة ٢٨٣: إذا وجبت على المحرم كفارة لاجل الصيد في العمرة فمحل ذبحها مكة المكرمة وإذا كان الصيد في احرام الحج فمحل ذبح الكفارة منى.

مسألة ٢٨٤: إذا وجبت الكفارة على المحرم بسبب غير الصيد، فالأظهر جواز تأخيرها الى عودته من الحج فيذبحها أين شاء، والافضل انجاز ذلك في حجه ومصرفها الفقراء ولا بأس بالأكل منها قليلا مع الضمان.

اقول: المشهور أن من أصاب صيداً وهو محرم يجب عليه ذبح الكفارة بمنى إن كان الصيد في إحرام الحج، وإن كان الصيد في إحرام العمرة فموضع الذبح مكة المكرمة فلا يجوز التأخير عنهما، والمستند في ذلك في الجملة قوله تعالى "لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة" فإنه يدل على لزوم بلوغ الهدي الى حوالي الكعبة، لكن لم يذكر فيه التفصيل بين كونه في العمرة او الحج، والدال على التفصيل عدة روايات، كصحيحة عبد الله بن سنان، قال قال ابو عبد الله عليه السلام: من وجب عليه فداء صيد أصابه وهو محرم، فإن كان حاجباً نحر هديه الذي يجب عليه بمنى، وإن كان معتمراً نحره بمكة قبالة الكعبة، وصحيحة زرارة

عن ابي جعفر عليه السلام في المحرم إذا أصاب صيداً فوجب عليه الفداء فعليه أن ينحره إن كان في الحجّ بمنى حيث ينحر الناس، فإن كان في عمرة نحره بمكة<sup>(١)</sup>.  
و المشهور أن كفارات غير الصيد أيضا كذلك، فتذبح بمكة إن كان في عمرة وبمنى إن كان في حجّ، والكلام يقع تارة في الحجّ، وأخرى: في العمرة المفردة، وثالثة: في عمرة التمتع.

أما الحج فهناك روايتان مرتبطتان به:

**احدهما:** معتبرة اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: الرجل يجرح<sup>(٢)</sup> من حجته شيئاً يلزمه منه دم يجزئه أن يذبحه إذا رجع إلى أهله؟ فقال: نعم وقال فيما أعلم: يتصدق به، قال إسحاق: وقلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يجرح<sup>(٣)</sup> من حجته ما يجب عليه الدم، ولا يهريقه حتى يرجع إلى أهله؟ فقال: يهريقه في أهله، ويأكل منه الشيء<sup>(٤)</sup>.

و المنقول في الوسائل عن الكافي "يُخْرِجُ من حجته شيئاً" و "يُخْرِجُ من حجته ما يجب فيه الدم" وكتب في هامش الاول أن في نسخة "يجترح" وفي الوافي: بعد ذكر الحديث من الكافي: يجرح بالجيم بمعنى يكسب في الموضوعين، وقد صحّفه بعض النساخ<sup>(٥)</sup>.  
و في التهذيب عن اسحاق بن عمار "يخرج من حجه، وعليه شيء ويلزمه فيه دم يجزيه أن يذبحه إذا رجع إلى أهله فقال نعم وقال فيما أعلم يتصدق به"<sup>(٦)</sup>.  
فيستفاد منه جواز تاخير ذبح كفارة الحج اختياراً، الى أن يرجع الى بلده، فيذبحه هناك، وهذه المعتبرة وإن كانت مطلقة من حيث كفارة الصيد وغيرها، ولكن نخصصها بغير كفارة الصيد للروايات الواردة في كفارة الصيد.

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٩٥

٢ - كتب في الطبعة الجديدة من الكافي: هكذا في «ت، بظ، جن» وحاشية «غ، بث، بح» والوافي. وفي «بس، بق، جد» وحاشية «بظ، جش»: «يجترح». وفي سائر النسخ والمطبوع: «يخرج». وقال في الوافي: «يجرح، بالجيم قبل المهملتين بمعنى يكسب في الموضوعين، وقد مضى نظيره في باب من يحجّ عن غيره، وقد صحّفه بعض النساخ». واستظهره في مرآة العقول، ج ١٨، ص ١٥٩.

٣ - كتب في الطبعة الجديدة من الكافي: هكذا في «ت، بظ، جن» وحاشية «غ، بث، بح» والوافي. وفي «بس، بق، جد» وحاشية «بظ، جش»: «يجترح». وفي سائر النسخ والمطبوع: «يجرح».

٤ - الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج، ص: ٩٣

٥ - الوافي؛ ج، ص: ٧٧٣

٦ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٤٨٢

**ثانيتها:** صحيحة ابن بزيع قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الظل للمحرم من أذى مطر أو شمس، فقال: أرى أن يفديه بشاة ويذبحها بمنى<sup>(١)</sup>، فتدل على أن كفارة التظليل لا بد أن تذبح في منى، وقد ذكر السيد الخوئي "قده"، أنه لا يعارضها صحيحة علي بن جعفر، قال: سألت أخي عليه السلام: أظلل وأنا محرم؟ فقال: نعم، وعليك الكفارة، قال: فرأيت عليًا إذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل<sup>(٢)</sup>، لعدم حجية فعله، ثم قال: ان النسبة بين معتبرة اسحاق بن عمار وصحيحة ابن بزيع هي العموم من وجه، لأن المعتبرة مختصة بالحج ومطلقة من حيث كفارة التظليل، والصحيحة مطلقة من حيث الحج والعمرة ومختصة بكفارة التظليل، فيتعارضان في كفارة التظليل في الحج ويتساقطان ويرجع الى اصل البراءة عن وجوب ذبحها في منى لدوران الأمر بين التعيين والتخيير ومقتضى البراءة هو عدم وجوب الذبح في منى تعيينا، (سيأتي منه تقريب في حكومة معتبرة اسحاق بن عمار على ادلة تحديد مكان ذبح الكفارة، وبذلك ترتفع المعارضة بينهما) هذا بالنسبة إلى حكم التظليل، وأمّا بالنسبة إلى بقية الكفارات الموجبة للذبح، فلا معارض لمعتبرة إسحاق بن عمار، الدالة على جواز تأخير الذبح إلى أيّ مكان شاء.

اقول: النسبة بين معتبرة اسحاق بن عمار وصحيحة ابن بزيع وان كانت بالنظر الابتدائي هي العموم من وجه، لكن الظاهر لزوم تقديم الصحيحة على المعتبرة، اذ لا يحتمل اختصاص الصحيحة بالعمرة المفردة بأن يكون المراد لزوم ذبح كفارة التظليل في العمرة المفردة بمنى، دون الحج، فان محلّ الهدى في العمرة المفردة وكفاراتها هو مكة كما ورد في الروايات ومنها الروايات الدالة على لزوم كون ذبح كفارة الصيد في الحج بمنى وذبح كفارة الصيد في العمرة المفردة بمكة، بل الظاهر انصراف الامر بذبح كفارة التظليل في منى عن العمرة المفردة، فانه مضافا الى أن الذبح في منى في الذهن المتشعري يتناسب مع الحج والذبح في موسم الحج في منى، والمعتمر عمرة مفردة لا يذهب عادة الى منى، الا اذا كانت عمرته قبل الحج فأخر الذبح الى أن حج ووصل الى منى يوم النحر، ولعل نحر علي بن جعفر البدنة في مكة كفارة لتظليله كان مرتبطا بالعمرة، وعليه فتكون الصحيحة اخص مطلقا او كالاخص من المعتبرة، فتقدّم عليها، فيكون مقتضى ذلك الالتزام بلزوم كون ذبح كفارة التظليل في الحج في منى، وعدم وجود التفصيل في فتاوى الفقهاء بين مكان ذبح كفارة

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٩٧

التظليل وبين مكان ذبح بقية الكفارات ليس بقادح، لأنه من قبيل الاجماع المركب الذي لا اعتبار به، ولذا نرى أن الاحوط وجوبا هو ذبح كفارة التظليل في الحج في منى وفي العمرة المفردة في مكة، وأما بقية الكفارات غير كفارة الصيد فنلتزم بجواز تأخير ذبحها الى رجوع المكلف الى بلده كما دلت عليه معتبرة اسحاق بن عمار.

نعم حيث انه عادة لا يتيسر الذبح في منى فعلا، ولو امكن الذبح فلا يمكن اعطائها للمستحق بنحو ينتفع منه انتفاعا معتدا به في هذه الجهة نلتزم بعدم شمول صحيحة ابن بزيع لزماننا هذا فيجوز تأخير ذبح كفارة التظليل فعلا الى أن يرجع الحاج الى بلده.

أما كفارة العمرة المفردة وعمرة التمتع في غير كفارة الصيد فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الاستفادة من صحيحة منصور بن حازم الواردة في العمرة المفردة وصحيحة معاوية بن عمار الواردة في عمرة التمتع أن التخيير في محل ذبحها بين مكة ومنى، وإن كان التعجيل بالذبح في مكة أفضل، ففي صحيحة منصور بن حازم قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كفارة العمرة المفردة أين تكون؟ فقال: بمكة إلا أن يشاء صاحبها أن يؤخرها إلى منى، ويجعلها بمكة أحب إلي وأفضل<sup>(١)</sup>، (و ان كانت هذه الصحيحة لا تخلو من اضطراب في المتن، لأن العمرة المفردة ليس فيها الذهاب إلى منى، والتعبير بتأخير الذبح إلى منى، بدل أن يعبر بالذبح في منى يوهم ارتباط العمرة المفردة بمنى، نعم لا بأس بهذا التعبير في عمرة التمتع لانتهائها إلى منى) وفي صحيحة معاوية بن عمار: سألته عن كفارة المعتمر أين تكون؟ قال: بمكة إلا أن يؤخرها إلى الحج فتكون بمنى، وتعجيلها أفضل وأحب إلي، وهي واضحة الدلالة على أن موردها عمرة التمتع بقريظة قوله "يؤخرها إلى الحج فتكون بمنى" فإن العمرة المفردة لا حج فيها، فيظهر من هاتين الصحيحتين أن الحكم بالتخيير ثابت لطبيعي العمرة، سواء العمرة المفردة او عمرة التمتع.

لكن المشهور لم يعملوا بذلك، بل افتوا بلزوم الذبح في مكة نظير كفارة الصيد، إلا أنه لا موجب لسقوطهما عن الحجية بعد صحة السند ووضوح الدلالة، الا أننا لا نلتزم بلزوم الذبح في احد مكانين إما مكة او منى لحكومة معتبرة اسحاق بن عمار عليهما، فان المذكور فيها وان كان هو الحج، لكن الظاهر أن السائل لا نظر له إلى خصوص الحج في مقابل العمرة، بل نظره إلى ما يرتكبه المخرج من محرمات الاحرام في نسكه، سواء كان في العمرة أو الحج، فإن الظاهر من قوله "يخرج من حجه" الخروج من نسكه وقد ارتكب محرماً، فكلام

السائل في الحقيقة مطلق من حيث الحجّ والعمرة، ووجه حكومتها عليهما أن السائل في معتبرة اسحاق بن عمار يسأل عن جواز الاكتفاء بالذبح في أيّ مكان شاء وعدم العمل بما امر به من الذبح في المكان المحدد له، وهو مكّة أو منى في العمرة فالمعتبرة ناظرة الى ادلة تحديد مكان الذبح، المستفاد من الصحيحين هل يكتفى ويجتزأ به بالذبح في أيّ مكان شاء، فتكون المعتبرة ناظرة وحاكمة بالنسبة الى الصحيحين.

و مما يؤكّد ذلك قول إسحاق بن عمار للامام الكاظم (عليه السلام) على ما في الكافي "و لا يهريقه حتى يرجع الى اهله" فانه يوجب الاطمئنان بأنه كان يعلم بالامر باراقفة دم الكفارة في مكّة أو منى، ثمّ يسأل عن جواز تاخير ذلك الى أن يرجع الى اهله ويذبحها في اهله، هذا مضافاً إلى أنّ المشهور أعرضوا عن الصحيحتين، فما ذكره صاحب المدارك من جواز الذبح حيث شاء لعدم مساعدة الأدلّة على تعيين موضع خاص للذبح<sup>(١)</sup> هو الصحيح، ويؤيده مرسله أحمد بن محمّد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من وجب عليه هدي في إحرامه فله أن ينحره حيث شاء إلا فداء الصيد<sup>(٢)</sup> وانما جعلناها مؤيدة لضعفها بالإرسال وبسهل بن زياد.

هذا كلّ بالنظر الى نقل التهذيب لمعتبرة إسحاق بن عمار "يخرج من حجه وعليه شيء يلزمه فيه دم"، وأما بناءً على نقل الكافي فعلى كلام الوافي من أنّ الثابت في الرواية "يجرح" وأنه قد صحّفه بعض النساخ، فتكون المعتبرة خاصّة بالحجّ، إذ السؤال يكون عن ارتكب ما يوجب الدم في حجّته، ولا يستفاد من ذلك ما استفدناه من قوله "يخرج من حجّته" من الخروج من نسكه وأعماله، حيث كان يشمل العمرة أيضاً، فلا يبقى دليل على جواز تأخير الذبح إلى أهله في العمرة إلا بأحد دعويين:

أحدهما: إطلاق الحجّ على العمرة، فإنّ الحجّ قد يطلق ويراد به خصوص الحجّ المقابل للعمرة، وقد يطلق ويراد به مجموع الحجّ والعمرة، وسؤال السائل متمحض في جواز التأخير ولا نظر له إلى خصوص الحجّ أو العمرة، بل نظره إلى أن من كان عليه الدم ولم يفعله فهل له أن يفعله في أهله وفي أيّ مكان شاء أم لا.

ثانيهما: أن جواز التأخير إذا ثبت في الحجّ يثبت في العمرة بطريق أولى، لأهمية الحجّ من العمرة، وكلا الدعويين غير بعيد.

والمهمّ أن ما ذكره الوافي اجتهاد منه ولا شاهد عليه، فان نسخ الكافي حتّى النسخة التي

١ - مدارك الاحكام ج٨ ص٤٠٥

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٩٦

كانت موجودة عند صاحب الوافي هي "يخرج"، (لانه قال "و قد صحفه بعض النساخ") بل لم يستعمل الجرح في مطلق الكسب، وإنما يراد به كسب خاص وهو الكسب الذي فيه منقصة مجازاً، باعتبار أنّ الجرح النفساني كالجرح الجسماني، فيقال مجازاً: جرحه بلسانه اي سبّه، ومنه قوله تعالى "اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ" أي كسبوا ما يوجب منقصتهم، وإتيان موجبات الكفارة ليس كلّها مما يوجب المنقصة كالتظليل الاضطراري والصيد الخطأي، وكيف كان فلم يثبت أنّ النسخة الصحيحة "يجرح" والا لكان المناسب أن يقول "في حجّته" لا "من حجّته" فان حرف "من" يناسب الخروج لا الجرح، كما أنّ الروايات الواردة في باب من يحجّ عن غيره وردت كلمة الجرح مع "في" ففي معتبرة اخرى لإسحاق بن عمار في الرجل يحجّ عن آخر فاجترح في حجّه<sup>(١)</sup>، فنسخة الشيخ لا معارض لها ونعتمد عليها.

ولو تنزلنا عن ذلك كلّه يكفينا في بطلان مذهب المشهور نفس الروايات الواردة في كفارة الصيد الدالّة على التفصيل بين الذبح في مكّة أو منى، فان دلالتها على وجوب ذبح الفداء المترتب على الصيد في مكّة أو منى بالقضية الشرطية، كقوله في صحيحة زرارة "في المحرم إذا أصاب صيداً فوجب عليه الفداء فعليه أن ينحره إن كان في الحجّ بمنى" وفي صحيحة ابن سنان "من وجب عليه فداء صيد أصابه وهو محرم، فان كان حاجّاً نحر هديه الذي يجب عليه بمنى<sup>(٢)</sup>، وبالمفهوم يدل على أنّ الفداء غير المترتب على الصيد لا يثبت له هذا الحكم فلا يجب ذبح فداء غير الصيد في مكّة أو منى<sup>(٣)</sup>.

اقول: هنا ملاحظات:

١- ان ما ذكره من كون قوله في معتبرة اسحاق بن عمار "المحرم يخرج من حجته وعليه شيء ويلزمه فيه دم..." بعد شمول اطلاقها للحج والعمرة حاكما على صحيحة منصور بن حازم ومعاوية بن عمار، لأنها ناظرة الى ادلة الامر بذبح الكفارة في الحج والعمرة في مكان معين، فيسأل اسحاق أنه هل يجزي تاخير ذبحها من ذلك المكان الى أن يرجع الى اهله، ففيه انه لا يظهر منه وجود امر شرعي مسبق بذبح الكفارة في مكان معين، بل يكفي في نكتة هذا السؤال وجود شبهة وجوب ذبحها في مكان خاص، فتنفي معتبرة اسحاق بن عمار هذا الوجوب، وحيث انها عام فيمكن تخصيصها بالحج لاجل صحیحتي منصور بن حازم ومعاوية بن عمار.

١ - وسائل الشيعة ج ١١: ص ١٨٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٩٥

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٥٣٣

٢- ان استشهاده "قده" لاثبات الحكومة بما في سؤال اسحاق بن عمار الامام الكاظم (عليه السلام) من قوله "و لا يهريقه حتى يرجع الى اهله" فانه يوجب الاطمئنان بأنه كان يعلم بالامر باراقة دم الكفارة في مكّة أو منى، غير متجه، فانه ليس ظاهرا في اكثر من اجزاء ذبحها بعد رجوعه الى بلده وضعا، ولا يدل على جواز تأخيره تكليفا، ومحل النزاع هو جوازه تكليفا، وهذا بخلاف سؤاله الامام الصادق (عليه السلام) بقوله "الرجل يخرج من حجته وعليه شيء يلزمه فيه دم، يجزيه أن يذبحه اذا رجع الى اهله" فان مقتضى اطلاقه هو جواز التأخير تكليفا ايضا.

٣- ان ما هو المنقول في التهذيب من قوله "يخرج من حجه وعليه شيء ويلزمه فيه دم" لا يوافق أية نسخة من النسخ الواصلة اليها من الكافي والتي طبع الكافي في الطبعة الجديدة بملاحظة تلك النسخ، فهي بين أن تكون هكذا "يجرح من حجته شيئا" او تكون كما هو الموافق لنقل الوسائل "يُخْرِجُ من حجته شيئا" والانصاف أن الاول اقرب وانسب من الثاني كما اختاره في الوافي، وما ذكره السيد الخوئي من أن الجرح بمعنى اتيان ما يوجب المنقصة واتيان موجبات الكفارة ليس كلهما مما يوجب المنقصة ففيه اولاً: لعل التعبير بملاحظة ما هو الغالب من كون موجبات الكفارة في الحج موجبة للمنقصة، ويمكن ان يكون باقي موجبات الكفارة في الحج كالتظليل الاضطراري مسكوتا عنها، وثانياً: انه يمكن ان يكون الجرح بلحاظ ورود منقصة في حجه ولا ضير في الالتزام بأن التظليل الاضطراري ايضا موجبا لمنقصة في الحج، يكون جبرها بدفع الكفارة، نعم ما ذكره من أن حرف "من" يناسب الخروج لا الجرح. والمناسب في الجرح أن يقول "في حجّته"، تام جدا، ولكنه لا يكشف عن تمامية نقل التهذيب، فلعل "من" تصحيف "في" فان كتابتهما في الخط القديم قريبة جدا.

٤- اننا لم نفهم وجه استظهاره من قوله في نقل التهذيب "يخرج من حجته" ما لم يستظهره من نقل الكافي "يجرح من حجته شيئا" من شموله لاتيان موجب الكفارة في العمرة، فان ظاهر يخرج من حجته وعليه شيء يلزمه فيه دم " أن موجب الكفارة قد تحقق في اثناء الحج لا قبله حين اتيانه بعمرة التمتع او عمرة مفردة، وأما حمل ذكر الحج على كونه مثالا لمطلق النسك ولو كان نسك العمرة المفردة فهو مشترك بين النقلين ولكنه خلاف الظاهر، كما ان ارادة ما يعم العمرة المفردة من الحج خلاف الظاهر، نعم لا يبعد شمول ظهوره لحج التمتع بلحاظ جزءه الاول وهو عمرة التمتع.

فالمهم ما ذكره من الاولوية العرفية فانه اذا جاز تاخير ذبح الكفارة في الحج الى أن يرجع الى بلده فالعمرة التي امرها اخف عرفا من الحج تكون اولى بذلك بالنظر العرفي، وبذلك تقبل جواز تأخير ذبح الكفارة الى أن يرجع الى بلده سواء في الحج او في العمرة، نعم قد مر استثناء

كفارة التظليل فيجب ذبحها بمنى ان كانت في الحج وبمكة ان كانت في العمرة.  
 ٥- ان ما ذكره من ثبوت مفهوم الشرط لصحيحة زرارة وعبد الله بن سنان غير متجه، فان الشرط في صحيحة زرارة محقق للموضوع، حيث انه روى عن ابي جعفر (عليه السلام) انه قال في المحرم إذا أصاب صيداً فوجب عليه الفداء فعليه أن ينحره إن كان في الحج بمنى حيث ينحر الناس، فان كان في عمرة نحره بمكة<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أن المحرم اذا لم يصب صيدا فلم يفرض أنه ارتكب شيئاً آخر حتى يجب عليه نحر الفداء في منى ومكة او لا يجب، فهو نظير ما اذا قيل "الصائم اذا جامع امرأته فعليه اطعام ستين مسكينا" فانه لا يستفاد منه عرفاً أنه اذا لم يجمع اهله فليس عليه اطعام ستين ولو اكل الطعام، هذا مضافا الى أنه لا يظهر من التعبير بأنه قال في المحرم... أن الجملة الشرطية كانت في كلام الامام (عليه السلام)، فلعل زرارة مثلاً سأله عن المحرم اذا اصاب صيدا فوجب عليه الفداء اين ينحره فاجابه بقوله "عليه ان ينحره ان كان في الحج بمنى وان كان في عمرة نحره بمكة، بل لو اجابه بقوله المحرم ان اصاب صيدا فوجب عليه الفداء... فلا يكون ظاهرا في مفهوم الشرط، فلعله تكرر لفرض السائل.

و أما صحيحة عبدالله بن سنان فعدم ثبوت مفهوم الشرط فيه اوضح، فان الوارد فيها أنه قال ابو عبد الله (عليه السلام) من وجب عليه فداء صيد أصابه وهو محرم، فان كان حاجاً نحر هديه الذي يجب عليه بمنى، وإن كان معتمراً نحره بمكة قبالة الكعبة<sup>(٢)</sup>، وهذا نظير قولنا "من كان عالماً فأكرمه" حيث انه لا يثبت له مفهوم الشرط لأن "من" مفهوم اسمي ويكون موضوعاً للحكم، وليس من أداة الشرط في المصطلح الاصولي أي التي تدل على تعليق الجزاء على الشرط او ثبوته على تقدير تحقق الشرط، وان شئت قلت: حيث يكون الظاهر من الضمير في الجزاء هو رجوعه الى من كان عالماً، فيكون انتفاء الجزاء بانتفاءه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلا يكون من مفهوم الشرط في شيء.

٦- ان المظنون جدا اتحاد صحيحة منصور بن حازم وصحيحة معاوية بن عمار، لاشتراك مضمونهما، ومجرد اشتمال الثانية على قوله "ولا بأس أن يؤخرها - أي الكفارة الثابتة في العمرة - الى الحج فيذبجها بمنى" لا يوجب ظهورها في عمرة التمتع، فانه لا توجد قرينة على ارتباط هذا الحج بتلك العمرة.

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٩٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٩٥



## هل مكان نحر كفارة الجماع مثل كفارة الصيد

مرّ سابقاً أن محل ذبح كفارة الصيد في الحج هو منى وفي العمرة هو مكة فهل كفارة الجماع كذلك ام انه كسائر الكفارات، اختار بعض الاجلاء "دام ظله" أن كفارة الجماع مثل كفارة الصيد<sup>(١)</sup>، والظاهر أن مستنده في ذلك ما ورد في مثل صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل وقع على امرأته وهو محرم قال إن كان جاهلاً فليس عليه شيء وإن لم يكن جاهلاً فعليه سوق بدنة وعليه الحج من قابل فإذا انتهى إلى المكان الذي وقع بها فرق محملاً فلما يجتمعا في خباء واحد إلا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محله<sup>(٢)</sup>، فإن الامر بسوق بدنة لا يخلو عن نحو ظهور في سوقه إلى مكان معين وهو منى في الحج، كما أن قوله بعد ذلك "حتى يبلغ الهدى محله" قد يراد منه بلوغ هدى الكفارة محله الذي هو منى، فلا يترك الاحتياط مهما أمكن.

ثم انه فيما كان لذبح الكفارة مكان معين كما في كفارة الصيد فكان مكانه في الحج منى وفي العمرة المفردة هو مكة فما هو مكانه في عمرة التمتع، فقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أن المكلف مخير فيها بين مكة ومنى، ولعل وجهه أنه لا يحتمل خروج مكان الذبح فيها عن مكة ومنى معاً، بعد أن كان إما ملحقاً بالعمرة المفردة او بالحج او باحدهما المتخير، وحيث لا دليل على تعيين اي منهما فيتخير، او أن وجهه أن كلا من عنوان الحج والعمرة يشملها فمقتضى الجمع بين قوله "ان كان في الحج فيذبح في منى" وبين قوله "ان كان في عمرة فيذبح في مكة" في عمرة التمتع هو الحمل على التخيير، ولكن الظاهر أن ما دل على انه ان كان في عمرة فمكة، شامل لها من دون معارض، فالأحوط ان لم يكن أقوى الحاق عمرة التمتع في هذا الحكم بالعمرة المفردة.

هذا كله في مكان ذبح الكفارة.

بقيت مسائل:

**المسألة الاولى:** ان المشهور عدم اشتراط كفارة الشاة او البقرة او البدنة بشرائط الهدى الواجب في الحج من عدم كونه ناقصاً او مهزولاً وبلوغه سنّاً معيناً، ولكن قد يقال - كما افتى به بعض الاجلاء "دام ظله" باعتبار تلك الشرائط فيها، لأن الأدلة الواردة في اعتبار تلك

١ - فذكر في مناسكه أن الأحوط وجوباً ذبح كفارة الصيد والجماع الواقعين في الحج في منى، وفي العمرة المفردة في مكة، وفي عمرة التمتع في مكة أو منى، وأمّا سائر الكفارات فيكفي ذبحها حيث كان ولو بعد العود إلى الوطن.

الشرائط قد دلت على اعتبارها في الهدى الواجب، والهدى الواجب لا يختص بهدى الحج، بل يشمل الكفارة الواجبة، أما أن الهدى اطلق كثيرا في الروايات على الكفارة فيظهر من قوله تعالى " لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة" وفي مرسله ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عزوجل أو عدل ذلك صيما قال يثمن قيمة الهدى طعاما- ثم يصوم لكل مد يوما- فإذا زادت الأمداد على شهرين فليس عليه أكثر منه<sup>(١)</sup>، وفي رواية صحيحة: أ رأيت من ابتلي بالرفث والرفث هو الجماع ما عليه قال يسوق الهدى<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة أخرى: إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل - فعليهما الهدى جميعا<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحة ثالثة عبر السائل عن الكفارة وفق ارتكازه بالهدى فقال: قلت كيف لم تجعل عليه حين غشي أهله- قبل أن يفرغ من سعيه كما جعلت عليه هديا- حين غشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه<sup>(٤)</sup>.

و أما ما يستفاد منه شرائط الهدى فهو مثل معتبرة حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) أدنى ما يجزي من أسنان الغنم في الهدى فقال الجذع من الضأن- قلت فالمعز قال لا يجوز الجذع من المعز- قلت ولم قال لأن الجذع من الضأن يلقح والجذع من المعز لا يلقح<sup>(٥)</sup>، وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يشتري الهدى فلما ذبحه إذا هو خصي محبوب- ولم يكن يعلم أن الخصي لا يجزي في الهدى هل يجزيه أم يعيده قال لا يجزيه- إلا أن يكون لا قوة به عليه<sup>(٦)</sup>، وفي صحيحة منصور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: وإن اشترى الرجل هديا وهو يرى أنه سمين أجزأ عنه وإن لم يجده سميئا ومن اشترى هديا وهو يرى أنه مهزول فوجده سميئا أجزأ عنه وإن اشتراه وهو يعلم أنه مهزول لم يجز عنه<sup>(٧)</sup>، وفي صحيحة علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام) عن الرجل يشتري الأضحى عوراء فلا يعلم إلا بعد

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٠

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١١٤

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١١٦

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٢٧

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٠٣

٦ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٠٦

٧ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١١٣

شرائها هل تجزئ عنه قال نعم إلا أن يكون هديا فإنه لا يجوز أن يكون ناقصا<sup>(١)</sup>.

**المسألة الثانية:** لا اشكال في أنه يجب التصدق بكفارة الشاة بعد ذبحها على الفقير كسائر الكفارات ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول في حمام مكة الأهلي غير حمام الحرم من ذبح منه طيرا وهو غير محرم - فعليه أن يتصدق إن كان محرما بشاة عن كل طير<sup>(٢)</sup>، ومنصرف التصدق في العرف المتشعري هو التصدق على المساكين، وقد صرح بذلك في مرسله موسى بن القاسم قال روى أصحابنا عن أحدهما (عليه السلام) أنه قال: إذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع - فإن أراد نزعها كفر بذبح بقرة يتصدق بلحمها على المساكين<sup>(٣)</sup>.

و ذكر جماعة كصاحب السرائر والمحقق الحلي "قدهما" أن الكفارة لا تعطى الا لاهل الولاية وقد احتاط في ذلك لزوما السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما"<sup>(٤)</sup>، ويدل على ذلك صحيحة الصفار عن علي بن بلال (البغدادي الذي وثقه الشيخ في رجاله) قال: كتبت إليه أسأله هل يجوز أن أدفع زكاة المال والصدقة إلى محتاج غير أصحابي فكتب: لا تعط الصدقة والزكاة إلا لأصحابك، وفي رواية محمد بن عمر عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد قال: سألته عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا تصدق عليهم بشيء ولا تسقمهم من الماء إن استطعت وقال الزيدية هم النصاب<sup>(٥)</sup>، ولا اشكال في أن الكفارة صدقة وتجري عليها احكام الصدقة ومن هنا اعتبرنا فيها قصد القرية لما ورد في صحيحة الفضلاء عن ابي عبد الله (عليه السلام) من أنه لا صدقة ولا عتق الا ما اريد به وجه الله<sup>(٦)</sup> و لكن ذكر السيد الامام "قده" أن جواز إعطاء المستضعف من الناس غير الناصب لا يخلو من قوة، ولا يشترط فيه العدالة ولا عدم الفسق، نعم لا يعطى المتجاهر بالفسق الذي ألقى جلباب الحياء<sup>(٧)</sup>، ونحوه ما ذكره بعض السادة الاعلام "قده"<sup>(٨)</sup>، والظاهر ان هذا هو الصحيح، وتدل عليه

١ - وسائل الشريعة؛ ج، ص: ١٢٥

٢ - وسائل الشريعة؛ ج، ص: ٢٤

٣ - وسائل الشريعة؛ ج، ص: ١٧٤

٤ - منهاج الصالحين ج، ص: ٣٢٣

٥ - وسائل الشريعة؛ ج، ص: ٢٢٢

٦ - وسائل الشريعة ج١٩ ص٢١٠

٧ - تحرير الوسيلة؛ ج، ص: ١٣١

٨ - منهاج الصالحين ج، ص: ٢٥٢

معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا ابراهيم (عليه السلام) عن اطعام عشرة مساكين أو اطعام ستين مسكيناً... قلت: فيعطيه الضعفاء من غير أهل الولاية؟ قال نعم واهل الولاية احب إليّ<sup>(١)</sup>، وبها تقيّد معتبرة علي بن بلال.

**المسألة الثالثة:** يجب التصدّق بجميع أجزاء الكفارة بعد ذبحها حتى رأسها ورجلها، وهل يجب التصدق بجلدها ايضاً، فقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه لا يجب التصدق بجلدها، يجوز اعطاءها للجزار<sup>(٢)</sup>، ولعله إما لانصراف التصدق الى التصدق بلحمها دون جلدها - و يؤيده أنه ورد في مرسله موسى بن القاسم السابقة أنه يذبح بقرة ويتصدق بلحمها على المساكين - او لاحراز السيرة المتشرعية على ذبح الكفارة ثم التصدق بغير جلدها، ولكن صرح بعض الاجلاء "دام ظله" بوجود التصدق بجلدها<sup>(٣)</sup>، ومستنده إما اطلاق الامر بالتصدق بالكفارة، او صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يعطى الجزار من جلود الهدى شيئاً، وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الإهاب فقال تصدق به أو تجعله مصلى ينتفع به في البيت ولا تعطه الجزارين وقال نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يعطى جلالها وجلودها وقلائدها الجزارين وأمره أن يتصدق بها<sup>(٤)</sup>، وفي مرسله الصدوق عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) أنه إنما يجوز للرجل أن يدفع الأضحية - إلى من يسلخها بجلدها لأن الله تعالى قال فكلوا منها وأطعموا والجلد لا يؤكل ولا يطعم ولا يجوز ذلك في الهدى، وروى في العلل عن أبيه ومحمد بن الحسن عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى عن علي بن إسماعيل عن صفوان بن يحيى الأزرق قال: قلت لأبي ابراهيم (عليه السلام) الرجل يعطي الأضحية - من يسلخها بجلدها قال لا بأس به - إنما قال الله عز وجل فكلوا منها وأطعموا والجلد لا يؤكل ولا يطعم<sup>(٥)</sup>.

**المسألة الرابعة:** وقع الكلام في أنه هل يجوز للمكلف نفسه ان ياكل من لحم الكفارة أم لا؟، فقد ورد النهي عنه في جملة من الروايات، ففي صحيحة عبد الرحمن عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الهدى ما يؤكل منه، قال كل هدي من نقصان الحج فلا

١ - وسائل الشريعة: ج، ص: ٣٨٨

٢ - مناسك الحج وملحقاتها ذيل مسألة ٤٠١ س ٤

٣ - مناسك الحج ص ١٢٠

٤ - وسائل الشريعة ج ص ١٧٤

٥ - وسائل الشريعة ج ص ١٧٥

تأكل منه وكل هدي من تمام الحج فكل<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن فداء الصيد يأكل من لحمه فقال يأكل من أضحيته ويتصدق بالفداء<sup>(٢)</sup>، وفي معتبرة أبي بصير يعني ليث بن البخترى قال: سألته عن رجل أهدى هدياً فانكسر فقال إن كان مضموناً والمضمون ما كان في يمين - يعني نذراً أو جزءاً فعليه فداؤه قلت أياكل منه فقال لا إنما هو للمساكين فإن لم يكن مضموناً فليس عليه شيء قلت أياكل منه قال يأكل منه<sup>(٣)</sup>.

وفي قبال ذلك طائفة أخرى تدل على جواز أكله منها كمعتبرة عبد الله بن يحيى الكاهلي (هو ثقة لرواية البيهقي وصفوان عنه وقال النجاشي أنه كان وجهها عند الصادق عليه السلام) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يؤكل من الهدى كله مضموناً كان أو غير مضمون، وفي صحيحة جعفر بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن البدن التي تكون جزءاً الأيمان والنساء ولغيره يؤكل منها قال نعم يؤكل من كل البدن<sup>(٤)</sup>.  
و يوجد شاهد جمع بين هاتين الطائفتين، وهو ما ورد في ذيل معتبرة اسحاق بن عمار السابقة من قول الامام الكاظم (عليه السلام) "يهريقه في اهله ويأكل منه الشيء" وظاهره جواز اكل الشيء اليسير.

وهل يضمن قيمة ما اكل، لا يبعد ذلك - كما اختاره السيد الخوئي "قده" - لما في موثقة السكوني عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام) قال: إذا أكل الرجل من الهدى تطوعاً فلا شيء عليه وإن كان واجباً فعليه قيمة ما أكل<sup>(٥)</sup>، ولا يخفى أن مقتضى اطلاق الموثقة أنه إذا اكل منها ما لا يجوز له أكله فلا تجب عليه ذبح كفارة أخرى وإنما يضمن ثمن ما أكل للفقير.

## الطواف

الطواف هو الواجب الثاني في عمرة التمتع ويفسد الحج بتركه عمداً، سواء أ كان عالمياً بالحكم أم كان جاهلاً به أو بالموضوع، ويتحقق الترك بالتأخير إلى زمان لا يمكنه إدراك الركن من الوقوف بعرفات، ثم إنّه إذا بطلت العمرة بطل إحرامه أيضاً على الأظهر والأحوط الأولى حينئذ العُدول إلى حج الافراد، وعلى التقديرين تجب إعادة الحج في العام القابل.

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٦٠

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٦٤

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٦٥

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٦٥

٥ - وسائل الشيعة ج١٤ ص١٦١

اقول: الطواف في اللغة هو دوران شيء حول شيء، ففي كتاب معجم مقائيس اللغة "الطاء والواو والفاء" يدلُّ على دَوْران الشيء على الشيء، وأنَّ يَحُفَّ به، يقال طاف به وبالبيت يطوف طوفاً وطوفاً" وفي المفردات "الطوف: المشي حول الشيء، ومنه: الطائف لمن يدور حول البيوت حافظاً. يقال: طاف به يطوف. قال تعالى: يطوف عليهم ولدان، وقال: إذا مسهم طائف من الشيطان، وهو الذي يدور على الإنسان من الشيطان يريد اقتناصه، وفي المصباح المنير "طاف بالشيء: استدار به، وفي المصطلح الفقهي هو الدوران حول الكعبة بقصد التعظيم، ولا خلاف ولا اشكال في أنَّ الطواف من اركان الحج والعمرة، ويدلُّ عليه قوله تعالى "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا... وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"<sup>(١)</sup>، ونتيجة ذلك أن من تركه عالماً عامداً أو أتى به فاسداً ولم يتداركه إلى أن فات وقته بطلت عمرة تمتعه، وحجه، وإن كان في العمرة المفردة بقي في الاحرام، وكذلك إذا تركه عن جهل، وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى دليل خاص، بل نفس جزئية شيء في ضمن مركب تقتضي انتفاء المركب بانتفاءه، والمفروض أن ظاهر ادلة الامر بالطواف في الحج والعمرة كونه جزءاً لهما، ويدل على بطلان الحج بترك الطواف عمداً أو جهلاً، صحيحة علي بن يقطين سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل جهل أن يطوف بالبيت طواف الفريضة، قال: إن كان على وجه جهالة في الحج أعاد وعليه بدنة<sup>(٢)</sup>، والتعدي في وجوب كفارة البدنة من الجاهل إلى العاقد وإن كان لا يخلو عن اشكال، اذ يحتمل أن يكون مثل المحرم الذي تكرر منه الصيد، حيث انه لو كان مخطئاً كان عليه الكفارة دون ما لو كان متعمداً حيث ورد أنه ينتقم الله منه، ولكن لا ريب في الغاء الخصوصية عرفاً في الحكم بالفساد منه اليه، نعم موردنا الحج فلا تشمل العمرة المفردة بل كما ذكر السيد الخوئي "قده" انها لا تشمل عمرة التمتع، فانه وإن كان قد يطلق عليها الحج باعتبار أنها جزء من حج التمتع، لكن ارادة ذلك في المقام غير معلومة، لكن المهم أن الحكم بالبطلان على القاعدة بعد وضوح جزئية الطواف في الحج والعمرة.

و لا يبعد -كما هو ظاهر المشهور- شمول صحيحة علي بن يقطين لتارك الطواف عن جهل قصوري بالحكم، كما لو تخيلت امرأة لأجل الجهل القصوري بالحكم كونها محكومة بالحيض شرعاً إلى آخر وقت عمرة التمتع، فتركت طواف عمرة التمتع إلى يوم عرفة ثم انكشف لها أنها لم تكن حائضاً ولو بمقدار تتمكن من الاتيان باعمال عمرة التمتع.

١ - الحج: الآية: ٢٧ ٢٩.

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٠٤

هذا كله في تارك الطواف عمدا او جهلا بالحكم كما هو مورد صحيحة ابن يقطين، وأما من ترك الطواف نسيانا في عمرة التمتع او الحج الى أن فات وقته فيحكم بصحتهما مع وجوب قضاءه عليه، ففي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال سألته عن رجل نسي طواف الفريضة، حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع، قال يبعث بهدي إن كان تركه في حج بعث به في حج وإن كان تركه في عمرة بعث به في عمرة ووكل من يطوف عنه ما تركه من طوافه<sup>(١)</sup>، وسيأتي تفصيل الكلام فيه.

و هناك موارد أخرى، للاخلال بالطواف:

منها: ترك الطواف عن جهل بالموضوع، كما لو تخيلت المرأة أنها حائض، لاستمرار دمها الى ثلاثة ايام، فتركت طواف عمرة التمتع الى أن فات الوقت ثم انقطع الدم قبل ثلاثة ايام، فتبين أنها كانت مستحاضة ووظيفتها الطواف، وهكذا لو قلنا بأنه يتقوم الطواف بالبيت عرفا بأن يكون موقفه انزل من اعلى جدار الكعبة، كما عليه جماعة ك بعض السادة الاعلام "دام ظله" فطاف الشخص في الطابق الاول او المطاف المعلق الموجود حاليا باعتقاد أنه انزل من جدار الكعبة، ثم تبين له خلافه، فانه من ترك الطواف بالبيت عن جهل بالموضوع، ونحوه من شك بعد مضي محل الطواف بأنه هل طاف طواف عمرة التمتع أم لا؟، كما لو شك فيه بعد ما صلى صلاة الطواف او دخل في السعي، ثم تبين له أنه لم يطف لعمرة التمتع.

و منها: الاخلال ببعض الأجزاء والشرائط الشرعية للطواف عن جهل بالحكم، كمن كان وضوءه للطواف باطلا لأجل جهله باحكام الوضوء.

و منها: الاخلال ببعض الأجزاء والشرائط الشرعية للطواف عن جهل بالموضوع، كما لو انكشف له وجود حاجب في اعضاء وضوءه او غسله الواجب.

و منها: الاخلال بالشرائط الشرعية للطواف عن نسيان لها، كمن نسي أنه محدث فلم يتوضأ وطاف ثم تذكر ذلك بعد انقضاء الوقت.

و المسألة مشكلة جدا، فاختار جماعة كالسيد الخوئي "قده" بطلان الحج والعمرة مع انقضاء الوقت، نعم خرج بذلك عن الاحرام، ومع عدم انقضاء الوقت - كما في العمرة المفردة مطلقا، وفي عمرة التمتع مع امكان تدارك الطواف والسعي والتقصير قبل زوال الشمس من يوم عرفة، وفي الحج مع امكان تدارك الطواف والسعي قبل مضي شهر ذي الحجة - فهو باقٍ على الاحرام ولا بد من تدارك الطواف والاعمال المترتبة عليه، كل ذلك بمقتضى القاعدة من

بطلان المركب ببطلان احد اجزائه، وانما خرجنا عنه في خصوص تارك الطواف نسيانا لاجل النص الخاص.

و هذا لا يخلو من غرابة، فان لازمه كون ناسي شرط الطواف اسوء حالا من ناسي اصل الطواف، فان نسي اصل الطواف الى أن انقضى الوقت صح حجه وعليه قضاء الطواف المنسي، لكن اذا نسي الوضوء للطواف او نسي ازالة الحاجب في اعضاء الوضوء ولم يلتفت الى أن انقضى الوقت يحكم ببطلان حجه، فانه خلاف المتفاهم العرفي، وهذا يعني أن المدلول الالتزامي العرفي لمثل صحيحة علي بن جعفر أن ناسي شرط الطواف اذا لم يلتفت الى أن انقضى الوقت يصح حجه، وعليه قضاء الطواف.

و قد فصل بعض السادة الاعلام "دام ظله" في ملحق مناسكه بين الاخلال بشرط الطواف عن نسيان فالحقه بناسي الطواف، وبين الاخلال بشرط الطواف عن جهل فحكم ببطلان حجه مع عدم امكان تداركه قبل انقضاء الوقت، فيوجد بنظره فرق بين ناسي الجنابة والجاهل بها، وكذا فرق بين ناسي الحاجب في اعضاء الوضوء وبين الجاهل به.

وهذا ايضا لا يخلو من استبعاد، فالانصاف الحاق الاخلال بشرط الطواف عن جهل بالموضوع بالاخلال به عن نسيان، بل الظاهر الغاء الخصوصية عرفا عن ترك الطواف نسيانا الى تركه عن جهل بالموضوع، خصوصا اذا كان عمله وفق حجة شرعية كمن رأت الدم في ايام عادتها وشكّت في استمرارها الى ثلاثة ايام، فان دمها محكوم بالحيض شرعا ويحرم عليها الطواف تعبدا، فلو تركت الطواف لأجل ذلك ثم انقطع دمها بعد زوال يوم عرفة وقبل مضي ثلاثة ايام من بداية رؤية الدم، فمن الغريب أن يحكم ببطلان حجها مع الحكم بصحة حج تارك الطواف نسيانا.

يبقى فرض الاخلال ببعض أجزاء الطواف او شرائطه عن جهل بالحكم، فقد ذهب جماعة الى عدم اخلاله بصحة الحج، وان عليه قضاء الطواف فقط، وممن ذهب الى هذا الرأي السيد الامام "قده" حيث ذكر أنه لو اتي ببقية النسك مع اعتقاد صحة طوافه فلا شيء عليه وقد تحلل من احرامه، عدا أنه يجب عليه قضاء ذلك الطواف.

و ذهب بعض الأجلء "دام ظله" الى أن الاخلال بصحة الطواف عن جهل بالحكم في حكم ترك الطواف نسيانا، فان التفت إلى الخلل بعد الرجوع إلى وطنه، فيجب عليه العود إلى مكة والإتيان بالطواف والصلاة مباشرة إن أمكنه ذلك، وإن كان الرجوع إلى مكة والإتيان بالطواف مباشرة حرجياً عليه تكفيه الاستنابة، وعلى كل حال لا يجب عليه إعادة السعي والتقشير والاجتناب عن محرمات الإحرام، وان كان التفاته بعد التقشير وهو في مكة، فيأتي بالطواف وصلاته، والأحوط وجوباً أن يعيد السعي والتقشير ويتجنب محرمات الإحرام إلى أن



يفرغ منهما، وان كان التفاته الى الخلل بعد السعي وقبل التقصير، فيعود ويطوف ويصلي، ثم يعيد السعي أيضاً<sup>(١)</sup>.

و المهم ملاحظة مستندهم في ذلك، بعد كون مقتضى القاعدة بطلان الحج بذلك كما مرّ آنفاً، وما يمكن أن يكون مستندهم في ذلك عدة وجوه:

الوجه الاول: التمسك بعموم حديث الرفع، حيث يقال بان مقتضى قوله "رفع عن امتي ما لا يعلمون" رفع الجزئية في حال الجهل، فيكون دليلاً على الاجتزاء بالمركب الناقص في حال الجهل، وهذا ما اصرّ عليه السيد الامام "قده" في بحثه الاصولي وفي كتاب الخلل في الصلاة، وهو لم يفصل هناك بين الجهل القصورى والتقصيري، كما لم يفصل في المقام بينهما، وان كان الظاهر أنه لو دل حديث الرفع على الاجزاء فانما يختص بالجاهل القاصر، اذ المقصر يؤاخذ بجهله، بمقتضى عموم "هلا تعلمت" فلا يكون مشمولاً لرفع ما لا يعلمون. و مقتضى حديث الرفع في المقام وان كان عدم وجوب اعادة الطواف ايضاً لكن المستفاد من الروايات الآمرة باعادة الطواف هو لزوم اعادته، ولكن يحكم لاجل حديث الرفع بصحة حجه.

و فيه أولاً ما قد يقال من ان حديث الرفع لا يدل على أكثر من رفع المذكورات فيه عن عالم التبعة والمسؤولية، حيث ان المنساق عرفاً من التعبير بانه رفع عن الامة النسيان والخطأ وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه والحسد ما لم يظهر بلسان والطيرة والوسوسة في الخلق، ليس اكثر من رفع المؤاخذة الأخروية والدينية، كإجراء الحد ووجوب الكفارة والإلزام بترتيب الأثر على العقد الصادر عن اكراه ونحوه، فبمقتضى قرينية السياق لا يكون الظاهر من رفع ما لا يعلمون اكثر من رفع المؤاخذة على مخالفتها، خاصة وانه قد عبّر عن الجميع بتعبير واحد، حيث ان الوارد في الحديث رفع عن امتي تسعة.

و ثانياً: لو سلمنا ظهوره في رفع الحكم المجهول، وبذلك يكون المرفوع جميع آثاره، الا ان الظاهر منه هو رفعه ظاهراً في قبال وضعه ظاهراً أي إيجاب الاحتياط على وقفه، ولا يظهر منه تقييد الحكم المجهول واقعا بفرض العلم، وعليه فلا يقتضي قوله "رفع ما لا يعلمون" عدا نفي وجوب الاحتياط في فرض الجهل، فلا يدل على الإجزاء.

و ثالثاً: ان ظاهره هو رفع الأمر الثقيل عن ذمة الأمة، والجزئية والشرطية ليس فيهما أي ثقل على المكلف، كما لو كان المكلف عاجزاً عن الطهور فاطلاق شرطية الطهور للصلاة في

هذا الحال ليس فيه أي ثقل عليه، بل نتيجه هو سقوط التكليف بالصلاة في حقه، بخلاف ما لو فرض عدم شرطيته في هذا الحال، وبناء على ذلك لابد ان يكون المرفوع هو التكليف بالمركب التام في حال الجهل، دون جزئية الجزء المجهول مثلا.

و رابعا: لو سلمنا دلالة حديث الرفع على الإجزاء في فرض الإخلال بالجزء او الشرط المجهول فيمكن تقييده بصحيفة زارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة<sup>(١)</sup> حيث ان ظاهرها التفصيل بين السنة والفريضة، فالإخلال بالسنة لا ينقض الفريضة بخلاف الإخلال بالفريضة كالركوع فانه ناقض للفريضة، وما ذكره السيد الامام "قده" من أنه لا يظهر منه ان الإخلال بالفريضة ينقض الفريضة<sup>(٢)</sup>، خلاف الظاهر جدا، فيقيد حديث الرفع بخصوص ما اذا كان الإخلال بالجزء او الشرط الذي يكون من السنة، ولا اشكال في أن الطواف فريضة.

**الوجه الثاني:** التمسك بصحيفة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبدالله (عليه السلام) - في حديث- إن رجلا أعجميا دخل المسجد يلبي وعليه قميصه، فقال لأبي عبدالله عليه السلام إني كنت رجلا أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فحيث أحج لم أسأل أحدا عن شيء وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وإن حجي فاسد، وإن علي بدنة، فقال له: متى لبست قميصك أبعد ما لبيت أم قبل؟ قال: قبل أن البي، قال: فأخرجه من رأسك، فإنه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه<sup>(٣)</sup>، فقد يستظهر منها عدم وجوب إعادة الحج بالإخلال بشرائط الطواف، عن جهل بالحكم قصورا او تقصيرا.

و لكن يلاحظ عليه اولا: انه لا يظهر منها أكثر من نفي وجوب الكفارة، فان ظاهرها ان الحكم الذي كان موضوعه ارتكاب الشيء يرتفع بارتكابه بجهالة، ووجوب الإعادة في المقام مثلا ليس من آثار ارتكاب الخلل في الطواف، وانما هو من آثار ترك الحج التام بترك الطواف الصحيح، ويؤيد ذلك ان موردها الجاهل المقصر حيث ورد فيها ان الرجل الأعجمي لم يسأل احدا عن شيء، ولم يلتزم المشهور بصحة عمل الجاهل المقصر اذا أخلّ بجزء او شرط او أتى بمانع في ضمن المركب.

١ - وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٣٤

٢ - كتاب الخلل في الصلاة ص

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩

و ثانيا: لو سلمنا دلالتها على عدم وجوب إعادة الحج بالاخلال بشرائط الطواف مثلا، فيمكن تقييدها بصحيفة زرارة الدالة على ان السنة لا تنقض الفريضة، حيث مر ان الظاهر منها هو التفصيل بين الإخلال بالسنة والفريضة، والطواف فريضة في الحج ويكون الإخلال به موجبا لانتقاض حجه وبطلانه.

**الوجه الثالث:** ما تمسك به بعض الاجلاء "دام ظله" من انه ورد فيمن اختصر شوطا في الحجر انه يعيد ذلك الشوط، ففي صحيفة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر قال يعيد ذلك الشوط، وفي صحيفة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يطوف بالبيت فيختصر في الحجر قال يقضي ما اختصر من طوافه، وفي رواية إبراهيم بن سفيان قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا (عليه السلام) امرأة طافت طواف الحج فلما كانت في الشوط السابع اختصرت وطافت في الحجر وصلت ركعتي الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم أتت منى فكتبت (عليه السلام) تعيد<sup>(١)</sup>.

فذكر أن اطلاق هذه الروايات تقتضي كفاية إعادة الشوط الذي اختصره مطلقا ولو كان ارتفاع جهله بعد انقضاء وقت الطواف.

و فيه أن الظاهر من إعادة الارشاد الى الفساد، ولا يقتضي الامر باعادة ذلك الشوط رفع اليد عن بقية الشرائط كشرط الوقت والترتيب ونحو ذلك، هذا وأما رواية إبراهيم بن سفيان فمضافا الى ضعف سندها لم يظهر منها الامر باعادة الشوط، بل لعلها امرت باعادة جميع اعمال مكة.

**الوجه الرابع:** ما يقال من أن كثيرا من الحجاج كان يقع منهم الإخلال بشرائط الطواف او السعي او سائر اجزاء الحج والعمرة عن جهل بالحكم، وفيهم نساء يقع الإخلال منهن بوظائفهن في حال الحيض والاستحاضة، وغير ذلك، وفيهم عجزة واغلبهم عوامّ يخطأون في تشخيص وظيفتهم، فلو كان ذلك موجبا لبطلان الحج لبان واشتهر، ولذا نرى أنه حج مع النبي (صلى الله عليه وآله) عشرات آلاف، ولم يحكم ببطلان حج أي واحد منهم، وهذا الوجه وان كان قريبا الى الذهن، لكن لا يترك الاحتياط خصوصا في حق الجاهل المقصر برعاية مقتضى القاعدة من بطلان الحج، ومقتضى الاحتياط هو الجمع بين قضاء الطواف واعادة الحج من قابل.

نعم لو كان الاخلال بسنن الطواف، كالطهارة من الخبث او شرطية الختان عن جهل قصوري، فينطبق عليه قاعدة "السنة لا تنقض الفريضة"، وقد ذكرنا في محله أن هذه القاعدة عامة ولا تختص بباب الصلاة، فإنها مستفادة من التعليل الوارد في ذيل حديث لا تعاد وهو ما رواه الصدوق بإسناده، عن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة<sup>(١)</sup>، وقد حكى ذلك عن المحقق العراقي "قده" وان لم نجده في كتبه، وقد وافق ذلك السيد الخوئي "قده" في بحث الاحصار والصد من الحج<sup>(٢)</sup>، ولكن لم يطبقها في الفقه على غير باب الصلاة، وكذا السيد الامام "قده" في كتاب الخلل في الصلاة، حيث ذكر ما نصه: نعم هنا وجه لدخول زيادة الركوع والسجود في المستثنى منه، وعدم البطالان بزيادة الركن وهو التعليل بأن السنة لا تنقض الفريضة فإن الفريضة هو الخمسة واما الاشتراط بعدم زيادة الركوع والسجود أو كون زيادتهما مبطله فلا يدل عليهما إلا السنة كقوله من زاد في صلاته فعليه الإعادة فالحديث بحسب التعليل دال على عدم نقض ما فرضه الله بشيء ثبت بالسنة<sup>(٣)</sup>.

و لكنه ايضا لم يطبقه في فتاواه على غير ما هو المعهود في باب الصلاة، مع أن معنى الفريضة والسنة واضح عنده وعند السيد الخوئي "قده"، حيث ان الفريضة عندهما ما ثبت بالقران الكريم والسنة ما ثبت بغيره، وممن أكد على عموم هذه القاعدة وطبقها في الفقه بعض السادة الأعلام "دام ظلهم".

و نحن وان كنا نقبل عموم هذه القاعدة، لكن نقع في مشكلة من ناحية تطبيقها في غير موارد النص، في كثير من الاحيان، لأنه لم يتضح لنا كون الفريضة ما فرضه الله وقدره في الكتاب، وان السنة كل ما بين حكمه في غير الكتاب، سواء كان هذا الحكم بجعله تعالى او بجعل نبيه (صلى الله عليه وآله) إلا انه يوجد احتمال آخر في معنى الفريضة والسنة، وهو ان يراد من الفريضة ما شرعه الله وان لم يبين في الكتاب ويراد من السنة ما شرعه النبي، ويشهد على ذلك ما ورد في صحيحة الفضيل بن يسار من أن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين<sup>(٤)</sup>، مع عدم وروده في الكتاب، بل ورود حكم في الكتاب لا يعني كونه فريضة، فقد ورد في

١- وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٣٤

٢ - معتمد العروة كتاب الحج ج ٥ ص ٤٣٨

٣ - كتاب الخلل في الصلاة؛ ص: ٢٠

٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥

النصوص ان الركعتين الأخيرتين في الصلاة سنة، ومع ذلك فقد ورد في قوله تعالى "اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة"<sup>(١)</sup> وقد فسره الامام "عليه السلام" في صحيحة زرارة بالتقصير في السفر، فمفهوم الآية حينئذ عدم جواز التقصير في الصلاة في غير السفر.

هذا وأما ما ذكره السيد الماتن "قده" من أنه يتحقق ترك طواف عمرة التمتع بالتأخير إلى زمان لا يمكنه إدراك مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس من يوم عرفة، فقد مر سابقا أن الظاهر - كما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" - هو أن اعمال عمرة التمتع وقتها قبل زوال الشمس من يوم عرفة، لصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة<sup>(٢)</sup>، وهى وان كانت دالة على كفاية ادراك مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس من يوم عرفة، بعد أن كان بين مكة وعرفات اربع فراسخ، لكن مقتضى اطلاقها أنه اذا زالت الشمس من يوم عرفة فلا يبقى مجال لاتمام عمرة التمتع، وان وثق بادراكه مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس كما في ايام الصيف مما يكون بين زوال الشمس الى غروبها اكثر من سبع ساعات.

نعم يوجد في بعض الروايات ما ظاهره كفاية ادراك مسمى الوقوف الاختياري قبل غروب الشمس من يوم عرفة مثل رواية محمد بن سرو (هو مجهول، لكن الظاهر كما ذكر صاحب المعالم في منتقى الجمال أنه غلط من النسخ، والصحيح هو محمد بن جزيك الذي كان من أصحاب الامام الهادي (عليه السلام) وقد وثقه الشيخ الطوسي "ره" في رجاله<sup>(٣)</sup> قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) ما تقول في رجل متمتع بالعمرة إلى الحج وافى غداة عرفة وخرج الناس من منى إلى عرفات، أعمرته قائمة أو قد ذهب منه، إلى أي وقت عمرته قائمة إذا كان متمتعاً بالعمرة إلى الحج، فلم يواف يوم التروية ولا ليلة التروية فكيف يصنع فوَّع (عليه السلام): ساعة يدخل مكة إن شاء الله يطوف ويصلي ركعتين ويسعى ويقصر ويخرج بحجته ويمضي إلى الموقف ويفيض مع الإمام<sup>(٤)</sup>، والانصاف أنه يمكن الجمع بينهما بأن يكون آخر وقت عمرة التمتع شرعا هو زوال الشمس من يوم عرفة، كما أنه لو تأخر في اداء اعمال عمرة التمتع الى أن ضاق الوقت بحيث لو أتى بها فات مسمى الوقوف الاختياري

١ - سورة النساء الآية ١٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٥

٣ - منتقى الجمال ج ٣ ص ٤٣٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٥

بعرفات بطلت عمرته.

هذا وأما ما ذكره من بطلان احرامه ببطلان عمرة تمتعه، ففيه خلاف، فقد ذهب جماعة أنه تتبدل وظيفته الى حج الافراد، وقد ذكر السيد الامام "قده" أن الأحوط لمن أبطل عمرته عمدا الإتيان بحج الافراد وبعده بالعمرة والحج من قابل<sup>(١)</sup>، ويحتمل تبدلها الى العمرة المفردة، وكيف كان فقد ذكر السيد الخوئي "قده" في وجه ما اختاره أن الإحرام إنَّما يكون جزءاً للنسك إذا لحقه بقية الأجزاء، فلو لم يأت بقية الأعمال على وجهها ينكشف عن أنَّ الجزء الأول لم يكن بواجب وبأمور به أصلاً، كما هو الحال في تكبيرة الإحرام، فإنَّ التكبيرة إنَّما تكون جزءاً للصلاة إذا أتى المصلي بقية الأجزاء اللاحقة، فجزئية التكبيرة مشروطة بإتيان الأجزاء اللاحقة على نحو الشرط المتأخر، وبما ذكرنا ظهر فساد ما نسب إلى المحقق الكركي من بقاءه على إحرامه ومحرماته إلى أن يأتي بالفعل الفأنت في محله وهو السنة الآتية، على أنه يُسأل: أن هذا الشخص يحج في السنة الآتية بالإحرام الأول ومن دون تجديده، فهذا ينافي ما ذكره من اعتباره وقوع العمرة والحج في سنة واحدة، وإن التزم بإحرام آخر فلا معنى لبقائه على إحرامه الأول، فإن تجديد الإحرام يكشف عن بطلان الإحرام الأول.

ثم قال: ولكن مع ذلك فالأحوط استحباباً أن يعدل إلى الإفراء، لوجود روايات واردة في العدول من عمرة التمتع الى حج الافراد، وان كان موردها الحائض ومن قدم مكة متمتعاً وخاف أن يفوته الوقوف بعرفات ان اراد ان يتم اعمال عمرة التمتع، ولا تشمل من ترك اعمال عمرة التمتع الى أن ضاق الوقت عمدا او جهلا، ولا وجه للتعدي، ولكن الاحتياط حسن ولو لمجرد الاحتمال وإن كان ضعيفاً، وعلى التقديرين لا يجزئ عن حجه الواجب عليه لفساده وبقائه في ذمته، فتجب عليه إعادة الحج في العام القابل<sup>(٢)</sup>.

اقول: أما ما نسب الى المحقق الكركي "ره" فلم نجده، وأما ذكره السيد الخوئي "قده" يعني كون اتمام النسك شرطا متاخرا لحدوث الاحرام، ولازمه أنه لو ارتكب محرمات الاحرام قبل ذلك، فلا كفارة عليه، بل لم يرتكب محرماً، وما ذكره يجري في العمرة المفردة ايضاً، مع أنه لا ينقضي وقتها ابداً، فاذا احرم شخص لها، ثم بدا له رفع اليد عنها وترك اتمامها فينكشف عدم انعقاد احرامه من الاول، فلم يكن يحرم عليه شيء من محرمات الاحرام، وما أظن أن

١ - تحرير الوسيلة ج ٤ ص ٤٢٩

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣

يلتزم به احد، على انه خلاف اطلاق ما دل على أن الاشعار والتقليد والتلبية توجب الاحرام وأن من اشعر فقد احرم.

و كيف كان فما ذكره مخالف للمشهور، حيث ان الظاهر التزامهم ببقاء الاحرام بعد فساد عمرة التمتع والحج، ولزوم التحلل عنه بالاتيان باعمال العمرة المفردة، وقد ذكر العلامة الحلي "ره" في التذكرة والمنتهى أن الإحرام بالحج يخالف غيره من إحرام سائر العبادات، فانه لا يخرج من احرام الحج بفساد الحج، ولذا اختار كون الاحرام شرطا لاجزاء، نظير الوضوء بالنسبة الى الصلاة دون تكبيرة الاحرام لها، ونحن وان استظهرنا من الروايات كون الاحرام جزءا لا شرطا، ولكن مع ذلك يمكن أن يكفي في تحقق الاحرام قابلية التلبية المأتي بها بقصد النسك للحقوق سائر الاجزاء في حج ذاتها، وان لم يلحقها تلك الاجزاء لمانع، كعصيان او جهل او طرؤ عجز، انما الكلام في الدليل على ذلك، وما يمكن أن يستدل به عليه ثلاثة وجوه:

١- الاستدلال بما ورد في المحصور والمصدود من لزوم تحللها عن الاحرام بذبح الهدي والتقصير، وكذا ما ورد فيمن فاته الوقوف بعرفات والمشعر من لزوم تحلله من الاحرام بعمرة مفردة، مع الغاء الخصوصية منهما الى سائر الموارد.  
و لكن الانصاف أن الغاء الخصوصية منهما الى سائر الموارد مشكل، بعد احتمال خصوصية في الموردين.

٢- الأخذ باطلاق مثل صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية والإشعار والتقليد، فإذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم<sup>(١)</sup>، وصحيحة عمر بن يزيد "من أشعر بدنته فقد أحرم وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير"<sup>(٢)</sup>، فيقال بأن مقتضى اطلاقهما بقاء الاحرام ما لم يتحلل من الاحرام باتيان النسك. و فيه أن الظاهر منهما بيان موجبات الاحرام، ولا يظهر منهما كونهما بصدد بيان استمرار الاحرام لما اذا لم يأت بالنسك الى ان انقضى الوقت، نعم الانصاف اطلاقهما يقتضي حدوث الاحرام ولو مع عدم اتمام النسك بعد ذلك.

٣- التمسك باطلاق مفهوم صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء والطيب، فإذا زار البيت

١ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٢٧٩

٢ وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٩

وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا النساء وإذا طاف طواف النساء فقد أحل من كل شيء أحرم منه إلا الصيد<sup>(١)</sup>، حيث ان مفهوم الشرط فيها أن الحاج اذا لم يذبح ولم يحلق لم يتحلل من احرامه، واطلاقه يشمل ما لو أحر الأعمال الى أن انقضى الوقت.

و فيه أنه لا يفهم منه عرفا فرض عدم الاتيان بالذبح والحلق او الطواف والسعي الى أن ينقضي الوقت، وقد ذكرنا في الاصول عدم ثبوت مفهوم الشرط بحيث يدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا، فهل ترى أنه يستفاد من قوله "اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآيات" أنه لا تجب صلاة الآيات عند عدم الزلزال مطلقا، ولو تحقق الخسوف مثلا.

٤- التمسك باستصحاب بقاء الاحرام، الى أن يأتي بما يتحلل من الاحرام جزما كاعمال العمرة المفردة في غير المقام، والجمع بينها وبين اعمال حج الافراد في المقام حيث يحتمل أن من ترك اعمال عمرة التمتع الى أن خرج وقتها يتبدل احرامه الى احرام حج الافراد، نعم يتوقف جريان هذا الاستصحاب على عدم احتمال كون اتمام النسك شرطا متاخرا لحدوث الاحرام، والا ادى الى الشك في حدوث الاحرام ولم يجر الاستصحاب، الا أنه مرّ استبعاد ذلك جدا، وكونه خلاف اطلاق ما دل على أن التلبية توجب الاحرام.

و لكن هذا الوجه مبني على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وقد اخترنا في الاصول عدم جريانه، لمعارضة استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد، لكن مع ذلك تقع في مشكلة في بعض الاحكام كزواج هذا الشخص، فانه يكون من الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل لعمومات حلية النكاح، والمخصص المنفصل هو قوله (عليه السلام) المحرم لا يتزوج ولا يزوج" والصحيح عدم جواز الرجوع الى العام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل للعام، وان فرض كون هذه الشبهة المصدقية شبهة حكمية في حد نفسها كما في المقام، خلافا للسيد الصدر "قده" حيث جوز في هذا الفرض الرجوع الى العام دون المطلق، كما لو ورد في خطاب "احل الله كل بيع" وورد في خطاب آخر "لا يصح البيع وقت اقامة صلاة الجمعة الواجبة" وشك في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة.

و عليه فيكون المرجع في المقام أصالة فساد عقد زواجه، نعم لو قلنا بحكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب بقاء المجعول - كما اختاره شيخنا الاستاذ "قده" وحكي



عن السيد الخوئي "قده" في اواخر حياته- فاستصحب عدم الجعل الزائد ينفي جعل الاحرام له لما بعد انقضاء زمان الاتيان بالنسك.

و أما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من عدم شمول روايات العدول الى حج الافراد لمن ترك الاتيان بأعمال عمرة التمتع الى ان ضاق الوقت، وان كان الاحوط استحبابا العدول الى حج الافراد فقد مر منه في مسألة ١٥٧: انه اذا احرم لعمرة التمتع في سعة الوقت، وأخر الطواف والسعي متعمدا الى زمان لا يمكن الاتيان فيه بهما وإدراك الحج بطلت عمرته، لكن الأحوط ان يعدل اليه ويتمها بقصد الأعم من حج الافراد والعمرة المفردة.

و قد ذكرنا في ذيل تلك المسألة ما محصله أنه قد ادعى جماعة شمول إطلاق روايات العدول الى حج الافراد لمطلق ضيق الوقت ولو كان بتعمد من المكلف، فيقال بأن مثل صحيحة ابان "أضمر في نفسك المتعة، فان ادركت متمتعا، والا كنت حاجا" يشمل ما لو تساهل او تعمد في التأخير الى دخول مكة الى أن فات وقت عمرة التمتع فيصدق في حقه أنه لم يدرك عمرة التمتع وحينئذ فيتعدى الى غيره ممن كان بمكة ولم يأت بأعمال عمرة التمتع الى أن ضاق الوقت، بعدم احتمال الفرق عرفا، وقد مثل في المستمسك للمقام بشمول الامر بالصلاة الاضطرارية لمن ترك المبادرة الى الصلاة الاختيارية في اول الوقت الى أن عجز عنها كمن كان جنبا وأخر الغسل الى أن ضاق الوقت لأداء الصلاة -او صوم شهر رمضان- مع غسل الجنابة، فانه يجزيه التيمم وان كان عاصيا في التأخير، او أخر صلاته الى أن لم يدرك من الصلاة الا ركعة فانه يجب عليه الاتيان بها في الوقت لشمول قاعدة من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة.

و لكن ذكرنا هناك أن الانصاف عدم شمول الروايات الواردة في انقلاب عمرة التمتع الى حج الافراد لفرض التأخير العمدي، وذلك لأن الوارد في صحيحة ابان بن تغلب "أضمر في نفسك المتعة فان ادركت كنت متمتعا والا كنت حاجا"<sup>(١)</sup> والظاهر ولا اقل من كونه المحتمل أن مفادها أن من لم يدرك الزمان الذي يتمكن فيه من الاتيان بأعمال عمرة التمتع انقلبت عمرته الى حج الافراد، ومن الواضح أن من تعمد او تساهل في دخول مكة فلم يدخلها الا في ضيق الوقت من اعمال عمرة التمتع فلا يقال انه لم يدرك الوقت الذي يتمكن فيه من عمرة التمتع، بل يصدق في حقه أنه ادرك الوقت الذي يتمكن فيه من اعمال عمرة التمتع.

١ - هكذا المنقول في جواهر الكلام ج١٨ ص٢٠٩ ومستمسك العروة ج١١ ص٣٧٦، والظاهر أن ما في الكتب الروائية "فان ادركت متمتعا" مشتمل على السقط،

بل لو استظهر منها أن من ادرك مكة في وقت يتمكن من عمرة التمتع كان متمتعا وان لم يدرك مكة في زمان يتمكن من عمرة التمتع كان حاجًا، فمع ذلك نقول: عدم الادراك مرادف لقولنا في الفارسية "ترسيدين" والمنصرف من هذا التعبير في الواجبات التي كان المتوقع فيها هو السعي في اداءها هو أنه كان بصدد ادراكها ولكن لم يوفّق لادراكها، خاصة وأن المتعارف أن من احرم لعمرة التمتع فيكون بصدد ما يجب عليه من دخول مكة في سعة الوقت لأداء اعمال عمرة التمتع، فلا يشمل هذا التعبير من تعمد في التأخير في دخول مكة تأخيرا فاحشا الى أن ضاق الوقت، وهذا لا ينافي أن الادراك ليس الا الالتحاق بالشيء، فيشمل ما لو كان التأخير عمديا، كما لو تأخر عمدا عن المجيء الى المسجد الى أن ركع الامام ثم دخل واثم به فيقال انه ادرك الامام في ركوعه.

و الوارد في صحيحة الحلبي "رجل أهل بالحج والعمرة جميعا ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشى إن هو طاف وسعى أن يفوته الموقف قال يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولاهدي عليه<sup>(١)</sup>" فهي ظاهرة في حدوث خوف فوت الموقف بعد دخول مكة والناس بعرفات، فلا تشمل من كان عالما او خائفا قبل دخول مكة من أنه لو تأخر لم يتمكن من الاتيان بأعمال عمرة التمتع.

و كذا صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة إلى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة إلى يوم التروية<sup>(٢)</sup>، لا يبعد انصرافها الى ما لو كان سيره الى مكة سيرا متعارفا، دون من تأخر في أثناء سيره الى مكة عمدا تأخرا ازيد من المتعارف مع علمه من عدم وصوله الى مكة الا بعد ضيق الوقت من اعمال عمرة التمتع، والا فلو كان مورد السؤال من هذا القبيل لكان ينبغي ذكره في السؤال، ونحوها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما أنت بحجك<sup>(٣)</sup>، وكذا صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يكون في يوم عرفة وبينه وبين مكة ثلاثة أميال وهو متمتع بالعمرة إلى الحج فقال يقطع التلبية تلبية المتعة ويهّل بالحج بالتلبية إذا صلى الفجر ويمضي إلى عرفات فيقف مع الناس ويقضي

١ - وسائل الشيعة ج ٢٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٩

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٩٩

جميع المناسك ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم، ولا شيء عليه<sup>(١)</sup>.  
وعليه فالظاهر أن مورد روايات العدول هو ضيق الوقت بطبعه أو استمرار الحيض الى أن يضيّق الوقت، ولا يمكن الغاء الخصوصية عن موردها الى فرض التأخير في الاتيان باعمال عمرة التمتع بنحو صحيح الى أن ضاق الوقت عمداً او جهلاً.  
و عليه فلا يتم ما اختاره بعض الأجلء "دام ظله" من انقلاب عمرة التمتع الى حج الافراد ولزوم الاتيان بعده بعمرة مفردة سواء كان تأخيره لأداء اعمال عمرة التمتع عن عذر ام لا، لكن لايجزيه عن حجة الاسلام إلا إذا كان تأخيره عن عذر<sup>(٢)</sup>.

### شرائط الطواف

قال السيد الماتن: يعتبر في الطواف أمور: الأول: النية، فيبطل الطواف إذا لم يقترن بقصد القرية.

اقول: قد يراد من النية قصد العنوان، وقد يراد منها قصد القرية، فقد يكون بعض الواجبات من العناوين القصدية ولا تكون عبادة، كاداء الدين، فانه ما لم يقصد المديون باداء المال الى الدائن اداء دينه فلا تبرأ ذمته، حيث لا يصدق عليه اداء الدين، ويمكن أن يكون الامر بفعل تكويني كاطعام الفقير او كفن الميت ودفنه مشروطاً بقصد القرية، ولا يعتبر فيه قصد العنوان، الا أنه يعتبر في الطواف كلا الامرين.

و لكن قبل أن نتعرض لذلك لا بأس أن نشير وقوع سهو هنا في الكلام المنقول عن السيد الخوئي "قده" حيث فسر النية مضافاً الى قصد القرية بصدور الفعل عن قصد واختيار، وذكر في وجهه أن الفعل الصادر بلا قصد واختيار لم يتعلق به التكليف، فلو صدر منه الفعل من غير قصد ولا اختيار لم يأت بالمأمور به، وهذا من دون فرق بين كون الواجب تعدياً أو توصلياً إلا فيما إذا علم بحصول الغرض بالفعل غير الاختياري فيجتزئ به، لا لإتيان المأمور به، بل لسقوط الأمر بحصول الغرض كغسل الثوب، فإنه يجتزئ به ولو كان بسبب إطارة الريح ونحو ذلك، ولا ريب في اعتبار صدور الفعل عن اختيار، وقد ذكرنا تحقيق ذلك في بحث التعبدية والتوصلي من علم الأصول<sup>(٣)</sup>.

و لكنك ترى أنه لا علاقة لما ذكره بشرط النية، فان لزوم كون الطواف صادراً عن ارادة المكلف شرط آخر سيأتي البحث عنه ان شاء الله، وهو "قده" انكر في بحث التعبدية

١ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٢٩٨

٢ - مناسك الحج ص ٥٠

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص ٤

والتوصلي في الاصول لزوم كون الواجب صادرا عن اختيار المكلف، وانما يلزم استناده اليه، وفرق بين ما لو صدر الفعل بالاجاء من الغير وبين ما لو صدر الفعل حال النوم او الغفلة ونحوها، فانه لا ينتسب الفعل الى المكلف في الفرض الأول، دون الثاني، والشاهد على ذلك ان الفقهاء أفتوا بضممان الإلتلاف حال النوم او حال الغفلة تمسكا بعموم "من اتلف مال الغير فهو له ضامن"، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" فيما لو عثر الحمال فسقط ما على رأسه فانكسر انه لا يستند كسره اليه، وكذا لو كان على السطح فوقعت زلزلة او هبت ريح عاصف فسقط على اناء زيد فكسره، فلا يستند اليه الاتلاف، بخلاف ما لو اصابته يده حال النوم اثناء زيد فكسره، فانه مستند اليه عرفا وان لم يكن باختياره.

و ما ذكره هو الصحيح، فانه لو صدر الفعل من الانسان في حال النوم او السهو والغفلة فيكون الفعل منتسبا اليه، ولذا لو كان توصليا فيجتزأ به، نعم لو كان عبادة فقد يستشكل في الحكم بصحته كما لو نام في عرفات قبل وقت الوقوف ولم يستيقظ الا بعد خروج الوقت او نام حال السعي، لكن الظاهر عدم تمامية هذا الاشكال بعد قصده الوقوف او السعي بداعي القربة، وكيف كان فسيأتي الكلام في اشتراط كون الحركة اختيارية حال الطواف، وأنه ما هو حكم ما لو استندت الحركة الى الجاء الطائفين في حال الزحام.

### شرطية قصد العنوان في الطواف

لا ينبغي الاشكال في أن الطواف بالبيت ليس مجرد الدوران حوله ولو بداعي الفحص عن ضالته او كونه مع زوجته في حال طوافها او اطافته للغير مثلا، بل لا بد أن يكون بقصد التعظيم، والا لا يصدق في المرتكز المتشعري أنه طاف بالبيت، فيكون نظير الركوع والسجود، فان الركوع من العناوين القصدية ولا يتحقق بمجرد الانحناء من دون نية الركوع الذي هو نحو من الخشوع، فلا يكون الانحناء بغرض أخذ شيء من الأرض ركوعا بالمعنى المراد في باب الصلاة حسب ارتكاز المتشعرة والا لزم تحقق الركوع الزائد من المصلى حين هويه الى السجود دائما، وهذا غير عرفي وهكذا السجود.

و هل يعتبر زائدا على ذلك قصد جزئية طواف الفريضة للحج او العمرة؟، الظاهر ذلك، والا لم يصدق عليه أنه طاف طواف العمرة او للحج، فلو اتى بطواف بنية التطوع فلا يقال أنه اتى بطواف فريضة الحج مثلا.

كما قالوا بأنه يعتبر قصد جزئية كل شوط من الاشواط السبعة للطواف الذي بيده، ولذا لو اتى بسبعة اشواط ثم اتى بشوط واحد بنية طواف آخر مستحب فلا يقال أنه زاد في طوافه على كلام فيه سيأتي في الابحاث القادمة.

و حيث صار الطواف عنوانا قسديا فيأتي هنا بحث مهم، وهو جواز التعليق في العناوين

القصدية، وأنه لو شك في صحة جزء من طوافه فرأى أنه لو تداركه بقصد الطواف جزماً، فيقع في شبهة الزيادة في الطواف، وهي مبطلّة، ولو لم يتداركه فيقع في شبهة نقصان الطواف، فيقال بأنه يمكنه أن يرجع الى المكان الذي يشك في صحة طوافه فيه ويمشي قاصداً الطواف على تقدير بطلان ما أتى به أولاً، فإن كانت وظيفته التدارك كان ما أتى به طوافاً والّا فلا، ويكون هذا نظير ما لو شك أثناء الهوي الى السجود في أنه هل ركع ام لا، فحيث أن حكمه محل خلاف فقد يرجع المكلف الى حال القيام فينحني قاصداً للركوع على تقدير عدم ركوعه سابقاً، وحينئذ فيحكم بصحة صلاته لاحترازه بذلك أنه أتى بالركوع الواجب ولم يزد عليه.

لكن يمكن أن يمنع من ذلك بيان أن العناوين القصدية على نحوين:

١- ما يكون مثل أداء الدين، فإنه لو علق قصد أداء الدين على امرٍ، ككون دينه حالاً، ثم تبين له أن دينه كان مؤجلاً، فيقال بأنه لم يتحقق أداء الدين عرفاً، فيمكن للمدين استرجاع المال.

٢- ما كان يتقوم بصدور الفعل بداع معين، كالتعظيم الذي يتقوم بالقيام بداعي تعظيم شخصٍ، فإن القصد التعليقي فيه كافٍ في تحقق عناوين قصدية من هذا القبيل عرفاً على أي تقدير، فمن قام عند مجيئ زيد بقصد تعظيمه على تقدير كونه عالماً، فقد تحقق منه تعظيمه مطلقاً حتى لو تبين كونه جاهلاً واقعاً، ومثال الركوع والطواف من هذا القبيل، فإن الركوع هو الانحناء بداعي الخشوع للمولى والطواف هو الحركة حول البيت بقصد التعظيم، فيكون القصد التعليقي للطواف او للركوع موجباً لتحقيق عنوان الطواف والركوع على أي تقدير.

نعم يوجد طريقتان آخران:

**أحدهما:** أن يعلق قصد جزئية ما تداركه من طوافه على فرض الأمر به، لكنه مبني على تقويم صدق الزيادة بقصد الجزئية كما هو مختار جماعة -منهم السيد الخوئي "قده"- في غير الركوع والسجود في الصلاة لأنه ورد في الروايات بالنسبة الى سجود التلاوة "ان السجود زيادة في المكتوبة"<sup>(١)</sup> مع أنه لا يؤتى بسجود التلاوة بقصد الجزئية للصلاة ويتعدى من السجود الى الركوع بالاولوية القطعية.

**و ثانيهما:** هو أن يقصد حين مشيه من ذلك المكان الطواف من المكان الذي يجب

عليه الطواف منه نظير ما هو المتعارف من نية الطواف قبل الوصول الى الحجر الاسود وكذا المتعارف فيمن قطع طوافه لحاجة حيث ورد في الروايات أنه يرجع فيتم الطواف فانه حيث لا يعرف المكان الذي قطع طوافه فيه تفصيلاً فيبدأ من مكان سابق عليه بنية الطواف من المكان الذي قطع طوافه فيه.

و كيف كان فأتضح أنه لا اشكال في اعتبار قصد اصل عنوان الطواف بالبيت أي الدوران حوله بقصد التعظيم، وأما اعتبار قصد خصوصية طواف الفريضة او طواف آخر كطواف النساء او الطواف المندوب او طواف القضاء، وأنه طواف العمرة المفردة او عمرة التمتع او الحج او كونه لنفسه او لغيره، فهو من توابع ما مرّ من كون العمرة المفردة او عمرة التمتع او الحج وكونها لنفسه او لغيره من العناوين القصدية، واذا كان المركب الارتباطي من العناوين القصدية فاجزاءها تكون كذلك، لأن المركب ليس الا الأجزاء بالأسر، وعليه فمن اعتقد أنه فرغ من اعمال عمرة التمتع، فأتى بطواف آخر بنية الطواف المندوب، لم يجزئه عنه، وكذا لو نوى طواف عمرة التمتع ثم تبين له أن طوافه للعمرة المفردة التي قد أتى بها سابقاً كان باطلاً، فهو باق على احرامه لتلك العمرة، على مسلك السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه" ولم ينعقد احرامه لعمرة التمتع، فلا يجزي هذا الطواف عن طواف العمرة المفردة، الا اذا كان بنحو الخطاء في التطبيق، وتفسيره عندنا - كما مر منا سابقاً - الخطاء في التوصيف بأن يقصد امتثال الامر الفعلي، وان كان يخطأ في توصيفه بكونه امتثالاً للامر بطواف عمرة التمتع.

هذا كله بلحاظ اعتبار قصد العنوان، وأما قصد القرية فمما لا ريب في اعتبارها في الطواف، فلو دار حول البيت قاصداً الطواف ولكن من دون قصد القرية، وهو اضافة العمل الى الله تعالى، كما لو طاف بداعي التمشي او خوفاً من وليه او استحياءً من اصدقاءه، او رياءً للناس، بطل طوافه، ويدلّ على ذلك مضافاً إلى الارتكاز القطعي المتشرع، قوله تعالى "و اتموا الحج والعمرة لله" ولا ريب في تقوم اتمام الحج والعمرة باتيان الطواف، وقد استدل السيد الخوئي "قده" بقوله تعالى "وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" حيث انّ الاستفادة منه أنّ الحج لله تعالى، فلا بدّ من انتسابه وإضافته إليه تعالى<sup>(١)</sup>، ولكنه غير واضح، فان كون الحج ديناً له تعالى في ذمة المستطيع لا يقتضي اكثر من قصد اداء دينه اليه، كما هو الحال في سائر الديون، ولا يلزم أن يكون الداعي هو القرية الى المدين، على أنه لا يستفاد من الآية

كون الحج ديناً، حيث لا يظهر كون اللام فيه للتملك، بل لعله للنفع، كما هو مختاره في صيغة النذر والشرط، خلافاً للسيد الحكيم "قده".

نعم يستفاد من الروايات كونه ديناً وترتب احكام الدين عليه فيخرج من اصل التركة، ففي رواية الصدوق عن حارث ببيع الأنماط (مجهول وطريق الصدوق اليه محمد بن علي بن ماجيلويه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن سنان) أنه سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل أوصى بحجة فقال إن كان ضرورة فهي من صلب ماله إنما هي دين عليه، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل توفي وأوصى أن يحج عنه قال إن كان ضرورة فمن جميع المال إنه بمنزلة الدين الواجب<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة زرارة "يحج عنه إن كانت حجة الإسلام ويعتمر، إنما هو شيء عليه"<sup>(٢)</sup>، وفي معتبرة ضريس الكناسي إن ترك ما لا يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال، وأخرج من ثلثه ما يحج به رجلاً لنذره، وقد وفى بالنذر وإن لم يكن ترك ما لا بقدر ما يحج به حجة الإسلام حج عنه بما ترك ويحج عنه وليه حجة النذر إنما هو مثل دين عليه<sup>(٣)</sup>، وظاهره رجوع الضمير في قوله "إنما هو مثل دين عليه" الى حجة الاسلام.

هذا وقد ذكر ايضاً أنه يستفاد عباديته من قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة "بني الاسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية"<sup>(٤)</sup>، فانه لا يكون ما بني عليه الاسلام هو الحج من دون قصد قرينة<sup>(٥)</sup>، وقد ذكر نظير ذلك في الصوم والزكاة<sup>(٦)</sup>، وما ذكره قريب الى النفس، ولكن قد يقال انه يمكن ان ذلك لاجل اهمية الحج، وقد ورد في الروايات أن من مات ولم يحج فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام ومن مات ولم يحج فليمت يهودياً او نصرانياً، او لاجل ما للحج من دور كبير في المجتمع الاسلامي، خاصة وأن المتعارف فيه اتيانه بدواع قريبة، وقد ورد في بعض الروايات أن دعائم الاسلام اربع وعدّ منها الجهاد الذي لا اشكال في كونه واجباً توصلياً.

ثم انه ان تحقق منه الرياء في شيء مقارن للطواف كالاشتغال بالذكر والبكاء ونحو ذلك

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٦٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٦٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٧٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣

٥ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٤

٦ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢١ ص ١٠ ج ٢٤ ص ٣٥١

فلا يضر بصحة طوافه، نعم اذا رجع الى قصده الرياء في الطواف، بأن يرئى للناس أنه يطوف بهذه الكيفية، بطل هذا المقدار من طوافه، وحينئذ فقد يبطل اصل طوافه، حيث انه ان لم يتداركه يبقى طوافه ناقصا وان تداركه صدق عليه أنه زاد في طوافه، والزيادة في الطواف مبطله.

## الثاني: الطهارة من الحدثين الأكبر والأصغر، فلو طاف المحدث عمداً أو جهلاً أو نسياناً لم يصح طوافه.

اقول: يقع الكلام في الشرط الثاني، وهو اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر والاصغر في الطواف الواجب، وهو مما لا خلاف فيه ولا اشكال، والروايات الواردة في المقام على خمس طوائف:

١- ما يستفاد منه اعتبار الطهارة من الحدث في مطلق الطواف واجبا كان او مندوبا، وهو صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن رجل طاف بالبيت وهو جنب فذكر وهو في الطواف قال يقطع الطواف ولا يعتد بشيء مما طاف، وسألته عن رجل طاف ثم ذكر أنه على غير وضوء قال يقطع طوافه ولا يعتد به<sup>(١)</sup>.

و مورد الرواية بقريئة قوله في السؤال الاول "يقطع الطواف" وفي السؤال الثاني "يقطع طوافه" هو التذكر اثناء الطواف، والنهي عن الاعتداء به كناية عن بطلانه، فيشمل الطواف المندوب ايضا، نعم كان التعبير بعدم الاعتداد في مورد التذكر بعد الطواف فقد يدعى انصرافه الى الطواف الواجب الذي يكون بطلانه منشأ للأمر بالاعادة، وبطلان الطواف المندوب لا يكون منشأ للأمر بالاعادة عادة، لان ما يأتي به بعد ذلك طواف مستحب آخر وليس اعادة، ولكن الظاهر عدم موجب لانصراف نهى عن الاعتداد عنه، فانه قد يتعلق غرض المكلف باتيان طواف مندوب واحد حين دخوله في المسجد الحرام، من باب تحية المسجد او طواف الوداع او غيره، فيناسب أن يقال بانه لا يعتد بهذا الطواف الفاقد للطهارة، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق رواية الكليني عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد، عن مثنى، عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يطوف على غير وضوء: أيعتد بذلك الطواف؟ قال: لا<sup>(٢)</sup>.

٢- ما يستفاد منه عدم اعتبار الطهارة من الحدث في مطلق الطواف، وهو ما رواه الشيخ

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٧٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٥



باسناده عن زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل طاف بالبيت على غير وضوء قال لا بأس<sup>(١)</sup>، واسناد الشيخ الى زيد الشحام ضعيف، لاشتماله على ابي جميلة.

٣- ما دل على اعتبار الطهارة من الحدث في الطواف الواجب، مثل صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لا بأس أن يقضى المناسك كلها على غير وضوء إلا الطواف بالبيت والوضوء أفضل<sup>(٢)</sup>، وموردها بقريظة قوله "يقضى المناسك" طواف الفريضة سواء كان في حج أو عمرة واجبين أو مندوبين.

٤- ما دل على عدم اعتبار الطهارة من الحدث في الطواف المندوب، مثل صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل طاف تطوعاً وصلى ركعتين وهو على غير وضوء فقال يعيد الركعتين، ولا يعيد الطواف<sup>(٣)</sup>.

٥- ما دل على التفصيل بين الطواف الواجب والمندوب، كصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أحدهما (عليهما السلام) عن رجل طاف طواف الفريضة، وهو على غير طهور، قال يتوضأ ويعيد طوافه وإن كان تطوعاً توضأ وصلى ركعتين<sup>(٤)</sup>، ولا يعيد ظهور طواف الفريضة بقريظة التقابل في مطلق الطواف الواجب ولو كان طواف النساء، دون خصوص الطواف الذي هو جزء النسك، ولا اقل من عدم احتمال الفرق فقهما بعد عدم احتمال الفرق في كلمات الاصحاب.

و يدل على التفصيل مفهوم رواية الصدوق باسناده (و فيه الحكم بن مسكين الذي لا يعيد وثاقته لرؤية ابن ابي عمير والبيزنطي عنه) عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: لا بأس أن يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثم يتوضأ ويصلي فإن طاف متعمداً على غير وضوء فليتوضأ وليصل، ومن طاف تطوعاً وصلى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين ولا يعد الطواف<sup>(٥)</sup>، وفي موثقة عبد الله بن بكير عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له رجل طاف على غير وضوء فقال إن كان تطوعاً فليتوضأ وليصل<sup>(٦)</sup>.

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٧

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٣٧٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٦

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٣٧٤

٥ - وسائل الشيعة ج ص ٣٧٤

٦ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٦

فان لم نعمل برواية زيد الشحام لضعف سندها فهو، والا فيكون مجموع الطائفة الثالثة والرابعة، والطائفة الخامسة وحدها شاهد جمع بين الطائفتين الاوليين، فتحمل رواية زيد الشحام على الطواف المندوب، وصحيحة علي بن جعفر بلحاظ السؤال الثاني الذي كان عن الطواف بغير وضوء، على الطواف الواجب، فما في الكافي لابي الصلاح الحلبي من أنه لا يصح طواف فرض ولا نفل لمحدث<sup>(١)</sup>، فهو مخالف لهذه الروايات المفصلة بين الطواف المندوب.

هذا وقد حمل الشيخ الطوسي "ره" رواية زيد الشحام على فرض النسيان والجهل، ولكنه جمع تبرعي محض، ومخالف لمثل صحيحة محمد بن مسلم، وكيف كان فلا مانع من اتيان الطواف المندوب مع الحدث الاصغر.

وأما اعتبار الطهارة من الجنابة حال الاتيان الطواف المندوب في حال الجنابة فالظاهر أنه المستفاد من اطلاق الفقرة الاولى من صحيحة علي بن جعفر، فان السؤال الاول فيها كان عن طواف الجنب، ولا قرينة على تقييده بالطواف الواجب، بعد أن كان مستقلا عن السؤال الثاني، نعم مورده تذكّر الجنابة في اثناء الطواف، ولكن لا يبعد الغاء الخصوصية منه الى ما لو تذكّر بعد الفراغ من الطواف، وان كانت توجد موارد يختلف فيها حكم الالتفات في اثناء العمل عن الالتفات بعد العمل، فقد ورد النص في الصلاة في الثوب النجس أنه اذا علم به في الاثناء استأنف الصلاة، ولا يجزيه أن يستمر في الصلاة بعد نزع النجس او تطهيره، ولكن لو علم به بعد الصلاة حكم بصحة صلاته، بل ذكر السيد الخوئي "قده" في جميع موارد جريان حديث لا تعاد عند الاخلال بالشرائط غير الركنية للصلاة، كستر ما يجب ستره في الصلاة، أنه لو التفت في اثناء الصلاة الى وجود الخلل بالفعل، كالتفات المرأة الى انكشاف شعرها فعلا، فلا يمكن تصحيح صلاته بحديث لا تعاد لأنه لا يصحح الخلل بالشرط في الآن المتخلل الذي التفت الى الخلل وقبل أن يرفعه، بخلاف ما لو التفت بعد الصلاة او في وقت ارتفاع الخلل، ولكن الانصاف كون هذا الاحتمال في الطواف المندوب غير عرفي، فلا يبعد اعتبار الخلو من الجنابة حال الطواف المندوب، وفي الحاق سائر انواع الحدث الاكبر به كالحيض تأمل.

و تظهر ثمرة هذا البحث فيما لو نذر او استؤجر على طواف مندوب، فانكشف له بعد الطواف انه كان جنبا، فبناء على ما ذكرناه تجب عليه الاعادة، بل قد يقال بأنه لولا ذلك لكان

مقتضى القاعدة صحة الطواف المندوب في حال الجنابة ولو مع العلم والعمد، وذلك بنحو الترتب، إذ نمنع من كون نفس طوافه مصداقا للحرام وهو الكون في المسجد الحرام، فإن المشي داخل المسجد حول الكعبة فعل زائد عرفا على الكون فيه، فيكون نظير كنس الجنب للمسجد حيث لا يتحد مع ما هو الحرام، وهذا بخلاف الصلاة في المكان المغصوب فإن السجود فيه مصداق للتصرف في ملك الغير بدون اذنه.

و من هنا انقذ الاشكال فيما ذكره صاحب الجواهر من أن الظاهر عدم اشتراطه بالطهارة من الأكبر الذي يحرم مطلقا الكون في المسجد معه فضلا عن اللبث، لكن لو طاف ناسيا مثلا صح طوافه للأصل بعد امتناع تكليف الغافل، ولعله المراد مما ذكره الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب (من أن من طاف على غير وضوء أو طاف جنبا فإن كان طوافه طواف الفريضة فليعده وان كان طواف السنة توطأ أو اغتسل فصلى ركعتين وليس عليه إعادة الطواف<sup>(١)</sup> (٢)).

فانه لو لم يظهر من الادلة اعتبار الخلو من الجنابة حال الطواف المندوب، لم يكن مانع من صحة الطواف المندوب ولو مع العلم بالجنابة، فكيف بفرض الجهل خصوصا القصوري، وان لم يكن يأتي فيه بيان امتناع تكليف الغافل، ولم يرد في كلام التهذيب هذا القيد.

**مسألة ٢٨٥: إذا أحدث المحرم أثناء طوافه فللمسألة صور:**

**الاولى: أن يكون ذلك قبل بلوغه النصف ففي هذه الصورة يبطل طوافه وتلزمه إعادته بعد الطهارة.**

**الثانية: أن يكون الحدث بعد اتمامه الشوط الرابع ومن دون اختياره، ففي هذه الصورة يقطع طوافه، ويتطهر، ويتمه من حيث قطعه.**

**الثالثة: أن يكون الحدث بعد النصف وقبل تمام الشوط الرابع، أو يكون بعد اتمامه مع صدور الحدث عنه بالاختيار، والأحوط في هذين الفرضين أن يتم طوافه بعد الطهارة من حيث قطع، ثم يعيده، ويجزء عن الاحتياط المذكور أن يأتي بعد الطهارة بطواف كامل يقصد به الاعم من التمام والاتمام، ومعنى ذلك: أن يقصد الاتيان بما تعلق بذمته، سواء أ كان هو مجموع الطواف، أم هو الجزء المتمم للطواف الاول، ويكون الزائد لغوا.**

١ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ١١٦

٢ - جواهر الكلام ج ١٩ ص ٢٧٠

أقول: المشهور بين الأصحاب أنه لو أحدث في طوافه قبل بلوغ النصف بطل طوافه، وإن كان بعده توطأ وأتى بالباقي، سواء كان صدور الحدث باختياره أو بغير اختياره، وسواء فاتت الموالاة بتجديد الوضوء أم لا، وفي المدارك أن هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، واستدل عليه في التهذيب بما رواه عن جميل، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما (عليهما السلام) في الرجل يحدث في طواف الفريضة وقد طاف بعضه، قال: يخرج ويتوطأ، فإن كان قد جاز النصف بنى على طوافه، وإن كان أقل من النصف أعاد الطواف<sup>(١)</sup>، وهذه الرواية قاصرة من حيث السند بالإرسال، لكن ظاهر المنتهى أن هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، ولعله الحجة<sup>(٢)</sup>.

و قد ذكر الصدوق في من لا يحضره الفقيه أنه روى حريز عن محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت ثلاثة أطواف أو أقل من ذلك ثم رأت ما فقال تحفظ مكانها فإذا طهرت طافت منه واعتدت بما مضى، قال مصنف هذا الكتاب: وبهذا الحديث أفتي دون الحديث الذي رواه ابن مسكان عن إبراهيم بن إسحاق (عمن سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة ثم طمئت قال تتم طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامة ولها أن تطوف بين الصفا والمروة لأنها زادت على النصف وقد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج وإن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف بعد الحج فإن أقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر) لأن هذا الحديث إسناده منقطع<sup>(٣)</sup>.

و ما ذكره خاص بالحائض، ولا مجال فيه للتعدي الى غيرها، بعد احتمال التسهيل في حقها، والشاهد على ذلك أنه لم يلتزم احد بأنه لو وقع الحدث في الطواف قبل الوصول الى النصف، فيكفي تجديد الوضوء وتمام الطواف وان فاتت الموالاة، مع أنه في مورد الحيض تقوت الموالاة.

و كيف كان، فمستند المشهور في التفصيل بين وقوع الحدث قبل النصف وبعده هو ما رواه الشيخ الطوسي "ره" بإسناده عن موسى بن القاسم عن النخعي (هو ابو الحسين ايوب بن نوح بن دراج النخعي وثقه النجاشي والشيخ) عن ابن أبي عمير عن جميل عن بعض

١ - التهذيب ٥: ١١٨ - ٣٨٤، الوسائل ٩: ٤٤٦

٢ - مدارك الأحكام ج ١٥٦

٣ - من لا يحضره الفقيه: ج، ص: ٣٨٣

- من لا يحضره الفقيه: ج، ص: ٣٨٣

أصحابنا عن أحدهما (عليه السلام) في الرجل يحدث في طواف الفريضة وقد طاف بعضه قال يخرج ويتوضأ فإن كان جاز النصف بنى على طوافه وإن كان أقل من النصف أعاد الطواف.

و رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أحدهما<sup>(١)</sup>، ونحن وان كنا نرى اعتبار مراسيل ابن أبي عمير، لكن حيث ان الرواية واحدة جزماً، ونحتمل صحة نقل الشيخ فلم يثبت لنا كونها من مراسيل ابن أبي عمير، وأما مرسله جميل فلا عبرة بها، وان كان هو من اصحاب الاجماع، لعدم تمامية توثيق مشايخ اصحاب الاجماع عندنا، ولم يتم لنا كبرى جبر ضعف السند بعمل الاصحاب.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ما محصله أن مقتضى القاعدة هو عدم بطلان الطواف بالحدث الواقع اثناءه مطلقاً، بل يجدد الوضوء ويتم الطواف اذا لم يخل بالموالاة المعتبرة في الطواف، وذلك لأن الطواف اسم للأشواط السبعة، فالأدلة الدالة على اشتراط الطواف بالطهارة، لا تقتضي أكثر من لزوم إيقاع الأشواط السبعة مع طهارة، وأما كون الطهارة شرطاً في الأكوان المتخللة فلا دليل عليه، وعليه فالحدث في الطواف مانع وليس بقاطع.

و لو كنا نحن وقوله: "لا صلاة إلا بطهور" لم نستفد منها إلا اقتران أجزاء الصلاة بالطهارة، دون الأكوان المتخللة فلا يعتبر فيها الطهارة، فلو صدر الحدث في الأثناء يتوضأ ويأتي بالأجزاء اللاحقة، إلا أنه في باب الصلاة دلّ الدليل الخاص على قاطعية الحدث وأنه موجب لعدم قابلية إلحاق الأجزاء اللاحقة بالسابقة.

و ربما يتوهم أنه يدل على ذلك في باب الطواف صحيحة حمران بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألت عن رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه خمسة أشواط ثم غمزه بطنه فخاف أن يبدره - فخرج إلى منزله فنقض ثم غشي جاريته قال يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان قد بقي عليه من طوافه ويستغفر الله ولا يعود وإن كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثم خرج فغشي فقد أفسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف أسبوعاً<sup>(٢)</sup>، فإنه يدل على قاطعية الحدث في الأثناء، وهو وإن كان وارداً في طواف النساء ولكن الحكم يجري في طواف الحج بالأولوية، لأنه جزء للحج، بخلاف طواف النساء فإنه واجب مستقل، وفيه أن مورد الصحيحة هو الجماع، وله أحكام

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص

٢ - وسائل الشيعة ج ص ١٢٦

خاصّة في باب الحج، وكيف يمكن التعدي منه لمطلق الحدث

و عليه فمقتضى القاعدة صحة الطواف في المقام، وإنما يلتزم ببطالانه بوقوع الحدث قبل بلوغ النصف، لا لأجل مرسلة جميل او مرسلة ابن ابي عمير، اذ لا عبرة بالمراسيل، وإن كان المرسل، مثل جميل أو ابن أبي عمير، بل لأجل أن حدوث الحيض أثناء الطّواف وإن كان نادراً جداً ولكن مع ذلك كثر السؤال عنه في الروايات، وأمّا صدور الحدث خصوصاً من المريض والشيخ والضعيف كثيراً ما يتحقق في الخارج، لا سيما عند الزحام، ومع ذلك لم ينسب القول بالصحة إلى أحد من الأصحاب، بل تسالموا على البطلان وأرسلوه إرسال المسلمات، وهذا يوجب الوثوق بصدور الحكم بالبطلان من الأئمة (عليهم السلام) ولو لم يكن الحكم به صادراً منهم (عليهم السلام) لخالف بعض العلماء ولو شاذاً، فمن تسالم الأصحاب وعدم وقوع الخلاف من أحد مع أنّ المسألة مما يكثر الابتلاء به نستكشف الحكم بالبطلان، فما هو المعروف هو الصحيح<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره هنا منافٍ لما ذكره في بحث لباس المصلي من كتاب الصلاة أنه لو التفتت المرأة اثناء الصلاة أن شعرها منكشف يحكم ببطلان صلاتها، سواء احتاج الستر إلى زمان طويل أم قصير، مع فعل المنافي أم بدونه، إذ حديث لا تعاد لا يشمل صورة العلم والعمد، ومعه لا مناص من البطلان، للإخلال بالستر المعتبر حتى في الأكوان المتخللة بمقتضى إطلاق الأدلة<sup>(٢)</sup>، وقد صرح بذلك في تعليقة العروة.

و قد اورد عليه شيخنا الاستاذ "قده" أن الظاهر من قوله "يقضى المناسك بغير وضوء الا الطواف فان فيه صلاة" ان اعتبار الطهارة من الحدث في الطواف نظير اعتبارها في الصلاة<sup>(٣)</sup>.

و فيه أن ظاهره ان اشتراط طواف الفريضة بالصلاة صار علة لاعتبار الطهارة في الطواف، ولا يظهر منه اسراء احكام الصلاة الى الطواف، بحيث يكون وزانه وزان ما روي عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله) من أن الطواف بالبيت صلاة الا أن الله اباح فيه النطق<sup>(٤)</sup>، وقد استدل بهذا الحديث النبوي المرسل الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف<sup>(٥)</sup>.

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ٧

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ١٢١

٣ - التهذيب في شرح مناسك العمرة والحج ج ٣ ص ١١

٤ - سنن الدارمي ج ٢ ص ٤٤ سنن البيهقي ج ٥ ص ٨٥ و ٨٧

٥ - الخلاف ج ص ٣٢٣

فالانصاف تامية ما ذكره السيد الخوئي "قده" من عدم دليل على اعتبار الطهارة في الاكوان المتخللة في الطواف، نعم ما ذكره (من أنه لو لم يكن دليل خاص في الصلاة لكننا نلتزم بعدم قاطعية الحدث فيها، فكان يجوز لمن ابتلي بالحدث اثناء الصلاة أن يجدد الوضوء ويتم الصلاة ان امكنه ذلك) فالظاهر عدم تماميته، حيث ان المرتكز المتشرعى ولو بملاحظة حرمة التكلم في اثناء الصلاة أن الصلاة تشمل الأكوان المتخللة، ولذا نلتزم بأن ما دل على شرطية شيء كالتستر في الصلاة او مانعيته عنها يشمل الاكوان المتخللة، بخلاف الطواف، فان من توقف في اثناء الطواف او خرج عن المطاف فلا يقال انه في حال الطواف.

و عليه فمقتضى القاعدة عدم بطلان الطواف بالحدث في اثناءه، فيتوضأ ويكمل الطواف، الا أن التسالم على بطلانه بالحدث قبل الوصول الى نصف الطواف يوجب التفصيل بينه وبين الحدث الصادر بعد الوصول الى النصف.

ثم ان ملخص ما ذكره السيد الخوئي "قده" حول الصور الثلاث أنه في الصورة الاولى وهي وقوع الحدث قبل الوصول الى نصف الطواف يحكم ببطلان الطواف للتسالم عليه بين الاصحاب، وفي الصورة الثانية وهو وقوع الحدث غير الاختياري بعد إتمام الشوط الرابع يتطهر ويتم طوافه من حيث قطعه، ويدل عليه مضافا الى كونه مقتضى القاعدة تسالم الأصحاب، ومرسلة جميل المتقدمة وعدة من الروايات الدالة على الصحة بطروء الحيض، فإن الحدث أولى بالصحة.

و أما الصورة الثالثة فهي أن يصدر الحدث باختياره بعد اكمال الشوط الرابع، فذكر أنه يحتمل الحاقه بالصورة الثانية والحكم بالصحة، لإطلاق مرسلة جميل، ويحتمل البطلان لا من جهة الحدث، بل من جهة الخروج من المطاف اختياراً، فانه مبطل للطواف إلا في موارد منصوصة، على أن شمول إطلاق مرسلة جميل للحدث الاختياري بعيد جداً، لأن بعض أفراده يوجب التعزير وبعضه الآخر يوجب القتل، فكيف يصدر ذلك من المحرم، ثم يسأل الإمام (عليه السلام) عن حكمه، إلا إذا أريد منه النوم أو مجرد الريح، فالحكم بالصحة بعيد جداً، فالقول بالبطلان أرجح ولا أقل من الاحتياط بالجمع بين أن يتم طوافه من حيث قطع ثم يعيده ويستأنف من جديد.

و هكذا لو صدر الحدث غير الاختياري بعد الوصول الى النصف الحقيقي للطواف أي الوصول الى نصف الشوط الرابع بأن كان قد اتى بثلاثة اشواط ونصف، وقبل اكمال هذا الشوط، فانه يحتمل فيه اللاحاق بالصورة الثانية والحكم بالصحة، فيبني على طوافه ويتطهر ويأتي بالباقي، ويحتمل الحكم بلزوم الاستئناف، ومنشأ الاحتمالين أن المراد بالنصف في

مرسلة جميل وكلام الأصحاب هل هو النصف الصحيح للطواف الذي هو سبعة اشواط، فيكون الوصول الى النصف باتمام الشوط الرابع، أو النصف الكسري منه، أي ثلاثة ونصف، والارجح هو الاحتمال الاول، لأنه إن أُريد به النصف الكسري أي ثلاثة ونصف فيبعده أنّ التعبير بالوصول إلى الركن الثالث كان أسهل وأولى، فإنّ النصف الكسري هو الوصول إلى الركن الثالث، ويؤيده خبر إبراهيم بن إسحاق عن سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة ثمّ طمّثت، قال: تتم طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامّة، ولها أن تطوف بين الصفا والمروة، لأنّها زادت على النصف وقد قضت متعتها، فلتستأنف بعد الحج، وإن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج...<sup>(١)</sup> فقد جعل الثلاثة مقابل الأربعة لا الثلاثة والنصف، فيعلم أنّ النصف لوحظ باعتبار العدد الصحيح وهو الأربعة.

و كيف كان فمقتضى الاحتمالين وعدم ترجيح أحدهما على الآخر هو أن يتوضأ ويتّم طوافه، ثمّ يأتي بطواف آخر<sup>(٢)</sup>.

اقول: ما ذكره في الصورة الثانية من الحكم بالصحة في محله، عدا أن تمسكه بفحوى الروايات الدالة على الصحة بطرو الحيض بعد الشوط الرابع منافٍ لما سبق منه من احتمال الخصوصية في حكم الحائض.

و أما ما ذكره في الصورة الثالثة في الحدث الاختياري من شبهة عدم شمول مرسلة جميل له فهو خلاف الظاهر، لما اشار اليه من شمولها لمثل خروج الريح الذي يتمكن من الامساك عليه.

و أما اشكال خروجه من المطاف، فهو -مضافا الى أنه قد يمكن تجديد الوضوء ولو من دون خروج من المطاف- مبني على مانعية الخروج الاختياري من المطاف ولم تفت الموالاته حتى بعد اتمام الشوط الرابع، ولم نجد له مستندا واضحا، عدا ما قد يستظهر من صحیحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا طاف الرجل بالبيت أشواطاً ثمّ اشتكى أعاد الطواف، يعني الفريضة<sup>(٣)</sup>، من شمولها للاشتكاء من الوجع الموجب للخروج من المطاف ولو رجع لاتمام الطواف قبل فوت الموالاته، والمنقول في الوسائل عن الكافي وان كان "طاف الرجل بالبيت ثلاثة اشواط" وحينئذ لا يرتبط بالمقام، لكن المطمأن به خطأه، بعد عدم وجوده في الكافي بطبعة الاسلامية وطبعة دار الحديث التي قوبلت مع نسخ خطية كثيرة التي عدّوا

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٥٥

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص٩

٣ - الكافي (طبع دار الحديث) ج٨ ص٥٩١



منها نسخة صاحب الوسائل، وكذا الوافي ومرآة العقول والكتب الفقهية التي رويها هذا الحديث عن الكافي كالمدارك ومستند الشيعة وذخيرة المعاد.

الا أن الظاهر أن مورد صحيحة الحلبي الاشتكاء من الوجع المقتضي عادة لفوت الموالات، وقد ذكر صاحب المدارك بعد نقل هذه الصحيحة أن قطع الطواف المقتضي لوجوب الاستيناف إنما يتحقق مع فوات الموالات، وإلا وجب الإتمام قولاً واحداً<sup>(١)</sup>.

و أما صحيحة إبان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل طاف شوطاً أو شوطين ثم خرج مع رجل في حاجة، قال: إن كان طواف نافلة بنى عليه وإن كان طواف فريضة لم يبن<sup>(٢)</sup>، فلا تشمل فرض تجاوز نصف الطواف، على أن الظاهر أيضاً انصراف الخروج مع رجل في حاجة إلى فرض فوت الموالات.

على أن ما ذكره هنا من مانعية الخروج من المطاف مطلقاً خلاف ما ذكره في محله<sup>(٣)</sup> من عدم مانعيته إذا كان بعد اتمام الشوط الرابع ولو كان الخروج عن المطاف من دون أية ضرورة تكوينية أو شرعية، ناسباً ذلك إلى المشهور، بدعوى أنه مقتضى الجمع بين صحيحة إبان بن تغلب وبين صحيحة صفوان قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يأتي أخاه وهو في الطواف، فقال: يخرج معه في حاجته ثم يرجع ويبني على طوافه<sup>(٤)</sup>.

هذا وقد ذكر أنه يوجد في قبال صحيحة صفوان الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا طاف الرجل بالبيت أشواطاً ثم اشتكى أعاد الطواف، يعني الفريضة<sup>(٥)</sup>، ومقتضى صحيحة صفوان جواز الخروج عن المطاف للحاجة العرفية في مطلق الطواف فريضة كان أو مندوباً، وصحة الطواف والبناء على ما قطعه، فإذا جاز ذلك للحاجة العرفية يجوز للضرورة بالأولية، ومقتضى صحيحة الحلبي بطلان الطواف بالخروج عن المطاف للضرورة التكوينية، فتدل على البطلان بالخروج لأجل الحاجة العرفية بطريق أولى، فيقع التعارض بينهما، لأن مقتضى صحيحة صفوان جواز الخروج للضرورة ومقتضى صحيحة الحلبي عدم جواز الخروج للضرورة، فيشكل الحكم بجواز الخروج للضرورة في طواف الفريضة فضلاً عن الحاجة العرفية، ولكن ما ذهب إليه المشهور هو الصحيح، فإنه لا بد من

١ - مدارك الاحكام ج ٨ ص ١٥٠

٢ - وسائل ١٣: ٣٨٠

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٥٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٨٢

٥ - الكافي (طبع دار الحديث) ج ٨ ص ٥٩١

رفع اليد من إطلاق صحيحة الحلبي، لأجل معتبرة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رأيت في ثوبي شيئاً من دم وأنا أطوف قال فأعرف الموضوع ثم أخرج فأغسله ثم عد فابن علي طوافك<sup>(١)</sup>، فإنها دلت على جواز الخروج للضرورة الشرعية وهي التطهير وإزالة النجاسة، فيجوز الخروج للضرورة التكوينية بطريق أولى، فيبقى صحيحة صفوان بلا معارض فيجوز الخروج في الضرورة الشرعية والتكوينية<sup>(٢)</sup>.

اقول: لم افهم معنى رفع اليد عن اطلاق صحيحة الحلبي لاجل معتبرة يونس، فان كان مقصوده اطلاقها من حيث وصول الحاجة الحاصلة من الاشتكاء الى حد الضرورة وعدمه فيقيد اطلاقها بفرض الضرورة المستفاد حكمها من معتبرة يونس، ففيه ان مورد صحيحة صفوان الخروج لحاجة غير ضرورية، الا أن يحتمل الخصوصية للخروج لقضاء حاجة الغير، ومعه فترتفع المعارضة بينها وبين صحيحة الحلبي رأساً.

و كيف كان فقد تبين عدم دليل معتبر على مانعية الخروج من المطاف بنفسه، فما حكي عن بعض الاعلام "قده" من قبوله لمانعية الخروج من المطاف بنفسه<sup>(٣)</sup> في غير محله.

و عليه فالمرجع مقتضى القاعدة -المؤيد بمرسلة جميل التي عمل بها المشهور- وهو عدم بطلان الطواف بالحدث الاختياري بعد بلوغ نصف الطواف، نعم لو اوجب تجديد الوضوء فوت الموالاة العرفية فبناء على اعتبار الموالاة العرفية في الطواف مطلقاً، الا اذا كان الاخلال بها عن ضرورة بعد تجاوز نصف الطواف، فيوجب ذلك الفرق بين الحدث الناشئ عن الضرورة العرفية، وبين الحدث الاختياري، وان قلنا بكفاية الحاجة العرفية ولو من دون ضرورة فيكون هو المتبع، وقد انكر بعض الاعلام "قده" اعتبار الموالاة العرفية بين اشواط الطواف، بدعوى أن مقتضى اطلاق الامر بالطواف سبعة اشواط واصل البراءة عدم اعتبارها، نظير ما لو امر المولى بالضرب او الاكل سبع مرات، نعم قام الدليل على مانعية الخروج من المطاف<sup>(٤)</sup>، وسيوافيك تفصيل الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى.

هذا وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" وفاقاً لصاحب الجواهر في معنى النصف من كونه النصف الصحيح خلاف الظاهر عرفاً، كما يتبين من الأمثلة المشابهة، كما لو قال المولى لبعده "اسكن في بلد كذا سبعة ايام، فان مضى النصف فافعل كذا" فلا اشكال في صدقه اذا

١ - وسائل الشريعة ج١٣ ص٣٩٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص٥٧

٣ - كتاب الحج تقرير ابحاث السيد الداماد "ره" ج٣ ص٤٨٣

٤ - كتاب الحج تقرير ابحاث السيد الداماد "ره" ج٣ ص٤٨٣

مضى ثلاثة ايام ونصف، أما الروايات فلا يظهر منها خلافة، أما رواية ابراهيم بن اسحاق فقد سأل الراوي عن طمث المرأة بعد أن طافت أربعة أشواط، والامام (عليه السلام) علل الحكم بصحة متعتها بأنها زادت على النصف، ثم قال: إن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج، ولا اشكال في عدم خصوصية لفرض طوافها ثلاثة اشواط، اذ الأمر دائر بين كون المراد من النصف الذي جعل زيادتها عليه مدار الحكم هل هو بلوغ ثلاثة اشواط ونصف او اربعة اشواط، ولعل ذكر طوافها ثلاثة اشواط لأجل سهولة بيانه وفهمه للمخاطب، وعليه فالظاهر كون المدار على النصف الحقيقي الكسري.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي أن النصف الكسري هو البلوغ في الشوط الرابع الى الركن الثالث الذي يسمى بالركن الشامي، ولكن مقتضى التدقيق أن يكفي اقل من ذلك، فان خط المطاف في جانب حجر اسماعيل اطول بكثير من خط المطاف من بقية جوانب البيت، والمجموع منه ومن المطاف من الركن الاول وهو ركن الحجر الاسود الى الركن الثاني وهو الركن العراقي ثلاثون مترا تقريبا، بينما أن المجموع من الركن الشامي الى الركن اليماني والركن اليماني الى ركن الحج الاسود عشرون مترا تقريبا، فبلوغ النصف الكسري هو بلوغ ما قبل محاذة الركن الشامي بخمسة أمتار تقريبا، لكن الانصاف خروج هذا التدقيق عن طور الفهم العرفي.

ثم ان ما ذكره في كيفية الاحتياط من الاتيان بطواف كامل بنية الاعم من التمام والاتمام، فقد اشكل عليه جمع من الاعلام، والعمدة في الاشكال عليه ما يلي:

١- ما في الاسئلة والأجوبة الموجودة في مناسك السيد الامام "قده" من بطلانه لكونه مبتلى بالترديد في النية<sup>(١)</sup>، وقد ذكر في تحرير الوسيلة في صوم يوم الشك من آخر شعبان أنه لو صامه على أنه إن كان من شهر رمضان كان واجبا وإلا كان مندوبا لا يبعد الصحة ولو على وجه التردد في النية في المقام<sup>(٢)</sup>، ولم نفهم وجه خصوصية صوم يوم الشك، بل الامر فيها اسوء، حيث يقال بشمول ما دل على الأمر بصومه على أنه من شعبان ولا يصومه من

١ - مناسك ص: ١٦٧ س: ٦٨ - س - مواردى كه بايد احتياطاً طواف را تمام كند ونماز طواف بخواند وطواف را با نمازش اعاده كند، آیا اگر يك طواف به قصد اعم از تمام واتمام (يعنى چنانچه آن مقدار انجام شده باطل بوده، تمام هفت شوط را قصد طواف داشته باشد، وچنانچه صحيح بوده به تتمم آن قصد طواف داشته باشد) انجام دهد ودو ركعت نماز بخواند، كافي است يا خير؟، جواب: اين عمل صحيح نيست وترديد در نيت است.

رمضان، لهذه النية، ولذا افتى بعضهم كالسيد الخوئي "قده" ببطالان الصوم في هذا الفرض. وكيف كان ان النية المعلقة لا دليل على بطالانها كأن يقول في حال نية الصوم أنه ان كان عليّ قضاء فأصوم عن نفسي والا فان كان لابي قضاء فاصوم عنه، وهكذا، وليس هذا من التردد في النية في شيء، نعم لو قال في نيته أن هذا الصوم إما أن يكون عن نفسي او عن أبي، كان من التردد في النية، وقد افتى في العروة أنه لو كان له مال غائب مثلاً فنوى أنه ان كان باقياً فهذا زكاته، وإن كان تالفاً فهو صدقة مستحبة صحّ، بخلاف ما لو تردد في نيته ولم يعين هذا المقدار أيضاً فنوى أن هذا زكاة واجبة أو صدقة مندوبة فإنه لا يجزي<sup>(١)</sup>، ولم يعلّق عليه السيد الامام.

و المقام من هذا القبيل حيث ينوي أنه ان وجب عليه اتمام الأربعة اشواط الأولى، فيكون ثلاثة اشواطٍ من الطواف الجديد متمما لها والباقي لغوا، والا كان الطواف الجديد استثنافاً للطواف، هذا مضافاً الى أنه يمكنه النية الاجمالية بان ينوي امتثال الامر الفعلي، وهذا مما لا يستشكل فيه احد.

٢- ما مر من بعض الاجلاء "دام ظله" من أن القصد التعليقي للطواف موجب لتحقيق الطواف منجزاً، فيلتحق كله بطوافه الأول فيكون زيادة مبطلّة للطواف، وقد مر أنه لو كان التعليق في قصد الجزئية للطواف الاول، لا في قصد اصل الطواف لم يتوجه عليه هذا الاشكال.

٣- ما يظهر من بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أنه حيث لا يتقوم صدق الزيادة بقصد الجزئية، فيصدق على فرض وجوب اتمام الطواف الاول أنه زاد فيه اشواطاً لأجل أنه اتى بأكثر من المقدار الواجب في اتمامه.

و قد مر أن صدق جزئية شيء للمركب الاعتباري متقوم عرفاً بقصد الجزئية.

٤- ما قد يخطر بالبال من أنه ان نوى أنه على تقدير وجوب اتمام الأشواط الأربعة السابقة تكون الاشواط الثلاثة الاولى من الطواف الجديد متممة لها، فتختل الموالات بين الطواف وصلاته، وان نوى أنه على هذا التقدير تكون الاشواط الثلاثة الأخيرة من الطواف الجديد متممة لها فتختل الموالات بين اشواط الطواف اكثر من المقدار الجائز، نعم لو كان الفرق بين اتمام والتمام في شوط واحد مثلاً مما لا تختل به الموالات فلا يرد هذا الاشكال.

**مسألة ٢٨٦: إذا شك في الطهارة قبل الشروع في الطواف أو في اثرائه، فإن**

علم أن الحالة السابقة كانت هي الطهارة، وكان الشك في صدور الحدث بعدها لم يعتن بالشك وإلا وجبت عليه الطهارة والطواف أو استينافه بعدها.

اقول: من شك في الطهارة قبل الشروع في الطواف، فإن علم حالته السابقة من طهارة أو حدث فيستصحبها، ومع توارد الحالتين والجهل بالمتقدم والمتأخر منهما فيجب عليه تحصيل الطهارة من باب قاعدة الاشتغال، بل استصحاب عدم اتيانه بالطواف مع الطهارة، لما مر منا في الاصول من أنه إذا لم يجر الاستصحاب في وجود الشرط وعدمه فتصل النوبة الى استصحاب عدم المشروط، وتفصيل الكلام فيه في محله، نعم لا مانع من ارتكاب محرمات المحدث عند توارد الحالتين لجريان البراءة عنها بعد الشك في موضوعها وهو الحدث.

و أما إذا شك في الاثنا فذكر العلامة في التحرير والتذكرة والمنتهى: أنه يستأنف الطواف مع الطهارة، لأنه شك في العبادة قبل إتمامها، لأن الشك في شرطها شك فيها، وفيه أن جزء الطواف أيضا مصداق لقاعدة الفراغ ويشمله مثل معتبرة ابن بكير عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو<sup>(١)</sup>، نعم لو كان شكه في الطهارة قبل بلوغه نصف الطواف فيجب عليه تحصيل الطهارة واستئناف الطواف، ولا يجدي جريان قاعدة الفراغ لصحة الأشواط السابقة بعد كونها اصلا مثبتا بالنسبة الى اثبات ذات الطهارة، لكون وجود الطهارة لازما عقليا لاقتران الطواف بالطهارة، وان شئت قلت: لا يستفاد من دليل قاعدة الفراغ أكثر من كونه اصلا مصححا حيثيا، أي تركز تحقق المشكوك من حيث صحة الفعل السابق، نعم لو شك فيها بعد بلوغه نصف الطواف فتجري قاعدة الفراغ في الأشواط السابقة، فيجدد الوضوء للأشواط اللاحقة، وأما بلحاظ الآن المتخلل بعد ما شك وقبل أن يجدد الوضوء فقد مر عدم اعتبار الطهارة في الآتات المتخللة في النصف الثاني من الطواف، خصوصا إذا كان الحدث غير اختياري، وهذا ما يحتاج أن يضاف الى المتن.

و من الغريب ما حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه (بعد ما نقل عن الجواهر احتمال جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الأشواط السابقة ويتطهر لما بقي من أشواطه نظير الشك في الطهارة بين صلاتي الظهر والعصر فإنه يحكم بصحة الظهر وعدم الالتفات إلى الشك ويجب الوضوء للعصر مع أن العصر مترتب على الظهر، ولكن لم أجد من احتمله في المقام<sup>(٢)</sup> اورد

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٣٧

٢ - جواهر الكلام ج ١٩ ص ٢٧٣.

عليه بالفرق بين صلاتي الظهر والعصر وبين الطّواف، فإن صحّة العصر لا تتوقف على صحّة الظهر واقعاً، فإنّ الترتيب بينهما ذكرى، فلو كان الظهر فاسداً واقعاً صحّ عصره فلا مانع من بطلان ظهره واقعاً وصحّة عصره واقعاً<sup>(١)</sup>، فإنه لا يشترط في جريان قاعدة الفراغ في العمل السابق عدم كون الترتيب بينه وبين العمل اللاحق ركناً، فلو شك في صحة طوافه قبل السعي فتجري قاعدة الفراغ فيه بلا اشكال، وقد صرح في المسألة الآتية أنه لو شك في الطهارة بعد فراغه من الطواف وقبل صلاة الطواف فتجري قاعدة الفراغ في الطواف ويجدد الوضوء لصلاة الطواف، مع أن الترتيب بينهما ركني لا ذكري، وهذا مما لا اشكال فيه ابداً، نعم الاشكال في الشك قبل بلوغ النصف بلحاظ الآن المتخلل في محله.

**مسألة ٢٨٧: إذا شك في الطهارة بعد الفراغ من الطواف لم يعتن بالشك وإن كانت الإعادة أحوط، ولكن تجب الطهارة لصلاة الطواف.**

اقول: حكم المسألة واضح، فإن دليل قاعدة الفراغ كمعتبرة ابن بكير يشمل الطواف، ومن الغريب عدم تفريق كاشف اللثام بين الشك بعد الطواف وقبله<sup>(٢)</sup>، نعم بناء على ما عليه جماعة وهو الظاهر من اعتبار احتمال الالتفات حال العمل في جريان قاعدة الفراغ فلا بد من رعاية ذلك في اجراءها، كما أن من يرى كالسيد الامام والسيد الصدر "قدهما" وبعض الأجلء "دام ظله" أن قاعدة الفراغ تعني أصالة عدم الغفلة حال العمل فهي انما تنفي احتمال وقوع الخلل عن غفلة، فلو احتتمل أنه ترك الوضوء او بعض واجباته عن جهل بالحكم فلا تجري قاعدة الفراغ.

و قد يفرض أن الحالة السابقة كانت هي الحدث الأكبر كالجنابة وطاف ثم بعد الطواف يشك في أنه اغتسل أولاً وطاف أم لم يغتسل، ففي ذلك قد يفرض أنه لم يحدث بالحدث الأصغر وإنما الصادر منه الحدث الأكبر فقط، فهنا لا شك في جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الطواف ويغتسل لصلاة الطواف بمقتضى استصحاب الجنابة مثلاً، وقد عرفت أن قاعدة الفراغ لا تثبت أن الطواف كان مع الغسل وإنما تثبت صحّة الطواف فقط.

## فرع

تعرض السيد الخوئي "قده" في شرح المناسك هنا الى مسألة فقهية وهي أنه لو كان جنباً وبعد ما طاف شك في أنه هل كان قد اغتسل من الجنابة أم لا فان لم يحدث بالاصغر جرت

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٣

٢ - كشف اللثام ج ٥ ص ٤١١

قاعدة الفراغ في الطواف واغتسل واتى بصلاة الطواف ولا شيء عليه، لكن اذا فرض صدور الحدث الاصغر منه فعلا، فيحصل في حقه علم اجمالي إما بأنه لم يغتسل قبل الطواف فتجب عليه اعادة الطواف او اغتسل قبله فهذا الغسل الاحتياطي الذي يقوم به الآن ليس مأمورا به ويجب عليه الوضوء للطواف، فتعارض قاعدة الفراغ في الطواف مع استصحاب بقاء الجنابة النافي لوجوب الوضوء للطواف، اذا لو لم يعد الطواف واغتسل واتى بصلاة الطواف من دون وضوء علم إجمالا إما ببطالان الطواف أو ببطالان الصلاة، فبعد سقوط قاعدة الفراغ في الطواف واستصحاب بقاء الجنابة بلحاظ نفي وجوب الوضوء لصلاة الطواف، فلا بد له من إعادة الطواف، والجمع بين الوضوء والغسل لصلاة الطواف، فتدبر فان هذه نكتة لم أر من تنبّه إليها<sup>(١)</sup>.

اقول: ينبغي التعرض هنا الى نكات:

**النكتة الاولى:** ان صحة صلاة الطواف حيث تكون مشروطة بصحة الطواف فلا يمكن المخالفة القطعية الاجمالية في المقام بلحاظ صلاة الطواف، فانه ان لم يعد الطواف واغتسل واتى بصلاة الطواف من غير وضوء علم تفصيلا ببطالان هذه الصلاة، إما لكون الطواف بدون غسل فوقع باطلا او لكون الصلاة بلا وضوء، ولا يصح ان يجعل هذا هو محذور الجمع بين قاعدة الفراغ في الطواف واستصحاب بقاء الجنابة بلحاظ الحكم بعدم وجوب الوضوء، فانه ليس للاصول العملية او لأي تعبد ظاهري مجال في مورد العلم التفصيلي، حتى يشكّل ذلك محذورا اثباتيا في جريان الاصلين في المقام، ومما ذكرناه ظهر وجه الخلل فيما ذكره في بحث غسل الجنابة من أنه لو شك بعد صلاة الظهر في أنه هل اغتسل من الجنابة وقد احدث بالاصغر فمحذور جريان قاعدة الفراغ في صلاة الظهر هو أن الجمع بينها وبين استصحاب بقاء الجنابة النافي لوجوب الوضوء استلزام الترخيص في ترك اعادة الظهر والاتبان بالعصر مع الاكتفاء بالغسل، مع أنه يعلم حينئذ ببطالان صلاة العصر تفصيلا<sup>(٢)</sup>.

نعم بناء على قبح الترخيص الواقعي في ارتكاب الحرام او ترك الواجب المعلوم بالاجمال، مع عدم امكان مخالفته القطعية كما في العلم الاجمالي بحرمة احد ضدين، فيكون الجمع بين الاصلين في المقام مبتلى بهذا المحذور حيث أنه لو جرى الاصلان فيكون المكلف مرخصا في أن لا يعيد الطواف ويضم الوضوء الى الغسل قبل صلاة طوافه، او يغتسل ويعيد

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٤

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٧ ص ٤١

الطواف وبأني بصلاته من دون وضوء، والمفروض علمه بكون احدهما ترك للواجب المعلوم بالاجمال.

**النكته الثانية:** انه لا حاجة الى جعل الطرف الثاني للعلم الاجمالي هو صلاة الطواف، بل يوجد علم اجمالي بأنه إما تجب عليه اعادة الطواف او يجب عليه الوضوء لصلاة مأمور بها، كصلاة القضاء او صلاة مندوبة، او صلاة ادائية دخل وقتها او سوف يدخل وقتها، او أنه يحرم عليه بعد الغسل وقبل الوضوء محررات المحدث.

و من هنا اتضح الخلل فيما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" في المقام من أنه حيث يوجد علم تفصيلي بطلان صلاة الطواف لو لم يضم الوضوء الى الغسل قبل صلاة الطواف فلا معارض لفاعدة الفراغ في الطواف<sup>(١)</sup>، فانه مضافا الى أنه على مسلكه من قبح الترخيص القطعي في ارتكاب الحرام المعلوم بالاجمال يلزم المحذور من جريان الاصلين في المقام، أن بالامكان التعويض عن صلاة الطواف بعمل آخر مشروط بالطهارة.

نعم يمكن التخلص من هذه العلوم الاجمالية لمن يجمع بين عدة اشياء:

١- انكار قبول قبح الترخيص القطعي في ارتكاب الحرام المعلوم بالاجمال، وعدم قبول مناقضته العقلية مع ذلك التكليف المعلوم بالاجمال.

٢- أن يفرض أنه لا يكون على المكلف صلاة قضاء.

٣- أن يقول بأن جعل بطلان الصلاة المندوبة طرفا للعلم الاجمالي غير صحيح، حيث لا يلزم من الجمع بينهما الترخيص في المعصية، كما قال به المحقق العراقي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه" في العلم الاجمالي إما بطلان صلاة الفريضة او بطلان النافلة، (و ان كان هذا القول غير صحيح عندنا لكون ملاك المعارضة بين الاصول في اطراف العلم الاجمالي وهو استلزامه لنقض الغرض من الحكم المعلوم بالاجمال بنظر العقلاء جار فيه).

٤- أن يفرض أيضا عدم وجوب صلاة ادائية عليه بالفعل.

٥- بالنسبة الى الصلاة الادائية التي لم يدخل وقتها يقال بأن الحدث الاصغر حيث يكون موضوعا لوجوب الصلاة مع الوضوء فيفرض عزمه على أن يضم الوضوء الى الغسل او يحدث بالاصغر بعد الغسل وقبل دخول وقت الصلاة الادائية الآتية، فلا يبقى شكه في الحدث الاصغر حين فعلية التكليف بتلك الصلاة الادائية بدخول وقتها، الا أن الظاهر من الدلالة أن كل مكلف مأمور بالجامع بين الصلاة مع الوضوء عند الحدث الاصغر والصلاة مع الغسل عند



الحدث الاكبر، وحيث يمكنه حفظ الشك في الحدث الاصغر بأن يغتسل ولا يتوضأ الى أن يدخل وقت الصلاة الادائية، فلا يلغو جريان الاصل المصحح لها فعلا وهو استصحاب بقاء الجنابة النافي للحاجة الى الوضوء لها.

٦- بلحاظ محرمات المحدث نفرض أنه يكون عازما أن يتوضأ قبل الغسل الاحتياطي، فلا يتحقق شك في موضوعه وهو الحدث الاصغر.

و لكن انتفاء جميع هذه الفروض فرض موهوم، ولا اقل من عدم تمامية الفرض الاول والثالث والخامس على مبائنا.

**النكتة الثالثة:** ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن هذا العلم الاجمالي الذي لم يحصل لكثير من الخواص فضلا عن العوام كيف يكون منجزا في حقهم، فلا يبقى وجه لفتوى من حصل لديه هذا العلم الاجمالي بوجود الاحتياط في حق العوام، نعم لو كان فتواه بنحو يتشكل للمقلدين العلم الاجمالي ففي طول ذلك يجب عليهم الاحتياط، وقد ذكر نحو ذلك بعض الاجلاء "دام ظله"، نعم لو تم مسلك نيابة المفتي عن المقلدين فيكون علمه الاجمالي بمنزلة علمهم الاجمالي، ولكنه لا دليل عليه، وهذا اشكال عام لا يختص بالمقام، وحله إما بان يقال ان رأي المجتهد بوجود تكليف اجمالي في البين حجة في حق مقلديه بمجرد عدم امتناعه عن ابرازه، فيكون منجزا اجماليا لهم فيجب الاحتياط لأجله، او يقال بأنه في بعض الاحيان يكون العلم الاجمالي الارتكازي موجودا في نفوس العوام ايضا وان لم يلتفتوا اليه تفصيلا.

**النكتة الرابعة:** انه يمكن دعوى منجزية العلم الاجمالي بمجرد امكان صدور الحدث الاصغر منه قبل غسله الاحتياطي، وقد اضاف السيد الصدر "قده" على فرض صدور الحدث الاصغر في المقام قوله "بل وكذلك لو لم يحدث على بعض مبائنا في العلم الإجمالي<sup>(١)</sup>.  
و تقريب ذلك بأن يقال انه كما اشرنا يوجد حول علاقة الحدث الأصغر بالوضوء وعلاقة الحدث الأكبر بالغسل، مسلکان:

**احدهما:** ما عليه المشهور من أن ظاهر الأدلة، هو كون الحدث الاصغر موضوعا لوجوب الصلاة مع الوضوء، والحدث الأكبر موضوعا لوجوب الصلاة مع الغسل، ويكفي في ذلك قوله تعالى "اذا قمتم (يعني اذا قمتم من النوم، كما ورد في معتبرة ابن بكير) الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم

جنباً فاطهروا" فان ظاهره أن المحدث ان كان جنباً فيجب عليه الغسل للصلاة وان لم يكن جنباً فيجب عليه الوضوء لها.

**ثانيهما:** ما قد يقال من أن الحدث الأصغر والاكبر قيدان لمتعلق التكليف، فكل مكلف مأمور بالجامع بين الصلاة مع الوضوء عقيب الحدث الأصغر او الغسل عقيب الحدث الأكبر، وقد يؤيد ذلك بأنه لو كان يتبدل حال المكلف في اثناء وقت صلاة الفريضة من الحدث الأصغر الى الحدث الأكبر او بالعكس، فلا اشكال في عدم وجوب خصوص أي من الصلاة مع الوضوء او الصلاة مع الغسل، اذ كيف يجب عليه احدهما تعييناً مع جواز تركه لها، فلا بد من الالتزام بالوجوب التخييري في هذا الفرض، بل في مثل صلاة القضاء الذي يكون المكلف مخيراً بين أن يأتي بها بالغسل عقيب الحدث الاكبر او الوضوء عقيب الحدث الأصغر، واحتمال اختصاص الوجوب التخييري بهذين الفرضين دون غيرهما، خلاف المتفاهم العرفي.

و هذا المسلك قد يظهر من كلمات السيد الصدر "ره" في الصحيح والاعمّ الميل اليه، بل صرح في موضع من البحوث في مسألة القصر والتمام ما يظهر منه اختياره لامر كل مكلف بالجامع بين التمام في الحضر والقصر في السفر، حيث قال: إذا دخل الوقت فوجبت عليه الصلاة الجامع بين التمام في الحضر والقصر في السفر وشك المكلف في ابتلائه بالسفر...<sup>(١)</sup>، والظاهر كون مسألة القصر في السفر والتمام في الحضر ومسألة الوضوء عقيب الحدث الأصغر والغسل عقيب الحدث الاكبر من باب واحد، اذ لا يوجد ما يكون منشأ للفارق بينهما.

و عليه فنقول في المقام انه بناء على المسلك الاول فما لم يعلم بوقوع الحدث الاصغر منه قبل الغسل الاحتياطي فلا يعلم اجمالاً بتوجه تكليف فعلي في حقه، وانما يعلم بأنه إما يجب عليه اعادة الطواف فعلاً، او أنه ان احدث بالاصغر قبل الغسل الاحتياطي وجب عليه الوضوء، فهو نظير ما لو علم المكلف بأنه إما قال له المولى "أعط درهما الى زيد" او قال له "ان زرت عمرؤ فاعطه درهما" فان كان عالماً بأنه يزور عمرؤ في المستقبل، فيحصل له علم اجمالي إما بوجوب اعطاء درهم لزيد الآن او وجوب اعطاء درهم لعمرؤ في المستقبل فيكون منجزاً في حقه، وان لم يكن عالماً بأنه سيزور عمرؤ فلا يحصل له العلم الاجمالي بتكليف فعلي، لاحتمال كون الصادر من المولى الجعل الثاني والمفروض عدم علمه بتحقيق شرط

الوجوب فيه، ولو فرضنا جريان البراءة عن الجعل الثاني فلا تتعارض مع البراءة عن المجعول الاول، ما لم يعلم حين جريان البراءة عن المجعول الاول بأنه سوف يصير الجعل الثاني فعليا، فالمقيد للبي العقلي (و هو قبح الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم بالاجمال) او العقلاني (و هو كون هذا الترخيص منافيا للارتكاز العقلاني) يقيّد جريان البرائتين بما اذا لم يلزم من جريانهما الترخيص في مخالفة تكليف فعلي معلوم بالاجمال.

و أما على المسلك الثاني، فيوجد تقريران لدعوى كفاية امكان صدور الحدث الأصغر قبل الغسل الاحتياطي:

١- أن يقال بأن ثبوت التكليف بالجامع بين الوضوء حال الحدث الاصغر او الغسل حال الحدث الاكبر معلوم، ولو لم يحدث بالاصغر فعلا، وحيث يتمكن من امتثال هذا التكليف بكيفيات مختلفة، بعضها متيقن الصحة، كأن يغتسل من الجنابة قبل أن يحدث بالاصغر، ويأتي بالصلاة، او يحدث بالاصغر ثم يغتسل ويتوضأ ويأتي بالصلاة، وبعضها مشكوك الصحة مثل أن يحدث بالاصغر ثم يغتسل ويأتي بالصلاة، وهذا المكلف وان لم يكن يريد اختيار هذه الكيفية الأخيرة للامتثال، ولكنه حيث يتمكن من اختيارها فيجري الاصل المصحح لها من استصحاب بقاء الجنابة الى زمان الغسل الاحتياطي، وحينئذ تقع المعارضة بينه وبين الاصل المصحح لطوافه السابق الذي شك في غسله من الجنابة قبله وهو قاعدة الفراغ، فيلزم من الجمع بين الاصلين اذن الشارع في الاكتفاء بالعملين مع علمه الاجمالي ببطالان احدهما. و نظير ذلك ما قلناه وفاقا لبعض الاجلاء "دام ظله" في مسألة وجوب اتمام الصلاة عن شك المكلف في حد الترخص حال خروجه الى السفر عملا باستصحاب عدم البلوغ حد الترخص، من أنه معارض مع استصحاب عدم الوصول الى حد الترخص حين رجوعه من السفر الى هذا المكان المشكوك، حيث يثبت بهذا الاستصحاب وجوب القصر عليه، بناء على اعتبار حد الترخص في الاياب ايضا كما هو المشهور الصحيح خلافا لبعض السادة الاعلام "دام ظله" ولا يحتاج فرض المعارضة الى ما ذكره جمع من الفقهاء من علم المسافر حين ذهابه بأنه سوف يتلى بالرجوع من سفره الى هذا المكان في وقت صلاة الظهر والعصر او العشاء وهو بعد لم يأت بتلك الصلاة، بل يكفي امكان رجوعه الى هذا المكان المشكوك كذلك.

و كذا ذكرنا -خلافا للسيد الخوئي "قده"- أنه لو كان كزان فعلم اجمالا بأن احدهما صار قليلا، فلاقي احدهما النجس فيجري استصحاب بقاء كريتته بلا معارض لعدم جريان استصحاب بقاء كرية الآخر، لعدم اثر فعلي له، بعد عدم ملاقاته للنجس مثلا، فانا ذكرنا أنه

يكفي في جريانه ومعارضته مع الاول تصحيح غسل المتنجس به بكيفية لا تصح في الغسل بالماء القليل كإيراد المتنجس عليه او غسل الاناء المتنجس به مرة واحدة.

٢- بناء على ما ذكره السيد الصدر "ره" في بحوث الفقه<sup>(١)</sup>، من أن الصلاة مشروطة بإيجاد الطهور قبلها وعدم صدور الحدث الاصغر بين الطهور والصلاة، فيعلم المكلف في المقام اجمالا بأنه إما لم يغتسل قبل الطواف فتجب عليه اعادته، أو أنه اغتسل قبله فقد تعلق النهي الضمني بالحدث الاصغر الذي يمكن ان يصدر منه قبل الغسل الاحتياطي، وتعلق النهي الضمني بافراد المانع في الصلاة لا يتوقف على وجود تلك الافراد خارجا، لأن مآله الى الامر بالصلاة مشروطا بعدم ارتكاب ذلك المانع، فتتعارض قاعدة الفراغ في الطواف مع استصحاب بقاء الجنابة الى زمان الغسل الاحتياطي النافي لتعلق النهي الضمني بالحدث الاصغر قبله.

و هذا الاشكال نظير ما ذكره "قده" في بحث ملاقي بعض اطراف الشبهة المحصورة، ومحصله بتصرف منا أنه اذا لاقى شيء احد الاناءين المشتبهين اللذين يعلم بنجاسة احدهما، فيوجد علم اجمالي إما بلزوم الاجتناب عنه او أنه تعلق النهي الضمني بلبس ثوب ملاقي للاناء الثاني في الصلاة، وهذا النهي الضمني فعلي حين دخول وقت صلاة الفريضة، وان لم يوجد ما تعلق به النهي الضمني، لأنه بمعنى تقييد الصلاة الواجبة بعدم هذا اللبس، فيلزم من الجمع بين جريان الاصل المؤمن بالنسبة الى ملاقي الاناء الاول مع البراءة عن النهي الضمني عن لبس الثوب المعلوم ملاقاته للاناء الثاني محذور الترخيص في المخالفة القطعية لتكليف فعلي معلوم بالاجمال.

و الانصاف تامة التقريب الاول، وعدم التفات عامة الناس اليه لا يستلزم عدم منجزيته لمن التفات اليه، كما كان الأمر بالنسبة الى وقوع الحدث الاصغر قبل الغسل الاحتياطي كذلك، ودعوى ان جريان الاصلين مع عدم العلم بصدور الحدث الاصغر قبل الغسل الاحتياطي ليس خلاف المرتكز العقلائي، غير متجه، بعد كون الاصل مع التمكن من صدور هذا الحدث جاريا بغرض الاجتزاء بالغسل الاحتياطي بعده من غير وضوء، والجمع بينه وبين قاعدة الفراغ في الطواف يعد نقضا للغرض من التكليف الواقعي بالنظر العقلائي.

و أما التقريب الثاني فان تمّ فلا يختص بالنهي الضمني، بل يجري في النهي الاستقلالي، فانه كما استظهرنا وفاقا للسيد الخوئي "قده" وخلافا للسيد الصدر "قده" لا يكون النهي عن الفعل المتعلق بعين كالتنهي عن شرب الخمر والنهي عن تناول النجس، مشروطا

بوجود الخمر او النجس بأن لا تكون الحرمة فعلية الا بعد وجودهما، وعليه فيقال وفقا على كلامه في النهي الضمني أنه لو لاقى طعام مع احد الاناءين المشتبهين فيعلم اجمالا بحرمة اكله او حرمة اكل الطعام الملاقي للاناء الثاني، وان لم يوجد الطعام الملاقي له فعلا، فيكون هذا العلم الاجمالي منجزا لوجوب الاجتناب عن الطعام الملاقي للاناء الاول.

و غاية ما يمكننا أن نقول في حل الاشكال فعلا، احد بيانين:

١- ان النهي عن تناول النجس ينحل عرفا الى افراد النجس، لا الى العناوين الانتزاعية كعنوان الطعام الملاقي للاناء الثاني، او الطعام الملاقي للنجس، والمفروض أنه بلحاظ افراد النجس ليس هناك فرد يتشكل بلحاظه العلم الاجمالي بحرمة تناوله او تناول ذلك الطعام الملاقي للاناء الاول، الا اذا علم بوجود طعام ملاق للاناء الثاني خارجا، ولو في المستقبل، نعم لو علمنا اجمالا بأنه إما يحرم تناول ذلك الطعام الملاقي للاناء الاول او أن جعل الشرعي لتحريره تناول انصب على عنوان الطعام الملاقي للاناء الثاني او عنوان الطعام الملاقي للنجس، لم نحتج في منجزية هذا العلم الاجمالي الى وجود الطعام الملاقي للاناء الثاني، لما قلنا من عدم توقف فعلية الحرمة على وجود العين التي تعلق بها الحرمة.

٢- أن يقال ان تحريم تناول النجس وان كان فعليا ولو لم يوجد نجس خارجا، ولكن ما لم يوجد نجس في الخارج ولو في المستقبل فلا يري العرف انحلال خطاب التحريم بلحاظه بحيث يجعله طرفا لحرمة التناول.

و هذان البيانان يجريان في النهي الضمني.

**النكته الخامسة:** ينبغي التفصيل بين ما كان صدور الحدث الأصغر بعد الشك في الاغتسال وبين ما كان صدوره قبله، ففي الحالة الأولى يمكن جريان استصحاب الصحة الظاهرية أي مفاد قاعدة الفراغ الجارية قبل الحدث الأصغر قطعاً، لان دليل قاعدة الفراغ وان سقط بالمعارضة لكن يحتمل بقاء الصحة الظاهرية ثبوتاً، اذ لعل الشارع جعلها بنحو اوسع بحيث تشمل ما بعد الحدث الأصغر أيضاً؛ ولا يعارضه استصحاب بقاء الجنابة بلحاظ نفيه للحاجة الى الوضوء، اذ المفروض تعارض الأمانة الدالة على استصحاب الجنابة بلحاظ هذا الاثر مع الأمانة الدالة على قاعدة الفراغ بالنسبة الى الطواف، ولا معارضة بين الأمانة على الحكم الظاهري الترخيصي في احد طرفي العلم الإجمالي مع استصحاب الحكم الظاهري الترخيصي في الطرف الآخر، اذ لو كانت الأمانة حجة منعت عن جريان الاستصحاب المذكور بمقتضى ان لازمها ارتفاع الحكم الظاهري الترخيصي في هذا الطرف، ولوازم الأمانة حجة وتقدم على الاستصحاب فلا يعقل التعارض بينهما، فلا يكون لاستصحاب الصحة الظاهرية في الصلاة السابقة أي معارض.

مسألة ٢٨٨: إذا لم يتمكن المكلف من الوضوء يتيمم ويأتي بالطواف، وإذا لم يتمكن من التيمم أيضا جرى عليه حكم من لم يتمكن من أصل الطواف، فإذا حصل له اليأس من التمكن لزمته الاستنابة للطواف والاحوط الأولى أن يأتي هو أيضا بالطواف من غير طهارة.

اقول: المسألة واضحة، فان ظاهر ادلة شرطية الوضوء في طواف الفريضة شرطيته بما هو طهور ورافع للحدث، لا بما هو فعل خاص او رافع اختياري للحدث، ويؤيده ما في السؤال في صحيحة محمد بن مسلم "الرجل يطوف على غير طهور"، ولا ريب في قيام التيمم مقامه في حال العذر بمقتضى اطلاق ما دل على بدليته له، كصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء قال لا يعيد إن رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الطهورين<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) إن الله عز وجل - جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا<sup>(٢)</sup>، وفي رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) عن أبي ذر أنه أتى النبي (صلى الله عليه وآله) فقال يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء قال فأمر النبي بمحمل فاستترت به وبماء فاغتسلت أنا وهي ثم قال يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين<sup>(٣)</sup>.

نعم لو كان ظاهر شرطية الوضوء دخله بنفسه في الطواف لا بما هو طهور ورافع للحدث، لم يقم التيمم مقامه، ولكنه ليس كذلك.

ثم انه يقع الكلام في ان مسوغ التيمم هل هو العذر المستوعب الى آخر وقت يمكنه الطواف، ام يكفي العذر العرفي ولو لم يكن مستوعبا لتمام الوقت، فاذا دخل المحرم مكة قبل يوم التروية بعشرة ايام مثلا، وكان عاجزا عن الوضوء، الا أنه كان يتيسر له بلا حرج أن يبقى على احرامه الى أن يتمكن من الوضوء فهل يجب عليه الصبر ام لا، فيه ثلاث احتمالات:

١- جواز المبادرة الى الطواف مع التيمم له، بعد انطباق موضوع مشروعية التيمم عليه وهو المريض او الفاقد للماء.

٢- لزوم الصبر، حيث ان المنصرف من دليل بدلية التيمم لفاقد الماء او للمريض فرض العجز عن المأمور به الاختياري، وهو صرف وجود الطواف مع الوضوء، الى آخر الوقت.

٣- جواز ايقاعه بالتيمم لأجل غاية أخرى يكون العذر مستوعبا بالنسبة اليها كالصلاة

١- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٧٠

٢- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٨٦

٣- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦٩

الأدائية التي يكون معذورا من الوضوء لها الى آخر وقتها، فانه اذا تيمم لها يكون متطهرا ما لم يحدث او يجد ماء أي يرتفع عذره، فان التيمم ليس مجرد مبيح للعمل المشروط بالطهارة بل التيمم طهور والمتميم متطهر، كما دلت عليه النصوص الكثيرة، وعليه فلا دليل على المنع من الاتيان معه بكل عمل مشروط بالطهارة، ولو كان واجبا موسعا، كالطواف او الصلوات القضائية او الصلاة اللاحقة، فمن تيمم لصلاة سابقة ادائية، ثم دخل وقت صلاة أدائية أخرى جاز له المبادرة اليها ولو كان يرتفع عذره في اثناء وقتها، وأما الأخبار الآمرة بتأخير التيمم الى آخر الوقت مثل صحيحة زرارة عن احدهما (عليه السلام) "إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت ..."<sup>(١)</sup> فيقال بأن موردها المحدث الذي يريد التيمم للصلاة، ولا تشمل المتطهر، وممن اختار ذلك المحقق الهمداني "قده".

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" - في الجواب عن ذلك بأن مقتضى صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر (عليه السلام): فإن أصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت؟ قال: تمت صلاته ولا إعادة عليه<sup>(٢)</sup>، وصحيحة العيص قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى، قال: يغتسل ولا يعيد الصلاة<sup>(٣)</sup>، وان كان عدم وجوب إعادة الصلاة اللاحقة بوجود الماء بعدها، لكن يعارضهما صحيحة زرارة السابقة، فان قوله "و ليصل في آخر الوقت" مستقل عن قوله "فليتيمم" ويدل على أن تأخير الصلاة كتأخير التيمم مأمور به في حق التيمم، والا فلو كان المهم تأخير التيمم الى آخر الوقت فحسب وكان تأخير الصلاة أمرا تبعا لتمت الجملة بقوله "فليتيمم في آخر الوقت" ولم تكن أية حاجة إلى قوله: "و ليصل في آخر الوقت" فيصبح ذكرها لغوا لا ثمرة فيه، فهذا يدلنا على وجوب تأخير الصلاة على التيمم سواء كان محدثاً فليتم للصلاة بعد الوقت أو كان متطهراً قبل الوقت أو تيمم بعد الوقت لكن لأجل غاية أخرى، على أن قوله "إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت" يشمل المتطهر قبل الوقت أيضاً، لأنه وإن كان متيمماً ومتطهراً على الفرض إلا أن مقتضى صدر الرواية أنه مأمور بطلب الماء إلى أن يخاف فوت الوقت، وعليه فإنها تدل باطلاقها على لزوم تأخير الصلاة اللاحقة ايضاً، مع رجاء وجدان الماء في آخر الوقت وان بقي تيممه من الصلاة الادائية السابقة التي خرج وقتها.

١- وسائل الشيعة ج٣ ص٣٦٦

٢- وسائل الشيعة ج٣ ص٣٦٨

٣- وسائل الشيعة ج٣ ص٣٧٠

و بعد تساقط اطلاق هذه الصحيحة مع اطلاق الصحيحتين المتقدمتين، فنبقى نحن ومقتضى القاعدة، من بطلان الصلاة اللاحقة بوجدان الماء بعدها، وان كان يجوز له ظاهراً الدخول في تلك الصلاة، لا لأجل استصحاب طهارته السابقة، إذ لا شك لنا في بقائها، فإن دخول الوقت ليس من نواقض التيمم وإنما الناقض له وجدان الماء أو الحدث، بل لاستصحاب عدم وجدانه الماء حتى آخر الوقت بناء على جريانه في الأمور الاستقبالية كما هو الصحيح، فإنه ببركته يدخل في كبرى من يقطع بعدم وجدان الماء إلى آخر الوقت ويسوغ له أن يقدم الصلاة بتيمم، إلا أنه حكم ظاهري، فلو وجد الماء أثناء الوقت بعد ذلك ينكشف كونه واجداً للماء فصلاته بالتيمم باطلة لا بدّ من إعادتها، وهذا بخلاف التيمم بعد الوقت لأجل الصلاة فيما إذا كان آيساً وقاطعاً وجداناً بعدم الوجدان فمقتضى الأخبار عدم وجوب الإعادة في حقّه وأن ما أتى به بتيمم مجزي في حقّه<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره "قده"، من شمول صحيحة زرارة "إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت" للصلاة اللاحقة وان كان غير بعيد، ولا ينافيه اقترانها بالامر بالتيمم الظاهر في الاحداث، فانه يشمل ما لو بقي تيممه للصلاة السابقة الى اول وقت الصلاة اللاحقة، ولكن انتقض تيممه بتاخيرها تلك الصلاة الى آخر الوقت، فتكون صحيحة زرارة معارضة مع تلك الصحيحتين.

و لكن كان ينبغي أن يجيب عن دعوى المحقق الهمداني "ره" (من أن من تيمم لصلاة سابقة فهو متطهر الى أن يحدث او يرتفع عذره، ومعه فلا مانع من اتيانه بأي عمل مشروط بالطهارة، ولو كان واجبا موسعا) ولعله قصد من كلامه الأخير أن مجرد كونه متطهرا لا يكفي في الحكم بصحة اتيانه للعمل المشروط بالطهارة، فان ظاهر خطاب الامر بالعمل المشروط بالطهارة هو كونه مشروطا بالطهارة المائية، فلا يكفي الاتيان بالعمل المقترن بالطهارة الترابية، والتي عبر عنها في بعض الروايات بنصف الطهور، والمنصرف من دليل مشروعية الاتيان بالعمل مع الطهارة الترابية للمريض او فاقد الماء كون موضوعها استمرار المرض وفقدان الماء الى آخر الوقت، وعليه فلو كان يتيسر للتيمم لصلاة ادائية لاجل مرضه أن يؤخر طوافه الى أن يبرء من مرضه لزمه ذلك.

و لكن يبدو أن هذا البيان منافٍ لما ذكره في بحث الوضوء الجبيري من أنه لو توضأ جبيرة لخصوص صلاة القضاء يحكم ببطلانه، لأن الوضوء الجبيري وظيفة العاجز، والأمر بالقضاء



موسع، فله أن يصبر حتى يبرأ جرحه أو كسره، فيصلي مع الوضوء التام، ومع التمكن من التام لا يجوز له البدار والإتيان بالوضوء مع الجبيرة كما هو الحال في الأداء، حيث إنه مع احتماله البرء إلى آخر وقت الفريضة لا يتمكن من البدار، وأما إذا توضحاً جبيرة لأداء صلاة ادائية يستمر عذره الى آخر وقتها، فهو متطهر، ولذا يجوز له مس المصحف وغيره مما يشترط فيه الطهارة كدخول المسجد مع الغسل جبيرة، وعليه فيصح له الاتيان بصلاة القضاء عن نفسه او غيره باجرة او تبرعاً<sup>(١)</sup>، فان هذا البيان يأتي في التيمم ايضا.

اقول: يوجد فرق بين الوضوء او الغسل الجبيريين مع التيمم وهو أن التيمم كما دلت عليه النصوص ينتقض بارتفاع العذر كفقده الماء او المرض، بينما أن مقتضى اطلاق طهورية الوضوء او الغسل الجبيريين عدم انتفاضهما بعد برء الكسر او الجرح او القرع المسوغ لهما، فالجريح الذي اغتسل من الجنابة غسل جبيرة لعمل مشروط بالطهارة مع فرض استيعاب العذر لتمام وقته، ثم برء من جرحه لا يعيد غسله، بل هو باقٍ على طهارته، ولذا ذكر في العروة أنه إذا ارتفع عذر صاحب الجبيرة لا يجب إعادة الصلاة التي صلاها مع وضوء الجبيرة وإن كان في الوقت بلا إشكال، بل الأقوى جواز الصلاة الآتية بهذا الوضوء في الموارد التي علم كونه مكلفاً بالجبيرة<sup>(٢)</sup>، وهذا يعني أن المهم في الوضوء او الغسل الجبيريين هو اقترانهما بالعذر، فهما ليسا طهارتين اضطراريتين بقاء، فيجوز الاتيان بكل عمل مشروط بالعبادة معهما ولو كان واجبا موسعا، وهذا بخلاف التيمم.

و بذلك تبين أنه لو توضحاً او اغتسل جبيرة لعمل مضيق مشروط بالطهارة فيمكنه الاتيان بالطواف ولو كان وقته موسعا لو سببرء من جرحه قريبا، كيف ولو برء منه لم ينتقض طهارته وامكنه الطواف بتلك الطهارة.

و لنرجع الى بحث التيمم، فنقول إذا لم يتمكن المكلف من التيمم أيضاً فهو فاقد للطهورين، فلا يتمكن من الطواف الصحيح، فان مقتضى اطلاق ادلة شرطية الطهارة للطواف هو شرطيته المطلقة حتى في حال العجز، فتصل النوبة الى الاستنابة، فان من لا يتمكن من أن يطوف فان امكن فيطاف به وان لم يمكن فيطاف عنه، لكن المفروض أن الطهارة من الحدث شرط فيمن يطاف به ايضا، ففاقد الطهورين لا يتمكن من أن يطاف به طوافا صحيحا، فوظيفته استنابة من يطوف عنه.

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٠٢

٢ - العروة الوثقى (المحشى) ج ١ ص ٤٥٨

هذا وقد يقال بعدم الاجتزاء بالنيابة، وذلك بأحد تقرّيبين:

١- أن يقال بعدم اطلاق في ادلة شرطية الطهارة بحيث تشمل فرض العجز عنها، فان عمدة ادلتها كصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أحدهما (عليهما السلام) عن رجل طاف طواف الفريضة، وهو على غير طهور، قال يتوضأ ويعيد طوافه وإن كان تطوعاً توضأ وصلّى ركعتين<sup>(١)</sup>، وردت في مقام بيان حكم آخر، وهو بطلان طواف ناسي الطهارة، وأما صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن تقضى المناسك كلها على غير وضوء إلا الطواف فإن فيه صلاة والوضوء أفضل<sup>(٢)</sup>، فهي في مقام نفي شرطية الوضوء لغير الطواف، ولا يظهر منها كونها بصدد بيان شرطية الطهارة من الحدث للطواف حتى في حالة العجز عن التيمم ايضاً، التي هي حالة نادرة جداً، ويشهد له أن المذكور فيها شرطية الوضوء، ولا ريب أن شرطيته ليست مطلقة، بحيث يسقط وجوب الطواف المباشري بمجرد العجز عن الوضوء، بل تنتقل وظيفته الى التيمم.

و نتيجة هذا التقريب هو وجوب الطواف المباشري بلا طهارة على فاقد الطهورين، ولكن الانصاف عدم تماميته، اذ لا يوجد وجه للمنع من اطلاق صحيحة معاوية بن عمار لافادة شرطية الطهارة في الطواف حتى في حال العجز، خصوصاً مع التعليل بأن فيه صلاة.

٢- أن يقال بأن مفاد دليل شرطية الطهارة في الطواف وان كان شرطيته المطلقة لحال العجز، الا انه لا يوجد اطلاق في ادلة النيابة في الطواف يشمل فرض كون المكلف قادراً على الطواف، وانما لا يقدر على تحصيل الطهارة له، فان ادلة النيابة وردت في الكسير والمريض المغلوب والمغمى عليه كما في صحيحة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاق عنه وفي صحيحته الأخرى أنه روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) رخصة في أن يطاق عن المريض وعن المغمى عليه ويرمى عنه، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: المبطون والكسير يطاق عنهما ويرمى عنهما<sup>(٣)</sup>.

و هذه العناوين لا تشمل مثل فاقد الطهورين او من فرض كون مرضه موجبا لعدم تمكنه من الوضوء والتيمم، فان عنوان المريض ينصرف الى من يمنعه مرضه من اصل الطواف.

و نتيجة هذا التقريب أنه بعد قبول اطلاق شرطية الطهارة في الطواف، وعدم اطلاق في

١ - وسائل الشيعة جص ٣٧٤

٢ - وسائل الشيعة جص 493

٣ - وسائل الشيعة جص ٣٩٠

دليل النيابة فمقتضى القاعدة سقوط وجوب الطواف وسقوط هذا الجزء الركني للحج يسقط وجوب الحج، ولكن حيث لا يحتمل ذلك فقهيًا، فيعلم اجمالاً إما بوجود الطواف المباشري بلا طهارة، والاستنابة للطواف، فيجب عليه الاحتياط.

الأن الانصاف أنه يفهم من هذه الروايات أن العاجز عن الطواف الصحيح يستناب للطواف، نعم الأولى الاحتياط بأن يطوف بلا طهارة ويستناب فيما إذا كان الحدث حدثاً أصغر.

مسألة ٢٨٩: يجب على الحائض والنفساء بعد انقضاء أيامهما وعلى المجنب الاغتسال للطواف، ومع تعذر الاغتسال واليأس من التمكن منه يجب الطواف مع التيمم، والأحوط الأولى حينئذ الاستنابة أيضاً، ومع تعذر التيمم تتعين الاستنابة.

اقول: هذا صحيح وقد تبين وجهه مما سبق، وأما ما حكاه في الجواهر عن الفخر عن والده "قده" من عدم إجزاء التيمم فيه بدلاً عن الغسل، لعدم مشروعية التيمم للجنب من أجل الدخول في المسجدين ولا اللبث في سائر المساجد، ومقتضى ذلك عدم مشروعيته للطواف لاستلزامه الدخول واللبث في المسجد<sup>(١)</sup>.

**ففيه أولاً:** ان التيمم للطواف نفسه لا للدخول في المسجد نظير التيمم للصلاة فيكون متطهراً فيجوز له الدخول في المسجد للصلاة، **وثانياً:** ان التيمم لغرض دخول المسجد مقدمة للعمل بواجب بل مستحب، مشمول لعموم دليل مشروعية التيمم، كقوله "ان رب الماء رب الصعيد" والتراب احد الطهورين، يجزيك عشر سنين، نعم إن لم يتمكن من التيمم يتعين عليه الاستنابة، لحرمة دخول الجنب في المسجد، والاحتياط بالطواف من غير طهارة لا يجري في المقام.

ومنه تبين حكم الحائض والنفساء بعد انقطاع الدم، وسيأتي حكم المستحاضة.  
مسألة ٢٩٠: إذا حاضت المرأة في عمرة التمتع حال الاحرام أو بعده وقد وسع الوقت لأداء أعمالها صبرت الى أن تطهر فتغتسل وتأتي بأعمالها، وإن لم يسع الوقت فللمسألة صورتان:  
**الأولى:** أن يكون حيضها عند إحرامها أو قبل أن تحرم ففي هذه الصورة ينقلب حجها إلى الافراد وبعد الفراغ من الحج تجب عليها العمرة المفردة إذا تمكنت منها.

الثانية: أن يكون حيضها بعد الاحرام، ففي هذه الصورة تتخير بين الاتيان بحج الافراد

كما في الصورة الأولى وبين أن تأتي بأعمال عمرة التمتع من دون طواف فتسعى وتقصّر ثم تحرم للحج وبعد ما ترجع الى مكة بعد الفراغ من أعمال منى - تقضي طواف العمرة قبل طواف الحج وفيما إذا تيقنت ببقاء حيضها وعدم تمكنها من الطواف حتى بعد رجوعها من منى استنابت لطوافها، ثم أتت بالسعي بنفسها ثم ان اليوم الذي يجب عليها الاستظهار فيه بحكم أيام الحيض فيجري عليه حكمها.

اقول: يقع الكلام في جهات:

**الجهة الأولى:** اذا كان المحرمة في بداية دخولها في مكة حائضا ولكنها كانت تطهر قبل انقضاء وقت عمرة التمتع فهل يجوز لها أن تأتي بالسعي والتقصير وتخرج بذلك من الاحرام، ثم تقضي طوافها قبل الاحرام بالحج، ام يجب عليها البقاء في الاحرام الى أن تطهر، ثم الاتيان بالأعمال، ظاهر المشهور هو لزوم الانتظار، ولكن توجد روايتان قد تدلان على جواز المبادرة الى السعي والتقصير:

١- صحيحة عجلان أبي صالح، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة متمتعة قدمت مكة فرأت الدم، قال: تطوف بين الصفا والمروة ثم تجلس في بيتها فإن طهرت طافت بالبيت، وإن لم تطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء وأهلت بالحج من بيتها وخرجت إلى منى وقضت المناسك كلها، فإذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين ثم سعت بين الصفا والمروة، فإذا فعلت ذلك فقد حلّ لها كل شيء ما خلا فراش زوجها<sup>(١)</sup>، فان ظاهرها جواز تقديم التقصير كالسعي، لأنها لم تفرض اتيانها بالتقصير بعد ذلك، والقدر المتيقن منها فرض احتمال بقاء الحيض الى آخر وقت عمرة التمتع، لكن لا يبعد اطلاقها لفرض علمها بأنها سوف تطهر قبل انقضاء وقت عمرة التمتع، فان قوله "فان طهرت طافت بالبيت وان لم تطهر..." لا يختص بفرض ترديد الحائض نفسها، بل تقسيم للحائض الى قسمين.

نعم موردها فرض استلزام تأخير الاعمال الى ما بعد الطهر للصبر ثلاثة ايام التي هي اقل الحيض، لأن المذكور فيها أنها حاضت بعد ما قدمت مكة.

٢- ما روي في الكافي عن محمد بن يحيى عن حدثه، عن ابن أبي نجران، عن مثنى الحنات، عن ابي بصير قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في المرأة المتمتعة: إذا أحرمت وهي طاهر، ثم حاضت قبل أن تقضي متعتها، سعت، ولم تطف حتى تطهر، ثم تقضي طوافها، وقد قضت عمرتها، وإن هي أحرمت وهي حائض، لم تسع ولم تطف حتى

تطهر<sup>(١)</sup>، وروى في موضع آخر من الكافي عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن ابي نجران عن مثنى الحنات عن ابي بصير، نحوه<sup>(٢)</sup>، وظاهرها بقريظة قوله "و ان هي أحرمت وهي حائض، لم تسع ولم تطف حتى تطهر" هو الطهر قبل انقضاء وقت عمرة التمتع، ولا اقل من شمول اطلاقها لهذا الغرض، وقد حملها الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب على فرض الحيض بعد الاتيان باربعة اشواط الطواف، ولكنه لا وجه لهذا الحمل ابداء، وقد افتى بعض الاجلاء "دام ظله" بأن المرأة اذا كانت حائضاً حين الإحرام، إلا أنها تعلم بأنها سوف تطهر وتتمكّن من الاتيان بأعمال عمرة التمتع قبل انقضاء وقتها، أو كانت طاهرة حين الإحرام وتعلم بأنها سوف لا تحيض إلى أن تأتي بالطواف وصلاته، أو تشكّ في طرؤ الحيض قبل التمكّن من الاتيان بها، ففي هذه الصور الثلاث، تحرم لعمرة التمتع، ثم إن دخلت مكة وهي حائض يجوز لها المبادرة إلى السعي قبل الطواف والتقصير بعده حتى مع عدم اليأس من الطهر، ولا يجب تأخيرهما وإن كان الأحوط استحباباً ذلك، ثم إن طهرت في زمان يمكنها الاتيان بالطواف وإدراك عرفات قبل الغروب، طافت طواف العمرة وصلّت ركعتيه ثم أحرمت للحج، وإلا تحرم بحج التمتع وتقضي طواف العمرة بعد العود من منى وقبل الاتيان بطواف الحج<sup>(٣)</sup>.

و ما ادري لماذا لم يلتزم بالتفصيل المذكور فيها، بل افتى بأن من كانت حائضاً حين الاحرام وعلمت بأنها تطهر قبل انقضاء وقت عمرة التمتع احرمت لعمرة التمتع، ويجوز لها السعي والتقصير فاذا طهرت قضت الطواف، وهذا خلاف ما في الرواية، ولعله حمل ذيلها على احتمالها لبقاء احرامها الى آخر وقت عمرة التمتع، حيث ان مقتضى الاستصحاب بقاءها على الحيض، ويثبت بذلك أن وظيفتها حج الافراد، ونحوه ما لو كانت حال الحيض طاهرا وعلمت بأنها ستحيض قبل تمكّنها من الاتيان بالطواف، واحتملت بقاء الحيض الى آخر الوقت، ولكن لا موجب لهذا الحمل ظاهرا.

ثم ان سند الرواية حيث يشتمل على سهل بن زياد فينبغي الكلام حول وثاقته وعدمها، فقد ضعّفه النجاشي "ره" بقوله: سهل بن زياد أبو سعيد الآدمي الرازي، كان ضعيفا في الحديث، غير معتمد عليه فيه، وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب، وأخرجه من قم إلى الري وكان يسكنها، وكذا الشيخ الطوسي "ره" في الفهرست فقال:

١ - الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج، ص: ٦٧٨

٢ - الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج، ص: ٦٨١

٣ - مناسك الحج ص ٥١

ضعيف، وكذا في الاستبصار حيث قال هو ضعيف جدا عند نقاد الأخبار، وقد استثناه أبو جعفر ابن بابويه (تبعاً لابن الوليد) في رجال نوادر الحكمة<sup>(١)</sup>، ولكن الموجود في رجاله في ضمن أصحاب الرهادي (عليه السلام) انه ثقة، وقد نقل العلامة الحلي ان الشيخ وثقه في موضع، ولكن المظنون كونه زيادة من النسخ، فان نسخة ابن داود خالية عنه، وقد صرح في عدة موارد من رجاله بأنه رأى نسخة الرجال بخط الشيخ، ويؤيد ذلك تكرار تضعيفه جدا من الشيخ في كتبه، وذكر الكشي في ترجمة صالح بن ابي حماد الرازي أنه قال علي بن محمد القتيبي: كان أبو محمد الفضل بن شاذان يرتضيه ويمدحه، ولا يرتضي أبا سعيد الأدمي، ويقول: هو الأحمق، وقال ابن الغضائري: سهل بن زياد أبو سعيد الأدمي الرازي: كان ضعيفاً جداً، فاسد الرواية والمذهب، وكان أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أخرجه عن قم، وأظهر البراءة منه، ونهى الناس عن السماع منه والرواية عنه، ويروي المراسيل، ويعتمد المجاهيل.

و لكن مع ذلك يقال: بأن هذه التضعيفات لا تكشف عن عدم وثاقته، بل لعلها كانت لأجل روايته لأحاديث تعتبر عندهم من روايات الغلو، والشاهد على ذلك ما في كلام النجاشي بعد قوله "كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد عليه فيه" أنه كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب، وكذا ما في رجال الكشي من أنه كان فضل بن شاذان لا يرتضيه ويقول هو احمق، فان التعبير بأنه احمق لا يناسب أن يعتقد كونه كاذباً، فيبقى ما يدل على وثاقته بلا معارض، واهمه اثار الاجلاء الرواية عنه، فقد روى الكليني في الكافي عن سهل بن زياد اكثر من ألف وخمسمائة رواية، واغلب تلك الروايات بواسطة عدة من اصحابنا، وقد ذكر الكليني في اول الكافي ما يحصل الوثوق منه بأنه لم يكن يتسامح في النقل بهذا المقدار عمن لم يثبت له وثاقته، وهذا نص كلامه: قلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، وبأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين (عليهم السلام) والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله) وقلت: لو كان ذلك، رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله تعالى بمعونته وتوفيقه إخواننا وأهل ملتنا، ويقبل بهم إلى مرشدهم، وقد يسر الله -و له الحمد- تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء

النصيحة<sup>(١)</sup> فانه وان لم يظهر من كلامه الاخير (أرجو أن يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة) ادعاء صحة جميع روايات الكافي، بل مجرد رجاء وأمل، على أنه يمكن أن يكون الصحيح عنده اوسع مما هو صحيح عندنا فكان يعتمد على الخبر الحسن، او المفيد للوثوق النوعي، لكن روايته بمقدار ما يزيد على الألف وخمسائة عن سهل ولو مع الوساطة لا يحتمل أن يكون له منشأ غير كونه ثقة عنده، ولأجل ذلك ذهب بعض الاجلاء "دام ظلّه" الى توثيق سهل بن زياد.

الا ان في النفس من ذلك شيء، فان رمي احمد بن محمد بن عيسى له بالكذب مضافا الى رمية بالغلو، ليس فيه قرينة على كونه لأجل روايته لأحاديث الغلو، كما لم يعلم أن ما ذكره النجاشي من أنه لا يعتمد عليه كان لأجل ذلك، فيؤخذ بظاهره من كونه من ناحية عدم كونه مأمونا من الكذب، فيتعارض مع ما ظاهره توثيقه، ونحن وان لم نجد في رواياته الواصلة اليها ما تكون مشتملة على امور واضحة البطلان، وهذا قد يورث الوثوق في ذاته بكونه ثقة ومأمونا عن الكذب، لكن مع وجود هذه الشهادات بضعفه وكذبه يشكل الوثوق الفعلي بذلك، وأما كلام الفضل بن شاذان من أنه احمق، فلو فرض عدم تناسب هذا التعبير مع كونه كاذبا بنظره، فلا يكشف الا عن عدم تأكده من كونه كاذبا، لا أنه يدل على وثاقته عنده، فالظاهر عدم ثبوت وثاقة سهل بن زياد.

و لكن في صحيحة عجلان غنى وكفاية، وحيث أن الامر بتقديم السعي والتقصير فيها وارد مورد توهم الحظر فلا يدل على اكثر من الترخيص، وبذلك تحمل الامر بالتأخير في صحيحة العلاء بن صبيح وعبد الرحمن بن الحجاج، وعليّ بن رثاب، وعبد الله بن صالح كلهم يروونه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية، فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة...<sup>(٢)</sup> على الاستحباب.

ولولا صحيحة عجلان لكان يجب العمل بمقتضى القاعدة الموافق لظاهر صحيحة العلاء، وهو لزوم رعاية الترتيب بين اعمال عمرة التمتع، فتأتي بالطواف والسعي والتقصير بعد طهرها.

**الجهة الثانية:** اختار السيد الماتن "قده" في الحائض التي لا تتمكن من طواف عمرة

١ - الكافي طبع دار الحديث ج ص ١٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٨

التمتع في وقتها التفصيل بين ما لو كانت حائضا حال احرامها فوظيفتها حج الافراد، فلو احرمت لعمره التمتع بطل احرامها، ولو كانت طاهرة حال احرامها ثم حاضت فتكون مخيرة بين أن يعدل الى حج الافراد فتبقى على احرامها فتذهب الى عرفات وتأتي باعمال حج الافراد، ثم تأتي بعمره مفردة بعد الحج، وبين أن تبقى على احرام عمره التمتع وتسعى وتقصّر، ثم تحرم لحج التمتع وتذهب الى عرفات بعد رجوعها الى مكة تقضي طواف عمرتها قبل ان تأتي بطواف الحج.

و هذا التفصيل مخالف لما عليه المشهور من انقلاب حجها الى الافراد مطلقا، بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه، وكذا العلامة في المنتهى حيث قال: إذا دخلت المرأة مكة متمتعة طافت وسعت وقصرت ثم أحرمت بالحج كما يفعل الرجل سواء، فإن حاضت قبل الطواف لم يكن لها أن تطوف بالبيت إجماعا، لأن الطواف صلاة، ولأنها ممنوعة من الدخول إلى المسجد، وتنتظر إلى وقت الوقوف بالموقفين، فإن طهرت وتمكنت من الطواف والسعي والتقصير وإنشاء الإحرام بالحج وإدراك عرفة صحّ لها التمتع، وإن لم تدرك ذلك وضاق عليها الوقت أو استمرّ بها الحيض إلى وقت الوقوف بطلت تمتعها وصارت حجتها مفردة، ذهب إليه علماءنا أجمع<sup>(١)</sup>، وقال في التذكرة: ... عند علمائنا، وبه قال أبو حنيفة، لما رواه العامة عن عائشة، قالت: أهللنا بعمره، فقدمت مكة وأنا حائض لم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة، فشكوت ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: انقضي رأسك وامتشطي وأهلي بالحج ودعي العمرة قالت: ففعلت ذلك، فلما قضينا الحج أرسلني رسول الله صلى الله عليه وآله مع عبد الرحمن ابن أبي بكر إلى التنعيم، فاعتمرت معه، فقال: هذه عمرة مكان عمرتك<sup>(٢)</sup>، وقال باقي العامة: تحرم بالحج مع عمرتها، وتصير قارنة تجمع بين الحج والعمرة<sup>(٣)</sup>.

و محصل الاقوال في المسألة ستة:

- ١- قول المشهور من انقلاب حجها الى الافراد مطلقا.
- ٢- ما عن علي بن بابويه وأبي الصلاح الحلبي وابن الجنيد من كون حجها حج التمتع ولكنها لا تأتي بالطواف فعلا، بل تسعى (و تقصّر) ثم تحرم بالحج، وتقضي طواف العمرة مع

١ - المنتهى ٢: ٨٥٥.

٢ - صحيح مسلم ج ٢ ص ١١١، سنن النسائي ج ٥ ص ١٦٦

٣ - تذكرة الفقهاء (ط - الحديثية)؛ ج، ص: ٤١٧



طواف الحج<sup>(١)</sup>، بل يظهر من ابن زهرة في الغنية دعوى الاجماع عليه حيث قال: أنه تؤدي الحائض جميع المناسك إلا الطواف، فإنها تقضيه إذا طهرت، بدليل الإجماع المشار إليه<sup>(٢)</sup>.

٣- ما حكاه العلامة الحلي "ره" في المختلف عن ابن الجنيد من كونها مخيرة بين العدول الى حج الافراد او البقاء على عمرة التمتع والالتيان باعمالها ما عدا الطواف وقضاء طوافها عند الالتيان بطواف الحج، بلا فرق في ذلك بين كونها حائضا حال الاحرام او حيضها بعد الاحرام<sup>(٣)</sup>، ونقل احتماله عن صاحب المدارك والمحقق السبزواري "قدهما".

٤- ما استحسسه الفيض الكاشاني "ره" في الوافي والمفاتيح من التفصيل بين كونها حائضا حال احرامها فيتعين عليها حج الافراد وبين حيضها بعد احرامها فيتعين عليها البقاء على عمرة التمتع بالنحو السابق، فقال: ان خبر مثنى الحنات عن ابي بصير يوجب الجمع بين الروايات بهذا النحو وان الحمل على التخيير ممكنا، لكن هذا التفصيل اولى<sup>(٤)</sup>، وقد اختار صاحب الحدائق هذا التفصيل ايضا<sup>(٥)</sup>.

و مما يقرب الى هذا القول ما ذكره بعض الأجلء "دام ظله" من أنه إذا كانت المرأة حائضاً حين الإحرام، أو كانت طاهرة حين الإحرام، إلا أنّها كانت تعلم بطروء الحيض عليها قبل تمكّنها من الطواف وصلاته، ولا تعلم في كلا الفرضين بطهرها قبل انقضاء وقت عمرة التمتع، فيجب عليها الاحرام بحج الافراد، ثمّ الإتيان بالعمرة المفردة بعده، نعم لو انكشف لها الخلاف في زمانٍ يمكنها الإتيان بأعمال عمرة التمتع، وإدراك عرفات قبل الغروب، يجب عليها العدول إلى عمرة التمتع والإتيان بحج التمتع بعدها.

و إذا كانت المرأة حائضاً حين الإحرام، إلا أنّها تعلم بأنّها تطهر قبل انقضاء وقت عمرة التمتع، أو كانت طاهرة حين الإحرام ولا تعلم بأنّها تحيض قبل تمكّنها من الالتيان بالطواف وصلاته، فتحرم لعمرة التمتع، وتأتي بالسعي والتقشير ومع بقاء الحيض الى آخر وقت عمرة التمتع تقضي طواف العمرة قبل طواف الحج<sup>(٦)</sup>.

٥- ما نقل عن البعض من أن وظيفتها حج التمتع مطلقا، لكن مع الاستنابة للطواف، ثم

١ - الدروس الشرعية ص ١١٧.

٢ - غنية النزوع ص ١٩٣

٣ - مختلف الشيعة ج ٤ ص ٣٤٠

٤ - الوافي ج ١٣ ص ٩٨٦، المفاتيح ج ١ ص ٣٤١.

٥ - الحدائق الناضرة ج ١٤ ص ٣٤٥

٦ - مناسك الحج ص ٥٠

الاتيان بالسعي والتقشير بعده، ولعل القائل بالاستنابة يرى أن جميع الروايات الواردة في المقام متعارضة، فبعد تساقطها يكون المرجح مقتضى القاعدة وهو الاستنابة، وقد ذكر بعض الاعلام في تعاليقه المبسوطه على العروة أن الأظهر نظرياً هو هذا القول، فإنه مقتضى كونها معذورة عن الطواف كسائر المعذورين عنه، ولكن مع ذلك فالأحوط وجوباً أن تجمع بين الاستنابة فعلاً والاتيان به مباشرة بعد اعمال الحج<sup>(١)</sup>.

٦- ما اختاره جمع من المعاصرين كالسيد الخوئي والسيد الداماد "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظله"، من التفصيل بين ما لو كانت حائضاً حال احرامها فيتعين عليه حج الافراد، وبين ما لو كانت طاهرة حينه ثم حاضت فتكون مخيرة بين العدول الى حج الافراد والبقاء على عمرة التمتع بالاتيان بالسعي والتقشير، ثم قضاء طواف العمرة قبل طواف الحج.

وقد استدلل السيد الخوئي "قده" على مختاره بأن في البين اربع طوائف من الروايات:

**الطائفة الاولى:** ما دلت باطلاقها على أن وظيفة من قدمت مكة وهي حائض ويستمر حيضها الى آخر وقت عمرة التمتع، أن تأتي بحج الافراد، ففي صحيحة جميل، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، قال: تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر فتخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة. قال ابن أبي عمير: كما صنعت عائشة<sup>(٢)</sup>.

**الطائفة الثانية:** ما دلت على أن من كانت حائضاً او نفساء حين الاحرام ويستمر حيضها الى آخر وقت عمرة التمتع فوظيفتها حج الافراد صحيحة معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر بالبهاء لأربع بقين من ذي القعدة في حجة الوداع، فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاغتسلت واحتشمت وأحرمت ولبت مع النبي وأصحابه، فلما قدموا مكة لم تطهر حتى نفروا من منى، وقد شهدت المواقف كلها عرفات وجمعاً ورمت الجمار ولكن لم تطف بالبيت ولم تسع بين الصفا والمروة فلما نفروا من منى أمرها رسول الله وطافت بالبيت وبالصفا والمروة، وكان جلوسها في أربع بقين من ذي القعدة وعشر من ذي الحجة وثلاث أيام التشريق<sup>(٣)</sup>.

فإنها صريحة الدلالة على العدول وأن وظيفتها الأفراد، والمفروض فيها حدوث النفاس قبل الإحرام، نعم مقتضاها أن مدة النفاس ثمانية عشر يوماً، فتكون هذه الصحيحة من

١ - تعاليق مبسوطه على العروة الوثقى ج ١ ص ١٥٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠١

جملة الروايات الدالة على أن مدة النفاس ثمانية عشر يوماً كما هو أحد الأقوال في المسألة، ولكن المختار أن مدة النفاس كمدة الحيض، فالرواية من هذه الجهة غير معمول بها، ولا يضر ذلك بالاستدلال بها للجهة التي نحن فيها.

و أوضح منها دلالة صحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) إن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) حين أرادت الإحرام من ذي الحليفة أن تحتشي بالكرسف والخرق وتهل بالحج، فلما قدموا وقد نسكوا المناسك وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً فأمرها رسول الله أن تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم، ففعلت ذلك<sup>(١)</sup> فإنها صريحة في أنه أمرها بالحج من أول الشروع في الإحرام من ذي الحليفة.

و المتفاهم من قضية أسماء بنت عميس أن حج الأفراد إنما وجب عليها لأجل النفاس، بحيث لولا نفاسها كانت وظيفتها المتمتع، فيستفاد من ذلك حكم كلي شرعي للنفساء من دون نظر إلى خصوص المورد، ويؤكد ذلك ما في صحيحة العيص المشتملة على قضية أسماء وأن ولادتها كانت بركة للنساء<sup>(٢)</sup>، فيعلم أن الحكم غير مختص بمورده.

**الطائفة الثالثة:** ما وردت في خصوص المتمتعة اذا حاضت بعد الاحرام من أن حجها يصير حج افراد، ففي معتبرة إسحاق بن عمارة عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت حتى تخرج إلى عرفات، قال: تصير حجة مفردة، قلت: عليها شيء؟ قال: دم تهريقه وهي أضحيتها<sup>(٣)</sup>.

**الطائفة الرابعة:** ما وردت في خصوص المتمتعة التي حاضت بعد الاحرام من أنها تسعى وتقصّر وتقضي طوافها قبل طواف الحج، وهي صحيحة العلاء بن صبيح وعبد الرحمن بن الحجاج، وعلي بن رباب، وعبد الله بن صالح كلهم يروونه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية، فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة، وإن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت واحتشيت ثم سعت بين الصفا والمروة ثم خرجت إلى منى، فإذا قضت المناسك وزارت بالبيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها ثم طافت طوافاً للحج ثم خرجت فسعت، فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٦٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٩

شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها، فإذا طافت طوافاً آخر حل لها فراش زوجها<sup>(١)</sup> ونحوها صحيحة عجلان أبي صالح، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة متمتعة قدمت مكة فرأت الدم، قال: تطوف بين الصفا والمروة ثم تجلس في بيتها فإن طهرت طافت بالبيت، وإن لم تطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء وأهلت بالحج من بيتها وخرجت إلى منى وقضت المناسك كلها، فإذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين ثم سعت بين الصفا والمروة، فإذا فعلت ذلك فقد حلّ لها كل شيء ما خلا فراش زوجها<sup>(٢)</sup>.

ثم ذكر أن مقتضى الجمع العرفي بين الروايات حمل الطائفتين الأخيرتين على التخيير بين العدول إلى حج الافراد والبقاء على عمرة التمتع بالآتيان بالسعي والتقصير وقضاء الطواف قبل طواف الحج، حيث ان الجمع العرفي يقتضي رفع اليد عن اطلاق كل منهما في كون مدلولها هو الواجب التعيني، وحملهما على الوجوب التخييري، وحيث ان مورد هاتين الطائفتين المتمتعة التي حاضت بعد الاحرام، فلا توجد اية قرينة على رفع اليد عن ظهور الطائفة الثانية الواردة في من كانت حائضاً حال الاحرام في أن وظيفتها حج الافراد، كما أنه لاجل الطائفة الرابعة نحمل الطائفة الاولى - أي صحيحة جميل - الدالة على كون وظيفة من قدمت مكة وهي حائض أن تأتي بحج الافراد على خصوص من كانت حائضاً حال احرامها، وبذلك يثبت أن مقتضى الجمع العرفي بين الروايات هو القول الأخير

و أما القول الاول وهو قول المشهور من كون وظيفتها حج الافراد مطلقاً فيبيني على تساقط الطائفة الثالثة والرابعة لعدم جمع عرفي بينهما فيكون المرجع اطلاق صحيحة جميل، لكن الصحيح كون الجمع العرفي مقتضياً لحملهما على التخيير<sup>(٣)</sup>.

اقول: قد يناقش في وجود جمع عرفي بين الطائفة الثالثة والرابعة، بأن مفاد الطائفة الثالثة ليس هو الامر بالعدول الى حج الافراد حتى يقبل الحمل على الوجوب التخييري، وانما مفادها الاخبار عن صيرورة حجها حج افراد، حيث ورد فيها "سألته عن المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت حتى تخرج إلى عرفات، قال: تصير حجة مفردة"، واحتمال كونه "تصير حجة مفردة" أي يجب عليها أن تعدل بعمرتها الى حج الافراد، فهو خلاف الظاهر جداً، والا لقال "تصيرها حجة مفردة"، فيبقى التعارض مستقراً بين الطائفتين وبعد تساقطهما يكون المرجع اطلاق صحيحة جميل.

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٩

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٤٦

و الانصاف أن هذه المناقشة قوية، ولا فرق في ذلك بين أن تكون "حتى" في قوله في معتبرة اسحاق بن عمار "المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف حتى تخرج الى عرفات" غائية، فيكون مفادها أن المرأة تطمث قبل طوافها وسيستمر هذا الطمث الى حين خروجها الى عرفات، فيسأل عن حكم هذه المرأة ولو بلحاظ أنها ماذا تصنع قبل خروجها الى عرفات او بعدها، فيجيبه الامام (عليه السلام) بأن هذا الحيض المستمر صار سببا في أن يصير حجها حج افراد، وبين أن تكون "حتى" استثنائية، فيسأل عن حكم امرأة تطمث قبل طوافها، ثم تخرج الى عرفات، فيجيبه الامام (عليه السلام) بأن حجها صار حج افراد، فانها على الاول تكون متعارضة مع صحيحة عجلان والعلاء بن صبيح الداليتين على كون وظيفتها البقاء على عمرة التمتع، وأما تقييدها الموضوعي، بأن يكون المراد بها أنها ان لم تأت بالسعي والتقصير قبل أن تخرج الى عرفات فتصير عمرته حجة مفردة، فهو وان كان ممكنا، لكن لا توجد قرينة على هذا التقييد، ولا يكفي ما دل على أن وظيفتها السعي والتقصير ثم الاحرام بالحج والخروج الى عرفات كصحيحة عجلان وصحيحة العلاء بن صبيح، فان النسبة بينهما التباين، اذ هما ظاهران في كون حجها حج التمتع، وقوله "تصير حجة مفردة" ظاهر في كون حجها حج افراد.

كما أنها بناء على كون "حتى" استثنائية، فيسأل عن حكم امرأة تطمث قبل طوافها، ثم تخرج الى عرفات، فلم يفرض عدم اتيانها بالسعي والتقصير قبل خروجها الى عرفات، فلعلها اتت بهما ثم احرمت بالحج، وحينئذ فيبان أن حجها صارت حج افراد يكون منافيا لمفاد الصحيحتين بنحو التباين، وبذلك تستقر المعارضة بين هاتين الطائفتين وبعد تساقطهما يكون المرجع اطلاق صحيحة جميل الدالة على تبدل حجها الى حج الافراد.

نعم من يلتزم بالتخيير الاصولي في الخبرين المتعارضين أي حجية أي منهما بشرط الأخذ به، فيجوز له الأخذ بأي من الطائفتين، والعمل بها، ومن يلتزم بالتخيير الفقهي الظاهري بين الخبرين المتعارضين وهو ما يعبر عنه بجواز تطبيق العمل على أي من الخبرين، فيشبه القول السادس من التخيير الشرعي الواقعي في من حاضرت بعد الاحرام، الذي كان هو مختار السيد الخوئي "قده".

ومن يرى ترجيح صحيحة عجلان وعلاء بن صبيح، إما لكون اسحاق بن عمار فطحيا على ما قاله الشيخ الطوسي "ره" فيقدم عليه خبر الامامي العدل، كما صرح الشيخ الطوسي في كتاب العدة من بناء الاصحاب على ذلك وقد تبناه بعض الاجلاء "دام ظلّه" وان ناقش في صغرى كون اسحاق بن عمار فطحيا، او لكون رواية الصحيحتين اقله منه، بناء على استفادة الترجيح بصفات الراوي في الخبرين المتعارضين من مقبولة عمر بن حنظلة، فتقدم

الصحيحان، وهذا بصالح القول الرابع، وهو تعيين حج الافراد في الحائض حال الاحرام وتعيين البقاء على عمرة التمتع في من حاضت بعد الاحرام. ولكن هذه المباني غير تامة، حيث اخترنا في بحث التعارض تساقط الخبرين المتعارضين، ويكون المرجع عموم صحيحة جميل الدالة على كون حجها حج الافراد مطلقا، بناء على ما هو الصحيح من مرجعية العام الفوقاني خلافا لما عليه السيد الميلاني "قده" وبعض الاعلام المعاصرين من طرفية عموم العام الفوقاني للمعارضة عقلاء عند تعارض خاص موافق له مع خاص مخالف له.

نعم اذا قلنا بظهور السؤال -على تقدير كون "حتى" استثنائية- في فرض طمئتمتة قبل طوافها، وخروجها الى عرفات من دون ان تعمل شيئا ابدا، فيجيبه الامام (عليه السلام) بأن حجها صار حج افراد فيكون مقتضى الجمع العرفي بينها وبين صحيحتي عجلان والعلاء بن صبيح أنها على فرض خروجها الى عرفات من دون أن تصنع شيئا يكون حجها حج افراد، وهذا لا يتنافى مع كون وظيفتها قبل ذلك أن تسعى وتقصر وتقضي طواف العمرة قبل طواف الحج، (و نتيجة ذلك التخيير الوضعي بينهما، دون التخيير التكليفي، لكون مقتضى اطلاق الصحيحتين لزوم اتيانها بالسعي والتقصر مع قضاء طواف العمرة قبل طواف الحج، بل حينئذ لا يمكن استفادة التخيير التكليفي حتى لو قبلنا كون حمل قوله "تصير حجة مفردة" على الوجوب التخييري جمعا عرفيا في حد ذاته).

الا أنه تحدث حينئذ مشكلة، فيما اذا قلنا باجمال "حتى" وعدم ظهورها في كونها غائية او استثنائية، فيدور امر معتبرة اسحاق بن عمار بين أن يراد منها المعنى الاول وهو كون "حتى" غائية فتكون متعارضة مع الصحيحتين، حيث قلنا بعدم كون الحمل على التخيير جمعا عرفيا بينها وبينهما، وبين أن يراد منها المعنى الثاني الذي يتعارض معهما، فيكون المقام من مصاديق دوران امر الخطاب المخالف للعام بين كونه خاصا او مابينا، كما لو قال المولى "لا بأس باكرام العاصي" وقال في خطاب آخر "يحرم اكرام الفاسق" حيث ان الفاسق لو كان بمعنى العاصي كان معارضا له ولو كان بمعنى مرتكب الكبيرة كان مخصصا له، فبناء على مسلك القائلين بنظرية انقلاب النسبة من أن الجمع العرفي تابع لأخصية مقدار احد الخطابين من الآخر، فيخصص الخطاب الاول بالخطاب الثاني في مورد مرتكب الكبيرة، ولكن بناء على ما هو الصحيح من كون الجمع العرفي تابعا لأخصية المدلول الاستعمالي لأحد الخطابين من الآخر، فيقال بأنه حيث لا يحرز المعارض للخطاب الاول بالنسبة الى المرتكب للصغيرة، فيؤخذ بمدلوله بالنسبة اليه وأما مدلوله بالنسبة الى مرتكب الكبيرة فلا يؤخذ به جزما إما لابتلاءه بالمعارض او المخصص، وأما مدلول الخطاب الثاني بالنسبة الى

مرتكب الكبيرة، فيعلم بوجود ظهور مخالف له ولا يعلم بوجود جمع عرفي بينهما كي يكون موجبا لحجية ظهور هذا الخطاب الثاني، فتكون النتيجة الابتدائية هي الفتوى بجواز اكرام مرتكب الصغيرة من باب قيام الأمانة عليه وهو الخطاب الاول، وجواز اكرام مرتكب الكبيرة من باب الرجوع الى البراءة، ولكنها قد تؤدي الى العلم الاجمالي بمخالفة الحجة وذلك فيما كان المرجع بعد تعارض الخطابين ما يقتضي \_من عموم او استصحاب\_ حرمة اكرام العاصي، فانه إن كان خطاب "يحرم اكرام الفاسق" خاصا بأن كان مفاده حرمة اكرام مرتكب الكبيرة فقد قامت الحجة على حرمة اكرام مرتكب الكبيرة وان كان عاما بأن كان مفاده حرمة اكرام العاصي فيتعارض مع خطاب "لا بأس باكرام العاصي" وتكون الحجة ما يقتضي حرمة اكرام العاصي، وهذا يعني المخالفة العملية للحجة الاجمالية، ففي هذا الفرض يحكم العقل بالاحتياط بترك اكرام العاصي مطلقا.

و تطبيق هذه الكبرى على المقام أنه بناء على كون الجمع العرفي تابعا لأخصية مقدار الحجية فنأخذ بالقدر المتيقن من دلالة معتبرة اسحاق بن عمار في أنها لو تركت الاتيان بالسعي والتقشير فخرجت الى عرفات انقلب حجها الى الافراد ونخصص به صحيحة عجلان والعلاء ان كان مفادهما بطلان نسكها لو تركت الاتيان باعمال عمرة التمتع ما عدا الطواف.

ولكن الاشكال أنه بناء على ما هو الصحيح من كون الجمع العرفي تابعا لأخصية المدلول الاستعمالي فكان يقال ابتداءً: انه لم يحرز المعارض لمفاد الصحيحتين من أن وظيفة من حاضت بعد احرامها هي الاتيان بالسعي والتقشير لعمرة التمتع وقضاء طوافها قبل طواف الحج، وأما لو تركت الاتيان بهذه الاعمال وخرجت الى عرفات يصير حجها حج افراد، فلا يمكن الاخذ بأي من الصحيحتين او معتبرة اسحاق بن عمار ولا بصحيحة جميل لفرض أن مفاد عمومها عدم اتيان الحائض باعمال عمرة التمتع والصحيحتان اخص منها لورودهما في خصوص من حاضت بعد الاحرام، فتقيد صحيحة جميل بمن كان حائضا حين احرامها، فيرجع الى مقتضى القاعدة فيها وهو بطلان نسكها بترك وظيفتها من الاتيان باعمال عمرة التمتع.

ولكن يتشكل حينئذ علم اجمالي بأنه ان اريد المعنى الاول من معتبرة اسحاق بن عمار فتكون المعتبرة متباينة عرفا مع الصحيحتين فلا تكون الصحيحتان بحجة، لابتلاءهما بالمعارض، ويكون المرجع عموم صحيحة جميل الدالة على صيرورة حجها حج افراد مطلقا، وان اريد المعنى الثاني من المعتبرة فتكون حجة على تبدل حجها الى حج الافراد اذا تركت الاتيان بالسعي والتقشير، خلافا لما هو مقتضى القاعدة من بطلان نسكها فكيف يسوغ له

مع هذا العلم الاجمالي البناء على كون وظيفتها الاتيان بالسعي والتقصير لعمرة التمتع عملا بالصحيحيتين، والبناء على بطلان نسكها بعدم اتيانها بهما مع علمها بكون احد البناءين على خلاف الحجة الاجمالية، فيلزم الاحتياط.

الا أن الذي يسهل الخطب ما مر من أن الظاهر استقرار التعارض بين معتبرة اسحاق بن عمار وبين الصحيحتين على كلا المعنيين، فيكون المرجع بعد تساقطهما عموم صحيحة جميل الدالة على كون حجها حج أفراد، هذا ويوجد في المعتبرة احتمال ثالث، وهو أن تكون "حتى" متعلقة بقوله "تطوف بالبيت" أي تجيء المتمتعة فتطمث قبل أن تطوف لتمتكن من الذهاب الى عرفات للحج، وهذا الاحتمال وان كاحتمال كون "حتى" غاية للطمث، ولكن الانصاف أن هذا الاحتمال ضعيف جدا.

و بذلك تبين تمامية القول الاول، وهو قول المشهور، وأما بالنسبة الى بقية الاقوال: أما القول الثاني وهو كون وظيفتها الاتيان بالسعي والتقصير من اعمال عمرة التمتع وقضاء طوافها قبل طواف الحج، سواء كان احرامها حال حيضها او قبله، فهو مخالف للطائفة الاولى والثانية والثالثة من الروايات، ولا وجه لرفع اليد عن الطائفة الاولى والثانية بعد عدم المعارض لهما ابدا.

و أما القول الثالث وهو كونها مخيرة بين العدول الى حج الافراد والاتيان باعمال عمرة التمتع ما عدا الطواف، ففيه أنه لا وجه للقول بالتخير في الحائض حال الاحرام، اذ ما دل على اتيانها باعمال عمرة التمتع ورد في الحائض بعد الاحرام.

و أما القول الرابع وهو كون الوظيفة التعيينية لمن حاضت بعد الاحرام السعي والتقصير لعمرة التمتع، فان اريد منه كونه وظيفتها التعيينية وضعا بحيث يفسد نسكها اذا لم تأت بهما فقد مر أنه لا وجه له، وان اريد منها كونه وظيفتها تكليفا وان كان حجها ينقلب الى الافراد لو تركتهما الى أن خرجت الى عرفات فهو يبتني على استظهار كون المراد من معتبرة اسحاق بن عمار الحكم بانقلاب حج من حاضت بعد الاحرام الى حج الافراد في فرض عدم اتيانها بالسعي والتقصير الى أن تخرج الى عرفات، وقد مر الاشكال في هذا الاستظهار.

و أما ما تقدم نقله عن بعض الأجلء "دام ظله" في ذيل القول الرابع فيرد عليه أن ما يظهر منه أن من كانت حائضا حين الاحرام و تقطع بأنها سوف تطهر قبل انقضاء وقت عمرة التمتع و لكنها لم تطهر اتفاقا فانها لا بد أن تبقى على عمرة التمتع فلم يظهر وجهه بعد كونها مشمولة لاطلاق الطائفة الاولى أي صحيحة جميل، و لا يشملها الطائفة الرابعة، لأن موردها من حاضت بعد الاحرام، كما أن ما ذكره من أن من كانت طاهرة حال الاحرام و تعلم بأنها تحيض قبل تمكنها من الاتيان بالطواف و تعلم او تحتمل بقاء حيضها الى آخر وقت عمرة



التمتع، فوظيفتها حج الافراد فهو مخالف لاطلاق الطائفة الرابعة، اذ لا وجه لدعوى انصرافها عن تعلم بأنها سوف تحيض قبل تمكنها من الطواف، مع أنه كانت تمضي في ذلك الزمان اياماً من زمان احرامها الى زمان قدومها مكة، هذا و من جهة أخرى لم نعرف جوابه عن معتبرة اسحاق بن عمار الدالة على تبدل حج من حاضت بعد الاحرام الى حج الافراد، و لعله يدعي ما مر احتماله من كون المفروض في السؤال في المعتبرة عدم اتيانها بالسعي و التقصير الى أن خرجت الى عرفات فتدل على حكمها بعد خروجها الى عرفات بلا سعي و لا تقصير، فلا تتنافي مع كون وظيفتها تكليفاً قبل خروجها الى عرفات الايتان بالسعي و التقصير، لكن مر الجواب عنه.

هذا و يمكن ان يذكر وجه آخر لهذا القول، و هو أنه ورد في معتبرة الكاهلي<sup>(١)</sup> قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن النساء في إحرامهن فقال يصلحن ما أردن أن يصلحن فإذا وردن الشجرة أهلن بالحج و لبين عند الميل أول البيداء ثم يؤتى بهن مكة يبادر بهن الطواف و السعي فإذا قضين طوافهن و سعين قصرن و جازت متعة، ثم أهلن يوم التروية بالحج فكانت عمرة و حجة و إن اعتلن كن على حجهن و لم يفردن حجهن<sup>(٢)</sup>، فيقال بأن ظاهر قوله "و ان اعتلن كن على حجهن و لم يفردن حجهن" هو أنهن اذا طمثن قبل التمكن من الطواف فلا تنقلب عمرتهن الى حج الافراد، بل وظيفتهن البقاء على عمرة التمتع بالاتيان بالسعي و التقصير ثم قضاء طواف العمرة قبل طواف الحج، و حينئذ فقد يقال بمعارضتها مع ما في معتبرة اسحاق بن عمار من أنها تصير حجة مفردة، و يكون هذا من باب تعارض النصين، ثم الرجوع الى ظهور صحيحة العلاء و صحيحة عجلان حيث ان ظاهرهما الامر التعييني بالبناء على عمرة التمتع و الايتان بالسعي و التقصير ثم قضاء طواف عمرة التمتع قبل طواف الحج، بناء على عدم كونهما طرفاً للمعارضة مع معتبرة اسحاق بن عمار و قبول العرف للجمع بينهما بالحمل على التخيير.

و لكن يرد عليه أنه يحتمل في معتبرة الكاهلي معنى آخر، و هو أن يكون قوله "و إن

١- هو عبد الله بن يحيى الكاهلي الذي قال عنه النجاشي أنه كان وجهاً عند أبي الحسن (عليه السلام)، و وصى به علي بن يقطين، فقال له: اضمن لي الكاهلي و عياله اضمن لك الجنة، و له كتاب يرويه جماعة منهم أحمد بن محمد بن أبي نصر، و قال الشيخ: له كتاب. أخبرنا به ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عنه، و أخبرنا به المفيد "ره"، عن أبي جعفر ابن بابويه، عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عنه، و عليه فالرواية تامة سنداً

اعتلن كن على حجهن و لم يفردن حجهن " بمعنى أن حكمة المبادرة بهن الى اعمال عمرة التمتع أنه لو بادرت بهن الى تلك الاعمال ثم ابتلين بالحيض لم يفردن حجهن، و يؤيد هذا المعنى صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ليس على النساء حلق و عليهن التقصير ثم يهللن بالحج يوم التروية و كانت عمرة و حجة فإن اعتلن كن على حجهن و لم يضررن بحجهن<sup>(١)</sup>، و على هذا المعنى فتدل معتبرة الكاهلي على أن الحيض قبل طواف عمرة التمتع يوجب افراد الحج، فبناء على ما ذكرناه من استقرار المعارضة بين معتبرة اسحاق بن عمار و صحيحة العلاء بن صبيح و صحيحة عجلان ابي صالح و تعارضهما فيكون المرجع هو ظهور هذه المعتبرة في افراد حج من حاضت بعد احرامها.

فالمهم في المقام ملاحظة مفاد معتبرة اسحاق بن عمار، و ينحصر تخريج القول الرابع بأن نقول: ان السؤال فيها عن المتمتعة التي حاضت و لم تأت بالسعي و التقصير الى ان ذهبت الى عرفات، حيث انه حينئذ لا يكون الحكم بصيرورة عمرتها حجة مفردة، منافيا مع كون وظيفتها الاولى قبل الخروج الى عرفات ما في صحيحة علاء بن صبيح و عجلان ابي صالح، من الاتيان بالسعي و التقصير لعمرة التمتع، و لكن مر انه لا يظهر من معتبرة اسحاق بن عمار أكثر من أنها لم تطف حتى خرجت الى عرفات و لا تنفي اتيانها بالسعي و التقصير قبل خروجها الى عرفات، و بذلك تدل على أن انقلاب عمرتها الى حج الافراد مطلقا و لو اتت بالسعي و التقصير لعمرة التمتع فتستقر المعارضة بينها و بين صحيحة العلاء و عجلان، و بعد معارضتهما يكون المرجع اطلاق صحيحة جميل الدالة على ان حجها حج الافراد، و بذلك بطل القول الرابع.

و أما القول الخامس وهو لزوم استنابتها للطواف ثم الاتيان بالسعي و التقصير بعده، فمخالف لتمام الطوائف الأربعة من الروايات ولا يوجد فيها أي تعارض في كون وظيفة الحائض حال الاحرام حج الافراد وأما من حاضت بعد الاحرام فالطائفة الثالثة والرابعة وان كانتا متعارضتين بالنسبة اليها لكن ان لم يمكن حملهما على التخيير وحكم عليهما بالتساقط كان المرجع اطلاق الطائفة الاولى وهي صحيحة جميل الدالة على كون وظيفة الحائض حج الافراد، نعم لو انكرنا مرجعية العام الفوقاني فلا بد من الرجوع الى مقتضى القاعدة وحيث لا اطلاق في ادلة الاستنابة للطواف يشمل المقام فيكون المرجع اصل البراءة عن تعيين أي من الاستنابة وحج الافراد فتكون مخيرة بين حج الافراد وبين عمرة التمتع مع

الاستنابة للطواف او تأخير الطواف، وأما استصحاب كون حجها حج تمتع فمضافا الى كونه استصحابا في الشبهات الحكمية قد يكون الشك في اصل حدوثه، لأنكشاف عجزها عن الاتيان بطواف عمرة التمتع، فعمل حجها من الاول انقلب الى حج الافراد.

و من هنا اتضح الخلل فيما افاده بعض الاعلام في المقام، من أن دليل انقلاب حجها الى الافراد سقط بالتعارض مع دليل بقاءها على عمرة التمتع، وأما دعوى الجمع العرفي بينهما برفع اليد عن ظهور كل منهما في الوجوب التعيني لأجل صراحة الآخر في اصل الوجوب، وتكون نتيجته التخيير فلا يرجع إلى معنى صحيح، إذ لا يمكن تطبيق ضابط الجمع الدلالي العرفي على ذلك، لأن الجمع العرفي بين الدليلين المتعارضين بتقديم أحدهما على الآخر انما هو فيما إذا كان مدلوله متعينا للقرينية لدى العرف بملاك الصراحة او الأظهرية أو الأخصية، بحيث لا يحتمل أن يكون هادما ومعارضاً لمدلول الدليل الآخر، بل يكون مفسرا ومبيّنا للمراد الجدي منه، وفي المقام ان استفادة الوجوب انما هي من حاق صيغة الأمر بالدلالة الوضعية لكل منهما، واستفادة كونه تعينيا انما هي بالاطلاق، وبما أن الدلالة الوضعية لكل منهما ليست دلالة مستقلة عن الدلالة الاطلاقية، بل هي مندكة فيها، لوضوح أنه ليس لكل من الطائفتين دالتان مستقلتان على مدلولين مستقلين في مقام الاثبات، بل لكل منهما دلالة واحدة على مدلول واحد، وهي الدلالة الاطلاقية التي تتضمن الدلالة الوضعية ضمنا، ومن الواضح أن المعيار بنظر العرف العام في التعارض بين الدليلين انما هو التنافي بين المدلولين العرفيين لكل منهما، سواء أ كانا ثابتين بالاطلاق ومقدمات الحكمة، أم كانا بالوضع، فيكون التعارض في المقام بين المدلول الاطلاقي لكل منهما مع المدلول الاطلاقي للآخر، وأما المدلول الوضعي فيما أنه في ضمن المدلول الاطلاقي ومندك فيه، فهو لا يصلح للقرينية باعتبار أن دلالة اللفظ عليه انما هو في ضمن دلالاته على المدلول الاطلاقي، فاذا سقطت دلالاته على المدلول الاطلاقي سقطت دلالاته على المدلول الوضعي أيضا، لاستحالة بقاء الدلالة الضمنية على الجزء مع سقوط الدلالة الاستقلالية على الكل، والأ كان خلف ضمنيته، وعلى هذا الأساس فلا يعقل أن تكون دلالة كل منهما على الوجوب في الجملة بالوضع قرينة على رفع اليد عن الدلالة الاطلاقية للآخر فقط، فيكون المقام نظير قوله "لا بأس ببيع العذرة" وقوله "ثمن العذرة سحت"، حيث لم يسمع دعوى الجمع العرفي بينهما برفع اليد عن اطلاق الاول مثلا في صحة بيع عذرة ما لا يؤكل لحمه، بواسطة صراحة الثاني في بطلان بيعها لكونها القدر المتيقن منه، كما أن الامر في عذرة ما يؤكل لحمه بالعكس.

ثم قال انه بعد تعارض الدليلين في المقام فان التزما بشمول دليل الاستنابة للطواف

للمقام فهو، و الافتبقي ذمتها مشغولة بحج التمتع بمقتضى الاستصحاب بل الاطلاق، إذ لا يحتمل سقوطه عنها في هذه الحالة بالمرّة فاذن يحصل العلم الاجمالي بأنه إما يجب عليها الاستنابة في طواف عمرة التمتع، او مباشرة قضاءها بعد اعمال منى، فيجب عليها الاحتياط بالجمع بينهما<sup>(١)</sup>.

اقول: يرد عليه **اولا:** انه اذا ورد في خطاب "من افطر فلصم ستين يوما" و ورد في خطاب آخر "من افطر فليطعم ستين مسكينا" فالوجدان العرفي شاهد على أنه مع عدم احتمال وجوب كليهما تعيينا فيجمع العرف بينهما بكون كل منهما عدلا للواجب التخييري، و دعوى اندكاكية الظهور الوضعي في الظهور الاطلاقي مما لا يرجع الى محصل، فهل ترى أنه لو امر المولى عبده بفعل و علم العبد بعدم وجوبه التعييني و احتمل عدم وجوبه اصلا، فهل يكون معذورا في تركه مع عدم الاتيان بعدله؟، ثم ان ما ذكرناه يكون من الجمع العرفي بين الخطابين، و ليس من باب الاخذ بالظهور الوضعي لكل من الخطابين في اصل الوجوب بعد تعارض اطلاقهما المقتضي للتعيينية، فانه لو وصلت النوبة الى التعارض فالتعارض بين اطلاق كل منهما المقتضي لوجوبه التعييني مع الظهور الوضعي لاصل وجوب الآخر، اذ لا يمكن اجتماعهما كما لا يخفى، و بذلك ظهر الفرق بينه و بين مثال ثمن العذرة.

نعم لو كان مقصوده "عدم عرفية حمل" تصير حجة مفردة" على الوجوب التخييري فهو في محله.

**و ثانيا:** قد مر أنه لو فرض استقرار التعارض بين الخطابين، فبعد تساقطهما يكون المرجع عموم صحيحة جميل الدالة على انقلاب حجها الى حج الافراد.

**و ثالثا:** انه لا معارض لعموم صحيحة جميل بالنسبة الى الحائض حال الاحرام الى الافراد، فلا وجه للالتزام بالاستنابة في حقها.

**ان قلت:** ان حمل صحيحة جميل على خصوص الحائض حال احرامها ليس عرفيا، لكون ذلك من حمل المطلق على الفرد النادر، فان المسافة كانت بين ميقات الشجرة الى مكة ثمانية ايام، و الحائض حال الاحرام في الميقات كانت تطهر غالبا حين قدمها الى مكة، و حينئذ فتكون صحيحة جميل طرفا للمعارضة مع صحيحة علاء و عجلان.

**قلت: اولاً:** انا لا نسلم كون حمل صحيحة جميل على الحائض حال الاحرام حملا على الفرد النادر، فان كثيرا من الناس كانوا يحرمون من اماكن أخرى كميقات ذات عرق و قرن

المنازل و المسافة بينهما و بين مكة كانت يومين، او الجحفة و المسافة بينها و بين مكة اربعة ايام تقريبا، و من احرمت في الشجرة لو استمر حيضها عشرة ايام او تسعة ايام فقدمت مكة يوم التروية تكون ممن احرمت حال حيضها و استمر حيضها الى أن خرجت الى عرفات.

**و ثانيا:** لو فرض كون حمل صحيحة جميل على خصوص من احرمت حال حيضها غير عرفي، و لو لأجل ما قد يقال بأن اللازم في الحمل على المقيد أن يكون الباقي تحت الاطلاق هو الفرد الغالب، و لا ريب في أن قدوم الحائض حال الاحرام الى مكة مع بقاء حيضها ليس هو الغالب، فنقول ان مفاد صحيحة جميل يختلف عن مفاد معتبرة اسحاق بن عمار، فان الوارد في الصحيحة أنها تجعل عمرتها حج افراد، بينما ان الوارد في المعتبرة أنها تصير حجة مفردة، و بناء على ما مر منا يكون الجمع بين التعبير الاول و بين امرها في صحيحة العلاء و عجلان بالسعي و التقصير لعمره التمتع بالحمل على التخيير عرفيا دون التعبير الثاني، فبعد تعارض معتبرة اسحاق و صحيحة العلاء و عجلان و تساقطهما يكون المرجع ظهور صحيحة جميل في كون وظيفتها التعيينة العدول الى حج الافراد.

هذا و أما اشكاله على روايات الطائفة الثانية الدالة على انقلاب حج من كان حائضا او نفساء حال احرامها الى حج الافراد، بأن صحيحة معاوية بن عمار و صحيحة زارة مشتملتان على كون اكثر النفاس ثمانية عشر يوما، و هذا امر لا يلتزم به و مخالف لسائر الروايات فهو تامّ و لكنه ليس بمهم، بعد مرجعية اطلاق صحيحة جميل، و ما مر عن السيد الخوئي "قده" من التبويض في الحجية فتبقى حجية دلالتها على الانقلاب الى حج الافراد، فيمكن الاشكال عليه، بأنه لو لم يكن النفاس أكثر من عشرة ايام فقد طهرت اسماء في اليوم السادس من ذي الحجة من النفاس، لأنها ولدت محمد بن ابي بكر في ذي الحليفة في اربع بقين من ذي القعدة، فكان يسعها الاتيان باعمال عمرة التمتع، نعم يمكن أن يقال بأنها حيث احرمت في سنة حجة الوداع لحج الافراد كسائر المسلمين، و انما نزلت عمرة التمتع في اثناء حجة الوداع، فعفيت في سنة حجة عن العدول الى عمرة التمتع، فلا يظهر من ذلك حكم من كانت حائضا حال احرامها بعد سنة حجة الوداع، كما أن بقاء عايشة على حج الافراد لكونها حائضا لا يدل على حكم الحائض في زماننا، الا أنه يمكن استفادة اصل اشتراك سائر النساء مع اسماء في انقلاب حج من كانت حائضا حال احرامها من صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المستحاضة تحرم فذكر أسماء بنت عميس فقال إن أسماء بنت عميس ولدت محمدا ابنها بالبداء و كان في ولادتها بركة

للنساء- لمن ولدت منهن او طمشت، فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاستثفرت و تمنطقت بمنطق و أحرمت<sup>(١)</sup>، فيعلم أن الحكم لم يكن مختص بموردها.

و كيف كان فتحصل أن الاظهر هو القول الاول الذي هو المشهور الذي ادعى العلامة في المنتهى عليه الاجماع، دون قول السيد الماتن "قده" الذي هو القول السادس.

هذا وقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" حول القول بتخيير الحائض بعد الاحرام (بين العدول الى حج الافراد و الاتيان بالسعي و التقصير لعمرة التمتع و الاحرام بالحج ثم قضاء طواف العمرة قبل طواف الحج) كلاما محصله بتقريب منا أنه يوجد عليه اشكالان:

أما الاشكال الاول: فهو أنه ورد في صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل أن تحل متى تذهب متعتها قال كان جعفر (عليه السلام) يقول زوال الشمس من يوم التروية و كان موسى (عليه السلام) يقول صلاة المغرب من يوم التروية فقلت جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم التروية و يطوفون و يسعون ثم يحرمون بالحج، فقال زوال الشمس فذكرت له رواية عجلان أبي صالح فقال إذا زالت الشمس ذهبت المتعة، فقلت فهي على إحرامها أو تجدد إحرامها للحج فقال لا هي على إحرامها قلت فعليها هدي قال لا إلا أن تحب أن تطوع ثم قال أما نحن فإذا رأينا هلال ذي الحجة قبل أن نحرم فاتتنا المتعة<sup>(٢)</sup>، و نفي الإمام (عليه السلام) رواية عجلان (وهي روايته أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا اعتمرت المرأة ثم اعتلت قبل أن تطوف قدمت السعي، و شهدت المناسك، فإذا طهرت و انصرفت من الحج قضت طواف العمرة و طواف الحج و طواف النساء، ثم أحلت من كل شيء<sup>(٣)</sup> لا يجتمع مع كونها مخيرة في الاتيان بالسعي و التقصير لعمرة التمتع عليها.

فأجاب عنه بأن هذه الصحيحة معارضة بما يدل على عدم انقضاء وقت عمرة التمتع بزوال الشمس من يوم التروية، بل يمتد وقتها الى وقت امكان ادراك مسمى الوقوف الاختياري بعرفة، فتحمل هذه الصحيحة على الحج المندوب.

و أما الاشكال الثاني: فهو أن أخبار اتيان الحائض بالسعي و التقصير لعمرة التمتع و قضاء طوافها قبل طواف الحج، كلها مقيدة بقيود لا يمكن الأخذ بها، فان ظاهر صحيحة العلاء بن صبيح أن زمان ذلك الى يوم التروية، حيث ورد فيه "أنها إن لم تطهر إلى يوم التروية سعت

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٢

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢٩٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٩

بين الصفا و المروة ثم خرجت إلى منى، فإذا قضت المناسك و زارت بالبيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها ثم طافت طوافاً للحج"، كما ورد في صحيحة عجلان "انها تطوف بين الصفا و المروة ثم تجلس في بيتها فإن طهرت طافت بالبيت، و إن لم تطهر فإذا كان يوم التروية أهلت بالحج و خرجت إلى منى، فإذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين" فلا بد أن تحملا على الحج المستحب، خصوصاً ما ورد في ذيل صحيحة أبي بزيع من قوله "اما نحن فإذا رأينا هلال ذي الحجة قبل أن نحرم فانتنا المتعة".

وعليه فلا يبعد القول بتعيين العدول الى حج الافراد، اللهم إلا أن يقال: ان الاستفادة من هذه الأخبار أمران: أحدهما: إتيان الحائض بعد الاحرام بالسعي و التقصير لعمرة التمتع ثم قضاء طوافها قبل حج التمتع، و ثانيهما: انقضاء وقت عمرة التمتع بدخول يوم التروية أو زوال الشمس منه، و سقوطها عن الحجية في الامر الثاني و حملها على الحج المندوب لا ينافي الأخذ بها في الأمر الأول، و لا يحتمل اختصاصها بالحج المندوب، هذا مضافا الى احتمال أن التحديد بيوم التروية ناظر إلى صورة خوف فوت الوقوف بعرفة إذا انتظرت طهرها أو صورة احرازها استمرار حيضها الى آخر الوقت، و لكن كل ذلك لا يخلو عن تأمل.

و قد ظهر أنه لو تمت الأخبار كلها أو بعضها على إتيانها بالسعي و التقصير لعمرة التمتع، و قضاء طوافها قبل طواف الحج لكان التخيير واقعياً لاقتضاء الجمع الدلالي بين الطائفتين من الأخبار، و إن منع عن ذلك باعتبار ورود النهي عن الإتيان بالسعي و التقصير لعمرة التمتع<sup>(١)</sup> أو لغير ذلك، تسقط الطائفتان عن الاعتبار، كما أنه لو منع من تمامية سند الطائفة الأمرة بالاتيان بالسعي و التقصير لعمرة التمتع، بل بعضها دلالة، فيؤخذ بالطائفة الأولى الأمرة بالعدول الى حج الافراد، كما نفينا البعد عن ذلك، و الله العالم<sup>(٢)</sup>.

اقول: لو تم هذا الاشكال فبناء على ما اخترناه من استقرار المعارضة بين صحيحة علاء بن صبيح و عجلان ابي صالح و بين معتبرة اسحاق بن عمار و تساقط الجميع، ثم الرجوع الى اطلاق صحيحة جميل، فان الوارد فيها ايضا أن الحائض تجيء مكة يوم التروية و لم يفرض استمرار حيضها الى آخر وقت خوف فوت الوقوف بعرفات، فيقال بأنها ايضا تكون طرفا للمعارضة مع ما دل على سعة وقت عمرة التمتع الى زمان خوف فوت الوقوف بعرفات، نعم لو كانت معتبرة اسحاق بن عمار دالة على العدول الى حج الافراد و قابلة للجمع العرفي مع بقية

١١ - لم نجد رواية تنهى عن ذلك بالنسبة الى من حاضت بعد الاحرام.

٢ - التهذيب في مناسك العمرة و الحج، ج، ص: ٦٨

الروايات بالحمل على التخيير كانت هي المرجع بعد تساقط بقية الروايات.  
فالمهم حلّ الاشكال، فنقول: ان الروايات الواردة في تحديد آخر وقت عمرة التمتع على  
اقسام سبعة:

**اولها:** ما قد يستظهر من اطلاقها انقضاء وقتها بدخول أول يوم التروية، و هو صحيحة  
جميل "المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، قال: تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها  
حجة".

**و ثانيها:** ما دل على أنه زوال الشمس من يوم التروية: و هو صحيحة محمد بن  
إسماعيل بن بزيع السابقة.

**و ثالثها:** ما دل على التحديد بغروب الشمس من يوم التروية: كصحيحة عيص بن  
القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر  
تقوته المتعة- فقال لا له ما بينه وبين غروب الشمس<sup>(١)</sup>.

**و رابعها:** ما دل على تحديده بطلوع الفجر من يوم عرفة كصحيحة محمد بن مسلم  
قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إلى متى يكون للحاج عمرة قال إلى السحر من ليلة  
عرفة<sup>(٢)</sup>.

**و خامسها:** ما دل على تحديده بإمكان ادراك الوقوف الواجب بعرفات الذي هو بعد زوال  
الشمس من يوم عرفة بساعة، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:  
التمتع يطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ما أدرك الناس بمنى، و في معتبرة أبي  
بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف  
بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة فقال إن كانت تعلم أنها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من  
إحرامها وتلحق الناس بمنى فلتفعل<sup>(٣)</sup>، و حيث ان الناس كانوا يبيتون بمنى ليلة عرفة الى  
طلوع الفجر لكونه سنة، فمن الواضح أن ادراكهم بمنى يكون ظاهرا في ذهابه معهم الى  
عرفات على الاقل لادراك الوقوف الواجب بعرفات من اوائل زوال الشمس من يوم عرفة  
فيكون ظاهرا في التحديد بادراك تمام الوقوف الأختياري بعرفات من زوال الشمس يوم عرفة.  
**و سادسها:** ما دل على تحديده بزوال الشمس من يوم عرفة، كصحيحة جميل "التمتع

١١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٤

٢٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٢



له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة<sup>(١)</sup>، و لا يخفى دلالتها على كفاية ادراك مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس من يوم عرفة. بعد أن كان بين مكة وعرفات اربع فراسخ التي هي مسيرة نصف يوم، لكن مقتضى اطلاقها أنه اذا زالت الشمس من يوم عرفة فلا يبقى مجال لاتمام عمرة التمتع و ان وثق بادراكه مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس كما في ايام الصيف مما يكون بين زوال الشمس الى غروبها اكثر من سبع ساعات.

**و سابغها:** ما ظاهره كفاية ادراك مسمى الوقوف الاختياري قبل غروب الشمس من يوم عرفة مثل رواية محمد بن جزك<sup>(٢)</sup> قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) ما تقول في رجل متمتع بالعمرة إلى الحج وافى غداة عرفة وخرج الناس من منى إلى عرفات، أعمرته قائمة أو قد ذهب منى، إلى أي وقت عمرته قائمة إذا كان متمتعاً بالعمرة إلى الحج، فلم يواف يوم التروية ولا ليلة التروية فكيف يصنع فوقع (عليه السلام): ساعة يدخل مكة إن شاء الله يطوف ويصلي ركعتين ويسعى ويقصر ويخرج بحجته ويمضي إلى الموقف ويفيض مع الإمام<sup>(٣)</sup>.

وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أهل بالحج والعمرة جميعاً ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولاهدي عليه<sup>(٤)</sup>. بتقريب أن ارتكاز الحلبي كان هو بقاء وقت عمرة التمتع ما لم يخف فوت الموقف، و الامام (عليه السلام) قرره عليه بسكوته.

هذه هي الاقسام السبعة من الروايات، و يمكن أن يقال بأن ظهور القسم السادس و السابع في كونهما واردين على نهج القضية الحقيقية، يكون قرينة على حمل روايات سائر الاقسام على كونها ناظرة الى المتعارف في ذلك الزمان من أن عامة القوافل كانت تخرج الى منى بعد زوال الشمس من يوم التروية وقد تخرج بعد غروب الشمس من ليلة عرفة، فكثير

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٥

٢ - ومحمد بن سرو مجهول، لكن الظاهر كما ذكر صاحب المعالم في منتقى الجمان ج ٣ ص ٤٣٠ أنه غلط من النسخ. والصحيح هو محمد بن جزك الذي كان من أصحاب الامام الهادي (عليه السلام) وقد وثقه الشيخ الطوسي "ره" في رجاله.

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٥

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٢٩٨

- وسائل الشيعة ج ص ٢٩٨

من الناس لو تأخروا عن قافلتهم في الذهاب الى منى و بقوا في مكة لغرض الاتيان بعمرة التمتع فيخافون من فوت الموقف او يخافون من لحوق الضرر عليهم من ناحية السفر الى عرفات وحدهم.

و قد يجمع بينها بالحمل على التخيير بعد زوال الشمس من يوم التروية الى أن يخاف من فوت مسمى الوقوف الاختياري بعرفات، و هذا الجمع ليس عرفيا في بعض هذه الروايات، كما دل على أنه اذا زالت الشمس من يوم التروية مثلا فلا متعة، و ما دل على أنه اذا زالت الشمس من يوم عرفة فلا متعة، نعم كان يمكن الالتزام بهذا كجمع عرفي في بعض الروايات، فنجمع مثلا بين صحيحة جميل (التي دلت على أن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة) او صحيحة العلاء بن صبيح (الدالة على أن المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها و بين التروية، فإن طهرت طافت و سعت، و إن لم تطهر إلى يوم التروية سعت ثم خرجت إلى منى...) و صحيحة عجلان (الدالة على أن الحائض تسعى ثم تجلس في بيتها، فإن لم تطهر فإذا كان يوم التروية أهلت بالحج من بيتها و خرجت إلى منى...) و بين تلك الأقسام من الروايات بحمل صحيحة جميل على أن الحائض الذي قدمت مكة يوم التروية لها أن تخرج الى منى قاصدة عرفات و لو قبل زوال يوم التروية، او حمل صحيحة العلاء و عجلان على أنها ان لم تطهر الى أن دخل يوم التروية سعت و قصرت و احرمت بالحج و خرجت الى منى و لو قبل زوال يوم التروية، و ان كان بإمكانها أن تنتظر حتى تطهر و تأتي باعمال عمرة التمتع ثم تحرم بالحج، اذا لم يكن ذلك موجبا لفوت الوقوف بعرفات.

لكن الذي قد يمنع من ذلك وجود معتبرة أبي بصير التي سبقت في القسم الخامس حيث ورد فيها أن المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة، فقال (عليه السلام) إن كانت تعلم أنها تطهر و تطوف بالبيت و تحل من إحرامها و تلحق الناس بمنى فلتفعل<sup>(١)</sup>، فانها تقتضي التفصيل بين فرض علمها بأنها تطهر حتى تطوف و تسعى و تقصر ثم تحرم بالحج و تقف بعرفات لزمها ذلك، و ان لم تعلم بذلك فلا يجب عليها الانتظار بعد استمرار حيضها الى يوم التروية، و ان جاز لها ذلك، و هذا الوجه هو المتعين، و بذلك تندفع شبهة المعارضة بالنسبة الى روايات الحائض الى يوم التروية.

هذا و يمكن أن يقال بأن ظاهر صحيحة جميل استمرار حيضها الى ما بعد رجوعها من

منى، حيث ورد فيها أنها تخرج الى عرفات فتجعلها حجة، ثم تقيم حتى تطهر، فلا تشمل ما لو طهرت قبل فوت وقت عمرة التمتع، لكن يكفيننا معتبرة ابي بصير منطوقا و مفهومًا. وقد ذكر بعض الأعلام "قده" أن القول بتعيين حج الافراد في فرض الحيض حال الإحرام و تعيين البقاء على عمرة التمتع في فرض الحيض بعد الاحرام لا مستند له إلا خبر ابي بصير قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: في المرأة المتمتعة إذا أحرمت و هي طاهر ثم حاضت قبل ان تقضى تمتعتها سعت و لم تطف حتى تطهر ثم تقضى طوافها و قد قضت عمرتها، و ان هي أحرمت و هي حائض لم تسع و لم تطف حتى تطهر، و لم يثبت تمامية سنده، لعدم احراز وثيقة مثني الحنات<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر أن مستنده ما ذكرناه من حمل "حتى" في معتبرة اسحاق بن عمار على الابتدائية، دون الغائية، كما مر توضيحه، و أما خبر ابي بصير (الذي هو مر ضعف سنده لاجل اشتماله على سهل بن زياد، و أما مثني الحنات فهو ثقة، سواء كان هو مثني بن الوليد او مثني بن عبد السلام، فقد روى الكشي عن محمد بن مسعود العياشي: قال علي بن الحسن بن فضال، سلام و المثني بن الوليد و المثني بن عبد السلام كلهم حناتون كوفيون لا بأس بهم) فكما اشار اليه يكون شموله لمن حاضت بعد الاحرام و استمر حيضها الى آخر وقت عمرة التمتع بالاطلاق، فان قلنا بأن معتبرة اسحاق بن عمار تدل على أنها تعدل الى حج الافراد، فتكون المعتبرة أخص مطلقا منه، فيقيد اطلاقه بها، هذا بناء على الجمع العرفي بين المعتبرة و بين صحبتي العلاء و عجلان بالحمل على التخيير، و أما بناء على القول المختار من تساقطها بالمعارضة فقد يقال بتعيين الرجوع الى هذا الاطلاق في خبر ابي بصير، و لكن اطلاقه مبتلى بالمعارضة مع اطلاق صحبته جميل، فان النسبة بينهما عموم من وجه، حيث ان صحبته جميل تعم الحائض حال الاحرام و من حاضت بعده، و تأمرهما بالعدول الى حج الافراد، و لكن صدر خبر ابي بصير مختص بالثانية، و الصحبته تختص بمن استمر حيضها الى يوم التروية، بل الى آخر وقت عمرة التمتع، فقد استفدنا ذلك من قوله "ثم تقيم حتى تطهر"، فبعد المعارضة فلا دليل على صحة عمرة التمتع بالاثان بالسعي و التقصير ثم قضاء طواف عمرة التمتع قبل طواف الحج، كما لا دليل على عدولها الى حج الافراد، فتصل النوبة الى الاحتياط، و الذي بسهل الخطب ضعف سند خبر ابي بصير.

**الجهة الثالثة:** ان الخلاف السابق في انقلاب حج الحائض إلى حج الأفراد أو بقاءها على عمرة التمتع مع قضاء طوافها قبل طواف الحج، مختص بعدم علمها ببقاء حيضها إلى زمان رجوعها الى بلدها، و الا فلا ريب في أنها تحج حج التمتع و تستنيب لطواف عمرة التمتع و طواف الحج و طواف النساء و صلاتها، فان من الواضح أن الروايات الواردة في المقام تختص بمن كانت تطهر لطواف الحج، فنبقى نحن و مقتضى القاعدة و هو وجوب حج التمتع عليها في حجة الاسلام و مشروعيته عليها في الحج المستحب، و روايات الاستنابة للطواف و ان كان موضوعها الكسير او المريض و لكن العرف يفهم منها كون الموضوع من عجز عن الطواف الصحيح، و الحائض لا تتمكن من الطواف الصحيح.

هذا اذا كانت تعلم بقاء حيضها الى آخر وقت تمكنها من البقاء في مكة بعد الرجوع من منى، و أما من كانت تشك في ذلك فهل تكون مشمولة لروايات العدول الى حج الافراد او الاتيان بالسعي و التقصير من عمرة التمتع و تاخير طوافها الى ما بعد رجوعها من منى، او يكون مقتضى الاستصحاب الاستقبالي بقاء حيضها فيكون ملحقا بفرض العلم ببقاء الحيض من لزوم استنابتها لطواف عمرة التمتع، ثم تأتي بالسعي و التقصير ثم تحرم للحج؟، مقتضى كلام السيد الخوئي "قده" في المقام هو الاول<sup>(١)</sup>.

و لكن قد يقال بأنه لا يوجد اطلاق في الروايات السابقة لهذا الفرض، ففي صحيحة جميل "تمضي كما هي الى عرفات فتجعلها حجة، ثم تقيم حتى تطهر" و في صحيحة العلاء بن صبيح "فاذا قضت المناسك طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج" و نحوها صحيحة عجلان، فان الانصاف ظهورهما في افتراض طهرها و اتيانها للطواف بنفسها بعد الرجوع من منى، تبقى معتبرة اسحاق بن عمار "نطمث قبل أن تطوف حتى تخرج الى عرفات قال تصير حجة مفردة" و لا ينبغي الاشكال في شمولها لفرض الشك في بقاء حيضها الى آخر وقت بقاءها في مكة، و لكن لا يتم الاستدلال بها بناء على ما مر من سقوطها عن الحجية لاستقرار المعارضة بينها و بين صحيحة العلاء و عجلان، و كذا بناء على ما مر من احتمال كون "حتى" فيها استثنائية، فيكون السؤال فيها عن من لم تأت بالطواف لا بالمباشرة و لا بالاستنابة الى أن خرجت الى عرفات، و صيرورة حجها حج افراد لا تقتضي كون وظيفتها الاولى ذلك، فيكون مقتضى القاعدة القول الثاني.

و اذا اضطرت الى الاحتياط لعدم وضوح حكم المسألة، فان كانت حائضا حال احرامها

فتحرم من الميقات بقصد ما في الذمة، ثم تستنيب احتياطا لطواف عمرة التمتع و صلته، ثم تسعى احتياطا، ثم تقصر، فان جواز التقصير ثابت، بملاك كونه من قبيل دوران الامر بين المحذورين، و حينئذ فقد يقال بأنه اذا جاز وجب من باب وجوب اتمام الحج و العمرة، و بملاك قاعدة الاشتغال، ثم تحرم لحج التمتع احتياطا و تأتي بكل من الوقوف بعرفات و المشعر و اعمال منى بنية ما في الذمة، كما تذبح الهدي قبل التقصير للحج احتياطا، ثم تنتظر الى قبيل خروجها من مكة فان طهرت انكشف كون وظيفتها حج الافراد فتاتي بطواف الحج و السعي و طواف النساء ثم ان تمكنت تحرم للعمرة المفردة، و ان لم تطهر انكشف أن وظيفتها كانت حج التمتع، فستنيب لطواف الحج و طواف النساء، و هكذا ان حاضت بعد احرامها و قلنا في البحث السابق بقول المشهور، و ان قلنا بالتخيير كما عليه السيد الخوئي "فده" فتختار عمرة التمتع، و تستنيب احتياطا للطواف ثم تسعى و تقصر و تحرم بحج التمتع فان طهرت بعد رجوعها من منى قضت طواف عمرتها قبل طواف الحج و الا استنابت لطواف الحج.

**الجهة الرابعة:** ان من تعلم قبل خروجها من بلدها انها تبتلى بالحيض المانع من طوافها لعمرة التمتع فتضطر إما الى العدول الى حج الافراد او الى تأخير طواف عمرة التمتع الى ما بعد الرجوع من منى، او الى الاستنابة للطواف، فهل يجوز له الخروج من بلدها للحج، و هل يجزئها ذلك عن حجة الاسلام، قد يناقش في ذلك، فقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أن المرأة اذا علمت في بلدها بعدم تمكنها في هذا العام من اداء عمرة التمتع من جهة ضيق الوقت و طرؤ الحيض فانقلاب وظيفتها الى حج الافراد محل اشكال، فلو اتت بحج الافراد لم يجزئها ذلك عن حج التمتع في عام لاحق على الاحوط وجوبا<sup>(١)</sup>.

و هل هذا الاشكال يشمل ما لو علمت في بلدها ببقاء حيضها الى آخر وقت بقاءها في مكة فتضطر الى الاستنابة للطواف، فقد صرح بانه يجوز لها الذهاب الى الحج و الاستنابة للطواف (مع انه استشكل في العمرة المفردة في جواز الاستنابة للطواف لمن علمت في الميقات بأنها لا تطهر من الحيض الى آخر وقت بقاءها في مكة، فلو احرمت للعمرة المفردة في هذا الحال فالاحوط وجوبا عدم خروجها عن الاحرام بالاستنابة للطواف<sup>(٢)</sup>)، نعم لو احرمت بتخييل جواز الاستنابة للطواف فلا يبعد جواز الاستنابة لها للطواف مع عدم تيسر الانتظار الى

١ - مناسك الحج و ملحقاتها ص ١٦٢

٢ - مناسك الحج و ملحقاتها ص ١٦٦ و ص ١٦٢

حين حصول الطهر<sup>(١)</sup> و لكن لم يصرح باجزائه عن حجة الاسلام.  
و لم نعرف وجه التفصيل بين العمرة المفردة و الحج، فان دليل مشروعية الاستنابة للطواف ان شمل من يعلم قبل الاحرام بعدم تمكنه من مباشرة الطواف فيشمل كلا الموردين و الا فلا يشمل ايا منهما، و لا يبعد شموله له، لاطلاق ما ورد من أن الكسير او المريض يطاف عنهما، فانه يشمل من كان كسيرا او مريضا قبل الاحرام و يعلم ببقاء العذر الى آخر الوقت، و بعد أن ثبتت مشروعيته فمقتضى الاطلاق اجزائه عن حجة الاسلام.  
و أما ما ذكره من الاشكال في اجزاء حج الافراد اذا كانت المرأة تعلم من بلدها بأنها لو ذهبت الى الحج، فلا تتمكن بسبب الحيض من حج التمتع، فالظاهر تماميته لقصور الروايات عن الشمول لهذا الفرض.

**الجهة الخامسة:** اذا زاد دم الحائض عن ايام عادتها و احتملت استمراره الى اكثر من عشرة ايام من اول الحيض، فقد ورد في بعض الروايات أنها تستظهر -أي تبني على الحيض ظاهرا- بيوم، و ورد في بعضها أنها تستظهر بيومين و في بعضها أنها تستظهر بثلاثة ايام و في بعضها أنها تستظهر الى تمام العشرة و لاجل هذا الاختلاف حملها المشهور على الاستحباب مطلقا، و لكن ذكر السيد الخوئي "قده" أن الاستظهار بيوم واجب و الباقي مستحب، و ذكر هنا ما محصله أنه اذا صادف اليوم الذي يجب على الحائض الاستظهار آخر يوم من وقت تمكنها من الاتيان باعمال عمرة التمتع، فيكون بحكم استمرار الحيض الى ذلك اليوم<sup>(٢)</sup>، و لكن وجه ما ذكره غير واضح، فانه لو استمر الدم الى اكثر من عشرة ايام فيتبين لها أنه كانت بعد وقت عادتها مستحاضة و لم يكن حيضها مستمرا الى آخر وقت عمرة التمتع، فتكون بحكم من اعتقدت أنها حائض و تركت طواف عمرة التمتع إما بالعدول الى حج الافراد او بالاتيان بالسعي و التقصير و تأخير الطواف الى بعد الرجوع من منى، ثم تبين لها و هي في عرفات أنها لم تكن حائضا كما لو انقطع الدم قبل انتهاء ثلاثة ايام، فان مقتضى مبناه بطلان حجها لعدم شمول الروايات لهذا الفرض، و هذا المبني و ان كان موافقا للصناعة لكنه بعيد جدا.

هذا و لو تم ما ذكره فلا وجه لاختصاصه باليوم الذي وجب فيه الاستظهار بل يجري في الأيام التي يستحب فيها الاستظهار.

١ - مناسك الحج و ملحقاتها ص ١٦٧

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٢٦

**الجهة السادسة:** اذا كان التبديل الى حج الافراد في حجة الاسلام فيجب عليها العمرة المفردة بعده كما هو مقتضى اطلاق وجوب الحج و العمرة على كل مستطيع، و خصوص صحيحة جميل، نعم لو انت في سنة اخرى بعمرة التمتع اجزأت عن العمرة المفردة، بمقتضى اطلاق ما دل على اجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفردة، و أما اذا كان في غير حجة الاسلام، فقد يقال بأن مقتضى اطلاق صحيحة جميل وجوب ذلك ايضا، و هو غير بعيد، فلعل وجوب العمرة المفردة عليها من آثار احرامها لحج التمتع.

**الجهة السابعة:** اذا كانت المرأة حائضا حين احرامها و استمر حيضها الى آخر وقت عمرة التمتع فقد مر أن وظيفتها حج الافراد، فلو احرمت لحج التمتع إما لجهلها بالحكم او لاعتقادها او احتمالها بأنها ستطهر قبل انقضاء وقت عمرة التمتع فقد ورد في استفتاءات السيد الخوئي "قده" أن احرامها باطل، لأن وظيفتها الاحرام لحج الافراد و هو عنوان قصدي فلا يكفي عنه احرامها لعمرة التمتع، كما أن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" انما صححه من باب الخطاء في التطبيق بدعوى أن الغالب هو عدم تقييد المنوي به، و انما يكون مجرد خطأ في التوصيف، فيكون منوبها الاحرام لما هو وظيفتها، و لكن دعوى كون الغالب ذلك في غاية الاشكال.

و الصحيح ان نقول ان اطلاق صحيحة جميل يدل على انها تجعلها حجة مفردة، و المفروض شمولها لهذه الصورة، كما انها لو رأت الدم حال احرامها و اعتقدت أنها حائض و يستمر حيضها الى آخر وقت عمرة التمتع فأحرمت لحج الافراد ثم انكشف قبل انقضاء وقت عمرة التمتع طهرها من الحيض فتعدل الى عمرة التمتع لما ورد في الروايات أن من احدى كفيات عمرة التمتع أن يحرم لحج الافراد، ثم يعدل الى عمرة التمتع، و لا وجه لاختصاص تلك الروايات بالحج المستحب او حال التقية.

**مسألة ٢٩١:** إذا حاضت المحرمة اثناء طوافها فالمشهور على أن طروء الحيض إذا كان قبل تمام اربعة اشواط بطل طوافها، و إذا كان بعده صح ما أنت به و وجب عليها اتمامه بعد الطهر و الاغتسال، و الأحوط في كلنا الصورتين أن تأتي بطواف كامل تنوي به الأعم من التمام و الاتمام، هذا فيما إذا وسع الوقت، و إلا سعت و قصرت و أحرمت للحج و لزمها الاتيان بقضاء طوافها بعد الرجوع من منى و قبل طواف الحج على النحو الذي ذكرناه.

اقول: إذا طرأ الحيض أثناء الطواف، فتارة يفرض أنها سوف تطهر قبل انقضاء وقت عمرة التمتع و أخرى يفرض استمرار حيضها الى آخر وقت عمرة التمتع، فهنا فرضان:

**الفرض الاول:** فرض طهرها في سعة الوقت، قد اختار المشهور أن طرو الحيض ان

كان قبل بلوغ النصف فيبطل طوافها و عليها استئناف الطواف بعد طهرها، و ان كان بعد بلوغ النصف فطوافها صحيح و تتمه بعد طهرها من الحيض، و لكن ذهب الصدوق إلى صحة طوافها مطلقاً فتمه بعد طهرها، و قد استند في ذلك إلى صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت ثلاثة أشواط أو أقل من ذلك ثم رأت دمًا، فقال: تحفظ مكانها، فإذا طهرت طافت منه و اعتدت بما مضى، و قال: بهذا الحديث افتي لأنه رخصة و رحمة<sup>(١)</sup>، و حملها الشيخ الطوسي "ره" على طواف النافلة<sup>(٢)</sup>، حيث اختار في طواف الفريضة أنه متى احدث الطائف قبل بلوغ النصف وجب عليه الاستئناف استناداً إلى مرسلة جميل التي مر نقلها سابقاً<sup>(٣)</sup>، و قد أيده السيد الخوئي "قده" ببيان أن التسالم على بطلان الطواف بالحدث الأصغر قبل بلوغ النصف مع كونه كثير الابتلاء يكشف عن كونه الحكم الشرعي المأثور من الائمة (عليهم السلام) فإذا بطل الطواف بالحدث الأصغر يبطل بالحيض بالأولوية القطعية، فإنه لا يقصر عن النوم أو الريح، على أن الفصل بالحيض لا يخلو من سائر الأحداث، مضافاً إلى ذلك أنه يكفي في البطلان عدم التوالي و الفصل الكثير بين الأشواط، لأن الحيض أقله ثلاثة أيام، فالروايات الدالة على بطلان الطواف بالحدث تكون قرينة على حمل هذه الصحيحة على طواف النافلة، فما ذكره الشيخ من الحكم بالبطلان هو الصحيح<sup>(٤)</sup>.

اقول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" هنا منافٍ لما ذكره في بحث الحدث الأصغر في اثناء الطواف قبل بلوغ النصف من عدم امكان الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم على عدم بطلان الطواف بالحدث الأصغر قبل بلوغ النصف، لأن احتمال الخصوصية موجود في الحيض<sup>(٥)</sup>، و ما ذكره هناك هو الصحيح.

و الذي يمنعنا من العمل بصحيحة محمد بن مسلم مضافاً إلى اعراض المشهور عنه هو ورود عدة روايات على خلاف ذلك، ففي رواية الكليني عن محمد بن يحيى عن سلمة بن الخطاب عن علي بن الحسن عن علي بن أبي حمزة و محمد بن زياد عن أبي بصير عن أبي

١ - من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٢٤١

٢ - تهذيب الاحكام ج٥ ص٣٩٧

٣ - جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليه السلام) في الرجل يحدث في طواف الفريضة وقد طاف بعضه قال يخرج ويتوضأ فإن كان جاز النصف بنى على طوافه وإن كان أقل من النصف أعاد الطواف.

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص٢١

٥ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص٦



عبد الله (عليه السلام) قال: إذا حاضت المرأة و هي في الطواف بالبيت و بين الصفا و المروة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع فإذا طهرت رجعت فأتمت بقية طوافها من الموضع الذي علمته، فإن هي قطعت طوافها في أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من أوله. و عن أحمد بن محمد عن ذكره عن أحمد بن عمر الحلال عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن امرأة طافت خمسة أشواط ثم اعتلت قال إذا حاضت المرأة و هي في الطواف بالبيت أو بالصفا و المروة و تجاوزت النصف علمت ذلك الموضع الذي بلغت فإذا هي قطعت طوافها في أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من أوله.

و في موسى بن القاسم عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن أبي إسحاق صاحب اللؤلؤ قال حدثني من سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في المرأة المتمتعة إذا طافت بالبيت أربعة أشواط ثم حاضت فتمتعها تامة و تقضي ما فاتها من الطواف بالبيت و بين الصفا و المروة و تخرج إلى منى قبل أن تطوف الطواف الآخر<sup>(١)</sup>، فإنها تدل بمنطوقها و مفهومها على مذهب المشهور.

و هذه الروايات و ان كانت ضعيفة سنداً باشمال سند الاولى على سلمة بن خطاب الذي لم يوثق، و ارسال الثانية و اشتمال الثالثة على ابي اسحاق صاحب اللؤلؤ الذي لم يوثق ايضاً، الا أن الانصاف حصول الوثوق اجمالاً بصدور واحدة منها على الأقل، و ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن مورد الرواية الأخيرة عدم التمكن من اتمام الطواف قبل الخروج الى عرفات فلم يظهر وجهه، فان ظاهر قوله بعد الامر بقضاء (أي اتيان) ما عليها من الطواف و السعي "و تخرج الى منى قبل أن تقضي الطواف الآخر" أي لا تأتي بطواف الحج قبل خروجها الى منى قاصدة عرفات، و هذا يعني طهرها قبل الذهاب الى عرفات و قبل انقضاء وقت عمرة التمتع.

و يؤيد تفصيل المشهور الروايات الآتية الواردة في بقاء حيضها الى زمان خروجها الى عرفات حيث فصلت بين الحيض قبل بلوغ نصف الطواف و بعده فحكمت ببطلان الطواف و جعله بحكم العدم في الفرض الاول، دون الثاني، و عليه فلا يبعد تمامية رأي المشهور في المقام، و الشهرة العملية مع هذه الروايات فتكون مرجحة لها على صحيحة محمد بن مسلم، و ان كان الاحتياط باستيناف الطواف مطلقاً مما لا ينبغي تركه.

**الفرض الثاني:** فرض ضيق الوقت بأن استمر حيضها الى آخر وقت عمرة التمتع فقد

ذهب المشهور الى أنه اذا كان طرو الحيض قبل بلوغ نصف الطواف كان طوافها بحكم العدم و انقلب حجها الى حج الافراد، و ان كان بعده بقيت على حج المتمتع فتأتي بالسعي و تقصر، ثم تحرم بالحج و حينما رجعت من منى فتأتي ببقية اشواط طواف عمرتها قبل طواف الحج.

و مستندهم في ذلك مرسله إبراهيم بن إسحاق عن سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت أربعة أشواط و هي معتمرة ثم طمشت، قال: تتم طوافها و ليس عليها غيره و متعتها تامة، و لها أن تطوف بين الصفا و المروة لأنها زادت على النصف و قد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج، و إن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج، و إن أقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر<sup>(١)</sup>.

و كذا رواية محمد بن سنان عن ابن مسكان عن إبراهيم بن أبي إسحاق عن سعيد الأعرج قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت بالبيت أربعة أشواط و هي معتمرة ثم طمشت قال تتم طوافها فليس عليها غيره و متعتها تامة فلها أن تطوف بين الصفا و المروة و ذلك لأنها زادت على النصف و قد مضت متعتها و لتستأنف بعد الحج<sup>(٢)</sup>.

و المحتمل قويا أن يكون "بعد" في قوله "و لتستأنف بعد الحج" بضم الدال، فيعني أن متعتها تامة، فتبدأ بعد ذلك بحج المتمتع، في قبال ما اذا حاضت بعد ثلاثة اشواط من الطواف فانها تستأنف الحج، أي تنوي حج الافراد، و أما كون "بعد" بفتح الدال بأن يراد منه أنها تستأنف الطواف بعد الحج، فخالف ما هو الظاهر من أنها تتم الطواف السابق، و لا تستأنفه، الا ان يراد من الاستئناف ما يعم الاتمام، لكنه بعيد.

و المهم ضعف سند الروایتين، و لا يخفى أنه لا تجدي صحيحة محمد بن مسلم السابقة بحال هذا الفرض، لأنه لا يظهر منها أكثر من العفو عن طرو الحيض اثناء الطواف لا العفو عن عدم تمكن الحائض من اتمام طوافها الا بعد انقضاء وقت عمرة المتمتع، خاصة و انها لم ترد في خصوص عمرة المتمتع، فما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من مقتضاها تدارك نقص الطواف بعد طهرها، و إذا لم يتم ما تقدم من الروايات لضعفها سنداً يؤخذ بإطلاق هذه الصحيحة و مقتضاها تدارك ما بقي من الطواف بعد طهرها، و عليه فالأحوط عليها مع ضيق الوقت من الوقوف بعرفة، الإتيان بعد الرجوع إلى مكة بطواف كامل بقصد الأعم من التمام و الإتمام، فإن ذلك جمع بين الروايات من حيث العمل<sup>(٣)</sup>، فانه يرد عليه أن صحيحة محمد بن

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٥٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٥٦

٣ - التهذيب في مناسك العمرة و الحج ج ٢ ص ٧٤

مسلم لا تدل على حكم الفرض الثاني.

و مع عدم الوثوق بصدور احدى الروايتين الضعيفتين سندنا فيشكل الامر جدا علينا حيث اخترنا في المسألة السابقة رأي المشهور من تبدل حج من حاضت بعد الاحرام الى حج الافراد، و عليه فلا يمكننا موافقة المشهور في المقام من بقاءها على حج التمتع اذا حاضت بعد بلوغ نصف الطواف، فتأتي بالسعي و التقصير ثم تحرم لحج التمتع و تتم ما بقي من طوافها بعد رجوعها من منى، فان مستنده ضعيف، كما لا يمكننا القول بتبدل حجها الى حج الافراد، لوضوح عدم شمول صحيحة جميل لمن حاضت اثناء الطواف، فان الوارد فيها أن الحائض تجيء مكة يوم التروية، بل الظاهر من قوله في معتبرة اسحاق بن عمار "فتطمث قبل أن تطوف بالبيت" هو طرو حيضها قبل شروعها في الطواف.

و حينئذ فان تم الدليل على مشروعية الاستنابة لبعض الطواف لمن اتى باربعة اشواط منه ثم عجز عن اتمامه، فيكون مقتضى القاعدة الأولية بقاءها على حج التمتع و الاستنابة لأتمام الطواف ثم السعي و التقصير، و الدليل على مشروعية الاستنابة في بعض الطواف إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على تمام الطواف فقال إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تم طوافه...<sup>(١)</sup>، و الظاهر تمامية سندها، فقد رواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن اسحاق بن عمار و رواه الشيخ باسناده عن موسى بن القاسم عن اللؤلؤي عن الحسن بن محبوب عن اسحاق بن عمار، و لا يبعد حصول الوثوق من اجتماع السندين بعدم كذب كل من سهل بن زياد و اللؤلؤي، خاصة مع عدم كونهما من طبقة واحدة يحتمل تواطؤهما على الكذب، بل لا يبعد وثاقة الحسن بن الحسين اللؤلؤي، فان النجاشي قد وثقه، و ما يدعى من معارضته له هو أن ابن الوليد استثناه عن رجال نوادر الحكمة و ارتضاه الصدوق و ابن نوح، و لكن الظاهر عدم صلاحيته لمعارضة توثيق النجاشي، لما ذكرنا أن قول ابن الوليد بأنني لا اعلم بروايته لا يدل على رميه له بالكذب او عدم الاحتراز عن القول بغير علم، فلعله يعتبر في العمل بالرواية شروطا نحن لا نعتبرها كعدم رواية الراوي لاحاديث الغلو و نحو ذلك.

و لو لم يتم ذلك فمقتضى الاحتياط من حيث احراز صحة الحج الجمع بين ذلك و بين قضاء ما بقي من الاشواط قبل طواف الحج و كذا الاتيان بوظيفة حج الافراد.

## مسألة ٢٩٢: إذا حاضت المرأة بعد الفراغ من الطواف و قبل الاتيان بصلاة الطواف صح طوافها و أتت بالصلاة بعد طهرها و اغتسالها و إن ضاق الوقت سعت و قصرت و قضت الصلاة قبل طواف الحج.

اقول: لا اشكال في الحكم في سعة الوقت، و يدل عليه صحيحة زرارة قال: سألته عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل أن تصلي الركعتين، فقال: ليس عليها إذا طهرت إلا الركعتين و قد قضت الطواف، ونحوها رواية محمد بن الفضيل (لم يثبت وثاقته) عن أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت بالبيت في حج أو عمرة ثم حاضت قبل أن تصلي الركعتين قال إذا طهرت فلتصل ركعتين عند مقام إبراهيم و قد قضت طوافها<sup>(١)</sup>، و قد استدل السيد الخوئي "قده" ايضاً بصحيفة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت بالبيت ثم حاضت قبل أن تسعى قال تسعى<sup>(٢)</sup>، بدعوى صدق أنها حاضت بعد الطواف و قبل السعي، و لكن الانصاف انصرافها الى فرض حيضها بعد صلاة الطواف و قبل السعي، و قد ادعى ايضاً أن هذا الحكم مقتضى القاعدة، و لكن ما ذكره غير واضح، فان الموالاته بين الطواف و صلاته بناء على مبناه من كونها شرطاً في صحة الطواف - لا ما عن المشهور من كونها مجرد تكليف - فقد يقال بأن مقتضى اطلاق الدليل كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن ركعتي طواف الفريضة قال لا تؤخرها ساعة إذا طفت فصل<sup>(٣)</sup>، شرطيتها المطلقة حتى في حال العذر و الضرورة، و تفصيل الكلام في محله.

انما الكلام في ما لو استمر حيضها الى ما بعد خروجها الى عرفات فالمشهور بل المتسالم عليه أنها تسعى و تقصر و تأتي بالصلاة بعد الرجوع من منى و قبل طواف الحج، و ذكر السيد الخوئي "قده" أن احتمال العدول إلى الأفراد فساقط جزماً، لأن أدلة العدول وردت في من لا يتمكن من الطواف لا الصلاة، و يكفينا في الحكم المزبور مثل صحيحة زرارة<sup>(٤)</sup>.

اقول: ان حصل الوثوق بالحكم من التسالم فهو، و الا فصحيحة زرارة ليست ظاهرة في بيان حيثية تأخير قضاء صلاة طواف عمرة التمتع الى ما بعد رجوعها من منى، و حينئذ فنحتمل وجوب الاستنابة للصلاة عليها، فان لم يوجد اطلاق في ادلة الاستنابة لصلاة

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٤٥٨

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٥٩

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٣٥

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص ٢٥

الطواف بحيث يشمل هذا الفرض كما هو الظاهر فمقتضى العلم الاجمالي هو الجمع بين الاستنابة و القضاء، و أما احتمال تبدل وظيفتها الى حج الافراد فلا دليل عليه ابدًا، فالمرجع عمومات لزوم حج التمتع على النائي، بل عموم وجوب اتمام الحج و العمرة، و المفروض أنه احرم لحج التمتع.

**مسألة ٢٩٣: إذا طافت المرأة و صلت ثم شعرت بالحيض و لم تدر أنه كان قبل الطواف أو قبل الصلاة أو في اثنائها أو أنه حدث بعد الصلاة بنت على صحة الطواف و الصلاة و إذا علمت أن حدوثه كان قبل الصلاة و ضاق الوقت سعت و قصرت و أخرت الصلاة إلى أن تطهر و قد تمت عمرتها.**

اقول: حكم المسألة واضح، فانه بناء على جريان قاعدة الفراغ مع العلم بعدم الالتفات حال العمل فتجري قاعدة الفراغ لاحتراز صحة الطواف و صلاته، و بناء على عدم جريانها فمقتضى استصحاب بقاء الطهر الى ما بعد الطواف او صلاته هو الحكم بصحتها، و هذا و ان كان من قبيل تعاقب الحادثين و الشك في المتقدم و المتأخر منهما نظير ما لو توضع شخص و صلى لكن علم بانه إما احدث قبل الصلاة او بعدها، و قد ذهب جماعة كبعض السادة الاعلام "دام ظله" الى معارضة استصحاب بقاء الطهر الى زمان الطواف مع استصحاب عدم الاتيان بالطواف في زمان الطهر، لكن الصحيح عندنا وفاقا للمشهور أنه اذا كان احدهما معلوم التاريخ فلا يجري الاصل فيه، و يجري في مجهول التاريخ بلا معارض، و المفروض هو العلم بزمان الطواف مثلا و الشك في زمان طرو الحيض فيستصحب عدمه، و لذا استصحب الامام (عليه السلام) في صحيحة زرارة الثانية - فيما لو رأى المصلي اثناء صلاته دما رطبا على ثوبه و لم يعلم هل وقع عليه قبل دخوله في الصلاة او بعده - عدم نجاسة الثوب الى ما بعد الدخول في الصلاة، و لم يوقع المعارضة بينه و بين استصحاب عدم دخوله في الصلاة الى حين اصابة الدم، و أما السيد الخوئي "قده" فهو يجري استصحاب بقاء الطهر الى زمان الطواف مطلقا و لا يرى جريان استصحاب عدم الطواف في زمان الطهر ليتعارض مع ذلك الاستصحاب، حتى لو كانا مجهولي التاريخ او كان تاريخ طرو الحيض معلوما و تاريخ الطواف مجهولا، و تفصيل ما ذكره مع مناقشتنا معه مذكور في محله.

ثم لا يخفى أن ما حكى عن السيد الخوئي "قده" من جريان استصحاب بقاء الطهر الى آخر الطواف، و لا يعارضه استصحاب عدم الطواف الى زمان الحيض لأنه لا يمكن اثبات طوافها حال الحيض الا بنحو الاصل المثبت، ففيه أنها لو شكت في حدوث الحيض قبل الطواف فما ذكره في الاصول في توجيه عدم مثبتية استصحاب بقاء الوضوء الى زمان الصلاة لا يثبت تحقق ما هو الواجب من تقيد الصلاة بالوضوء من أن ما هو الواجب هو ذات

الصلاة و ذات الوضوء على نحو التركيب<sup>(١)</sup>، و هذا انما يتم فيما اذا كان الشرط اختياريا، دون ما اذا كان الشرط غير اختياري كالمقام، و هذا ما صرح به السيد الصدر "قده"<sup>(٢)</sup>، حيث ذكر أن شرط الواجب اذا كان غير اختياري كالوقت، فيكون متعلق الامر هو المقيّد، لعدم امكان انبساط الامر على ذات الشرط، فيتم فيه اشكال مثبتية استصحاب بقاء الشرط كاستصحاب بقاء النهار لاثبات تحقق المقيّد و هو الصلاة في النهار او رمي جمرة العقبة في النهار، الا اذا كان علم ببقاء النهار حين الشروع في العمل ثم يشك في ارتفاعه فيجري استصحاب بقاء نفس التقيّد، أي كون الصلاة او الرمي في النهار، و عليه فلا بد أن يفصل السيد الخوئي و السيد الصدر "قدهما" في المقام بين فرض العلم بالطهر من الحيض حال الشروع في الطواف او صلاة الطواف و الشك فيه فلا يفيد استصحاب بقاء الطهر من الحيض الا في الفرض الأول.

هذا و أما ما ذكره في تعليل عدم جريان استصحاب عدم الطواف الى زمان الحيض من أنه لا يثبت وقوع الطواف في حال الحيض، ففيه أنه لا يحتاج الى اثبات ذلك، بل اثر هذا الاستصحاب نفي تحقق الامتثال، و الظاهر أن مقصوده الاشارة الى ما تبناه في الاصول من أن موضوع الأثر لما كان مركبا من تحقق جزئين و يكون احدهما و هو الطواف في المقام محرزا بالوجدان فيحرز الجزء الآخر و هو الطهر بالاستصحاب، و أما استصحاب عدم الطواف في حال الطهر فهو من قبيل استصحاب عدم المقيّد، كاجراء استصحاب عدم تحقق الصلاة مع الوضوء، في موارد الصلاة مع الشك في بقاء الوضوء، مع أن موضوع الاثر هو المركب من الصلاة و الوضوء حينها و الصلاة محرزة بالوجدان و الوضوء محرز بالاستصحاب، و هذا المبني غير تام عندنا، كما بيناه في الاصول.

**مسألة ٢٩٤:** إذا دخلت المرأة مكة و كانت متمكنة من أعمال العمرة و لكنها أخرتها الى أن حاضت حتى ضاق الوقت مع العلم و العمد فالظاهر فساد عمرتها و الأحوط أن تعدل الى حج الافراد و لا بد لها من اعادة الحج في السنة القادمة.

اقول: ما ذكره هو الصحيح و قد سبق الكلام في ذلك فلا نعيد.

**مسألة ٢٩٥:** الطواف المندوب لا تعتبر فيه الطهارة فيصح بغير طهارة و لكن

١ - مصباح الاصول ج٢ ص ١٧٩

٢ - بحوث في علم الاصول ج٦ ص ٢٧٤

## صلاته لا تصح الا طهارة.

اقول: تكلمنا عنه في اول البحث عن شرطية الطهارة من الحدث في الطواف الواجب.

### فرع

حيث كان الكلام في مسائل شرطية الطهارة من الحدث في الطواف الواجب، فلا بأس بالتعرض الى فرع من فروع العلم الاجمالي مما يرتبط بالمقام، و هو أنه اذا طاف الرجل طوافين واجبين، و علم اجمالا باخلاله بشرطية الطهارة في احدهما، فتارة يكون الطواف الثاني مترتبا على الطواف الاول، فيعلم تفصيلا ببطلان الطواف الثاني إما للاخلال بطهارة الثاني او للاخلال بشرطية الترتيب بينه و بين الطواف الاول، و أخرى لا يكون الثاني مترتبا على الاول فتعارض قاعدة الفراغ فيهما و يجب الاحتياط، مثال ذلك ما لو اتى باعمال العمرة المفردة و طواف النساء لها ثم علم اجمالا إما ببطلان وضوءه لطواف العمرة او لطواف نساءها، فانه بناء على بقاء الاحرام ببطلان طواف العمرة و بطلان طواف النساء للزوم كونه بعد الخروج من الاحرام فيعلم تفصيلا ببطلان طواف النساء، إما لاخلاله بالطهارة فيه او لبقاء احرامه لأجل بطلان طوافه، فتجري قاعدة الفراغ في طواف العمرة بلا معارض و يجب عليه الاتيان بطواف النساء.

نعم بناء على مبنى من يرى أن انكشاف بطلان طواف العمرة المفردة لا يوجب البقاء في الاحرام و بطلان طواف النساء إما مطلقا كما عليه السيد الامام "قده" او فيما اذا كان التفاته بعد رجوعه الى بلده، كما عليه بعض الاجلاء "دام ظله" او فيما كان بطلان الطواف ناشئا عن نسيان بعض شرائطه كما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله" لم ينحل العلم الاجمالي و وجب عليه الاتيان بطواف واحد بنية ما في الذمة.

هذا و قد ذكر "دام ظله" أنه لو اتى المكلف بعمرتين ثم علم اجمالا ببطلان وضوءه في احدهما لنجاسة مواضعه فمقتضى الاستصحاب بقاءه على الاحرام و الاحوط وجوبا أن يرجع فيأتي بالاعمال المترتبة<sup>(١)</sup>.

اقول: تقريب جريان استصحاب بقاء احرامه أنه يعلم بأنه كان محرما بعد تلييته للعمرة الثانية و قبل تقصيره لها، و يشك في بقاء احرامه فعلا، و منشأ الشك في بقاءه أنه ان كان الباطل هو طوافه الاول فاحرامه كان باقيا من العمرة الاولى و قد تحلل منه باتيان الطواف و السعي و التقصير، فانه و ان اخطأ في التطبيق فزعم انها للعمرة الثانية الا أنها وقعت عن

العمرة الاولى، و بها خرج عن الاحرام، و لكن ان كان طوافها الاول صحيحا فقد تحلل من احرام العمرة الاولى ثم احرم للعمرة الثانية و بقي احرامه لها لكون الباطل هو طوافه الثاني الذي كان لهذه العمرة.

لكن يوجد علم ايضا باحلاله إما قبل تلييته للعمرة الثانية او بعد تقصيره منها و يحتمل بقاء هذا الاحلال ايضا، فيجري استصحابه فيتعارض مع استصحاب الاحرام، فيكون من قبيل توارد الحالتين، و الصحيح فيه وفاقا له "دام ظله" تعارض الاستصحابين مطلقا، حتى لو كان احدهما مجهول التاريخ و هو الاحلال في المقام و الآخر معلوم التاريخ و هو الاحرام، نظير ما لو علم بأنه كان متطهرا في الساعة الواحدة، و علم بأنه صدر منه حدث، و لا يدري هل صدر قبل الساعة الواحدة او بعدها.

و ثانيا: ان قاعدة الفراغ تجري في الطواف الاول بلا معارض، للعلم التفصيلي بعدم امتثال الامر بطواف العمرة الثانية، إما لعدم انعقاد احرامه لها و ذلك فيما لو كان الطواف الباطل هو الطواف الاول، و إما لعدم طهارته حال طوافها، لو كان الباطل هو الطواف الثاني، فلا اثر لجريان قاعدة الفراغ فيه، و حينئذ فيحزر تعبدا تحلله من الاحرام للعمرة الاولى و انعقاد احرامه للعمرة الثانية و المفروض علمه التفصيلي بعدم امتثال الامر بطوافها و الاعمال المترتبة فيجب عليه الاتيان بها، و حينئذ يحزر تعبدا انه اتى بعمرتين صحيحتين، و لو كان اجيرا عليهما فيستحق اجرة لكل منهما، بخلاف مختارة فانه يأتي بالاعمال بنية ما في الذمة و لا يحزر الاتيان بعمرة واحدة.

**مسألة ٢٩٦: المعذور يكتفي بطهارته العذرية كالمجبور و المسلوس، أما المبطون فالاحوط ان يجمع مع التمكن بين الطواف بنفسه و الاستنابة و أما المستحاضة فالاحوط لها ان تتوضأ لكل من الطواف و صلاته ان كانت الاستحاضة قليلة و ان تغتسل غسلا واحدا لهما و تتوضأ لكل منهما ان كانت الاستحاضة متوسطة و أما الكثيرة فتغتسل لكل منهما من دون حاجة الى الوضوء ان لم تكن محدثة بالاصغر و الا، فالاحوط ضم الوضوء الى الغسل.**

اقول: لا اشكال في أن من به جبيرة فطهارته تكون بالوضوء او الغسل الجبيري، و يمكنه الطواف معهما، و قد تقدم الكلام فيه سابقا، و إما مسلوس البول او الريح فله اقسام:

**القسم الاول:** ما يكون له فترة يمكنه الوضوء و المبادرة الى الصلاة مع الاقتصار على واجباتها من دون ابتلاء بحدث فقد ذكر المشهور أنه يجب عليه ذلك، لانصراف ادلة المسلوس عنه، و لكن حيث ان زمان الطواف اطول من زمان الصلاة، فقد لا تسع تلك الفترة للوضوء و المبادرة الى الطواف، و بلوغ نصف الطواف قبل خروج البول، (حيث مَرَّ أنه لو احدث



بعد بلوغ النصف يجزيه أن يتوضأ و يتم الطواف و لو لم يكن به سلس)، و حينئذ فمقتضى القاعدة تجديد الوضوء كلما احدث.

**القسم الثاني:** ما لو لم يكن له فترة يمكنه الوضوء و اتيان بعض الصلاة معه قبل الحدث، فننقل اولاً كلمات الاعلام حول صلاته، ثم نتكلم عن وظيفته في الطواف، فقد نقل في الجواهر ثلاثة اقوال:

**القول الاول:** ما هو المشهور بين الاصحاب من أن من به السلس يتوضأ لكل صلاة عندها، فلا يجمع بين صلاتين فما زاد بوضوء، و هذا مختار الخلاف -بل قد يظهر منه دعوى الإجماع عليه<sup>(١)</sup>- و المعتبر و الإرشاد و القواعد و التحرير و الدروس و الذكري و التنقيح و جامع المقاصد و غيرها، و استحسنة المصنف في النافع و هو الظاهر من المختلف أيضا.

و حجة هذا القول عموم ما دل على ناقضية البول، و الضرورة تتقدر بقدرها، فيقتصر على الصلاة الواحدة، و ما دل على الأمر بالوضوء عند القيام إلى الصلاة، و لأنه إن اقتضى تكرير الحدث إيجاب الطهارة فهو المطلوب، و إلا فلا يقتضي في المستحاضة لكونه تكريرا، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

**القول الثاني:** ما في المبسوط من أن من به سلس البول يجوز له أن يصلي بوضوء واحد صلوات كثيرة -الى أن يحدث بحدث آخر- لأنه لا دليل على تجديد الوضوء عليه، و حملة

---

١ - الظاهر عدم كونه ما ادعاه في الخلاف من الاجماع مرتبطا بهذا البحث، بل مرتبطا بما بينه من النزاع بين الخاصة و العامة في وظيفة المستحاضة، فقد ذكر في الخلاف ج ص ٢٤٩، أن المستحاضة، و من به سلس البول، يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلاة فريضة، و لا يجوز لهما أن يجمعا بوضوء واحد بين صلاتي فرض، هذا إذا كان الدم لا يتقرب الكرسف. فان تقب الدم الكرسف و لم يسلم كان عليها غسل لصلاة الفجر، و تجديد الوضوء عند كل صلاة فيما بعد. و ان سال الدم على الكرسف كان عليها ثلاثة أغسال في اليوم و الليلة، غسل لصلاة الظهر و العصر تجمع بينهما و غسل للمغرب و العشاء الآخرة تجمع بينهما، و غسل لصلاة الفجر و صلاة الليل تؤخر صلاة الليل الى قرب طلوع الفجر، و تصلي الفجر به، و قال الشافعي: تجدد الوضوء عند كل صلاة، و لا تجمع بين فريضتين بطهارة واحدة، و لم يوجب الغسل و به قال سفيان الثوري، و أحمد بن حنبل، و قال أبو حنيفة: تتوضأ لوقت كل صلاة، و يجوز لها أن تجمع بين صلوات كثيرة فريضة في وقت واحد، و قال مالك، و داود، و ربيعة: دم الاستحاضة ليس بحدث و لا يوجب الوضوء، دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم، و أيضا طريقة الاحتياط، فإنها إذا فعلت ما بيناه أدت العبادة بيقين، و إذا لم تفعل لم تؤد العبادة بيقين، فوجب استعمال ما بيناه.

على الاستحاضة قياس لا نقول به<sup>(١)</sup>، و حجة هذا القول موثقة سماعة قال: سأئنه عن رجل أخذته تقطير في فرجه إما دم أو غيره، قال: فليضع خريطة و ليتوضأ و ليصل، فإنما ذلك بلاء ابتلي به، فلا يعيدن إلا من الحدث الذي يتوضأ منه<sup>(٢)</sup>، فان الظاهر ان المراد بالحدث الذي يتوضأ منه ما كان خارجا على حسب المعتاد، فلا يعتد بهذا التقطير، و لعل التعليل فيها إشارة إلى ما ورد من الاخبار الكثيرة من أن ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر<sup>(٣)</sup>، و في بعضها "انه ليس على صاحبه شيء"<sup>(٤)</sup> و تصح دلالتها على كون المراد منها ان كل ما غلب الله من الشرط أو المانع أو الجزء أو الكل فالله أولى بالعدر فيه، فيسقط حكم المغلوب عليه، و يبقى الباقي، فيكون المعنى أن الله غلب عليه بهذا الإخراج من البول مثلا، فيسقط حكمه من الناقضية لهذا الوضوء و نحوه، فتأمل.

و كذا يستدل بصحيفة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يقطر منه البول و لا يقدر على حبسه، فقال (عليه السلام): إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعدر، يجعل خريطة<sup>(٥)</sup>، و قد يشعر به ترك الأمر بالتجديد في خبر الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن تقطير البول، قال (عليه السلام): يجعل خريطة إذا صلى<sup>(٦)</sup>، و خبر عبد الرحمن قال: كتبت إلى أبي الحسن (عليه السلام) في خصي يبول، فيلقى من ذلك شدة، و يرى البلل بعد البلل، قال (عليه السلام): يتوضأ ثم ينتضح ثوبه في النهار مرة<sup>(٧)</sup>، مضافا الى استصحاب حكم الوضوء الأول، و الشك في شمول ما دل على ناقضيته لمثل ما نحن فيه.

و لكن قد يقال: انه مع الشهرة التي كادت تبلغ الإجماع، بل قد عرفت إشعار عبارة الشيخ

١ - المسبوط ج ص ٦٨

٢ - تهذيب الاحكام ج ١ ص ٣٤٩

٣ - ففي صحيفة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول في المغمى عليه قال ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر، الوسائل ج ص ٢٦١ و فبي صحيفة علي بن مهزيار أنه سأله يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) عن مسألة المغمى عليه فقال لا يقضي الصوم و لا الصلاة و كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر، الوسائل ج ص ٢٢٧.

٤ - ففي صحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل ما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء، الوسائل ج ص ٢٢٦.

٥ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٩٧

٦ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٩٨

٧ - الكافي ج ٥ ص ٦٦

في الخلاف بالإجماع على التجديد لكل صلاة يضعف تقديم هذه الاخبار على عمومات ناقضية البول، على أنها غير صريحة في المقام، لاحتمال موثقة سماعة لغير البول، فيكون المراد منها رفع مانعية النجاسة للصلاة، مع أنه لا تعرض فيها و لا في صحيحة منصور لنفي وجوب الوضوء، و كون الله أولى بالعدر لا دلالة فيه على ما نحن فيه، لكونه متمكنا منه بالنسبة إلى الوضوء لكل صلاة، و جعل الخريطة في خبر الحلبي لا ينافي ذلك، و يحتمل خبر عبد الرحمن لخروج البلل المشتبه.

**القول الثالث:** ما اختاره العلامة الحلبي في المنتهى من أنه يصلي الظهر و العصر بوضوء، و المغرب و العشاء بوضوء، و الصبح بوضوء<sup>(١)</sup>، و مستند هذا القول صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: إذا كان الرجل يقطر منه البول و الدم إذا كان حين الصلاة اتخذ كيسا و جعل فيه قطننا ثم علقه عليه و أدخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين الصلاتين الظهر و العصر يؤخر الظهر و يعجل العصر بأذان و إقامتين و يؤخر المغرب و يعجل العشاء بأذان و إقامتين و يفعل ذلك في الصبح<sup>(٢)</sup>، إذ لو لم يكن ذلك للاكتفاء بالوضوء الواحد لم يكن للجمع فائدة.

و قد يقال بأنه يحتمل أن تكون الفائدة في الجمع عدم لزوم تطهير مخرج البول قبل الصلاة الثانية، لا عدم تجديد الوضوء، و بهذا يُقَوَّى كلام المشهور. لكن لنا أن نقول: ان الاصل الاولي يقتضي سقوط الصلاة بتعذر شرطها كفاقد الطهورين، لكن تحقق الإجماع بحسب الظاهر على عدم سقوطها، كالإجماع على وجوب الوضوء للصلاة الاولي، و أما بالنسبة إلى غيرها من الصلاة فلا إجماع على وجوب الوضوء لها ما لم يحدث بحدث معتاد، لما عرفته من مخالفة الشيخ "ره" في المبسوط، و ما يقال من لزوم الوضوء لكل صلاة من باب قاعدة الاشتغال، فهو مبني على لزوم الاحتياط في موارد الشك في الشرطية، (أي موارد الاقل و الاكثر الارتباطيين) كما أن ما يقال من أن الأدلة دالة على وجوب الوضوء لكل صلاة، و إن لم يكن رافع للحدث، فهو ممنوع، (حيث ان ظاهر تلك الادلة شرطية الطهارة، و المفروض عدم امكان تحصيلها في الفرض المذكور) كما أن ما يقال من أن البول مثلا موجب لوجوب الوضوء، و انما علمنا بسقوطه في البول الواقع في اثناء الصلاة الاولي بالنسبة الى تلك الصلاة فقط، لاجل الاضطرار، فيجب الوضوء للصلاة

١ - منتهى المطلب ج٢ ص ١٣٧

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٢٩٧

الثانية، و هكذا، ممنوع ايضاً (حيث لا يستفاد مما ورد من أن البول يوجب الوضوء عدا الناقضية)، انتهى كلام صاحب الجواهر بتوضيح و تقريب من<sup>(١)</sup>.

و كيف كان فحاصل ما يستدل على كون الوضوء موجبا للطهارة في هذا القسم ما لم يصدر حدث متعارف هو احد وجهين:

**الوجه الأول:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الوجوه المتصورة في المسألة اربعة: الأول: أن لا يجب عليه الصلاة أصلاً، لتعذر شرطها و هو الطهارة، الثاني: أن تجب عليه الصلاة من غير وضوء لتعذره، الثالث: أن يجب عليه الوضوء لكل صلاة، الرابع: وجوب الوضوء عليه مرة واحدة لجميع صلواته و أنه لا ينتقض إلا بالحدث الاختياري.

أما الوجه الأول فهو باطل يقيناً، للقطع بعدم سقوط الصلاة عن المسلوس و المبطون طيلة حياتهما، و كذلك الوجه الثاني، إذ لا صلاة إلا بطهور فكيف تجب الصلاة من دون وضوء؟ على أن لازمه جواز إحداث المسلوس و المبطون في الصلاة متعمداً و لو بالبول و نحوه و هو مقطوع الخلاف، أما الوجه الثالث فهو أيضاً باطل، لعدم الدليل على وجوب الوضوء لكل صلاة، فإذا بطلت الوجوه بأجمعها يتعين الوجه الرابع<sup>(٢)</sup>.

**الوجه الثاني:** موثقة سماعه السابقة، و ممن قبل دلالتها السيد الخوئي "قده" فقال: انه قد يناقش فيها باضطراب متنها، حيث إن في نسخة منها "قرحة" بدل "فرجه" فتكون الموثقة أجنبية عن سلس البول، و يدفعه أن الوسائل إنما نقلها عن الشيخ في التهذيب، و الشيخ في التهذيب رواها بلفظ "فرجه"، كما أن الوافي و الحدائق رواها عنه بهذه اللفظة<sup>(٣)</sup>، و كذا في كتب الفقهاء، فلفظة "قرحة" غلط من نساخ الوسائل هذا، بل في نفس متنها قرينة ظاهرة على ذلك، و هي أن اللفظة لو كانت هي "قرحة" لم يكن وجه للسؤال عن بطلان الصلاة بما يخرج منه من دم أو غيره كالقيح، لأن الخارج من القرحة غير ناقض للوضوء أبداً فسؤاله عن وضوئه و غسله قرينة على أن اللفظة هي فرجه، على أن قوله: "فليصنع خريطة" كالصريح في أن اللفظة لفظة "فرجه"، لأن الخريطة بمعنى الكيس الذي يعلق على الفرج لئلا ينجس الفخذين، و لا تتعاهد الخريطة في القرحة، فهذه المناقشة ساقطة.

و يناقش فيها اخرى بعدم صراحتها في البول، لأن لفظه "و إما غيره" غير صريحة في ذلك، فيحتمل أن يراد به غير البول، و تندفع هذه المناقشة بما عرفت من أن المراد من كلمة

١ - جواهر الكلام ج٢ ص٣١٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٦ ص٢٢٣

٣ - الوافي ج٦ ص١٤٤ الحدائق ج٢ ص٣٨٨

"إمّا غيره" لو كان غير البول لم يكن وجه للسؤال عن كونه حدثاً ناقضاً للوضوء و الصلاة، و لم يناسبه الجواب بعدم كونه حدثاً و أنه لا يعاد منه الوضوء، بل المناسب في الجواب على تقدير السؤال عنه أن يقال إنه طاهر أو نجس، و أما الجواب بأنه بلاء و أنه لا يوجب الوضوء إلاّ الحدث المتعارف من البول و الغائط المتعارفين أو النوم المتعارف فهو قرينة على أن المراد به هو البول، و على ذلك فقد دلّتنا الموثقة على أن بول المسلوس غير ناقض لوضوئه فلا يجب عليه الوضوء في أثناء صلاته.

و قد يدعى وجود معارض لموثقة سماعة و هو صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) الدالة على أن صاحب السلس يجمع بين الظهر و العصر حيث أوجبت عليه الوضوء لكل صلاتين يجمع بينهما، فهي تنافي الموثقة المتقدمة الدالة على أن بول المسلوس غير موجب للحدث و الانتقاض، و فيه أن صحيحة حريز لو لم تؤيد الموثقة لم تكن منافية لها، لأنه ذكر فيها أنه يجمع بين الصلاتين بوضوء واحد، و هذه الجملة مؤيدة للموثقة حيث دلّت على أن البول الخارج في زمان الصلاتين ليس بحدث و إلاّ لوجب عليه الوضوء في أثائهما، و المذكور فيها و مفادها و ان كان عدم جواز الجمع بين اكثر من صلاتين لكن لعل نكته نجاسة محل بوله، فعفي عنها في الصلاتين لا اكثر، و لم يعلم أن ذلك من جهة ناقضية بوله لوضوئه، و يؤيده أن السؤال كلّّه متوجه إلى الصلاة في الصحيحة و لم يسأل فيها عن الوضوء، و عليه فالمسلوس لا يبطل وضوءه ببوله، نعم ليس له الدخول في غير الصلاتين من النوافل أو غيرها إلاّ بعد تطهير الموضع<sup>(١)</sup>.

اقول: أما الوجه الاول فيمكن الجواب عنه بأن مقتضى اطلاق قوله تعالى "اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم..." هو لزوم الوضوء قبل كل صلاة، و لا وجه لدعوى انصرافه الى الوضوء بما أنه موجب للطهارة حال الصلاة، حتى لا يشمل المقام، و عليه فمقتضى اطلاق الآية لزوم وضوء لكل صلاة، و انما ورد في الروايات عدم الحاجة الى تجديد الوضوء للصلوات الأخرى فيما اذا لم يصدر منه حدث بعد وضوءه السابق.

و أما الوجه الثاني فيرد على ما ذكره حول موثقة سماعة من كون لفظ "قرحه" غلط من نسخ الوسائل فهو مناف لما في الطبعة الجديدة التي قوبلت مع نسخة صاحب الوسائل حيث أن الموجود في متنه "قرحه" و كتب صاحب الوسائل في هامشه: في نسخة "فرجه"<sup>(٢)</sup>، فيعني

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٦ ص ٢١٥

٢ - وسائل الشيعة ج١ ص ٢٦٦

ذلك أن انما رأى لفظ "فرجه" في نسخة واحدة من التهذيب، نعم قد يورث نقل الموثقة في بقية الكتب بلفظة "فرجه" الاطمئنان بكون النسخة الصحيحة للتهذيب هو ذلك خصوصاً مع تناسب وضع الخريطة معه.

لكن مع ذلك قد يناقش في ظهورها في سلس البول، ففي كشف اللثام أن الظاهر أنها ليست في السلس، بل في تقطير الدم و الصديد و البلل الذي لا يعلم كونه بولاً<sup>(١)</sup>، و يؤيد ذلك أنه لو كان السؤال عن سلس البول لم يتناسب مع بدأه بذكر الدم، ثم عدم التصريح باسم البول و الاكتفاء بقوله "او غيره"، فعلمه الامام (عليه السلام) ما يفيد في الاجتناب عن تلوث جسده او ثوبه بالنجاسة اكثر من مقدار الضرورة، و أما مقدار الضرورة فذكر أنه بلاء ابتلي به.

و أما ما ورد في الذيل من قوله "فلا يعيدن إلا من الحدث الذي يتوضأ منه" فلعل الغرض منه التنبيه على أن خروج الدم و القيح و البلل لا يوجب الوضوء خلافاً للعامة حيث اقتوا بانتفاض الوضوء بخروج الدم و البلل، فنبهه الامام (عليه السلام) بأنه لا يعيد وضوءه الا من الحدث الذي يتوضأ منه و هو البول دون مثل الدم، و ان كان يحتمل في معنى الرواية أن يكون ذكر السائل لفرض خروج الدم من فرجه هو أن المتعارف في السلس من الفرج سواء في القبل او الدبر هو تقطير الدم دون تقطير البول، و حيث كان متأثراً بفتاوى العامة من ناقضية الدم للوضوء فبدأ بفرض خروج الدم ثم عطف عليه ما يشمل البول بقوله "او غيره" فالامام بين له حكم سلس الناقض للوضوء و هو البول عندنا، و قد يؤيد هذا الاحتمال الثاني أنه (عليه السلام) بعد ما ذكر "انه داء ابتلي به" فزاع عليه قوله "فلا يعيدن -أي وضوءه- الا من الحدث الذي يتوضأ منه" فيراد به لزوم وضوئه من الحدث المعتاد، الا أن الانصاف أن الجزم بالمعنى الثاني مشكل.

و بناء على ذلك فلا بد من الرجوع الى مقتضى القاعدة و هو لزوم الوضوء لكل صلاة، عدا ما استفيد من صححة حريز من عدم الحاجة الى تجديد الوضوء للفريضة الثانية التي يجمع بينها و بين الفريضة السابقة كالجمع بين الظهر و العصر و كذا الجمع بين المغرب و العشاء، و أما ما تقدم من الجواهر من أنه قد يقال من عدم ظهورها في نفي الوضوء للصلاة الثانية، اذ لعل فائدة الجمع عدم لزوم التطهير من النجاسة، فلا يخلو عن غرابة، فانها كالصريحة في عدم توسط الوضوء بين الصلاتين، نعم هذه الصحيحة لا تدل على لزوم الوضوء لأكثر من الصلاتين اللتين يجمع بينهما، فلعل خصوصية الجمع اختصاص العفو عن النجاسة بمورد

الجمع، لكن المهم أنه بعد المناقشة في دلالة موثقة سماعة و اقتضاء اطلاق آية الوضوء حين القيام الى كل صلاة، هو لزوم تجديد الوضوء لكل صلاة و انما نخرج عن ذلك بمقتضى صحيحة حريز في مورد الجمع بين صلاتين فريضتين مترتبتين.

**القسم الثالث:** ان يتمكن من الوضوء و الاتيان ببعض الصلاة قبل خروج البول، و كلما خرج منه البول امكنه أن يتوضأ و يستمر في الصلاة، من غير أن يقع في الحرج، فالمنسوب الى المشهور لزوم ذلك، و قد اختار ذلك صاحب العروة مع أنه في القسم السابق افتي ببقاء الطهارة ما لم يصدر منه حدث متعارف، و ذهب جماعة منهم السيد الخوئي "قده" الى عدم الحاجة الى تجديد الوضوء تمسكا باطلاق موثقة سماعة، نعم ذكر أنه لولا هذه الموثقة لكان مقتضى القاعدة هو اختيار قول صاحب العروة، و ذلك أدلة اشترط الصلاة بالطهور على قسمين:

**القسم الاول:** ما دلّ على أنه لا صلاة إلا بطهور<sup>(١)</sup>، و هذا القسم إنما يستفاد منه اعتبار الطهارة فيما هو صلاة، فلا دلالة على اعتبار الطهارة في الأكوان المتخللة بين أجزاء الصلاة، لأنها ليست بصلاة و إن كان المكلف في الصلاة ما دام لم يسلم، فله أن يحدث متعمداً فضلاً عما إذا لم يكن متعمداً في الأكوان المتخللات.

**القسم الثاني:** ما دلّ على اعتبار الطهارة حتى في الأكوان المتخللة و هو ما دلّ على أنه اذا حدث اثناء الصلاة استأنف الصلاة<sup>(٢)</sup>، فقد دلّ ذلك على أن وقوع الحدث في الصلاة و لو في الآت المتخللة موجب لبطلانها، و قد رفعنا اليد في المسلوس و المبطون عن القسم الثاني بمقتضى أخبارهما حيث دلّت على أن الحدث غير قاطع في حقهما، إذ لو كان قاطعاً في حقهما أيضاً سقطت عنهما الصلاة لعدم تمكّنهما من الصلاة المأمور بها. و أمّا إطلاق القسم الأول و أنه لا صلاة إلا بطهور فهو باق بحاله و هو يقتضي تحصيل الطهارة للأجزاء الصلّاتية إذا حدث في أثناءها.

و دعوى أن ذلك ينافي بطلان الصلاة بالفعل الكثير و لا وجه لتقديم أدلة اشترط الطهارة في الصلاة على أدلة بطلانها بالفعل الكثير، مندفة بأن مبطلية الفعل الكثير للصلاة مما لم يدل عليه أي دليل لفظي و إنما استفيدت من ارتكاز ذلك في أذهان المتشرعة، و الارتكاز إنما هو في الأفعال الأجنبية عن الصلاة و لا ارتكاز في مثل الوضوء لأجل الصلاة، نعم ورد

١ - راجع الوسائل ج١ ص٣١٥

٢ - راجع الوسائل ج٧ ص٢٤٤

في صحيحة علي بن جعفر تعليل المنع عن التكفير في الصلاة بأنه عمل، و لا عمل في الصلاة<sup>(١)</sup> إلا أن معناه أن التكفير في الصلاة إذا أتى به بما أنه عمل من أعمالها موجب لبطلانها، لأنه ليس من أعمالها، و لا دلالة على أن مطلق العمل في الصلاة يبطلها، فلو وضع مثلاً إحدى يديه على أحد جانبي وجهه و يده الأخرى على جانبه الآخر لم تبطل صلاته، فالإنصاف أن ما أفاده صاحب العروة على وفق القاعدة<sup>(٢)</sup>.

اقول: الظاهر أن القسم الأول من أدلة شرطية الطهارة أيضاً ظاهر في شرطية الطهارة في جميع أحوال الصلاة و الآفات المتخللة في الصلاة من أحوال الصلاة، لكن المهم أنه بعد ما أحرزنا من الإجماع أو مذاق الشارع أو مجموع أدلة المسلسل و المبطلون عدم سقوط الصلاة رأساً، فلا يحتمل قاطعية الحدث في حقه للصلاة، و لكن لا وجه لرفع اليد عن ظهور أدلة شرطية الطهارة للصلاة لكونها شرطاً لجميع أجزاء الصلاة حتى في حق المسلسل، فتكون فتوى صاحب العروة وفق القاعدة، و لم يتم عندنا ظهور موثقة سماعة في كون موردها سلس البول، حتى نرفع اليد عن القاعدة لاجلها، لكن إطلاق صحيحة حريز يشمل المقام و ينفي لزوم تجديد الوضوء حتى عند الجمع بين فريضتين مترتبتين، و هذا هو القول الذي اختاره العلامة الحلبي في المنتهى.

و ما في المستمسك من أن إهمال ذكر الوضوء فيها قبل الصلاتين مع التعرض لسائر الخصوصيات مانع عن إطلاقها للوضوء، فظهورها في المفروغية عن نفي الوضوء بين الصلاتين و إن كان مسلماً إلا أن موضوع المفروغية المذكورة غير معلوم، و لا تعرض فيها لبيانها، و مع إجمالها من هذه الجهة و إمكان حملها على صورة استمرار الحدث، بحيث لا يمكن إيقاع بعض الصلاة حتى أولها مع الطهارة، أو كونه حرجياً، لا مجال للاعتماد عليها في الخروج بها عن القواعد، فيتعين حملها على ما لا ينافي القواعد، و هو خصوص الصورة المذكورة لا غير، و لعل ذلك هو الوجه في إعراض المشهور عنها<sup>(٣)</sup>.

فيرد عليه أن عدم ذكر الوضوء قبل صلاتي الظهر و العصر و قبل صلاتي المغرب و العشاء و قبل صلاة الصبح لعله لأجل تعارف الوضوء قبلها و لو لأجل وقوع الحدث المتعارف، و ذلك بخلاف الإغفال عن الأمر بالوضوء بعد صلاة الظهر و قبل صلاة العصر عند الجمع بينهما و هكذا بين صلاة المغرب و العشاء.

١ - وسائل الشريعة ج٧ ص٢٦٦

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج٣ ص٢١٣

٣ - مستمسك العروة ج، ص: ٥٧١



**القسم الرابع:** أن يتمكن من الوضوء و الايتان ببعض الصلاة قبل خروج البول، ولكنه لو اراد أن يجدد الوضوء بعد خروج البول كل مرة في اثناء الصلاة لوقع في الحرج فكثير من الفقهاء ذهبوا الى أنه يتوضأ لكل صلاة، و خالف في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده" تمسكا باطلاق موثقة سماعة، و بناء على ما مر منا من المناقشة في دلالتها فمقتضى اطلاق صحيحة حريز جواز اكتفائه بوضوء واحد لصلاة الصبح و وضوء واحد لصلاتي الظهر و العصر يجمع بينهما، و وضوء واحد لصلاتي المغرب و العشاء يجمع بينهما، و لو ناقشنا في دلالتها ايضا فمقتضى القاعدة هو تكرار الوضوء كلما خرج البول ما لم يقع في الحرج، ما لم تفت الموالة العرفية بحد يوجب انمحاء عنوان الصلاة.

ثم انه بناء على ما ذكره السيد الخوئي "قده" من شمول موثقة سماعة لما عدا القسم الاول - و هو ما يكون له فترة يمكنه الوضوء و المبادرة الى الصلاة مع الاقتصار على واجباتها من دون ابتلاء بحدث- فقد يسأل عن يمكن من الوضوء و الايتان بصلاة ثنائية كصلاة الصبح من دون حدث و لكنه لا يتمكن من ذلك في صلاة رباعية كصلاة الظهر، فيكون بلحاظ صلاة الصبح داخلا في القسم الاول، و لكنه بلحاظ صلاة الظهر مثلا داخل في القسم الرابع، فإما أن يقال بأن اطلاق موثقة سماعة ينطبق على هذا الشخص باعتبار عدم تمكنه من الايتان بالصلاة الرباعية من غير ابتلاء بخروج البول، و نتيجته الحكم ببقاء طهارته الى أن يحدث بحدوث متعارف، و حينئذ فلا يوجد وجه لزامه بعد ذلك بالوضوء قبل الصلاة الثنائية كصلاة الصبح، و لا وجه لملاحظة اقصر صلاة له، و هي الصلاة الثنائية، و التي فرضنا أنه يتمكن من الوضوء و الايتان بها من غير خروج بول، فتكون نتيجته انتقاض وضوءه به و ان كان في اثناء الصلاة الرباعية، و لو توضأ لصلاة الصبح و امكنه المبادرة الى صلاة الصبح و اتمامها قبل خروج البول، فيقال بأنه يلزمه ذلك من باب أنه لا ينتقل الى البديل الاضطراري الا مع العجز عن الوظيفة الاختيارية، و ان كان لو ترك المبادرة لا يحكم بانتقاض وضوءه بمقتضى تطبيق الموثقة، او يقال بأن مقتضى الانحالية ملاحظة الصلاة التي توضأ لأجلها، فان كان قد توضأ لصلاة الصبح فيبطل وضوءه بالحدث بعد الصلاة، و ان توضأ لصلاة الظهر لم يبطل وضوءه بالحدث اثناءها، و المسألة بعد بحاجة الى مزيد تأمل.

هذا كله بلحاظ الاقسام الاربعة في مسلوس البول و يلحق به مسلوس الريح او الغائط، فيما كان مقتضى القاعدة كما هو واضح، و يشملهما عموم التعليل في موثقة سماعة "فانما هو داء ابتلي به" نعم لو كان الدليل صحيحة حريز فهي مختصة بسلس البول و الغاء الخصوصية منه الى سلس الريح و ان كان عرفيا، لكن الغاء الخصوصية منه الى سلس الغائط مشكل، و قد وردت ثلاث روايات في المبطلون:

١- موثقة ابن بكير عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المبطون، فقال: يبني على صلاته<sup>(١)</sup>.

٢- رواية الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) صاحب البطن الغالب يتوضأ و يبني على صلاته<sup>(٢)</sup>، و قد مر سابقا ان طريق الصدوق الى روايات محمد بن مسلم في الفقيه<sup>(٣)</sup> و ان كان ضعيفا، لاشتماله على حفيد البرقي و ابن البرقي و هما مجهولان، الا أنه لا يبعد أن يقال ان الصدوق لما اخبر في اول الفقيه بأن جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع فهو نقل هذه الرواية ونحوها عن كتاب مشهور، ككتاب احمد بن ابي عبد الله البرقي او من بعده في هذا السند كعلاء بن رزبن و الا فحفيد البرقي او ابنه ما كانا من اصحاب الكتب المشهورة التي عليها المعول واليها المرجع، و لا نحتاج بعد ذلك الى اعتبار طريقه المذكور الى الكتاب المشهور لجريان أصالة الحس في نقله عنه، سيّما بناء على ما لا يبعد من كون هذه الطرق طرقا الى عناوين الكتب، لا الى النسخ التي كان يروون عنها، و عليه فلا يبعد اعتبار هذه الرواية.

٣- رواية الشيخ بإسناده عن العياشي قال حدثنا محمد بن نصير عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقي<sup>(٤)</sup>، و اسناده الى كتب العياشي و رواياته ما ذكره في الفهرست من أنه أخبرنا بجميع كتبه و رواياته جماعة من أصحابنا عن أبي المفضل عن جعفر بن محمد بن مسعود العياشي عن أبيه<sup>(٥)</sup>، و هذا السند لا يخلو من اشكال، لضعف ابي المفضل الشيباني فقد قال عنه الشيخ في رجاله: كثير الرواية حسن الحفظ، غير أنه ضعفه جماعة من أصحابنا، و قال النجاشي: كان في أول أمره ثبتا ثم خلط، و رأيت جل أصحابنا يغمزونه و يضعفونه، رأيت هذا الشيخ و سمعت منه كثيرا، ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني و بينه.

١ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٢٩٨

٢ - من لا يحضره الفقيه ج١ ص ٣٦٣

٣ - ذكر في مشيخة الفقيه: أن ما كان فيه عن محمّد بن مسلم الثقفي فقد رويته عن علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جدّه أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه محمّد بن خالد، عن العلاء بن رزبن، عن محمّد بن مسلم.

٤ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٢٩٨

٥ - الفهرست ص: ١٣٩

و قد ذكر السيد الخوئي "قده" بالنسبة الى الرواية الاولى أنه لا يتعين أن يراد من قوله "يبني على صلاته" أنه إذا خرج منه الغائط في أثناء صلاته يتوضأ ثم يبني على صلاته، بل يحتمل أن يراد به أنه لا يعتني بما خرج منه بل يبني على صلاته و يمضي فيها، بل هذا الاحتمال هو الاظهر ان لم يكن هو المتعين.

و أما الرواية الثانية فذكر أنها أظهر في المعنى الثاني، أي إن ظاهرها أن صاحب البطن يتوضأ أولاً فيدخل في الصلاة، و لا يعتني بما خرج منه، بل يبني على صلاته.

و أما الرواية الثالثة فظاهرها أن المبطلون إذا خرج منه الغائط في أثناء صلاته يتوضأ، ثم يتم ما بقي من صلاته فتعارض الروايتين الاوليين، و لكن يرد عليها **اولاً**: انها ضعيفة سنداً، و **ثانياً**: انها لا يمكن الاعتماد عليها، اذ من البعيد عادة أن يسأل رأو واحد من إمام واحد مسألة واحدة ثلاث مرات، و يجيبه الإمام في كل مرة بعبارة غير العبارة الأخرى، فالمبطلون بل المطمأن به أنها بأجمعها أو ببعضها منقولة بالمعنى، و حيث إننا لا ندري أن الألفاظ الصادرة عنه (عليه السلام) أية لفظة فلا محالة لا يمكن الاعتماد على أي واحد منها، فلا يمكن الحكم بموجب الأخيرة بوجود الوضوء على المبطلون في أثناء صلاته، و **ثالثاً**: انا لو بنينا على العمل بها في حد ذاتها فلا بد من حمل الامر بالوضوء فيها في أثناء الصلاة على الاستحباب، لأقوائية ظهور التعليل في العموم في قوله في موثقة سماعة "فإنه بلاء ابتلي به فلا يعيدن"، حيث يدل على عدم وجوب الوضوء في شيء من الأحداث غير الاختيارية، و **رابعاً**: يمكن أن يقال: إن البطن بمعنى صاحب مرض البطن فتوصيفه بالغالب كاشف عن إرادة ما إذا لم ينقطع عنه الغائط بوجه بل يخرج مستمراً، و يأتي أن الحكم حينئذ كفاية وضوء واحد لجميع صلواته فكيف يمكن الحكم في مثله بوجود الوضوء عند خروج الغائط في أثناء الصلاة، و هذا أيضاً شاهد على حملها على الاستحباب<sup>(١)</sup>.

اقول: إيراده الاول و الثاني متجهان، دون إيراده الثالث و الرابع، فانه ان لم يحتمل خصوصية للمبطلون في قبال المسلوس، بحيث يمكن اخراج المبطلون عن موثقة سماعة - بناء على تمامية دلالة الموثقة - فيمكن حمل الموثقة على القسم الثاني أي من يكون خروج الحدث منه مستمراً، فان مورد رواية محمد بن مسلم من لا يكون خروج الغائط مستمراً كما هو واضح، و الا لم يكن معنى لامره بالوضوء ثم البناء على الصلاة، و المراد من الغالب هو فرض عدم القدرة على الامساك، لا الاستمرار.

هذا و لكن الانصاف أن ظاهر قوله في الرواية الثانية المعتبرة عندنا "صاحب البطن الغالب يتوضأ و يبني على صلاته" أنه اذا خرج منه الغائط اثناء الصلاة يتوضأ و يبني على صلاته، فانه لو كان المراد منه أنه يتوضأ قبل أن يدخل في الصلاة، ثم اذا ابتلي بخروج الغائط اثناء الصلاة لا يعتني به، لم يناسب التعبير عنه بأنه يتوضأ و يبني على صلاته، حيث ان ظاهره أنه يتوضأ و يتم صلاته، و عليه فيكون مقتضى ذلك لزوم تجديد المبطون وضوءه اثناء الصلاة اذا كان من قبيل القسم الثالث.

و لعله لأجل ذلك ذكر السيد الامام "قده" أن من يتمكن من الوضوء و الاتيان ببعض الصلاة قبل خروج البول، و كلما خرج منه البول امكنه أن يتوضأ و يستمر في الصلاة، من غير أن يقع في الحرج، فاكتفاه بوضوء واحد فيه لكل صلاة مع عدم تجديد الوضوء في الأثناء لا يخلو من قوّة، هذا في المسلوس، أما المبطون فيتوضأ و يتم صلاته، و إلحاق مسلوس الريح بالمبطون أقوى، بل لا يبعد كونه داخلاً فيه موضوعاً، و أما من يكون خروج الحدث منه متصلاً فقد ذكر أنه لا يبعد عدم لزوم تجديده الوضوء للصلاة الأخرى إن لم يتقاطر منه البول بين الصلاتين، فيأتي بوضوء واحد صلوات كثيرة ما لم يتقاطر في فواصلها و إن تقاطر في أثنائها، نعم الاحوط للمبطون و مسلوس الريح الوضوء لكل صلاة<sup>(١)</sup>، و ان كان ما ذكره من أن مسلوس الريح ملحق بالمبطون خلاف الظاهر، لأنه لا يصدق عليه أنه صاحب البطن الغالب، بل و لا المبطون، فانا لم نجد في كتب اللغة تفسيره بما يعم من به سلس الريح، و لا يبعد الغاء العرف الخصوصية بينه و بين مسلوس البول، حيث يرى العرف كون امره اسهل و اخف من مسلوس البول، بل لو قبلنا دلالة موثقة سماعة شمله التعليل فيها بقوله "فانما هو داء ابتلي به".

و أما ما ذكره بالنسبة الى ما لو لم يتقاطر منه البول بعد انتهاء من صلاة و قبل دخوله في صلاة أخرى، من أنه لا يبعد عدم لزوم تجديده الوضوء قبل الصلاة الأخرى و ان خرج منه البول اثناء الصلاة السابقة فان تم فيجري في الفرض الاول من كلامه ايضا و هو ما اذا خرج منه البول عدة مرات بحيث اذا توضحاً بعد كل حدث لم يقع في حرج، حيث افتى في المسلوس بعدم حاجته الى تكرار الوضوء في اثناء الصلاة، فان نكتة ما ذكره جار فيه ايضا، حيث انه بعد عدم وجود دليل خاص يقتضي وضوءه لكل صلاة، فالمستفاد من اطلاق مثل صحيحة حريز حيث كان هو عدم الحاجة الى تكرار الوضوء في اثناء الصلاة، فظاهرها عدم

انتقاض الوضوء بالبول الخارج منه اثناء هذه الثلاثة، فتبقى طهارته الى آخر هذه الصلاة، فلا موجب لانتقاضها اذا لم يخرج منه بول الى أن يدخل في الصلاة الأخرى، وهذا الكلام و ان كان له وجه وجيه، و لكن قد يقال بأن اطلاق آية الامر بالوضوء قبل كل صلاة حيث يشمل كل صلاة، فلا بد أن يتوضأ بموجبه قبل الصلاة الأخرى، و هذا لا ينافي الحكم ببقاء كون الوضوء السابق طهورا الى أن يفرغ من الصلاة الاولى، نظير التيمم لضيق الوقت حيث انه يكون طهورا الى أن يفرغ من تلك الصلاة، فيجوز له مس كتابة القرآن اثناء صلاته دون ما بعدها و ان كان الحكم فيه واضحا لبطلان التيمم بزوال العذر، و هو ضيق الوقت عن الصلاة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن الاحوط هو لزوم وضوء المسلسل قبل كل صلاة، و ان لم يبعد جواز جمعه بين صلاتين فريضتين مترتبتين، و ظاهر الأدلة كونه متطهرا الى آخر الصلاة، لا أن الوضوء مجرد مبيح، و لذا يجوز له مس كتابة القرآن.

هذا كله بالنسبة الى الصلاة، و أما بالنسبة الى الطواف، فتارة يقع الكلام في حكم المسلسل البول ففي القسم الاول أي من يتمكن الوضوء و الصلاة بعده من غير حدث و لو مع الاقتصار على الواجبات، لو فرض عدم تمكنه من الوضوء و الطواف بعده فورا و لو باختيار اوقات الخلوة و مكان قريب الى البيت ليتمكن من اتمام الطواف بسرعة، و لكن لو فرض عدم تمكنه من ذلك فلا دليل على العفو عن الحدث الواقع في اثناء الطواف فلا بد ان يعيد الوضوء، ثم يكمل الطواف، خصوصا اذا كان الحدث بعد بلوغ النصف.

و أما القسم الثاني فبناء على تمامية دلالة موثقة سماعة، من أن وضوءه باق الى أن يحدث بحدث متعارف، فالحكم واضح، و أما بناء على عدم دلالة فلا بد أن يتوضأ للطواف مرة و لصلاة الطواف مرة أخرى.

و كذا القسم الرابع، و أما القسم الثالث فمع عدم قبول دلالة موثقة سماعة على حكم سلس البول مطلقا او اختصاصها بالقسم الثاني فلا بد أن يجدد الوضوء كلما احدث.

و الظاهر كما مر الحاق من به سلس الريح به، و أما المبطلون فمقتضى القاعدة كونه كالمسلسل ان كان حدثه مستمرا فيتوضأ مرة للطواف و أخرى لصلاة الطواف و الا فيكرر الوضوء كلما احدث ما لم يقع في حرج، لكن ورد في عدة روايات أن المبطلون يطاف عنه، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: المبطلون و الكسير (كتب في هامش الوسائل: و في نسخة: الكبير) يطاف عنهما و يرمى عنهما، و في صحيحة الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الكسير يحمل فيطاف به و المبطلون يرمى و يطاف عنه و يصلى عنه، و في صحيحة ابن ابي نصر عن حبيب الخثعمي عن ابي

عبد الله (عليه السلام) امر رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يطاف عن الكسير (كتب صاحب الوسائل: في نسخة: الكبير) و المبطون<sup>(١)</sup>، و في كشف اللثام "أن المبطون يطاف عنه فلا تجزيه طهارته، و الأصحاب قاطعون به. و لعل الفارق هو النص"<sup>(٢)</sup>.

اقول: ان الظاهر من هذه الروايات أن المراد من المبطون فيها من كان به داء البطن (اسهال) بحيث لا يتيسر له مباشرة الطواف، لا من يمنعه سلس الغائط من الطواف عن طهارة اختيارية، و القرينة عليه امران: احدهما اقتترانه بالكسير "الكبير" الذي لا ريب في كون المراد به من لا يتيسر له الطواف لا مطلق الكسير، ثانيهما: اقتتران الامر بالطواف عنه بالامر بالرمي عنه، و لا ريب في عدم اعتبار الطهارة حال الرمي، و أما استشهاد السيد الخوئي "قده" بالامر بأن يصلى عنه صلاة الطواف، فيعلم منه أن المراد من المبطون من لا يتيسر له الطواف او صلاته تكويناً، لا من كانت طهارته عذرية، ففيه أن من المحتمل الحاق الشارع صلاة الطواف بالطواف في هذه المسألة.

و عليه فالإجتزاء في المبطون -بمعنى من يتيسر له الطواف و لكن مع سلس الغائط- بالاستنابة للطواف، مشكل جداً، غايته الاحتياط بالجمع بين مباشرة الطواف مع الطهارة العذرية و بين الاستنابة للطواف، و قد احتاط المحقق النائيني "ره" في المسلوس ايضاً بالجمع<sup>(٣)</sup>، و الظاهر أنه لا وجه له، فانه بعد استفادة تمكنه من الطهارة العذرية مما ورد في صلاة المسلوس فلا يوجد مانع عن شمول اطلاقات الامر بمباشرة الطواف له.

هذا و لا يخفى أن ما ذكرناه الى الآن كان بالنسبة الى طواف من كان مبتلياً بالسلس، أما قد يصيب الطائف من شدة التعب او الوسوسة و الاضطراب النفسي بكثره الحدث من بول او ربح، فيشكل استفادة حكمه من روايات المسلوس في الصلاة، فالاحوط أن يجمع بين وظيفة المسلوس و الاستنابة، ان لم يتمكن من الانتظار حتى يرجع الى الحالة الطبيعية، و الا و جب على الانتظار بلا اشكال.

ثم ان السيد الماتن تعرض في ذيل هذه المسألة الى حكم المستحاضة فذكر أن المستحاضة الكثيرة تغتسل مرة للطواف و لصلاة الطواف مرة أخرى، و لا حاجة الى الوضوء بناء على مختاره من اغناء كل غسل عن الوضوء، و ان كان الاحوط رعاية المشهور فان كانت محدثة بالاصغر ايضاً فتضم الوضوء الى كل من الغسلين، و أما المتوسطة فتغتسل

١ - زسائل الشيعة ج١٣ ص٣٩٤

٢ - كشف اللثام ج٥ ص٤٠٦

٣ - دليل الناسك ص٢٤٣

غسلاً واحداً لهما و تتوضأ لكل منهما، - حيث استفيد من بعض الروايات استثناء غسل الاستحاضة المتوسطة عن كبرى اغناء كل غسل عن الوضوء- و أما القليلة فتتوضأ لكل من الطواف و صلاته،

و ذكر في توضيح ذلك أنه لا شك في أنه يجب على المستحاضة أن تطوف بنفسها، لعدم مانع من دخولها المسجد، نعم عليها أن تعمل بوظيفة المستحاضة قبل الطواف و صلاته، و هذا واضح، و قد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يستفاد من صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المستحاضة أ يطؤها زوجها و هل تطوف بالبيت؟، قال تقعد قرأها الذي كانت تحيض فيه، فإن كان قرؤها مستقيماً فلتأخذ به، و إن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين، و لتغتسل و لتستدخل كرسفاً، فإن ظهر عن الكرسف فلتغتسل، ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلي، فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلي صلاتين بغسل واحد و كل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت<sup>(١)</sup>، أن الطهارة المعتبرة في الطواف بعينها هي الطهارة المعتبرة في الصلاة، و أن ما يستحل به الصلاة يستحل به الطواف، و حيث إنَّ المستحاضة على أقسامٍ، و كيفية طهارتها مختلفة، فاللزام عليها إتيان ما عليها من الوظائف المقررة لها في كل قسمٍ لأجل الطواف و صلاته، بل لو غمضنا العين عن هذه الصحيحة كان الحكم على وفق القاعدة، فان ابتلاء النساء بالاستحاضة كثير، و لم يذكر كيفية طهارة المستحاضة و طوافها في نصوص المقام مع كثرة الابتلاء بها، و لا يمكن إهمالها، كما لم يهملوا كيفية طواف الحائض، فيعلم منها أن حكم المستحاضة ما ذكرنا، و أن حال الطواف حال الصلاة<sup>(٢)</sup>.

و ذكر بعض الأجلاء "دام ظله" أنه لو أتت المستحاضة بوظائفها لصلواتها اليومية كصلاة الظهر مثلاً، يجب عليها الإتيان بها مرة أخرى لأجل الطواف، إن حصل بينها و بينه فصل معتد به، ثم تطوف بل الأحوط وجوباً تكرار وظائف المستحاضة لأجل الطواف مع عدم الفصل المعتد به أيضاً، نعم لو كانت مطمئنة بعدم خروج الدم منها بعد الصلاة اليومية إلى أن تفرغ من الطواف لم يلزمها تكرار وظائف المستحاضة لأجل الطواف، بل تكتفي بما أتى به لأجل الصلاة.

كما أنه إذا لم يحصل الفصل المعتد به بين طواف المستحاضة و صلاة الطواف، جاز لها

١ - وسائل الشيعة ج ٣٧٥

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٩

الإتيان بصلاة الطواف أيضاً من دون حاجة إلى تكرار وظائف المستحاضة، و لو تخلّل الفصل المعتد به لزمها تكرار وظائف المستحاضة، ما لم تطمئن بعدم خروج الدم عنها من بعد الطواف إلى الفراغ من صلاته.

ثم ذكر أنه إن أمكن لها أن تغتسل في مكان قريب من المسجد الحرام بحيث لا يستلزم الفصل الطويل لزمها ذلك، حتى لا يحصل الفصل الطويل بين وظائفها و الطواف أو صلاته، و لو لم يتيسّر لها ذلك احتاطت بالإتيان بوظائفها في منزلها و التيمم في المسجد أو مكان قريب منه<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر أن مقصوده المستحاضة الكثيرة، و الا فلا ينبغي الاشكال في أن القليلة حيث يجب عليها حسب اطلاق الروايات أن تتوضأ لكل صلاة، ففي مرسله يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله (عليه السلام) فلتدع الصلّاة أيّاماً أقزأها ثمّ تَغْتَسِلْ -أي غسل الحيض- وَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ قِيلَ وَ إِنْ سَأَلَ قَالَ وَ إِنْ سَأَلَ<sup>(٢)</sup> فلا يجوز لها مع بروز الدم أن تكتفي بوضوءها للصلاة اليومية و لو اتت بالطواف بعدها بلا فصل، كما يجب عليها تجديد الوضوء لصلاة الطواف لما ذكرنا من دلالة الروايات على أنها تتوضأ لكل صلاة، و لا وجه لدعوى انصرافها الى الفرائض اليومية او دعوى أن الطواف و صلاته بمنزلة صلاة واحدة لكونه خلاف الظاهر الاولي و لم يقم دليل على التعبد بخلافه، فما في بعض كتب المناسك من أن المستحاضة القليلة يجزيها الوضوء الواحد للطواف و صلاته و هكذا في المتوسطة<sup>(٣)</sup>، فهو خلاف الظاهر، و منه ظهر حكم المتوسطة فانها ان كانت قد اتت بغسل الاستحاضة المتوسطة -الذي يجب في كل يوم مرة واحدة- لذلك اليوم فتتوضأ للطواف مرة و لصلاة الطواف مرة أخرى.

فالمهم هو الكلام حول المستحاضة الكثيرة، فقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنها ان كانت سائلة الدم أي كان الدم صبيبا لا ينقطع بروزه على القطنه فلا يبعد جواز اكتفاءه بغسل واحد لهما، و أما اذا كان بروز الدم على القطنه متقطعا بحيث تتمكن من الاغتسال و الاتيان لصلاة الطواف قبل بروز الدم عليها مرة أخرى فان اغتسلت للطواف و لم يبرز الدم عليها الى أن بدأت بصلاة الطواف جاز لها ذلك من دون تجديد الغسل، و الا فالأحوط لزوما تجديد الغسل لصلاة الطواف، ثم ذكر أن اكتفاءها بغسلها لصلاة الفريضة بأن يبادر بعدها الى

١ - مناسك الحج ص ١٣٣

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٢٨٢

٣ - مناسك الحج و العمرة للسيد محمد سعيد الحكيم ص ١٥٤



الطواف خلاف الاحتياط الا اذا لم يبرز الدم الى القطنه من حين اغتسالها الى أن تأتي بالطواف و صلته<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر عدم لزوم اغتسال المستحاضة الكثيرة لصلاة الطواف اذا اتت بها بعد الطواف بلا فصل مطلقا، لعدم قيام أي دليل على ذلك، فيكون مقتضى أصالة البراءة عدم وجوبه، بل يمكن اقامة دليل على عدم الوجوب، و هو اطلاق قوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله "فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة ثم تصلي صلاتين بغسل واحد، و كل شيء استحلته به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت"، فان اطلاق الطواف بالبيت يشمل ركعتيه، و يشهد لذلك ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن تقضى المناسك كلها على غير وضوء إلا الطواف فإن فيه صلاة<sup>(٢)</sup>، نعم اذا انقطع الدم منها قبل اتيانها لصلاة الطواف، و احتملت عدم عوده الى أن تغتسل و تأتي بصلاة الطواف و جب عليها ذلك، لانها بمقتضى الاستصحاب الاستقبالي تبقى طاهرة الى آخر الصلاة، فتتمكن من الواجب الاختياري، و معه لا تصل النوبة الى الفعل الاضطراري، لانصراف خطابات الافعال الاضطرارية الى فرض العجز عن الواجبات الاختيارية.

هذا و لا بد من عدم الفصل غير المتعارف بين اغتسالها و بين اتيانها بالطواف، فانه الاستفادة من الامر بأن تغتسل و تصلي او أنها تصلي صلاتين بغسل واحد، فان امكنها أن تغتسل في مكان قريب من المسجد الحرام كالمرفق الموجودة هناك فالاحوط وجوبا أن لا تكتفي بغسلها من مكان سكنها البعيد عن المسجد، و ان لم تتمكن من ذلك فالاحوط لها الجمع بين الغسل في سكنها ثم التيمم في المكان القريب.

و حيث انه لا يوجد هناك قرب المسجد الحرام عادة الا الرخام الذي لا يعلق شيء منه في اليدين، فيناسب أن نتكلم عن اعتبار علوق شيء في اليدين في التيمم و عدمه، فعن المشهور عدم اعتبار العلوق، و عن جماعة كصاحب الحقائق اعتبار العلوق في التيمم، و قد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن الاحوط لو لم يكن أقوى اعتبار علوق شيء مما يتيمم به باليد فلا يجزئ التيمم على مثل الحجر الأملس الذي لا غبار عليه<sup>(٣)</sup>، كما ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه لا يجوز التيمم على الحجر و نحوه مما لا يلصق منه شيء باليد

١ - مناسك الحج و ملحقاته ص ١٧٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٩٣

٣ - منهاج الصالحين ج ١ ص ١٢٦

عند الضرب عليه، فلا بد أن يكون ما يتيمم به مسحوقاً<sup>(١)</sup>، و يستدل على اعتباره تارة بقوله تعالى "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ" حيث يقال بأن ظاهره كون "من" تبعيضية، و كونها نشوية فتكون بمعنى لزوم كون نشوء المسح بالوجه و ظاهر الكفين من الضرب على الصعيد خلاف الظاهر، فعليه يلزم أن يبقى شيء مما يتيمم به في باطن الكفين حين ضربهما على الأرض، حتى يسمح منه بوجهه و ظاهر كفيه، كما قد يستدل له بالامر في روايات التيمم بالنفض، ففي معتبرة ليث المرادي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في التيمم قال تضرب بكفيك على الأرض مرتين، ثم تنفضهما و تمسح بهما وجهك و ذراعيك<sup>(٢)</sup>، و تفصيل الكلام في محله.

ثم انه قد تقدم أن من يتمكن من الواجب الاختياري و لو في آخر الوقت فلا يجوز له المبادرة الى الفعل الاضطراري بمجرد الاضطرار في سعة الوقت بل لابد من اليأس عن ارتفاع الاضطرار الى آخر الوقت، فعليه فتجب على المستحاضة في سعة الوقت الانتظار عند عدم الحرج حتى تطهر و لو بمقدر فترة الطواف و صلاته، و لم بحرر تجويز البدار من السيرة او اطلاق الروايات، كصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله "و كل شيء استحلّت به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت" فان ادلة الأفعال الاضطرارية منصرفة الى فرض عدم تيسر الواجب الاختياري و هو صرف وجود الواجب الموسع و لو في آخر الوقت، و لذا لا يظن أن يلتزم فقيه بجواز مبادرتها الى الصلاة او الطواف مع مراعاة وظيفة المستحاضة و لو مع علمها بانقطاع الدم بعد ساعة.

### الثالث من الامور المعتبرة في الطواف، الطهارة من الخبث.

**فلا يصح الطواف مع نجاسة البدن أو اللباس، و النجاسة المعفو عنها في الصلاة كالدّم الاقل من الدرهم - لا تكون معفوا عنها في الطواف على الأحوط.**

اقول: يقع الكلام في جهات:

**الجهة الاولى:** المشهور هو اعتبار الطهارة من الخبث حال الطواف في الثوب و الجسد، و قد حكي خلاف ذلك عن ابن جنيد، و ابن حمزة، فنقل العلامة الحلي "ره" في المختلف عن ابن جنيد أنه قال: لو طاف في ثوب إحرامه و قد أصابه دم لا يحلّ له الصلاة فيه كره له ذلك، و يجزئه إذا نزعه عند صلاته، و نقل عن ابن حمزة أنه جعل الطواف في الثوب النجس

١ - المسائل الشرعية ص ١٦٠

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦١

مكروها، و كذا إذا أصاب بدنه نجاسة<sup>(١)</sup>، ثم قال العلامة: و المعتمد الأول، لنا: أنه يتضمن إدخال النجاسة المسجد و هو ممنوع، و لأنّه كالصلاة، و كما يجب الاحتراز في الصلاة عن النجاسة في الثوب و البدن فكذا هنا، و ما رواه يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجل يرى في ثوبه الدم و هو في الطواف، قال: ينظر الموضع الذي رأى فيه الدم فيعرفه ثم يخرج فيغسله ثم يعود فيتم طوافه، و الأمر للوجوب، و احتج ابن الجنيد بالأصل، و بما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: رجل في ثوبه دم ممّا لا يجوز الصلاة في مثله فطاف في ثوبه، فقال: أجزأه الطواف فيه ثم ينزعوه يصلي في ثوب طاهر، و لأنّه ليس له حرمة الصلاة، و الجواب عن الأول: المعارضة بالاحتياط. و عن الرواية بأنّها مرسلة، و مع ذلك فهي غير دالة على صورة النزاع، لاحتمال أن يكون قد طاف جاهلا فيه، و عن الثالث بعدم دلالة على المراد<sup>(٢)</sup>.

و قد مال الى القول بعدم اعتبار اطهارة من الخبث في الطواف صاحب المدارك، و لا بأس بنقل تمام كلامه، فانه ذكر في شرح عبارة الشرايع "من المقدمات الواجبة للطواف... ازالة النجاسة عن الثوب و البدن": إطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في الطواف بين الواجب و الندب، و لا في النجاسة بين المعفو عنها و غيرها، و نقل عن ابن إدريس التصريح بهذا التعميم، و هو ظاهر المنتهى، و ذهب بعض الأصحاب إلى العفو هنا كما يعفى عنه في الصلاة، و نقل عن ابن الجنيد و ابن حمزة أنهما كرها الطواف في الثوب النجس، احتج المانعون بقوله (عليه السلام) "الطواف بالبيت صلاة" و برواية يونس بن يعقوب، و يتوجه على الرواية الأولى أنها غير مسندة من طرق الأصحاب كما اعترف به العلامة في المختلف، فلا يصح التعلق بها، و مع ذلك فهي غير واضحة الدلالة على المطلوب، إذ التشبيه لا يقتضي التساوي من جميع الوجوه، و على الرواية الثانية الطعن في السند باشماله على عدة من المجاهيل، و بأن راويها و هو يونس بن يعقوب قيل: إنه فطحي، مع أنها معارضة بما رواه الشيخ في الصحيح، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البنزطي، عن بعض أصحابه... و لا يضر إرسالها لأنها مطابقة لمقتضى الأصل، و سالمة عما يصلح للمعارضة، و من هنا يظهر رجحان ما ذهب إليه ابن الجنيد و ابن حمزة، إلا أن الأولى اجتناب ما لم يعف عنه في الصلاة، و الأحوط اجتناب الجميع كما ذكره ابن إدريس<sup>(٣)</sup>.

١ - راجع الوسيلة ص ١٧٣

٢ - مختلف الشيعة ج ٤ ص ١٩٨

٣ - مدارك الأحكام ج ١ ص ١١٦

و المهم ملاحظة ادلة المشهور التي قد جمعها في المختلف، و عمدتها اربعة ادلة:  
**الدليل الاول:** ان الطواف مع الابتلاء بنجاسة الثوب او الجسد يتضمن ادخال النجاسة في المسجد و هو ممنوع.

و فيه **اولاً:** انه لا دليل على حرمة ادخال النجاسة في المسجد الحرام فضلا عن بقية المساجد ما لم يستلزم الهتك، و ما عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله "جنبوا مساجدكم النجاسة"<sup>(١)</sup>، فمضافا الى ضعف سنده، فقد رواه صاحب الوسائل عن الكتب الفقهية لجماعة من اصحابنا، فهو مرسل، أنه يحتمل كون المراد منه النهي عن تنجيس المساجد، و **ثانياً:** ان تحريم حمل النجاسة في المسجد لا يقتضى بطلان طواف من حمل النجاسة حتى لو كان متعمداً، فان الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، بل المضادة ممنوعة، و ليس من قبيل الصلاة و ترك ازالة النجاسة عن المسجد، لتوقف امتثال الامر بازالة النجاسة عن المسجد على ترك الصلاة، و ليس المقام كذلك دائماً، لامكان نزع ذلك الثوب النجس و تسليمه لشخصٍ لخرجه من المسجد.

**الدليل الثاني:** الاستدلال بما روي عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله) من أن الطواف بالبيت صلاة الا أن الله اباح فيه النطق<sup>(٢)</sup>، و قد استدل بهذا الحديث النبوي المرسل الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف، حيث انه بعد ما قال: لا يجوز الطواف إلا على طهارة من حدث و نجس، و ستر العورة، فإن أخل بشيء من ذلك لم يصح طوافه، و لا يعتد به، و به قال مالك، و الشافعي، و الأوزاعي و عامة أهل العلم، و قال ابو حنيفة، ان طاف على غير طهارة فان كان في مكة اعاد، و ان عاد الى بلده و كان محدثاً فعليها شاة و ان كان جنباً فعليها بدنة، دليلنا: إجماع الفرقة و طريقة الاحتياط، لأنه إذا طاف على طهارة صح طوافه بلا خلاف، و ليس على صحته إذا طاف بغير طهارة دليل، و روى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال: الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أحل فيه النطق، و قال (صلى الله عليه و آله) "لا صلاة إلا بطهور" فوجب أن يكون حكم الطواف حكمه<sup>(٣)</sup>، و لكن لم يتم سند الرواية، و لا يظهر من استدلال الشيخ الطوسي "ره" به اعتماده عليه، لأنه في كتاب الخلاف يستدل بروايات عامية من باب الجدل مع العامة لاقتناعهم، على أن مجرد اعتماده "قده" لا يكشف عن اشتهاره الموجب للقطع به في ذلك الزمان.

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٢٢٩

٢ - سنن الدارمي ج ٢ ص ٤٤ سنن البيهقي ج ٥ ص ٨٥ و ٨٧

٣ - الخلاف ج ٣ ص ٣٢٣

و لو تمت الرواية كانت نتيجتها عدم مانعية الدم الاقل من الدرهم كما في الصلاة.  
**الدليل الثالث:** قوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار "الرجل يقضي المناسك كلها بغير وضوء الا الطواف فان فيه صلاة" حيث انه قد يستظهر منه كون الطواف محكوماً باحكام الصلاة، وقد مر سابقا المناقشة في ذلك.

**الدليل الرابع:** رواية يونس بن يعقوب، فقد روى الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن بنان بن محمد عن محمد بن محسن بن أحمد عن يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال: ينظر الموضوع الذي رأى فيه الدم فيعرفه، ثم يخرج و يغسله ثم يعود فيتم طوافه. و روى الصدوق بإسناده عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رأيت في ثوبي شيئاً من دم و أنا أطوف قال فاعرف الموضوع ثم اخرج فاغسله ثم عد فابن على طوافك<sup>(١)</sup>، و الظاهر وحدة الروايين، و قد ناقش السيد الخوئي "قده" في السند الاول بجهالة محسن بن احمد، و لكنه اعتمد على السند الثاني، و ان كان اسناد الصدوق الى يونس بن يعقوب مشتملاً على حكم بن حكيم، و لكنه من رجال كامل الزيارات، و هذا كان منه قبل عدوله عن نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات، و عليه فلا يوجد مستند له في الفتوى باعتبار الطهارة من الخبث في الطواف.

و الظاهر امكان تصحيح هذا السند لكون الحكم بن حكيم ممن روى عنه ابن ابي عمير و البنظي، و قد شهد الشيخ الطوسي في كتاب العدة في حقهما و حق صفوان بأنهم عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون الا عن ثقة.

و أما السند الاول، فقد حاول بعض الاجلاء "دام ظله" تصحيحه باكتار عدة من الاجلاء الرواية عنه، كاحمد بن محمد بن عيسى و محمد بن الحسين بن ابي الخطاب، و ابراهيم بن هاشم و لم يرد في حقه قدح، كما أن بنان بن محمد أيضاً ثقة لاكتار الاجلاء الرواية عنه، كما أنه من رجال نوادير الحكمة و لم يستثنه ابن الوليد، و لكن لم يثبت لنا بعد المراجعة اكتار رواية الاجلاء عن محسن بن احمد.

فالمهم هو تمامية السند الثاني للرواية، و أما الكلام في دلالتها، فلا اشكال في استفادة اصل مانعية النجاسة في الطواف، و موردها تنجس الثوب بالدم و وجود الدم حال الطواف، و التعدي منه الى تنجسه بسائر اعيان النجاسات غير الدم، و تنجسه بالمتنجس، و كذا التعدي

من الثوب الى الجسد، يحتاج الى الغاء الخصوصية عرفا و هو غير بعيد، هذا و قد يحتمل في رواية الصدوق تشديد الياء في قوله "رأيت في ثوبي شيئا من الدم" فيكون مورده نجاسة ثوبي الاحرام، فتكون شبهة السائل أنه حيث تنجس ثوبه احرامه اثناء الطواف فلا يدري هل يستمر في طوافه او يلزمه تطهير ثوب الاحرام تكليفا او لاشتراط صحة الطواف في حال لبس ثوب الاحرام أن يكون ذلك الثوب طاهرا، فجواب الامام (عليه السلام) بلزوم تطهيره لا يدل على كونه شرطا في صحة الطواف حتى في مورد ثوب الاحرام، فلعله من باب وجوب تطهيره تكليفا، حيث قد مر أنه يعتبر في ثوب الاحرام حدوثا و بقاء أن يكون مما تصح الصلاة فيه، و لا يمكن التعدي منه الى غيره كالجسد او الثوب الاعتيادي في طواف الحج او طواف النساء، و لكنه احتمال بعيد جداً، فانه لو كان ما ذكر شبهة السائل لكان المناسب عرفا ان يقول "رأيت في ثوب احرامي دما و أنا في الطواف" اذ لا توجد نكتة عرفية لفرض رؤية الدم في ثوبي الاحرام بنحو التثنية، مع أن التعبير برؤية شيء من الدم لا تناسب رؤيته في كلا الثوبين، و يؤيد ما ذكر ما في رواية يونس بالسند الاول من قوله "وجد في ثوبه دما"، فلا يبعد اطلاق الرواية لغير نجاسة الثوب بالدم، و لو بضم الغاء الخصوصية عرفا.

ثم انه يوجد معارض لرواية يونس بن يعقوب و هو ما رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن أحمد بن محمد عن<sup>(١)</sup> ابن أبي نصر عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له رجل في ثوبه دم مما لا تجوز الصلاة في مثله فطاف في ثوبه فقال أجزاءه الطواف ثم ينزعه و يصلي في ثوب طاهر<sup>(٢)</sup>، فان بنينا على عدم اعتبار مراسيل البزنطي كما لعله المشهور بين المتأخرين، فتردّ الرواية بسبب ارسالها، و لكن بناء على ما نفينا عنه البعد في محله من اعتبار مراسيل صفوان و ابن ابي عمير و البزنطي، لعموم شهادة الشيخ في كتاب العدة بأنهم عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون الا عن ثقة، فان اصل هذه الشهادة معتبرة عندنا، و عمدة الاشكال في مراسيلهم ما ذكره المحقق الحلي "ره" في المعتبر: من أن في مشايخ هؤلاء من ثبت ضعفه، فيكون من

١ - لا ينبغي الريب في وقوع خطأ في هذا السند فإما أن يكون "عن" في "عن ابن ابي نصر" زيادة، إما من الشيخ او من النسخ، فان محمد بن الحسين بن ابي الخطاب هو الراوي عن احمد بن محمد بن ابي نصر مباشرة، او أن يكون "عن" في "ابي الخطاب عن احمد بن محمد" تصحيف "و" فيكون الراوي عن ابن ابي نصر كل من ابن ابي الخطاب و احمد بن محمد بن عيسى، فانهما من رواته.

ارسل عنه شبهة مصداقية لمن ثبت ضعفه<sup>(١)</sup>.

و لكن يمكن ان يجاب عن هذا الاشكال إما بأن نسبة من ثبت ضعفه من مشايخ البنظي مثلا نسبة ضئيلة جدا، فيكون احتمال كون هذا المرسل عنه من ثبت ضعفه احتمالا موهوما فلا يعتنى به، حيث يحصل الوثوق بخلافه، و لكن الانصاف انه لا يحصل للإنسان وثوق نفسي بذلك.

فالصحيح أن نقول: ان من ثبت ضعفه من مشايخ البنظي تارة يكون بين الضعف بحيث لا يخفى حاله عليه، و أخرى لا يكون كذلك، فان كان بين الضعف فمعنى رواية البنظي عنه أنه عدل عن التزامه بعدم الرواية عن الضعيف، في هذه الرواية، لسبب مجهول لنا، ولكنه لا يعني عدوله عن هذه الالتزام في سائر الروايات، و لا عدوله عن التزامه بأن لا يرسل عن الضعيف، فتتمسك بعموم شهادة الشيخ من أنه عرف بأنه لا يرسل الا عن ثقة.

و ان لم يكن بين الضعف فيتحفظ على ظهور شهادة الشيخ بأنه عرف انه لا يروي و لا يرسل الا عن ثقة و يعني ذلك توثيق البنظي لهذا الراوي، فيكون ثبوت ضعفه لنا بمعنى العلم بخطأه في توثيقه له او ابتلاءه بالمعارض الموجب لسقوط اصالة عدم خطأه فيه، فاذا روى البنظي عن رجل مرسلا فيشهد بوثاقه هذا الرجل بمقتضى التزامه، فكأنه يقول "عن رجل ثقة" و لا موجب لإسقاط هذه الشهادة عن الحجية، بمجرد احتمال أنها نفس شهادته بوثاقه من ثبت ضعفه، فانه نظير ما لو شهدت بينة بعدالة اهل قرية، و علمنا بخطأها في هذه الشهادة، ثم شهدت بعدالة شخص معين، و احتملنا نشوء هذه الشهادة من تلك الشهادة الأولى، لاحتمال كون هذا الشخص من اهل تلك القرية، فان اطلاق دليل حجية البينة او خبر الثقة يشمل هذه الشهادة.

و عليه فالرواية تامة السند عندنا، و حينئذ فلا بد من ملاحظة النسبة بينها و بين موثقة يونس بن يعقوب، و الظاهر أن النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق، حيث ان الموثقة مختصة بمن علم في اثناء الطواف بنجاسة ثوبه، فيوجب ذلك حمل المرسلة على من لم يعلم في اثناء طوافه بنجاسة ثوبه، بأن كان جاهلا بالنجاسة او ناسيا لها، و معه فلا تصل النوبة الى الجمع الحكمي بينهما بحمل موثقة يونس على الاستحباب او الرجوع الى الاصل النافي لشرطية الطهارة من الخبث في الطواف بعد تعارضهما و تساقطهما.

نعم روى في المستدرک عن كتاب خلاد السدي البزاز الكوفي، قال: قلت لأبي عبد الله

١-المعتبر ج١ص١٦٥، ولكنه في ص٤٧ ذكر خلاف ذلك.

(عليه السلام) طفت طواف الواجب و في ثوبي دم قال لا بأس، أو لا عليك، المستحاضة تطوف بالبيت<sup>(١)</sup>، فإنها لو كانت تامة السند دلت على عدم مانعية الدم في الثوب حتى مع العلم والعمد، لكن سندها واضح الضعف.

**الجهة الثانية:** توجد بالنسبة الى اطلاق الرواية لمانعية الدم الاقل من الدرهم شبهة: و هي أن من المحتمل أن غرض السائل لم يكن هو السؤال عن شرطية الطهارة من الخبث حال الطواف، بل جعل ذلك مفروغا عنه، و انما سأل عن حكم آخر، و هو حكم ما اذا رأي نجاسة، و هو في اثناء طوافه، فماذا يصنع بها، فانه ان خرج من المطاف و طهّر ثوبه فرجع فاتم الطواف كان فيه شبهة مبطلية الخروج من المطاف او فوت الموالة بين الانشواط، و عليه فسأل عن وظيفته، فاجابه الامام (عليه السلام) وأنه بأنه يخرج من المطاف و يطهّر ثوبه ثم يرجع فيتم الطواف، فليست الرواية في مقام بيان اعتبار الطهارة من الخبث كي يتمسك باطلاقها.

و لكن الانصاف أن هذه الشبهة خلاف الظاهر عرفا، فانه اذا اتى شخص الى فقيه، فقال له: اني كنت اطوف فوجدت بثوبي دما، فماذا اصنع؟، فيأمره الفقيه بتطهير الثوب و اتمام الطواف، من دون تفصيل بين كون الدم اقل من الدرهم او اكثر، فالعرف يحتج به على اطلاق الحكم، اللهم الا أن نتشيث بما اخترناه في الاصول من ان احتمال الارتكاز التشريعي على خلاف الاطلاق حيث يكون شكاً في وجود القرينة المتصلة فيمنع من احراز الاطلاق، و نحن نحتمل كون المرتكز التشريعي و لو بالتأثر من الرواية النبوية "الطواف بالبيت صلاة" عدم كون حكم لباس الطائف اشدّ من حكم لباس المصلي، و المفروض عدم مانعية الدم الاقل من الدرهم في لباس المصلي، و لذا لا ينبغي الفتوى بمانعية الدم الاقل من الدرهم في الطواف، كما صدرت من بعض الاعلام المعاصرين.

هذا و أما بالنسبة الى نجاسة ما لا تتم فيه الصلاة فيوجد مانع آخر عن دعوى اطلاق الرواية بالنسبة اليه و هو عدم صدق الثوب عليه جزما او احتمالا.

**الجهة الثالثة:** مقتضى اطلاق كلمات كثير من الفقهاء و صريح كلام بعض، عدم الفرق في اعتبار الطهارة من الخبث بين الطواف الواجب و المندوب، و لكن منع بعض الاجلاء "دام ظله" عن اطلاق موثقة يونس بن يعقوب للطواف المندوب، بدعوى أن قوله "اعرف الموضع" ظاهر في كون الامر بمعرفة موضع قطع الطواف لاجل أن لا يبدأ بعد



التطهير مما قبله فيحصل الزيادة المبطللة للطواف الواجب، و هذا يوجب اختصاص مورد الرواية بالطواف الواجب، دون المندوب، و لو لاجل احتفاف الرواية بما يصلح للقرينية، هذا مضافا الى ما مر من أنه قد يدعى عدم كونها بصدد بيان حكم اعتبار الطهارة من الخبث، و انما هي بصدد حل شبهة كون التطهير مستلزما لفوت الموالاة في اشواط الطواف.

و فيه أن الامر بمعرفة الموضوع لعله لأجل عدم الوفوع في التردد و الشك او الغفلة فيبدأ بالطواف متأخرا عن ذلك الموضوع، فيبطل طوافه او يقع في صعوبة الاحتياط بالبدء من مكان سابق، و معه فلا يصلح للقرينية حتى يمنع عن اطلاق الموثقة، و أما البيان الثاني فقد سبق الجواب عنه، عليه فلا يبعد اطلاقها للطواف المندوب، و احتمال وجود ارتكاز متشعري معاصر لصدور الموثقة على عدم اعتبار الطهارة من الخبث في الطواف المندوب بعيد جدا.

**الجهة الرابعة:** اذا طاف و هو عالم بنجاسة ثوبه فان كان ذلك عن علم و عمد بأن قامت عنده الحجة على مانعيته للطواف، فلا اشكال - كما سبق - في بطلان طوافه، و لكن اذا كان جاهلا بالحكم فقد ذهب بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" الى صحة طوافه مع كون جهله جهلا قصوريا لا تقصيريا، بتطبيق قاعدة "السنة لا تنقض الفريضة" عليه، و هذه القاعدة مستفادة من ذيل حديث لا تعاد، ففي صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة<sup>(١)</sup>، فلا تختص هذه القاعدة بالصلاة، كما صرح به السيد الخوئي "قده" في بعض كلماته<sup>(٢)</sup>، و يظهر ذلك ايضا من كلمات السيد الامام "قده"<sup>(٣)</sup>، و نحن و ان لم نوافقهم في تفسير الفريضة بما بينه الله في كتابه و تفسير السنة بما بينه النبي (صلى الله عليه وآله) بل احتملنا كون المراد بالفريضة ما شرّعه الله و لو لم يبين في الكتاب الكريم، كما ورد أن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، و نحتمل كون اعتبار الطهارة من الخبث في حال الطواف مما شرّعه الله و ان لم يبينه في كتابه، فتكون شبهة مصداقية لقاعدة "السنة لا تنقض الفريضة" و لكن اذا طبقت السنة في الروايات على شيء فلا يوجد اشكال في البين، كما سيأتي في شرطية الختان في الطواف حيث ورد أن الختان سنة، فنلتزم بأنه لو طاف غير المختون عن جهل قصوري بالحكم صح طوافه.

و حينئذ فقد يقال في المقام انه بناء على استظهار أن المراد من الطهور في حديث لا تعاد

١- وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٣٤ باب ١ من ابواب قواطع الصلاة ح ٤

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٤٢٧

٣ - كتاب الخلل في الصلاة ص ٢٢

هو الطهور من الحدث، لا مطلق استعمال الماء لتحصيل الطهارة المعتبرة من الحدث و الخبث، خلافا للسيد الصدر "قده"، فتكون الطهارة من الخبث في الصلاة داخلة في عموم المستثنى منه في حديث لا تعاد فتكون من السنة، و لا يحتمل متشرعا كون اعتبارها في الطواف فريضة و في الصلاة سنة.

و هذا و ان كان قريبا الى النفس جدا، لكنه حيث يكون الحاقا للطواف بالصلاة، فيتوقف على دفع شبهة معارضة حديث لا تعاد (الدال باطلاقه على صحة صلاة من صلى في ثوب علم بنجاسته و كان جاهلا قاصرا ببطالان الصلاة في النجس) مع الروايات الدالة على أن من علم أن بثوبه دما فصلى فيه اعاد الصلاة، حيث ان مقتضى اطلاقه الحكم ببطالان تلك الصلاة، و دفع هذه الشبهة يتوقف على قبول حكومة حديث لا تعاد عليه، و قد قوينا ذلك في محله وفاقا للسيد الخوئي "قده" بتقريب أن تلك الروايات من جملة خطابات الجزئية و الشرطية و المانعية، فليست في عرض حديث لا تعاد الذي هو خطاب ثانوي ناظر الى جميع تلك الخطابات، و ان اختار السيد الحكيم "قده" في موضع من كتابه<sup>(١)</sup> و السيد الإمام "قده"<sup>(٢)</sup> تعارضهما و عدم حكومة احدهما على الآخر بعد وحدة لسانهما.

و عليه فلا يبعد الحكم بصحة صلاة من طاف في ثوب علم بنجاسته و كان جاهلا قاصرا بمانعية الطواف في النجس، و يزيد ما ذكرناه وضوحا ما لو قلنا بترتب احكام الصلاة على الطواف، لقوله "الطواف بالبيت صلاة" او قوله "الرجل يقضي المناسك كلها بغير وضوء الا الطواف فان فيه صلاة".

ثم انه لو شك في كون جهله عن قصور او تقصير فلا يبعد الحكم بصحة طوافه، و ذلك تمسكا بقاعدة الفراغ.

**مسألة ٢٩٧: لا بأس بدم القروح و الجروح فيما يشق الاجتناب عنه، و لا تجب إزالته عن الثوب و البدن في الطواف، كما لا بأس بالمحمول المتنجس، و كذلك نجاسة ما لا تتم الصلاة فيه.**

اقول: أما دم الجروح و القروح فقد ذكر السيد الماتن "قده" أنه لا دليل على استثناءه في الطواف إلا إذا كان بحيث يشق الاجتناب عنه و يشق على المكلف إزالته، فإنه يصح الطواف

١ - مستمسك العروة ج١ ص٥٢٩، لكنه اعترف بالحكومة في بحث الخلل في الصلاة مستمسك العروة

معه لنفي الحرج<sup>(١)</sup>، و فيه ان عمدة دليل شرطية الطهارة من الخبث موثقة يونس بن يعقوب و هي لا تشمل دم الجروح و القروح لانصراف قوله "رأيت بثوبي شيئاً من دم و أنا في الطواف" الى الحالات الاعتيادية، لأنه لو كان الدم الذي فرض رؤيته من دم الجروح و القروح لكان يشير اليه عادة، و لو فرض اطلاقه له في حد ذاته، فياتي فيه ما ذكرناه من احتمال احتفاف هذا الخطاب بارتكاز متشعري على أن شرطية الطهارة من الخبث في الطواف تكون على وزان شرطيتها في الصلاة، و لو لاشتهار ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله "الطواف بالبيت صلاة".

لو تم ما ذكره من اطلاق الموثقة لدم الجروح و القروح لكان ينبغي أن يقيد جواز الطواف فيه بمقدار الحرج الشخصي من ناحية حرجية الانتظار الى أن يبرء جرحه و حرجية التطهير فيرتفع لزوم تطهيره بمقدار الحرج لا اكثر.

و أما حمل المنتجس فلا دليل على المنع منه في حال الطواف، حتى لو كان ثوباً، فإنّ الظاهر من قوله: رأيت في ثوبي، هو الثوب الملبوس لا الثوب المحمول.

و أما نجاسة ما لا تتم فيه الصلاة كالجورب الذي قد يلبسه في حال طواف الحج او طواف النساء، فدليل عدم المنع عنه إما انصراف عنوان الثوب عنه، و ما ورد من ان المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب الا القفازين، لو استفيد منه صدق الثياب عرفاً على ما يعم القفازين فيختص ذلك بصيغة الجمع، و لفظ الثوب ينصرف عرفاً الى مثل القباء و الجبة و القميص و نحو ذلك، بل يكفي الشك في ذلك فيرجع الى اطلاق دليل الطواف او أصالة البراءة عن شرطية طهارته.

**مسألة ٢٩٨: إذا لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثيابه ثم علم بها بعد الفراغ من الطّواف صحّ طوافه، فلا حاجة إلى إعادته، و كذلك تصح صلاة الطّواف إذا لم يعلم بالنجاسة إلى أن فرغ منها.**

اقول: وجه عدم بطلان طواف الجاهل بنجاسة ثوبه عدم شمول موثقة يونس بن يعقوب له، بل الحكم بصحته هو مقتضى عدم امره (عليه السلام) باستئناف الطواف و ان علم بكون ثوبه نجساً من اول الطواف، بل هو مقتضى عموم قاعدة "السنة لا تنقض الفريضة" بالتوضيح الذي سبق منا، نعم لو عملنا بحديث "الطواف بالبيت صلاة" و الحقناه بالصلاة فقد يقال بأنه يستفاد من بعض الروايات أنه ان شك في اثناء الصلاة في نجاسة ثوبه و لم يفحص ثم

وجدها وجبت عليه إعادة الصلاة، كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ذكر المنى فشدده فجعله أشد من البول ثم قال إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك وكذلك البول<sup>(١)</sup>، و أوضح منها رواية ميمون الصيقل، لكنها ضعيفة السند، ولكن لا بد من حمل الامر بالاعادة على الاستحباب بقريظة ما في صحيحة زرارة من قوله فهل علي ان شككت أن انظر فيه فقال (عليه السلام) لا، انما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك، و لو ادعي عدم كون الحمل على الاستحباب جمعا عرفيا في الخطابات الارشادية فبعد تعارضهما و تساقطهما يكون المرجع عموم صحة صلاة الجاهل بالنجاسة، و كذا اصالة البراءة.

### مسألة ٢٩٩: إذا نسي نجاسة بدنه أو ثيابه ثم تذكرها بعد طوافه صحّ طوافه على الأظهر، وإن كانت إعادته أحوط، وإن تذكرها بعد صلاة الطواف أعادها.

اقول: نقل عن جماعة الحكم بطلان طواف الناسي لنجاسة ثوبه او بدنه و اختار ذلك الشهيد في الدروس<sup>(٢)</sup>، و لكن اطلاق موثقة يونس بن يعقوب التي هي عمدة الدليل في المقام لا يشملها، و مقتضى الاصل اللفظي و العملي و مرسلة البيهقي صحته، نعم لو قلنا باعتبار حديث "الطواف بالبيت صلاة" او فهما تنزيل الطواف منزلة الصلاة من قوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار "فان فيه صلاة" تم كلامهم بعد كون الحكم في صلاة الناسي لنجاسة ثوبه او جسده هو البطلان.

و أما صلواته فمقتضى اطلاق ما ورد من أن من صلى في ثوب نجس نسيانا فعليه الاعادة بطلانها، و هذا هو المشهور، و قد التزم بعض السادة الاعلام "دام ظله" بان وجوب الاعادة في مورد الصلاة في النجس نسيانا حكم عقوبتي و لا يعني الحكم بطلان تلك الصلاة، و هذا الحكم يختص بمن قصر في التحفظ من عدم النسيان، و ذلك لاجل موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلّي، قال يعيد صلواته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه<sup>(٣)</sup>، و لكن ذكرنا في محله ان هذه الموثقة ليست ظاهرة في اكثر من بيان حكمة تشريع مانعية الصلاة في النجس نسيانا، فلا موجب لحمل الظهور القوي في خطابات الامر باعادة الصلاة في النجس نسيانا

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٧٨

٢ - الدروس الشرعية ج١ ص٤٠٤

٣ - وسائل الشيعة ج٣ ص٤٨٠

في كونها ارشادا الى بطلانها، و مما يؤكد على الحمل على الحكمة دون العلة أنه ورد في صحيحة ززارة "صاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلت أثره الى أن اصيب له الماء فاصبت و حضرت الصلاة و نسيت ان بثوبي شيئا فصيلت ثم اني ذكرت بعد ذلك فقال (عليه السلام): تعيد الصلاة و تغسله"<sup>(١)</sup> و من الواضح أن موردها هو التحفظ من عدم النسيان.

**مسألة ٣٠٠: إذا لم يعلم بنجاسة بدنه أو ثيابه و علم بها أثناء الطّواف، أو طرأت النجاسة عليه قبل فراغه من الطّواف، فإن كان معه ثوب طاهر مكانه طرح الثوب النجس و أتم طوافه في ثوب طاهر، و إن لم يكن معه ثوب طاهر فإن كان ذلك بعد إتمام الشوط الرابع من الطّواف قطع طوافه و لزمه الإتيان بما بقي منه بعد إزالة النجاسة، و إن كان العلم بالنجاسة أو طروئها عليه قبل إكمال الشوط الرابع، قطع طوافه و أزال النجاسة، و يأتي بطواف كامل بقصد الأعم من التمام و الإتمام على الأحوط.**

اقول: المسألة واضحة، فانه لو تذكر بالنجاسة و هو في أثناء الطواف، فإن تمكن من الإتمام في الطاهر طرح الثوب النجس و أتم طوافه في الثوب الطاهر، و أما اذا لم يكن له ثوب آخر و أنه لا يتمكن من التبديل، فقد نسب إلى جماعة منهم الشهيد، التفصيل بين التجاوز عن النصف فيطهرها و يبني و بين كونه قبل بلوغ النصف فيستأنف الطواف من اوله، و فيه أن مقتضى اطلاق موثقة يونس كفاية تطهير الثوب و اتمام الطواف و لو كان قبل بلوغ النصف، بل و لو اوجب ذلك فوت الموالاة العرفية.

### **الشرط الرابع: الختان للرجال**

الشرط الرابع: الختان للرجال، و الاحوط بل الاظهر اعتباره في الصبي المميز أيضا إذا أحرم بنفسه، و أما إذا كان الصبي غير مميز أو كان احرامه من وليه فاعتبار الختان في طوافه غير ظاهر، و ان كان الاعتبار احوط.

اقول: لا اشكال و لا خلاف في اعتبار الختان في صحة الطواف، فلا يصح طواف الاغلف، و يدل عليه عدة من الروايات:

منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الأغلف لا يطوف

بالبيت، و لا بأس أن تطوف المرأة<sup>(١)</sup>.

و منها: صحيحة حريز و ابراهيم بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن تطوف المرأة غير المخفوضة، فأما الرجل فلا يطوف إلا و هو مختتن<sup>(٢)</sup>، و مقتضى اطلاق هذه الروايات كون الختان للرجال شرطا في صحة الطواف المندوب ايضا، وما في مناسك بعض الاجلاء "دام ظله" من تخصيص هذا الشرط بالطواف الواجب<sup>(٣)</sup>، فهو خطأ فإنه ذكر في تعليقه على مناسك السيد الامام "قده" حيث افتى بشرطه فيه، كما افتى بشرطية الختان في انعقاد الاحرام، نعم قبل أن مورد الروايات الختان في من يطوف بنفسه، دون الصبي غير المميز الذي يطاف به و كذا من يحرم بنفسه، دون الصبي غير المميز الذي يحرم به، و رتب عليه انه لو احرم الولي بالصبي غير المميز و هو غير مختنون صح احرامه فان طاف به قبل تميزه لم يعتبر فيه الختان و او بقي محرما الى ان صار مميزا ثم اراد أن يطوف بنفسه اعتبر في صحة طوافه الختان<sup>(٤)</sup>.

و هناك روايات قد يستفاد منها اعتبار الختان في صحة الحج، فقد روى الحميري في قرب الاسناد عن محمد بن عبد الحميد و عبد الصمد بن محمد عن حنان بن سدير، قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن نصراني أسلم و حضر الحج و لم يكن اختتن أيجح قبل أن يختتن؟، قال: لا، و لكن يبدأ بالسنة، و في رواية صفوان عن ابن مسكان عن ابراهيم بن ميمون عن ابي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يسلم فيريد أن يجح، و قد حضر الحج أيجح أم يختتن؟، قال: لا يجح حتى يختتن<sup>(٥)</sup>، الا ان سند الرواية لا يخلو عن اشكال، فان ابراهيم بن ميمون ممن لم يرد في حقه وثيق خاص، عدا قول الذهبي في ميزان الاعتدال في حقه انه من اجلاء الشيعة، الا أنه لا اعتبار بشهادته، و كونه من مشايخ صفوان مع الوسطة لا يكفي، لعدم احراز اطلاق شهادة الشيخ الطوسي في كتاب العدة بأنه عرف بأنه لا يروي و لا يرسل الا عن ثقة، في اكثر من عدم روايته مباشرة عن غير الثقة، و ما في نقل الكافي هنا من رواية صفوان عن ابراهيم بن ميمون فمما يعلم بسقط الوسطة فيه، لعدم رواية صفوان عن ابراهيم بن ميمون في غير هذا الموضوع الا بواسطة، و قد روى الصدوق في

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٢٧١

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٢٧١

٣ - مناسك الحج ص ١٣٨

٤ - مناسك محشى ص ٢٩٧

٥ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٢٧١

الفقيه و الشيخ في التهذيب هذه الرواية عن صفوان عن ابن مسكان عن ابراهيم بن ميمون<sup>(١)</sup>.

و كيف كان فظاهر هاتين الروایتين بطلان احرام الاغلف، و ان اختتن للطواف، و هذا لا يوجب الغاء الروايات الدالة على بطلان طواف الاغلف، بعد شمولها للطواف المندوب، نعم لو اختصت هذه الروايات بالطواف الواجب لزم حمل هاتين الروايتين الأخيرتين على كون النهي فيهما عن حج الاغلف، باعتبار بطلان طوافه، و الا فلو لم ينعقد احرامه من الاول فكما يبطل طوافه يبطل بقية اعماله كالسعي.

و عليه فلا يخلو القول ببطلان احرام الاغلف من وجه، الا أن الانصاف أنه لا يبقى لهاتين الروايتين بعد ملاحظة باقي الروايات الناهية عن طواف الاغلف كاشفية عرفية في شرطية الختان لاصل انعقاد الاحرام، بعد كون النهي عن الحج قبل الاختتان بيانا عرفيا لكون الحكم الثبوتي هو بطلان طواف غير المختون، و لعل هذا هو الوجه في عدم ورود شرطية الختان في اصل الحج في كلمات الفقهاء، أضف الى ذلك أنه فرض التزام في الروايتين بين الحج و الاختتان، بحيث لو اراد أن يختتن لم يتمكن من الذهاب الى الحج في هذه السنة، فحكم الامام (عليه السلام) بأنه لا يحج بل يبدأ بالسنة، او أنه لا يحج حتى يختتن، فلا يظهر منه بيان شرطية الختان في الحج، بل لعله لأجل تقديم الواجب الفوري على المبادرة الى الحج في السنة الاولى، نظير ما ذكرناه في قوله تعالى "و اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله و ذروا البيع" من أنه لا يستفاد منه اكثر من الامر بالمبادرة الى صلاة الجمعة، دون النهي التكليفي او الوضعي عن البيع.

ثم ان القدر المتيقن من هذه الروايات الرجل البالغ، و يقع الكلام في شمولها للصبي المميز و غير المميز، أما الصبي المميز، فالظاهر شمول اطلاق مثل صحيحة معاوية بن عمار له، فان الظاهر من المنهي عن طواف الاغلف بالبيت الارشاد الى بطلانه، لا النهي التكليفي عنه حتى يرتفع عن الصبي، و أما عنوان الرجل في مثل صحيحة حريز فالظاهر كونه في قبال المرأة، و لا اقل من عدم ظهوره في الاحتراز عن الصبي، فيكون المرجع اطلاق صحيحة معاوية بن عمار.

و أما الصبي غير المميز فتارة يكون بحد يصدق أنه يطوف و ان كان طوافه تحت رعاية وليه، فهو بحكم الصبي المميز، و أخرى لا يصدق أنه يطوف كما في الطفل الرضيع، فالظاهر

عدم دلالة هذه الروايات على شرطية الختان فيه، بعد كون موردها فرض استناد الطواف الى نفس الطائف، و نحوه مما يلغى الخصوصية عنه اليه كالبالغ الذي يطاف به لعجزه من الطواف بنفسه، و أما في الصبي غير المميز الذي يطاف به فيكون المرجع لنفي شرطية ختانه اطلاق ادلة الطواف بالصبي غير المميز، كصحيحة زرارة عن أحدهما (عليه السلام) قال: إذا حج الرجل بابنه و هو صغير فإنه يأمره أن يلبي و يفرض الحج فإن لم يحسن أن يلبي لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه<sup>(١)</sup>، و في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه إلى الجحفة أو إلى بطن مر و يصنع بهم ما يصنع بالمحرم و يطاف بهم و يرمى عنهم<sup>(٢)</sup> - و في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: قلت له إن معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به فقال مر أمه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها فأنتها فسألتها كيف تصنع فقالت إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه و جردوه و غسلوه كما يجرد المحرم و قفوا به المواقف فإذا كان يوم النحر فارموا عنه و احلقوا رأسه ثم زوروا به البيت و مري الجارية أن تطوف به بين الصفاو المروة<sup>(٣)</sup>. على أنه يكفي اصل البراءة عن شرطية الختان فيه، و ما قد يقال من أن منصرف الامر بأن يطاف بشخص، أن يكون الطواف به واجدا للشرائط المذكورة في الطواف فلم يتضح لنا وجهه، بعد أن كان دليل الشرطية مختصا بالطوف المستند الى الطائف نفسه.

هذا و الظاهر أن ما في متن المناسك من التعبير بلفظة "او" في قوله "إذا كان الصبي غير مميز او كان احرامه من وليه" و كذا قوله "الصبي المميز الذي احرم بنفسه"، غير متناسب مع ما ذكره في شرحه من أن الروايات تشمل الصبي المميز، و لا تشمل الصبي غير المميز لأنه يطاف به، و الظاهر من عبارة المناسك عدم اعتبار الختان في الصبي المميز الذي احرم به وليه، مع أنه لا وجه له، فالاولى تغيير العبارة بحذف كلمة "إذا احرم بنفسه" و حذف "او كان احرامه من وليه"، بل يقال بأنه يعتبر الختان في الصبي المميز دون الصبي غير المميز الذي يطاف به.

**مسألة ٣٠١: إذا طاف المحرم غير مختون بالغاً كان أو صبياً مميزاً فلا يجتزى بطوافه فإن لم يعده مختوناً فهو كتارك الطواف يجري فيه ما له من الاحكام الآتية.**

١ - وسائل الشيعة ج ٢٨٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٨٧

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢٨٦



أقول: كان ينبغي استثناء الجاهل القاصر و الناسي، لما مر من قاعدة أن السنة لا تنقض الفريضة، و قد دل مثل صحيحة حنان بن سدير أن الختان سنة.

**مسألة ٣٠٢: إذا استطاع المكلف و هو غير مختون، فإن أمكنه الختان و الحج في سنة الاستطاعة و جب ذلك و إلا آخر الحج إلى السنة القادمة فإن لم يمكنه الختان أصلاً لضرر أو حرج أو نحو ذلك فاللزم عليه الحج، لكن الأحوط ان يطوف بنفسه في عمرته و حجه و يستتيب أيضا من يطوف عنه و يصلي هو صلاة الطواف بعد طواف النائب.**

أقول: إذا استطاع الأغلف للحج و تمكن من الختان بلا حرج و جب عليه الختان عقلا في نفس سنة الاستطاعة مقدمة للواجب، مضافا الى وجوبه النفسي الفوري على كل من بلغ و كان اغلف، و ذكر في الجواهر أنه بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه، و ذلك لأن الختان واجب في نفسه بالضرورة من المذهب و الدين التي استغنت بذلك عن تظافر النصوص كغيرها من الضروريات<sup>(١)</sup>، و تدل عليه موثقة السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال امير المؤمنين (عليه السلام) اذا أسلم الرجل اختتن و لو بلغ ثمانين سنة<sup>(٢)</sup>، و في معتبرة غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهم السلام) قال: قال علي (عليه السلام) لا بأس بأن لا تختتن المرأة فأما الرجل فلا بد منه<sup>(٣)</sup>، و قد روى الصدوق في كتاب كمال الدين قال حدثنا محمد بن أحمد الشيباني و علي بن أحمد بن محمد الدقاق و الحسين بن ابراهيم بن أحمد بن هشام المؤدب و علي بن عبد الله الوراق رضي الله عنهم قالوا حدثنا أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي رضي الله عنه أنه ورد عليه من التوقيع عن محمد بن عثمان العمري في جواب مسائله عن صاحب الزمان (عليه السلام): و أما ما سألت عنه من أمر المولود الذي تنبت غلفته بعد ما يختن هل يختن مرة أخرى فإنه يجب أن تقطع غلفته فإن الأرض تضح إلى الله عز و جل من بول الأغلف أربعين صباحا<sup>(٤)</sup>، و سند التوقيع تام عندنا لعدم احتمال كذب جميع الاربعة من مشايخ الصدوق الذين ترضى لهم، و أما الاسدي فهو من الثقات كما شهد به الشيخ الطوسي "ره" في كتب

١ - جواهر الكلام ج ٣١ ص ٢٦٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٤٤٠

٣ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٤٣٧

٤ - كمال الدين ج ٢ ص ٥٢٠

الغيبة<sup>(١)</sup>، و يويد ذلك موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: خفض النساء مكرمة و ليس من السنة و لا شيئاً واجباً و أي شيء أفضل من المكرمة<sup>(٢)</sup>، فقد يفهم منها كونه واجباً على الرجال.

ثم انه ان لم يتمكن المستطيع مالياً للحج من الختان لحج هذه السنة لضيق الوقت و نحوه، و لكنه كان يتمكن من الحج في سنة قادمة مختوناً، و جب عليه تأخير الحج الى تلك السنة، و قد يستدل لذلك بمعتبرة حنان بن سدير و رواية ابراهيم بن ميمون، الا أنه مرّ أنه لا يستفاد منهما اكثر من الحكم التكليفي بتقديم الختان على حج هذه السنة عند تزامم الختان و الحج، و لعله من باب تقديم الواجب الفوري عند التزامم على فورية الحج، و لا يستفاد منهما أنه لو حج قبل الختان فلا يجزي حجه عن حجة الاسلام، كما مرّ أنه لا يستفاد منهما شرطية الختان في انعقاد الاحرام، و عليه فلا بد من الرجوع الى مقتضى القاعدة، و قد حكي عن السيد الماتن "قده" أنه ذكر في وجه لزوم تاخيره الحج الى سنة أخرى أنه لا يتمكن من الحج في هذه السنة، لأنّ الحج يجب فيه الطواف، و الطواف مشروط بالختان، و لا دليل على الاستنابة في خصوص هذا الفرض، لأنّ الاستنابة إنما تجب في فرض الاستطاعة، و المفروض أن هذا الشخص غير مستطيع لعدم تمكنه من مباشرة الأعمال في هذه السنة<sup>(٣)</sup>.

و فيه أنه لو لم يتمكن من الختان في هذه السنة و اوجب ذلك عجزه عن مباشرة الطواف الصحيح فلا وجه للمنع من اطلاق دليل مشروعية الاستنابة للطواف في حقه، لان الظاهر مما دل على ان الكسير او المريض المغلوب يطاف عنه - كما اعترف هو قده به سابقاً في فاقد الطهورين<sup>(٤)</sup>، مع عدم ورود نص خاص في حقه - أن من لا يتمكن من الطواف الصحيح فوظيفته الاستنابة للطواف، و لذا لا ينبغي الاشكال في صحة الحج المندوب ممن لا يمكن من الختان في هذه السنة فيستنيب للطواف مثلاً، بناء على عدم كون الختان شرطاً في صحة الاحرام، فليست مشروعية الاستنابة للطواف في حقه موقوفة على استطاعته للحج.

نعم الظاهر عدم اجزاء حجه عن حجة الاسلام فانه نظير الكسير الذي يعلم بأنه لو حج هذه السنة لما تمكن من مباشرة الطواف و كان مضطراً الى الاستنابة، فانه لو حج فلا يجزء

١ - كتاب الغيبة ص ٤١٥

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص ٤٤١

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٣٦

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٥

حجه عن حجة الاسلام، لأن الظاهر من قوله تعالى "لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً" هو وجوب الحج الاختياري على المستطيع مع تمكنه من صرف وجود الحج الاختياري.

نعم لو ابتلي بالعدر الطاري كما لو عجز عن الطواف بعد تلبسه بالاحرام فلا يبعد استفادة اجزاء حجه مع استنابته للطواف عن حجة الاسلام، للاطلاق المقامي في ادلة الاستنابة، فانه بعد كثرة ابتلاء الناس بالاعذار الطارئة و ورود خطابات مشروعية الوظيفة الاضطرارية في حقهم كالاستنابة للطواف فالسكوت عن لزوم الاتيان بحجة الاسلام في سنة اخرى مع بقاء الاستطاعة يكون ظاهراً في عدم وجوبه، فهنا نقول ايضاً، انه لو احرم للحج بتخييل أنه يتمكن من الختان قبل ان يطوف، بعد أن كان المفروض عدم اشتراط انعقاد الاحرام بالختان، ثم تبين له عدم تمكنه من الختان قبل الطواف فيكون من العذر الطاري، فلا يبعد اجزائه عن حجة الاسلام في هذا الفرض، و هكذا لو خاف من عدم تمكنه من الحج في سنة أخرى لو ترك الحج في هذه السنة.

هذا إذا كان متمكناً من الختان و لو في السنين القادمة، و أمّا إذا لم يكن متمكناً من الختان بغير حرج أصلاً، فقد نقل عن بعض الفقهاء القول بسقوط الحج عنه بالمرة لعدم كونه مستطيعاً، و اورد عليه السيد الماتن "قده" بأنه لا وجه لسقوط الحج عنه، فإنّ الاستطاعة المالية كافية في وجوب الاستنابة نظير المريض الذي لا يرجو زوال مرضه، فلا وجه لسقوط الحج عنه، فيدور الأمر بين وجوب الحج عليه و الطّواف بغير اختتان لسقوط الشرط حينئذ، و بين أن يستناب للطواف فيدخل هذا في المرتبة الثالثة للطواف من الطّواف بنفسه أو إطافته أو الطواف عنه، و من المعلوم أنّ الإطافة به أيضاً طواف صادر منه فيتعين الثالث، لأن مقتضى الإطلاق اعتبار الختان في الطّواف فهو غير مأمور بالطواف بنفسه، فيدخل تحت عنوان من لا يستطيع الطّواف، الا انه احتاط وجوباً في المتن بالجمع بين مباشرته للطواف بغير ختان و بين استنابته للطواف<sup>(١)</sup>.

اقول: ان قلنا بأن المستفاد من مثل معتبرة حنان بن سدير كون الختان شرطاً في صحة الحج، فيتجه القول بعدم تمكنه من الحج فلا يكون مستطيعاً بدنياً للحج، و لكن الصحيح أنه حتى لو استفيد منها الشرطية في صحة الحج فلا يستفاد منها الشرطية المطلقة لمن لا يتمكن الختان اصلاً، لاختصاص موردها بمن يتمكن من ذلك، و انما كان السؤال عن أنه

هل يختتن او يحج في هذه السنة، و عليه فيكون هو مستطعيا للحج و ان لم يتمكن من الحج الاختياري كالمريض العاجز عن مباشرة الطواف الى آخر حياته فانه لو صار مستطعيا ماليا فلا اشكال عند احد في وجوب الحج عليه و لو مع الاستنابة للطواف، فيكون العاجز عن الختان مثله.

نعم يقع الكلام في أن وظيفته مباشرة الطواف بغير ختان او أن وظيفته الاستنابة للطواف، او الجمع بينهما بمقتضى العلم الاجمالي بوجوب احدهما، قد يقال بالاول بتقريب أن الختان سنة كما ورد في النص، و الطواف فريضة، فيطبق عليه كبرى أن السنة لا تنقض الفريضة، بناء على ما اختاره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من شمول هذه الكبرى لفرض الاخلال بالسنة عن مطلق العذر كالاضطرار و نحوه، و عدم اختصاصها بفرض الاخلال بها عن نسيان او جهل.

الا أنا منعنا عن ذلك في محله، بدعوى أنه اذا لم يكن الاضطرار مستوعبا لتمام الوقت لم يتحقق الاضطرار الى ترك السنة، و اذا كان الاضطرار مستوعبا لتمام الوقت، سقط الوجوب كوجوب الطواف في المقام بمقتضى القاعدة، فلم تبق فريضة في حق هذا المكلف حتى يحكم بعدم انتقاضها بترك السنة اضطرارا، على أن التعبير بقوله لا تعاد الصلاة الا من خمس في صدر الحديث المتضمن لكبرى أن السنة لا تنقض الفريضة، مما يصلح للقرينية لعدم شمول تلك الكبرى للاخلال بالسنة مع الالتفات كما في مورد الاضطرار، لان الظاهر من هذا التعبير ان المكلف كان حين العمل معتقدا اتيانه بوظيفته ثم انكشف له الخلل بعد العمل، فاراد أن يعيد عمله، فينفي عنه وجوب الاعادة، و عليه فالظاهر شمول دليل مشروعية الاستنابة للطواف له، بعد ما مر من أن مورد نصوص الاستنابة و ان كان هو الكسير و المريض المغلوب لكن العرف يلغي الخصوصية عنهما الى كل من لم يتمكن من الطواف الصحيح، كفاقد الطهورين و الحائض، نعم ان ناقشنا في اطلاق دليل مشروعية الاستنابة للمقام اتجه القول الثالث، لكن الأظهر عدم تمامية المناقشة في اطلاقها فالمتجه هو القول الثاني.

### الخامس: ستر العورة حال الطّواف

الخامس: ستر العورة حال الطّواف على الأحوط، و يعتبر في الساتر الإباحة، و الأحوط اعتبار جميع شرائط لباس المصلي فيه.

اقول: المشهور اعتبار ستر العورة في الطواف، و ناقش فيه بعض الفقهاء منهم بعض الاجلاء "دام ظله" حيث منع من روايات المقام اكثر من نفس الحكم التكليفي بوجوب سر

العورة من الناظر المحترم، و ما ذكره ليس ببعيد، فان خطاب النهي عن طواف العريان بالبيت ينحصر في الروايات الحاكية لارسال النبي (صلى الله عليه وآله) عليًا (عليه السلام) الى مكة بسورة البراءة و ان ينادي بينهم أن لا يطوفن بعد هذا العام مشرك و لا يطوف بالبيت عريان<sup>(١)</sup>، و هذه الروايات و ان كان كلها ضعيفة السند، لكن يحصل الوثوق بصدورها بعد كثرة الطرق و ورودها من الخاصة و العامة<sup>(٢)</sup>، و لا ينبغي الاشكال في عدم ظهوره في بيان مانعية كشف العورة عن صحة الطواف على حد مانعية الحدث او نجاسة الجسد عنها، و القدر المتيقن ثبوت الحرمة التكليفية لكشف العورة اثناء الطواف على وازان حرمة التكليفية أمام الآخرين، و انما ورد خطاب خاص لاهل مكة بالنهي عن طواف العريان، لابتناء المشركين في ذلك الزمان بذلك كما هو مذكور في التاريخ، و اما النبوي المرسل "الطواف بالبيت صلاة" فلا بأس بدلالته، لكن لم يتم سنده.

هذا و قد اورد السيد الخوئي "قده" على الاستدلال بروايات النهي عن طواف العريان بالبيت أنّ النسبة بين العريان و من لم يستر عورته عموم من وجه، لأنّ المراد بالعريان من لم يكن لابساً للثوب، و يمكن أن يكون الشخص لابساً للثوب و عورته مكشوفة، كما إذا كان في ثوبه ثقب تظهر عورته منه، كما يمكن أن يكون الشخص مستور العورة و هو عريان و غير لابس للثوب، كما إذا ستر عورته بيده أو بحشيش أو طين و نحو ذلك، و قد اعتبروا في الطواف ستر العورة لا لبس الثوب، فيظهر الفرق بين الستر في باب الصلاة و في الطواف، فإنّ المعترف في الصلاة هو الستر باللباس و لا يكفي مجرد ستر العورة، و المعترف في الطواف هو ستر العورة بأيّ نحو كان و لو بيده أو بالحشيش، و لا يعتبر اللباس قطعاً للإجماع على صحّة طواف الرجل عارياً مع ستر عورته، فهذه الروايات لو فرض صحّة أسانيدها لا بدّ من حملها على الاستحباب، و بالجملة: لا دليل على اعتبار ستر العورة في الطواف، و ما دلّ عليه هذه الروايات الكثيرة و هو اللبس في الطواف فهو غير واجب. و ما ذهب إليه المشهور من وجوب ستر العورة لا تدل عليه هذه الروايات، فما ذهب إليه بعضهم من عدم وجوب ستر العورة في الطواف هو الصحيح، و إن كان الأحوط الستر<sup>(٣)</sup>.

اقول: الانصاف ظهور قوله "لا يطوف بالبيت عريان" بالمناسبات العرفية فيمن لم يستر عورته، و يؤيده عدم فهم الاصحاب منه الا ذلك، فالعمدة ما ذكرناه من عدم ظهور اكثر من

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٠٠

٢ - سنن الترمذي ٥: ٢٧٦، مستدرک الحاكم ٢: ٣٣١.

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٣٨

النهي التكليفي عنه، و إنما خصّ الطواف بالذكر لابتلاء المشركين بذلك. ثم انه لو تمت دلالة الرواية على مانعية الطواف عريانا و عريانة، فلا يصدق ذلك على انكشاف بعض شعر المرأة او بعض ذراعها، فلا دليل على بطلان الطواف بذلك اصلا. ثم ان السيد الخوئي "قده" بعد ما احتاط وجوبا باعتبار ستر العورة الطواف، احتاط بتبعه في اعتبار اباحة الساتر، و عليه فما سبق منه في م ٢٦ من مناسكه من أنه لو كان ثياب طوافه و ثمن هديه من المال الذي قد تعلق به الحق لم يصح حجه، فمشمتمل على المسامحة. هذا و قد ذكر في بحث لباس المصلي في تصحيح الصلاة في الساتر المغصوب أن الستر ليس جزءا للصلاة بل هو شرط توصلي لها، و الشرط خارج عن تحت الامر، و إنما الداخل تحت الأمر هو تقييد الواجب به<sup>(١)</sup> و قد ذكر مثلا لامكان اجتماع النهي عن ذات الشرط، مع اطلاق الأمر بالتقيد و هو تطهير الثوب والجسد بماء مغصوب، فانه وان كان محرما، لكنه يكفي في حصول شرط الواجب، وهو طهارة الثوب والجسد في الصلاة بلا اشكال، بعد كونه شرطا توصليا<sup>(٢)</sup>، و هذا الذي ذكره في ابحائه الاستدلالية و ان كان منافيا لما افتى به في المنهاج و في تعليقه على العروة من بطلان الصلاة في الساتر المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا، لكنه هو الصحيح، فانه بعد ما ثبت كون متعلق الأمر هو تقييد الصلاة بكونها في حال التستر فلا يتحد مصب هذا الأمر مع مصب النهي عن التستر بالساتر المغصوب، و يكون التركيب بينهما انضماميا، و الشاهد على ذلك امكان أن يقول المولى "لا تستر بالساتر المغصوب، و لكن لو تسترت به فيجوز لك الصلاة في هذا الحال"، و عليه فتصح الصلاة في الساتر المغصوب و لو متعمدا لكونه شرطا توصليا، فلا يعتبر فيه قصد القرية فيختلف عن الوضوء بالماء المغصوب عمدا.

و عليه فالصحيح في المقام صحة الطواف مع الساتر المغصوب حتى لو قلنا بشرطية الستر في الطواف، على انه حيث لا يستفاد من قوله "لا يطوف بالبيت عريان" شرطية الستر في الطواف، بل غايته أن يستفاد منه مانعية الطواف عريانا، و لم يتحقق هذا المانع لمن طاف في ساتر مغصوب، هذا و لو منعنا من صحة الطواف في الساتر المغصوب فتوى او احتياطا فمع ذلك لو اشترى ثوب الطواف بمال متعلق للخمس فمع ذلك يمكن تصحيح طوافه فيه، إما بكون الغالب هو كون الشراء بالثمن الكلي في الذمة، و قصده اداء الثمن من مال معين لا

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٠٩ و ١٣٢

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٠٩

يجعل المعاملة بشخص ذلك الثمن، كما حققناه في محله خلافا للسيد الامام "قده"، او نقول بأنه حتى لو اشترى بشخص ذلك الثمن، و لم ينفذ البيع في خمس الثوب لكون خمس ثمنه مال الغير فمع ذلك ففي كثير من الباعين ممن لا يعتقدون بالخمس كالعامة او لا يلتزمون بالخمس من الشيعة يحرز رضاهم بتصرف المشتري في تمام المال، بعد اعطاء المشتري لهم الثمن الحلال العرفي، و ان كان متعلقا للخمس شرعا، اذ الباع الذي لا يعتقد بالخمس او لا يلتزم به لا يعلّق رضاه بتصرف المشتري في المبيع بكون الثمن غير متعلق للخمس، و التشكيك في احراز رضاه بتصرفه حتى على تقدير عدم انتقال ملكية خمس المبيع اليه في قبال انتقال خمس الثمن الى الباع خلاف الوجدان العرفي.

نعم ان كان الشراء بالنسبة الى خمس المبيع ايضا نافذا شرعا إما لأجل الالتزام بشمول اخبار التحليل لفرض كون الباع و المشتري شيعيا، او لاجل امضاء الحاكم الشرعي له فينتقل الخمس الى عين الثوب فيكون من الثوب المغصوب.

هذا و أما غير الساتر للعودة في الطواف فلا يضر كونه مغصوبا، و ان كان قد ذكر صاحب العروة "قده" في بحث لباس المصلي أن الاباحة شرط في جميع لباس المصلي من غير فرق بين الساتر وغيره، بل وكذا في المحمول اذا تحرك بحركات الصلاة وان كان شيئا يسيرا، فلو صلى في المغصوب ولو كان خيطا منه وكان عالما بالحرمة عامدا بطلت<sup>(١)</sup>، فيقال في الطواف ايضا أنه علة تامة لتحريك اللباس المغصوب، او لجرّ الجورب المغصوب على الارض حيث تلبسه المرأة، بل قد يلبسه الرجل في طواف الحج.

و يرد عليه **اولا**: أن من يلبس اللباس المغصوب فلا يكون تحريكه له بالجلوس او القيام او المشي تصرفا زائدا على لبسه بحيث يكون مشمولا لدليل حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه، بخلاف ما اذا حرك الثوب المغصوب من دون ان يلبسه، والشاهد عليه انه لو كان هناك رجلان قد لبس كل منهما لباسا مغصوبا، فجلس احدهما او تحرك او اسند ظهره الى مكان ولكن بقي الآخر قائما لا يتحرك ولم يسند ظهره الى مكان، فلا يرى العرف ان الغصب الصادر من الاول وكذا عقابه اكثر من الثاني باعتبار أنه تصرفا زائدا في اللباس المغصوب، فانه خلاف الفهم العرفي من خطاب تحريم التصرف في مال الغير بدون اذنه، فبناء على ذلك يحكم بصحة صلاته او طوافه.

**وثانيا**: لو سلمنا كون ذلك تصرفا محرما، فلانسلم كون الطواف مثلا هو الجزء الاخير من

العلة التامة لتحرك الثوب، بل لا بد من اقترانه بإبقاء الثوب على البدن الى حين الطواف، فيكون العلة التامة لتحرك الثوب هو مجموع ابقاء الثوب والطواف، فيكون المبعوض الغيري هو احد الجزئين لا بعينه لا كلاهما.

**وثالثا:** يمكن أن يستفاد من صحيحة عبد الصمد بن بشير عدم بطلان العبادة التي تكون علة تامة للحرام، حيث ورد فيها ان الرجل الاعجمي لم يسأل احدا عن مسائل الحج فجاء الى الحج واحرم في ثيابه، فحكم الامام (عليه السلام) بصحة احرامه<sup>(١)</sup>، مع أن احرامه سبب لتحقيق الحرام وهو لبس المخيط في حال الاحرام، نعم لا تشمل الصحيحة فرض العلم والعمد ولكن نكتة مبعوضة العلة التامة للحرام مشتركة بينه وبين الجهل التقصيري الذي هو مورد الصحيحة.

و الحاصل أن المبعوضة الغيرية تجتمع مع عبادية الفعل، فان ملاك العبادة هو المحبوبة الذاتية للفعل لأجل اشتماله على المصلحة، فيمكن الإتيان به بداع قربي، اذ ليس الداعي القربي الا إتيان الفعل مضافا الى المولى، والمفروض أن حال المولى على تقدير ارتكاب هذا الفعل المستلزم للحرام احسن من حاله على تقدير ارتكاب المكلف للحرام وعدم تحقق هذا الفعل، بأن اوجد المكلف ذلك الحرام بواسطة علة تامة أخرى، لأنه في الحالة الاولى لا يخسر المولى الا احد الملاكين، بينما أنه في الحالة الثانية يخسر كلا الملاكين.

**ورابعا:** ان العلة التامة للحرام ليست بحرام كما حققناه في الاصول، هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في المقام تفصيلا في حرمة العلة التامة للحرام، فقال: ان الفعل قد يكون مسببا توليديا كالقتل، فاذا نهينا عن القتل فبالمتفاهم العرفي يكون ايجاد سببه التوليدي كالذبح محرما، فإن الصادر من الشخص إنما هو الذبح ونحوه، و إلا فنفس القتل و زهاق الروح لا يصدر من الفاعل، و أما في غير المسبب التوليدي كحركة الثوب المغصوب فالعلة التامة للحرام ليست بحرام، و قد اشار الى أنه حقق ذلك في الاصول<sup>(٢)</sup>، و لكن الظاهر عدم الفرق بين المسبب التوليدي و غيره في أن حرمة المسبب لا يقتضي حرمة سببه، و هذا هو الذي ذكره في الاصول<sup>(٣)</sup>.

ثم انه بما ذكرناه ظهر الجواب عن الطواف مع المحمول المغصوب، فما افتى به جماعة كصاحب العروة والسيد البروجردي "قدهما" من بطلان الصلاة في محمول مغصوب - و

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩ باب ٤٥ من ابواب ترك الاحرام ح ٣

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٣٩

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢٨٤



نحوها الطواف فيه - غير متجه.

هذا و لعل مقتضى اطلاق قوله "و يعتبر في السائر الاباحة" أنه لو طاف في سائر مغضوب عن جهل قصوري بطلت طوافه على الاحوط، حيث ان النهي الواقعي عن الغضب باقٍ في حال الجهل مع الالتفات دون ما اذا كان جهلا مركبا و اعتقادا بعدم الغضب، فيمتنع معه شمول الامر بالطواف لهذا الطواف في السائر المغضوب، لامتناع اجتماع الامر و النهي بنظره، بخلاف الطواف في السائر المغضوب نسيانا حيث ترتفع الحرمة الواقعية عن الغضب في حال النسيان، نعم لو كان الناسي هو الغاصب نفسه فقد صدر الفعل منه على وجه المغوضية و المبعدية عن المولى فلا يصلح للمقربية، و هذا ما ذكره في بعينه في مسألة شرطية اباحة مكان المصلي و اباحة ماء الوضوء.

و لكن كان ينبغي في المقام أن يفتي بصحة الطواف في السائر المغضوب عن جهل قصوري، كما صنعه في الصلاة في سائر مغضوب كذلك تطبيقا لحديث لا تعاد حيث ان غايته أنه اخل بذلك بشرطية السائر المعتبر في الصلاة عن جهل قصوري، فانه داخل في عموم المستثنى منه من الحديث، بعد عدم كونه من الخمسة المستثناة أي الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود، و كان بإمكانه تطبيق ذلك في المقام ايضا، حيث يرى أن شرطية السائر في الطواف ايضا من السنة دون الفريضة، اذ لم يرد اعتباره في الطواف في القرآن الكريم، فينطبق عليه الكبرى التي اعترف بها من أن السنة لا تنقض الفريضة.

هذا كله بناء على امتناع اجتماع الامر و النهي و أما نحن فقد اخترنا في الاصول جواز الاجتماع و حكمنا بصحة العبادة التي تكون هي بنفسها مجمع الامر و النهي كالوضوء بماء مغضوب في حال الجهل القصوري بعد تمشي قصد القرية منه و عدم كونه عمله صادرا على وجه المبعدية عن المولى، فكيف بالمقام مما يكون الحرام منطبقا على الشرط التوصلية للواجب.

هذا و أما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الأحوط استحبابا باعتبار جميع شرائط لباس المصلي في السائر في الطواف فمنشأه مراعاة النبوي المرسل "الطواف بالبيت صلاة، الا أن الله اباح فيه النطق"، فان مقتضاه اعتبار جميع شرائط الصلاة -عدا ما علم عدمه- في الطواف، و لكن مر ضعف سنده.

هذا تمام الكلام في شرائط الطواف.

## واجبات الطّواف

تعتبر في الطّواف أمور سبعة<sup>(١)</sup>:

**الأول:** الابتداء من الحجر الأسود، و الأحوط الأولى أن يمرّ بجميع بدنه على جميع الحجر، و يكفي في الاحتياط أن يقف دون الحجر بقليل، فينوي الطواف من الموضع الذي تتحقق فيه المحاذاة واقعا على أن تكون الزيادة من باب المقدمة العلمية.

اقول: لا ريب في لزوم كون الاشواط السبعة حول البيت من الحجر الاسود الى الحجر الاسود، بلا خلاف فيه بين المسلمين، فتوى و عملا، و يدل عليه ما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من اختصر في الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود<sup>(٢)</sup>، الا أن الكلام في أنه هل للبدء من الحجر موضوعية بأن يكون البدء قبله من الركن اليماني موجبا لبطلان الطواف بعنوانه مع قطع النظر عن كون هذا المقدار زيادة مبطللة للطواف، كما لو قلنا بان الزيادة في الطواف عن جهل قصوري لا توجب بطلان الطواف كما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله"، فقد يقال بذلك اخذا بظهور مثل صحيحة معاوية بن عمار هذه، كما يقال بمثله في اعتبار البدء بالسعي من الصفا، حيث ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من بدأ بالمرورة قبل الصفا فليطرح ما سعى و يبدأ بالصفا قبل المرورة<sup>(٣)</sup>، فليست مشكلته زيادة الشوط الاول من المرورة الى الصفا، بل مشكلة عدم البدء من الصفا و الا فلو كانت المشكلة هي زيادة ذلك الشوط فالمستفاد من الروايات عدم بطلان السعي بالزيادة جهلا.

ثم إن مقتضى اطلاق مثل قوله "يعيد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود" كفاية الصديق العرفي في بدء الطواف من محاذاة الحجر، فان محاذاة الحجر ليست في نقطة معينة بل لها سعة في الجملة، و كلما كان الطائف بعيدا عن الكعبة اتسع مقدار المكان المحاذي للحجر، كما يكفي محاذاة مؤخر الطائف مع آخر نقطة محاذاة الحجر، فما عن بعضهم من اعتبار مرور جميع أجزاء بدنه بالحجر، بأن يحاذي أقدم عضو من أعضائه للحجر، ثم وقع

١ - هكذا ورد في المناسك مع أن المذكور فيها واجبات ستة، و منشأه أنه كان في الطبقات السابقة من مناسكه كان يذكر لزوم الطواف بين البيت و المقام على الاحوط وجوبا كواجب سابع، و لكنه عدل عنه فافتى بعدم اعتباره و جعله مسألة ٣٠٣ و غفل أن يبدل عنوان السبعة ها الى الستة.

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٣٥٧

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٨٧

الكلام في تعيين أول جزء و أقدم عضو من البدن، و أنّه هل هو الأنف أو البطن أو إبهام الرجل، فمما لا وجه له، الا أن المهم لزوم ختم الطواف في الشوط السابع في نفس النقطة من المحاذاة التي بدء فيها بالطواف، حتى يصدق أنه طاف سبعة اشواط، بالدقة العرفية بلا تقيصة و لو بمقدار شبر او اقل.

هذا و أما استشهاد السيد الخوئي "قده" لكفاية الابتداء و الانتهاء بالحجر الاسود بمقدار الصدق العرفي، بالسيرة و بطواف النبي (صلى الله عليه وآله) راكبا على ناقته، فلم نفهم وجهه، لبدء الناس عادة قبل الحجر بنية أن يكون طوافهم من الحجر، كما يختصمون الطواف بعد التجاوز من الحجر من باب المقدمة العلمية، و انما الدليل على كفايته اطلاق الروايات.

هذا و لا يخفى أنه حيث تكون مكان محاذاة الحجر معلومة فلا يتوقف احراز الطواف من الحجر الى الحجر الى مقدمة علمية، فهو نظير بدء المشي من باب دار زيد، و انما المقدمة العلمية يكون في موارد عدم وضوح الحد بنحو الشبهة الموضوعية كعدم معرفة المقدار الذي دارت عليه الاصبعان في حد الوجه الذي يجب غسله في الوضوء، فما ذكره السيد الخوئي "قده" "من أن الأحوط الأولى أن يمرّ بجميع أعضاء بدنه على جميع الحجر، بأن يقف دون الحجر بقليل من باب المقدمة العلمية فينوي الطّواف من الموضوع الذي تتحقق المحاذاة واقعاً و يكون الزائد لغواً" لا يخلو عن مناقشة.

### **الثاني: الانتهاء في كل شوط بالحجر الأسود**

**و يحتاط في الشوط الأخير بتجاوزه عن الحجر بقليل، على أن تكون الزيادة من باب المقدمة العلمية.**

اقول: تبين حال هذا الشرط مما تقدم في بيان الشرط الأول.

### **الثالث: جعل الكعبة على يساره**

في جميع أحوال الطّواف، فاذا استقبل الطائف الكعبة لتقريب الأركان أو لغيره، أو ألجأه الزحام إلى استقبال الكعبة أو استدبارها، أو جعلها على اليمين فذلك المقدار لا يعد من الطّواف، و الظاهر أنّ العبرة في جعل الكعبة على اليسار بالصدق العرفي كما يظهر ذلك من طواف النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) راكباً، و الأولى المداقة في ذلك و لا سيما عند فتحي حجر إسماعيل و عند الأركان.

اقول: تداول في كلمات الفقهاء لزوم جعل الطائف الكعبة على يساره، فان كان المراد به كون حركة الطائف من الحجر الاسود الى الركن العراقي ثم الى الركن الشامي ثم الى الركن اليماني ثم الى الحجر، لا عكس ذلك بأن يمشي من الحجر الاسود الى اليماني ثم الى

الشامي ثم الى العراقي ثم الى الحجر الاسود فهذا من الواضحات لدى المسلمين و قامت عليه سيرتهم القطعية، تأسيسا بالنبي و الائمة (عليهم السلام) بحيث لو خالف احد ذلك و طاف على الجهة المخالفة عدّ مستكرا، و يستفاد ايضا من الروايات، ففي صحيحة معاوية بن عمار "إذا فرغت من طوافك و بلغت مؤخر الكعبة و هو بحذاء المستجار دون الركن اليماني بقليل فابسط يدك على البيت... ثم ائت الحجر الأسود، و في صحيحة أخرى له "ثم تطوف بالبيت سبعة أشواط إلى أن قال فاذا انتهيت إلى مؤخر الكعبة و هو المستجار دون الركن اليماني بقليل في الشوط السابع فابسط يديك على الأرض و الصق خدك و بطنك بالبيت إلى أن قال ثم استقبل الركن اليماني و الركن الذي فيه الحجر الأسود و اختتم به<sup>(١)</sup>.

و لكن الفقهاء تشددوا في ذلك بحيث افتوا بعدم كفاية الطواف بنحو استقبال الطائف بمقادير بدنه للكعبة، و كذا لو مشى من الحجر الاسود الى جهة الركن العراقي مثلا بنحو يكون مقادير بدنه متوجها الى جانب الحجر الاسود، كما يتفق كثيرا للصبي الذي يطوف به وليه، بل استشكل الاعلام في لىّ العنق بنحو يرى خلفه، و الانصاف عدم دليل على قاذية أي شيء من ذلك، نعم يمكن دعوى انصراف الطواف بالبيت عن فرض جعل المكلف الكعبة خلفه تماما في مقدار معتد به من مشيه حولها.

فما يرتكب بعض الناس من جعل منكبهم الايسر محاذيا للكعبة، حتى في حال المرور من جانبي حجر اسماعيل مما لا وجه له، و لا يتناسب مع طواف النبي (صلى الله عليه وآله) حول الكعبة راكبا على ناقته، حيث لا يراعى فيه عادة هذه الدقة، و لم ينقل عنه ذلك ايضا. و الحاصل أنه لا موجب لهذا التشدد من ناحية الروايات و ان كان قد يستفاد من بعض الفتاوى فذكر العلامة الحلبي في التذكرة أنه يجب أن يطوف على يساره بأن يجعل البيت عن يساره، و يطوف على يمين نفسه، فلو نكس و جعل البيت عن يمينه و مرّ على وجهه نحو الركن اليماني و طاف، لم يجزئه، و وجب عليه الإعادة عند علمائنا، و به قال الشافعي و مالك و أحمد، لأنّ النبي (صلى الله عليه و آله) ترك البيت في طوافه على جانبه اليسار، و قال: خذوا عني مناسككم، فيجب اتّباعه، و قال أبو حنيفة: يعيد الطواف ما دام بمكة، فإن فارقه، أجزاء دم شاة، لأنّه أتى بالطواف، و إنّما ترك هيئة من هيئاته، فلا يمنع أجزاءه.

و ذكر بعد ذلك: و يجب أن يجعل البيت على جانبه الأيسر، فلو استقبل البيت بوجهه و طاف معترضا، لم يصح، و هو أحد وجهي الشافعية، لأنّه لم يولّ الكعبة شقّه الأيسر، كما أنّ

المصلي لما أمر بأن يولي الكعبة صدره ووجهه، لم يجز له أن يوليها شقّه، و الوجه الثاني للشافعية: الجواز، لحصول الطواف في يسار البيت، وكذا يجري الخلاف فيما لو ولاها بشقّه الأيمن و مرّ القهقري نحو الباب أو استدبر و مرّ معترضا، و من صحّح الطواف فالمعتبر عنده أن يكون تحرّك الطائف و دورانه في يسار البيت<sup>(١)</sup>.

#### الرابع: إدخال حجر إسماعيل في المطاف

بمعنى أن يطوف حول الحجر من دون أن يدخل فيه.

**اقول:** المسألة واضحة، فان لزوم ادخال الحجر في المطاف متسالم عليه بين المسلمين، و قد ورد في صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحجر أ من البيت هو أو فيه شيء من البيت فقال لا، و لا قلامة ظفر، و لكن إسماعيل دفن أمه فيه فكره أن يوطأ، فجعل عليه حجرا و فيه قبور أنبياء<sup>(٢)</sup>، و قد ورد في الروايات أنه دفن إسماعيل في الحجر مع امه، ففي موثقة أبي بصير عن أبي جعفر أو أبي عبد الله (عليهما السلام) و توفي إسماعيل بعده- و هو ابن ثلاثين و مائة سنة فدفن في الحجر مع أمه<sup>(٣)</sup>، و مما يستفاد منه لزوم كون الطواف حول الحجر ما ورد في أن من اختصر شوطا في الحجر يعيد ذلك الشوط ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر قال يعيد ذلك الشوط<sup>(٤)</sup>.

و لا يبطل الشوط بمجرد الدخول في الحجر و انما باختصار الطواف في الحجر، لاقتصار النص عليه، و أما مدّ يده او راسه على جدار الحجر فلا يقدر ابدأ، لأنه لا ينافي جعل الحجر في داخل المطاف، فمنع جماعة عنه بدعوى لزوم كون جميع اطراف الطائف خارجا عما يطاف عليه من الكعبة و الحجر حتى يصدق الطواف عليه غير متجه، لعدم توقف الطواف على شيء على خروج جميع اطراف الطائف عن جهته، على أنه لا موضوع للمسألة اليوم، لتوسعهم في عرض جدار الحجر في السنوات الأخيرة بحيث اخذوا جزءا من المطاف و جعلوه تحت جدار الحجر.

#### الخامس: خروج الطائف عن الكعبة

و عن الصفة التي في أطرافها المسماة بشاذروان.

١ - تذكرة الفقهاء ج ٨٩ ص

٢ - وسائل الشيعة ج ٣٥٥ ص

٣ - وسائل الشيعة ج ٣٥٣ ص

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٥٦

اقول: حيث ان الشاذروان كان من الكعبة فلا يصدق على المشي عليه أنه طواف بالبيت، وهذا خيرة المشهور، كالشيخ في المبسوط و ابن حمزة في الوسيلة و ابن سعيد الحلبي في جامع الشرايع و المحقق الحلبي في الشرايع<sup>(١)</sup>، فان البيت اسم لمجموع الارض اتي خصصت للكعبة و البناء، و لذا لو هدمت الكعبة الحالية و لا سمح الله ثم بني البيت اصغر من ذلك فلا يجوز الطواف في الارض التي كانت من الكعبة، على أنه يمكن أن يقال ان نفس الشاذروان جزء من بناء الكعبة فعلا، فانه من اساس الكعبة فالابد في صدق الطواف حول الكعبة من جعله مطافا، و الطواف خارجه.

و الدليل على ما ذكرناه من كون الشاذروان جزء من اساس البيت الذي كان جدار الكعبة مبنيا عليه سابقا هو اشتها ذلك تاريخيا بحيث يورث ذلك الوثوق، فنقل العلامة في التذكرة أن البيت كان لاصقا بالأرض، و له بابان: شرقي و غربي، فهدمه السيل قبل مبعث رسول الله (صلى الله عليه و آله) بعشر سنين، و أعادت قريش عمارته على الهيئة التي هو عليها اليوم، و قصرت الأموال الطيبة و الهدايا و النذور عن عمارته، فتركوا من جانب الحجر بعض البيت... و ضيقوا عرض الجدار من الركن الأسود إلى الشامي الذي يليه، فبقي من الأساس شبه الدكان مرتفعا، و هو الذي يسمّى: الشاذروان، و روي أنّ النبي قال لعائشة: لو لا حدثان قومك بالشرك لهدمت البيت و بنيته على قواعد إبراهيم، فألصقته بالأرض، و جعلت له بابين شرقياً و غربياً، ثم هدمه ابن الزبير أيام ولايته، و بناه على قواعد إبراهيم، كما تمنّاه رسول الله، ثم لمّا استولى عليه الحجاج، هدمه، و أعاده على الصورة التي عليه اليوم، و هي بناء قريش<sup>(٢)</sup>.

و في الجواهر: لو مشى الطائف في طوافه على أساس البيت الذي هو القدر الباقي من أساس الحائط بعد عمارته المسمى بالشاذروان لم يجزه بلا خلاف و لا إشكال، لعدم صدق الطواف بالبيت، إذ هو من الكعبة فيما قطع به الأصحاب على ما في المدارك، بل هو المحكي عن غيرهم من الشافعية و الحنابلة و بعض متأخري المالكية، نعم عن ابن ظهرة من الحنفية جواز الطواف عندنا على الشاذروان، لانه ليس من البيت، نصّ على ذلك الأصحاب<sup>(٣)</sup>.

١ - المبسوط: ج ١ ص ٣٥٧. الوسيلة: ص ١٧٣. الجامع للشرايع: ص ١٩٧. شرايع الإسلام: ج ١ ص

٢٦٧.

٢ - تذكرة الفقهاء ج ٨٦ ص

٣ - جواهر الكلام ج، ص: ٢٩٩

و لو شك في صدق الطواف بالبيت في فرض المشي على الشاذروان فذكر السيد الخوئي "قده" أنه لو شك في دخول الشاذروان في البيت و عدمه فالأصل أيضاً يقتضي جعله مطافاً وإجراء حكم البيت عليه، و ذلك لأنه لو أخرجه عن المطاف و لم يطف حوله لم يحرز كون الطواف طوافاً بالبيت، بعكس ما لو أدخله في المطاف. إذن فلا بد من إدخاله في البيت ليحرز كون الطواف بالبيت من باب المقدمة العلمية لحصول الطواف بالبيت، و لذا لو فرضنا أنّ الكعبة الشريفة خربت بتمامها (لا سمح الله) يجب إدخال ما شك فيه من البيت في المطاف، و لا بد من الطواف في مكان يحرز كونه خارج البيت، و لا تتم دعوى كون الشاذروان من البيت و عدمه من قبيل الشك بين الأقل و الأكثر، و الأصل يقتضي عدم دخوله في البيت، فان أستصحاب عدم دخول الشاذروان في البيت لا يثبت كون الطواف طوافاً بالبيت الا بنحو الاصل المثبت<sup>(١)</sup>.

اقول: اذا فرض كون الشبهة مصداقية فلا ينبغي الريب و الاشكال في كون مقتضى قاعدة الاشتغال و استصحاب عدم تحقق الطواف بالبيت هو لزوم الاحتياط بالطواف خارج الشاذروان، اذ استصحاب عدم كون هذا المشكوك من الكعبة سابقا و اثبات كون المشي من داخله طوافاً حول الكعبة يكون من الاصل المثبت، نظير استصحاب عدم كون منطقة من بلد فلان، فانه لا يثبت أن الخروج اليها خروج من البلد، بحيث يكون مبدأ السفر بمجرد الخروج من المناطق المتيقنة من البلد و لو قبل الوصول الى تلك المنطقة المشكوكة. و من الغريب ما اوردته عليه بعض الاعلام "دام ظله" مع قبوله لكون الشبهة مصداقية تارة بأنه كما لو امر المولى باكرام العلماء، على نحو العموم المجموعي، و شك في كون فرد عالمياً فباستصحاب عدم كونه عالماً نحرز كونه خارجاً عن اطار التكليف، فكذلك اذا شك في كون الشاذروان جزءاً من البيت فباستصحاب عدمه نحرز كونه خارجاً من البيت فيجوز الطواف حول البيت بالمشي منه، و أخرى بأنه حيث يشك في لزوم كون الطواف خارج الشاذروان فتجري البراءة عنه، بعد كون المقام من مصاديق الاقل و الاكثر الارتباطيين، و الصحيح فيه البراءة خلافاً للمشهور<sup>(٢)</sup>.

فانه بعد الاعتراف بكون الشبهة مصداقية فاثبات تحقق الطواف بالبيت عند المشي على الشاذروان باستصحاب عدم كون الشاذروان من البيت يكون من الاصل المثبت، و لو كان

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٤٣

٢ - مصباح الناسك ج ١١١

الامر باكرام مجموع علماء البلد امرا بعنوان بسيط كان الامر كذلك، لكن الظاهر أنه عنوان مشير الى واقع مركب و هو اكرام افراد علماء البلد الا أن وجوب اكرامهم وجوب ارتباطي واحد، فيمكن احراز الموضوع بضم وجدان كون عدد معين من العلماء و استصحاب عدم كون الفرد المشكوك عالما، كما تجري البراءة عن وجوب اكرامه بالوجوب الضمني، و أما تمسكه بأصل البراءة مع الاعتراف بكون الشبهة الموضوعية فلا مجال له اذ لو لم يتم جوابه الاول جرى استصحاب عدم تحقق الطواف بالبيت بالمشي على الشاذروان، و لم تصل النوبة الى اصل البراءة و ان شئت قلت: انه عند كون الشبهة مصداقية للطواف حول البيت فلا يكون الشك في سعة التكليف و ضيقه و انما يكون الشك في الامتثال، كما في سائر موارد الامر بصرف الوجود كما في وجوب الوضوء بالماء و الشك في كون مايع ماء، على أن تسميته بالاقل و الاكثر الارتباطيين خلاف المصطلح، بل لو كان المقام من الشبهة المفهومية يكون من دوران الامر بين التعيين و التخيير، و هو الذي التزم فيه المشهور بالاحتياط.

و كيف كان فقد يناقش في بيان السيد الخوئي "قده" بكون الشبهة في امثال المقام شبهة مفهومية، فان الشك في السعة و الضيق في معاني اسماء الاماكن و البلدان مما يكون وضع هذه الالفاظ لتلك المعاني من قبيل الوضع الخاص و الموضوع له الخاص شكا في سعة المفهوم الموضوع له اللفظ و ضيقه، و لأجل ذلك ذهب جماعة منهم شيخنا الاستاذ و السيد الصدر "قدهما" و جمع من المعاصرين الى أن الشك في صدق منى على سفح الجبل المحيط بمنى يكون من الشبهة المفهومية، و المرجح فيها -مع عدم عام فوقاني منفصل يرجع اليه في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل- هو اصل البراءة عن الوجوب التعييني لكون الذبح او الحلق و التقصير او المبيت في خصوص المكان المتيقن كونه منى، بناء على المبنى الصحيح من كون مقتضى الاصل العملي عند دوران الامر بين التعيين و التخيير هو جريان البراءة عن التعيين، خلافا للمشهور حيث التزموا بلزوم الاحتياط فيها.

و قد ذكر السيد الصدر "قده" في مناسكه أن الشك في كون مكان جزء من منى يرجع الى الشبهة المفهومية لمنى فان الواجب هو المبيت او الحلق مثلا في واقع المكان المسمى بمنى فاذا تردد واقع المكان بين الاقل والاكثر كان من دوران امر التكليف بين الاقل والاكثر وليس من الشك في الامتثال وكان من موارد اجمال المخصص مفهومها وهو ما دل



على اشتراط كون الذبح والحلق بمنى وليس من الشبهة المصداقية<sup>(١)</sup>، و قد يطبق هذه الكبرى على الشك في سعة عرض جبل الصفا و المروة سابقا الى المسعى الجديد او سعة ارتفاعهما الى الطابق العلوي، و حينئذ قد يقال بأن وضع لفظ الكعبة او البيت الحرام على ذلك المكان المبارك حيث يكون من قبيل الوضع الخاص و الموضوع له الخاص فيكون الشك في كون الشاذرون جزء لذلك المكان من الشك في سعة مفهوم الكعبة و ضيقه فاذا كان مفهومها موسعا منطبقا على الشاذرون فيكون الامر بالطواف حول الكعبة امرا بخصوص الطواف خارج الشاذرون و اذا كان مفهومها ضيقا لا ينطبق على الشاذرون فيكون الامر بالطواف حول الكعبة امرا بما يشمل الطواف من نفس الشاذرون فتجري البراءة عن تعيين الاول.

و لكن الظاهر كون المقام و امثاله ملحقا بالشبهة المصداقية، لما سبق منا مرارا من أن الشبهة المفهومية هو ما اختلفت نسبة المولى اليه عن العبد، حيث لا يتصور كون المولى حين جعله للحكم جاهلا بموضوع جعله، و هذا نظير قوله "يحرم اكرام الفاسق" فانه لو سئل المولى حين جعله لهذا الحكم "هل اكرام مرتكب الصغيرة حرام ام لا، لا يمكنه ان يقول لا ادري، لان إجمال لفظ الفاسق انما يمنع عن كشف مراد المولى للمخاطب لا لنفس المولى، حيث انه لم يتوصل الى مراده من خلال هذا اللفظ، و لذا كان بإمكانه ان يختار لفظا مبينا، كأن يقول لا تكرم العاصي، او يقول لا تكرم مرتكب الكبيرة.

و أما فيما كانت نسبة المولى من حيث انه مقنن و العبد اليه على حد سواء، فالظاهر أنه يأخذ عنوان ما يصدق عليه اللفظ عرفا في موضوع حكمه، فمثلا اذا أمر المولى بالذبح في منى و شك في صدق منى على سفح الجبل، فلا يكون من الشبهة المفهومية لخطاب الذبح في منى، كي يتمسك فيه بالعام المنفصل كقوله تعالى فما استيسر من الهدى<sup>(٢)</sup>، فانه حيث تكون نسبة المولى و العبد الى معرفة حدود منى على حد سواء فيكون موضوع خطابه ما يصدق عليه منى عرفا، و المشكوك يكون شبهة مصداقية له فتجري قاعدة الاشتغال.

و لم أر من صرح بما ذكرناه عدا ما ذكر في البحوث في بحث الخروج عن محل الابتلاء من أن نكتة التفصيل بين الشبهة المفهومية والمصداقية هي ان نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد إلى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك على حد سواء في الشبهة المصداقية.

١ - موجز مناسك الحج ص ١٥٠

٢ - سورة البقرة الآية ١٩٦

فلايجوز التمسك فيها بالعامّ بخلاف الشبهة المفهومية، فان المولى أعرف بواقع موضوع حكمه، فإذا كان للكلام عموم أو إطلاق فعله اعتمد عليه لرفع احتمال دخل المرتبة المشكوكة في حكمه<sup>(١)</sup>.

هذا مضافا الى أنه قد يقال بانه كما يوضع اسم العَلَم -مثل اسم زيد- لهوية شخصية عرفية من دون تأثير صغر جسمه او كبره، و طوله او قصره، في سعة المعنى الموضوع له او ضيقه، فكذلك وضع لفظ الصفا و المروة لهوية عرفية لجبلين من غير أن تكون سعتهما خارجا موجبة سعة المعنى الموضوع له، و هكذا الكعبة، فكون الشك في سعة الكعبة و ضيقها راجعا الى الشبهة المصدقية اوضح من الشك في كون سفح الجبل المحيط بمنى داخلا في منى و عدمه.

نعم لو علمنا بالواقع و أن الشاذروان من اساس الكعبة كما هو الثابت تاريخيا، لكن شك في أنه هل يصدق الطواف بالبيت عرفا على المشي على جزءٍ من اساسِ كان جدار البيت في بناءه القديم قد وضع عليه و لكن في بناءه الجديد لم يوضع عليه جدار البيت، كان حينئذ شبهة مفهومية حسب الضابط عند المشهور فتجري البراءة، لكن مر الجزم بعدم صدقه، على أنه من الشبهة المصدقية عندنا حسب الضابط الذي اخترناه.

و كيف كان فاتضح بما ذكرناه لزوم الخروج عن الشاذروان في صدق الطواف حول البيت و اذا مشى عليه مقدارا فعليه تدارك ذلك المقدار، و لا يبطل اصل الطواف بذلك، اذا المبطل للطواف هو دخول الكعبة و لا يصدق ذلك بمجرد الصعود على الشاذروان.

و أما مد يده او رأسه على جانب الشاذروان فلا ينافي الطواف بالبيت عرفا، لما مر من عدم توقف صدق الطواف حول شيء على خروج جميع اعضاء الطائف عن جهته، فلا يتم ما ذكره العلامة "ره" في التذكرة من أنه لو كان يطوف و يمسّ الجدار بيده في موازاة الشاذروان فالأقرب عدم الصحّة، لأنّ بعض بدنه في البيت، و نحن شرطنا خروج بدنه بأسره من البيت، و كون معظم بدنه خارجا لا يكفي لصدق أن يقال: إنّه طائف بالبيت، لأنّ بعض بدنه في البيت، كما لو كان يضع إحدى رجليه أحيانا على الشاذروان و يقف بالأخرى<sup>(٢)</sup>، و فيه ان قياس مد اليد مثلا على الشاذروان بوضع احدي رجليه غير عرفي ابدأ، و لا ينبغي التأمل في صدق الطواف بالبيت على الاول، دون الثاني.

١ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص ٢٩٧

٢ - تذكرة الفقهاء ج ص ٩٢

## السادس: ان يطوف بالبيت سبع مرات متواليات عرفا

، و لا يجزي الأقل من السبع و يبطل الطواف بالزيادة على السبع عمدا كما سيأتي.  
اقول: لا اشكال و لا خلاف في لزوم كون الطواف الواجب سبعة اشواط، بل قالوا انه هو  
الظاهر في الامر بالطواف المندوب، و يمكن استفادة كون الطواف سبعة اشواط من روايات  
كثيرة في ابواب متفرقة و قد ادعى السيد الخوئي "قده" أنه لا يبعد دعوى تواترها: منها ما ورد  
في حج النبي (صلى الله عليه وآله) من أنه طاف بالبيت سبع اشواط كما في صحيحة معاوية  
بن عمار<sup>(١)</sup>، و منها ما ورد من امر الناس بالطواف سبع اشواط، كصحيحته الاخرى عن أبي  
عبد الله (عليه السلام) قال: طف بالبيت سبعة اشواط<sup>(٢)</sup>، و منها ما دل على بطلان من  
طاف ثمانية اشواط، الى غير ذلك من الروايات، و قد ورد في رواية الصدوق بإسناده عن حماد  
بن عمرو و أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليه السلام) في وصية  
النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام) قال: يا علي إن عبد المطلب سن في  
الجاهلية خمس سنن - أجزاها الله عز و جل له في الإسلام - حرم نساء الآباء على الأبناء إلى  
أن قال - و لم يكن للطواف عدد عند قريش - فسن لهم عبد المطلب سبعة اشواط - فأجرى  
الله عز و جل ذلك في الإسلام<sup>(٣)</sup>.

و أما لزوم الموالاة في اشواط الطواف فهو و ان استفيد من الروايات في الجملة كما سيأتي  
بيانه ان شاء الله، لكن ادعى جماعة من الاعلام كالسيد الخوئي و شيخنا الاستاذ "قدهما"  
أنه هو الظاهر من عنوان الطواف سبعة اشواط، لأنه عمل واحد و يطلق الطواف على مجموع  
تلك الأشواط، فظاهر الأمر هو الإتيان بها متواليا، من غير تفريق بينها، حيث يخرجها التفريق  
عن عنوان العمل الواحد، فلا يصدق العمل الواحد على ما إذا أتى بشوط، ثم بعد عشر ساعات  
أتى بشوط آخر، كما هو الحال في الصلاة و الأذان و الإقامة، بل حتى العقود و غير ذلك، و  
كما يعتبر التوالي بين أجزاء شوط واحد، و الالتزام بجواز التفريق بين أجزاء الغسل الترتيبي  
لقيام نص خاص عليه<sup>(٤)</sup>، و قد يمثل لظهور الامر بعمل مركب فيه الموالاة بين اجزائه بالامر  
بقراءة سورة الحمد، فلا يصدق على ما لو فصل بين الآيات بما يخل بالموالاة العرفية.  
و لكن توجد شبهة في استفادة لزوم الموالاة العرفية في اجزاء عمل مركب واحد، كالطواف

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٤

٢ - وسائل الشيعة، ج، ص: ٣٣٢

٣ - وسائل الشيعة، ج، ص: ٣٣٢

٤ موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص التهذيب في مناسك الحج و العمرة ج ص

سبعة اشواط، فهل العرف كان يفهم من الامر بغسل الجنابة، او الامر بصوم سبعة ايام، او صلاة الليل، او رمي سبع حصيات الى الجمرة، و غسل الإناء المتنجس بالماء القليل ثلاث مرات و الثوب او الجسد المتنجس بالبول مرتين، لزوم الموالة العرفية بين اجزائها، بل انكر بعض الاعلام "قده" اشتراط الموالة بين اشواط الطواف، لعدم الدليل عليه، فالأصل عدم اعتباره، و ما في الجواهر من الاستدلال عليه بالانسباق و بأنه المتيقن في البراءة و انه المعهود من فعل المعصومين (عليهم السلام) و انه كالصلاة، غير شديد، اما الانسباق فعلى تسليم حجيته غير موجود في المقام، كما إذا قيل اضرب سبعا أو كل كذلك، فلا ينسب الولاء الى الذهن، و اما المتيقن في البراءة فليس بالازم بعد جريان أصل البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و اما المعهودية فمضافا الى ورود ما يدل على قعودهم (عليه السلام) أثناء الطواف، ان مجرد الفعل غير ناطق بالوجوب فلا يثبت أزيد من الندب، و أما أنه كالصلاة فليس بمسلم ضرورة جواز التكلم فيه دونها، الى غير ذلك من النقوض، فالأقوى عدم اشتراط الموالة في الطواف، و انما القادح الخروج من المطاف<sup>(١)</sup>، نعم الفصل الطويل بين الاشواط بأيام مثلا فمما يمكن دعوى انصراف الامر بالطواف عنه<sup>(٢)</sup>، و المسألة مشكلة جدا، و سيأتي الكلام عنها في الابحاث القادمة.

**مسألة ٣٠٣: اعتبر المشهور في الطواف أن يكون بين الكعبة و مقام إبراهيم (عليه السلام) و يقدر هذا الفاصل بستة و عشرين ذراعاً و نصف ذراع، و بما أن حجر إسماعيل داخل في المطاف فمحل الطّواف من الحجر لا يتجاوز ستة أذرع و نصف ذراع، و لكن الظاهر كفاية الطّواف في الزائد على هذا المقدار أيضاً، و لا سيما لمن لا يقدر على الطّواف في الحد المذكور، أو أنه خرج عليه، و رعاية الاحتياط مع التمكن أولى.**

اقول: المشهور بين فقهاء الشيعة شهرة عظيمة اعتبار كون الطواف بين البيت و المقام، و عن ابن زهرة في الغنية دعوى الاجماع عليه، و قد استندوا في ذلك الى ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى و غيره عن محمد بن احمد عن محمد بن عيسى عن ياسين الضرير عن حريز عن محمد بن مسلم قال: سألته عن حدّ الطّواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت، قال: كان الناس على عهد رسول الله (صلّى الله عليه و آله) يطوفون بالبيت و

١ - كتاب الحج (للمحقق الداماد): ج، ص: ٤٨٣

٢ - كتاب الحج ج٣ ص٤٧٥

المقام، و أنتم اليوم تطوفون ما بين المقام و بين البيت، فكان الحد موضع المقام، فمن جازه فليس بطائف، و الحد قبل اليوم و اليوم واحد قدر ما بين المقام و بين البيت من نواحي البيت كلّها، فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد، لأنّه طاف في غير حد و لا طواف له<sup>(١)</sup>، و دلالة الرواية على اصل الحد واضحة، و في سندها ياسين الضيرير الذي لم يوثق صريحاً.

و توجد في قبال ذلك صحيحة محمد بن علي الحلبي قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الطواف خلف المقام قال ما أحب ذلك و ما أرى به بأساً فلا تفعله إلا ان لا تجد منه بداً<sup>(٢)</sup>.

و نسب الى الصدوق القول بجواز الطواف خلف المقام، لروايته لصحيحة الحلبي دون رواية محمد بن مسلم حريز، و قد التزم في اول الفقيه بأن لا يروي الا ما كان حجة بينه و بين ربه، و لكنه لا يدل على تفسيره لها بجواز الطواف خلف المقام مطلقاً على كراهية، بل لعله فهم منها اختصاص جوازه بحال الضرورة، كما هو المنقول عن ابن الجنيد من جواز الطواف خلف المقام في حال الضرورة.

و ذكر العلامة في التذكرة: يجب عندنا أن يكون الطواف بين البيت و المقام، فلو طاف في المسجد خلف المقام، لم يصح طوافه، لأنّه خرج بالتباعد عن القدر الواجب، فلم يكن مجزئاً، و استند الى رواية محمد بن مسلم، ثم نقل حديث الحلبي فقال: هو يعطي الجواز مع الحاجة كالزحام، و قال الشافعي: لا بأس بالحائل بين الطائف و البيت، كالسقاية و السواري، و لا بكونه في آخر باب المسجد و تحت السقف و على الأروقة و السطوح إذا كان البيت أرفع بناءً على ما هو اليوم، فإن جعل سقف المسجد أعلى، لم يجز الطواف على سطحه، و يستلزم أنّه لو انهدمت الكعبة - و العياذ بالله - لم يصح الطواف حول عرصتها، و هو بعيد<sup>(٣)</sup>.

و ذكر المحقق الاردبيلي "ره" في مجمع الفائدة: الظاهر ان وجوب كون الطواف بين البيت و المقام ممّا لا خلاف فيه عند الأصحاب مستندا إلى رواية محمد بن مسلم، و لا يضّر الإضمار في رواية محمد بن مسلم. و الجهل بياسين الضيرير، لأن الظاهر أنّ مضمونه متفق عليه بين المسلمين علماً و عملاً، ثم نقل صحيحة الحلبي و قال إنها ظاهرة في الجواز خلف المقام على سبيل الكراهة و تزول مع الضرورة، و لكن قال في المنتهى: و هي تدل على

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٥٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٥١

٣ - تذكرة الفقهاء ج، ص: ٩٢

جواز ذلك مع الضرورة و الزحام و شبهه، و أنت تعلم أنّ دلالتها على ما قلناه أظهر إلا ان يقال: لا قائل به فيحمل على ما قاله في المنتهى على أنّ ابان الظاهر أنّه ابن عثمان و فيه قول فلا يقبل منه ما ينفرد به.

و في المدارك كون الطواف واقعا بين البيت و المقام فهو المعروف من مذهب الأصحاب، و في طريق هذه الرواية ياسين الضرير، و هو غير موثق، و نقل عن ابن الجنيد أنه جَوَز الطواف خارج المقام عند الضرورة، و ربما كان مستنده صحيح الحلبي، و مقتضاه الجواز على كراهية، و ظاهر الصدوق الإفتاء بمضمونها. و هو غير بعيد، إلا أنّ المشهور أولى، و قد قطع الأصحاب بأنه يجب مراعاة قدر ما بين البيت و المقام من جميع الجهات، و في رواية محمد بن مسلم المتقدمة دلالة عليه، و تحتسب المسافة من جهة الحجر من خارجه و إن كان خارجا من البيت، لوجوب إدخاله في الطواف، فلا يكون محسوبا من المسافة، و احتمل الشهيد الثاني في المسالك احتسابه منها على القول بخروجه و إن لم يجز سلوكه، و هو أحوط<sup>(١)</sup>.

و في الحدائق أنّ المسألة لا تخلو من شوب الاشكال، لعدم وجه يحضرنى الآن في الجمع بين الخبرين المذكورين، و الاحتياط لا يخفى<sup>(٢)</sup>.

و قال النراقي في المستند لا يخفى أنّ مقتضى الرواية: الجواز مطلقا و لو اختيارا، و لكن مع الكراهة و أنّها ترتفع بالضرورة، و لو لا شذوذ القول به و مخالفته للشهرة القديمة، بل إجماع القدماء، بل مطلقا، لعدم قائل صريح به أصلا و لا ظاهر سوى الصدوق الغير القادح مخالفته في الإجماع - كان حسنا، إلا أنّ ما ذكرناه يمنع المصير إليه، و يخرج الموثقة عن حيز الحجية، فالقول الأول هو المفتي به و المعول، ثمّ - كما أشير إليه - تجب مراعاة المسافة ما بين المقام و البيت من جميع نواحي البيت، كما صرح به في الرواية المذكورة، و مقتضاها احتساب حجر إسماعيل من المسافة على ما ذكرنا من كونه خارجا عن البيت، و ذكر جماعة من المتأخرين: أنّ المسافة تحسب من جهته من خارجه و إن كان خارجا عن البيت، و علّوه بوجوه عليلة، فالواجب متابعة مقتضى الرواية<sup>(٣)</sup>.

و في الجواهر: لا خلاف معتد به أجده في وجوب كون الطواف بينه و بين البيت<sup>(٤)</sup>.

١ - مدارك الأحكام ج، ص: ١٣٠

٢ - الحدائق الناضرة ج، ص: ١١٢

٣ - مستند الشيعة ج، ص: ٧٦

٤ - جواهر الكلام ج، ص: ٢٩٥

و عمدة اشكال القائلين بعدم الحدّ للمطاف هو المناقشة في سند رواية محمد بن مسلم، بجهالة ياسين الضريير، فانه ممن لم يوثق في الرجال، و لكن يحاول تصحيح سند الرواية بعدة وجوه:

**الوجه الأول:** دعوى جبر سند الرواية بعمل الاصحاب، حيث عمل به مشهور القدماء و المتأخرين، و انما نقل الخلاف في القدماء عن مثل ابن الجنيد و الصدوق، و هذا يكشف عن اعتبارها عندهم، و اذا لم يكن ياسين الضريير ثقة او كانت الرواية موجودة في كتاب مشهور لحريز بحيث لا تحتاج في ثبوت صدورها عنه الى خبر ثقة عنه، لم يحتمل اعتماد المشهور عليها.

و اورد جماعة كالسيد الخوئي "قده" على هذا الوجه بالمنع من كبرى جبر ضعف السند بعمل المشهور، لان الحجة إما خبر الثقة او الخبر المفيد للوثوق الشخصي و مجرد عمل المشهور بخبر ضعيف كخبر مرسل لا يوجب الوثوق الشخصي بصدوره، فقد يكون منشأ عمل جمع منهم كونه موافقا للاحتياط.

**الوجه الثاني:** تطبيق نظرية تعويض السند عليه، ببيان أن الشيخ الطوسي ذكر في الفهرست طرقاً صحيحة الى جميع كتب و روايات حريز، و قد روى في التهذيب هذه الرواية بنفس سند الكليني عن حريز، فتتنطبق تلك الطرق الصحيحة عليها، و يكون تعويضاً عن هذا السند الضعيف بياسين الضريير، و ممن كان يختار هذه النظرية شيخنا الاستاذ "قده"، لكنه تردد في ذلك في أواخر حياته، لوجود شواهد من نفس كلمات الشيخ في التهذيب و الاستبصار على خلافها، و لأجل ذلك لم يجزم بها في المقام، بل يظهر منه البناء على عدمها، حيث قال: ان في سند الرواية ياسين الضريير و هو غير موثق، و إن ذكر الشيخ "قده" أن له لجميع كتب حريز و رواياته سنداً صحيحاً...<sup>(١)</sup>، و قد حكى عن السيد الخوئي "قده" قبول هذه النظرية في موضعين<sup>(٢)</sup>، لكن الظاهر أنه عدل عن هذه النظرية، لأنه ضعف سند كثير من الروايات التي يمكن تطبيق هذه النظرية عليها، كما لم يذكرها في مظان البحث عنها ككتاب رجاله.

و كيف كان فالظاهر عدم تمامية هذه النظرية، وذلك لوجهين:

١- ان المتيقن لولا الظاهر من اضافة الروايات الى شخص هو روايات ذلك الشخص

١ - التهذيب في مناسك العمرة و الحج ج ص ٣٥

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ٣٨٨ و ج ٩ ص ٢٨٢

واقعا، و لا يشمل كل رواية نسبت الى ذلك الشخص، نظير ما لو قال شخص: ان لي طريقا صحيحا الى جميع كلمات الشيخ الانصاري فلايعني ذلك انه يدعي وجود طريق له الى كل كلام نسب اليه ولو من قبل اشخاصٍ ضعافٍ، نعم حيث انه لا يحصل القطع عادة للشيخ بانه ليس لحريز مثلاً رواية غير ما وصل اليه بهذا الطريق، فلايمكنه أن يدعي بأنه وصل اليه جميع ما صدر من حريز من روايةٍ، بهذا الطريق، فيوجب ذلك تقييد كلامه بحمله على ما نسبه الشيخ اليه في كتبه بأن بدأ به السند.

و تظهر ثمرة ذكر هذه الطرق في الفهرست الى روايات حريز مثلاً فيما لو بدأ السند بحريز او كان الطريق المذكور في التهذيب والاستبصار الى روايته من احد الطرق المذكورة في الفهرست، وبذلك يخرج الحديث عن الارسال والضعف، وليس فيه أية منافاة لظاهر حال الشيخ.

٢- ان التتبع في موارد استعمال هذه العبارة يوجب القطع بعدم كون المراد منها الإخبار بكون تلك الطرق والاسانيد الى تفاصيل الكتب والروايات، ويشهد على ذلك ما ذكره الشيخ في الفهرست في ترجمة إبراهيم الثقفي، له مصنفات كثيرة، منها... و زاد أحمد بن عبدون في فهرسه كتاب المبتدأ، كتاب أخبار عمر، كتاب أخبار عثمان، كتاب الدار، كتاب الأحداث، كتاب الحروراء، كتاب أسفار (الاستسفار خ ل) و الغارات، كتاب السيرة، كتاب أخبار يزيد، كتاب ابن الزبير، كتاب التفسير، كتاب التاريخ، كتاب الرؤيا، كتاب الأشربة الكبير و الصغير، كتاب زيدواخباره أخبرنا بجميع هذه الكتب أحمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير القرشي عن عبد الرحمن بن إبراهيم المستملي عن أبي إسحاق إبراهيم الثقفي.

وقال في ترجمة أحمد بن محمد بن نوح السيرافي، سكن البصرة واسع الرواية ثقة في روايته غير أنه حكي عنه مذاهب فاسدة في الأصول مثل القول بالرؤية و غيرها، و له تصانيف، غير أن هذه الكتب كانت في المسودة و لم يوجد منها شيء، و أخبرنا عنه جماعة من أصحابنا بجميع رواياته.

وذكر في ترجمة عيسى بن مهران المعروف بالمستعطف: له كتاب الوفاة، و ذكر له ابن النديم من الكتب، كتاب مقتل عثمان، و كتاب الفرق بين الآل و الأمة، و كتاب المحدثين، و كتاب السنن المشتركة و كتاب الوفاة، و كتاب الكشف، و كتاب الفضائل، و كتاب الديباج، أخبرنا بكتبه أحمد بن عبدون عن أبي الحسن منصور عنه، و له كتاب المهدي عليه السلام. و ذكر في ترجمة محمد بن ابي عمير: له مصنفات كثيرة، و ذكر ابن بطة أن له أربعة و تسعين كتاباً... أخبرنا بجميع كتبه و رواياته جماعة عن ابن بابويه عن أبيه، و محمد بن الحسن عن سعد، و الحميري عن إبراهيم بن هاشم عنه.



وذكر في ترجمة علي بن الحسن بن فضال: قيل: له ثلاثون كتبا، ثم قال اخبرنا بكتبه ورواياته، مع أن المفروض انه لم يصل اليه جميع كتبه والا لما عبر عنها بكلمة "قيل"، ونظير ذلك ما ذكره في ترجمة علي بن الحسن الطاطري، كان واقفيا، شديد العناد في مذهبه، صعب العصبية على من خالفه من الإمامية، و له كتب كثيرة في نصرته مذهبه، و له كتب في الفقه... و قيل إنها أكثر من ثلاثين كتابا، أخبرنا بها كلها أحمد بن عبدون عن أبي الحسن علي بن محمد بن الزبير القرشي عن علي بن الحسن بن فضال، و أبي الملك أحمد بن عمر بن كيسبة النهدي جميعا عنه، وكذا ذكر في ترجمة يونس بن عبد الرحمن من قوله "له كتب كثيرة أكثر من ثلاثين كتابا، و قيل إنها مثل كتب الحسين بن سعيد و زيادة... أخبرنا بجميع كتبه و رواياته..."، هذا مضافا الى أنه ذكر عدة طرق صحيحة الى جميع كتب يونس بن عبد الرحمن ورواياته، وتشتمل هذه الطرق على محمد بن الحسن بن الوليد ما عدا طريق واحد، وحينئذ فكيف يجتمع ان يكون ابن الوليد وسيطا الى جميع كتب وروايات يونس بعدة طرق ومنها ما رواه محمد بن عيسى عن يونس، ومع ذلك يحكي الشيخ عنه في نفس الموضوع ان ما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس لا يعتمد عليه ولا يفتى به، فانه يعني وجود روايات يتفرد بها محمد بن عيسى عن يونس ولا يروونها غيره، فكيف ذكر ابن الوليد طرقها الأخرى الى جميع كتب وروايات يونس.

ويشهد على ذلك ايضا وجود عبارة "أخبرنا بجميع كتبه ورواياته" في كتاب الفهرست بالنسبة الى اشخاص كثيرين وباسانيد متعددة، كابي الفرج الاصفهاني حيث قال له كتاب الاغانى كبير وكتاب مقاتل الطالبين وغير ذلك من الكتب اخبرنا عنه جماعة منهم احمد بن عبدون بجميع كتبه ورواياته، ولايحتمل عادة ان يخبره جماعة بتفاصيل كتب ابي الفرج الاصفهاني ورواياته بما فيها كتاب الاغانى الكبير مع اشتماله على ما لا يمت الى العلوم الشرعية بصلة، فان الإخبار بتفاصيل تلك الكتب والروايات إما يكون بالسمع منهم او القراءة عليهم او اخذ نسخهم او الاستنساخ منها، وكل ذلك غير محتمل عادة، مع كثرة تلك الكتب والروايات وتعدد الطرق اليها، وكثرة هذه القرائن تكون بحدّ فيما أن تكون هذه العبارة لمجرد التيمن والتبرك كالأجازات الموجودة في زماننا وكانوا يرون ذلك كافيا في خروج الحديث عن الارسال الى الاسناد، او أن يكون المراد من قوله "و رواياته" رواياته لكتب الآخرين، فلايشمل الرواية التي رواها هذا الشخص شفهيّا عن مشايخه من دون أن توجد في كتبهم ولا في كتاب نفسه، والشاهد على ذلك انا لم نجد هذه العبارة في الفهرست ولا في غيره بالنسبة الى الرواة الذين كانوا لا يروون عن الامام (عليه السلام) عادة الا مباشرة، كزرارة ومحمد بن مسلم.

و كون ذكر الاسناد و الطرق لمجرد التيمن و التبرك كان متعارفا بينهم، نظير ما كتب العلامة الحلبي "ره" على ظهر كتاب القواعد للقطب الرازي من أني اجزت له رواية هذا الكتاب باجمعه ورواية جميع مؤلفاتي ورواياتي وما أجزيت لي روايته وجميع كتب اصحابنا السالفين، وكذا ذكر العلامة في إجازته لبني زهرة مثل ذلك<sup>(١)</sup>، ومثله قول الشهيد في إجازته لابن خازن: فليرو مولانا زين الدين علي بن خازن جميع ذلك ان شاء بهذه الطرق وغيرها مما يزيد على الالف والضابط ان يصح عنده السند في ذلك لي وله<sup>(٢)</sup>، وعليه فلا يظهر عرفا من قول الشيخ "أخبرنا بجميع كتب حريز ورواياته" أكثر من ان حريزا أجاز لتلميذه ان يروي عنه جميع كتبه ورواياته بشكل عام، ثم أجاز لتلميذه لشخص آخر بان يروي جميع كتب وروايات حريز من طريقه وهكذا.

و بهذين الوجهين ظهر أن الصحيح عدم تمامية نظرية تعويض السند.

**الوجه الثالث:** ما ذكره بعض الاجلاء "دام ظلّه" من امكان اثبات وثاقة ياسين الضرير من خلال رواية محمد بن عيسى بن عبيد كتابه، فانه يكشف عن وثاقته عنده، كما يكشف عن وثاقته أن الكليني اقتصر في بابين من الكافي على رواية ياسين الضرير: احدهما: باب حد موضع الطواف، حيث ذكر هذه الرواية<sup>(٣)</sup>، و ثانيهما: باب من ادعى على الميت، حيث ذكر رواية ياسين الضرير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله<sup>(٤)</sup>، و يظهر من كلام الكليني في اول الكافي أنه التزم بأن يكون المضمون الذي يذكره في أي باب من ابواب الكافي مطابقا لرواية معتبرة، حيث ذكر في ديباجة الكافي "اما بعد فقد فهمتُ يا أخي...وقلت: انك تحب ان يكون عندك كتاب كافٍ يجمع فيه ما يكتفي به المتعلم ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين (عليهم السلام) والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله وسنة نبيه، وقد يسّر الله تأليف ما سألت وأرجو أن يكون بحيث توثّيت".

نضيف الى ما ذكره ما نراه من فتوى الاصحاب بمضمون كل من هاتين الروايتين في حد الطواف و دعوى الدين على الميت، و يحصل لنا الوثوق من جميع ذلك بوثاقة ياسين الضرير. فان تمّ ما ذكرناه من اعتبار رواية محمد بن مسلم فلا بد من ملاحظتها مع صحيحة الحلبي، فان قلنا بما كان يقول به بعض الاجلاء "دام ظلّه" سابقا من أن مفاد صحيحة

١ - مستدرک الوسائل ج٣ ص٣٧٣ الى ٣٧٥، خاتمة المستدرک ج٢ ص١١ - ٢٠ (الطبعة الحديثة)

٢ - بحار الانوار ج١٠٧ ص١٩٢

٣ - الكافي طبع دار الحديث ج٨ ص٥٨٨

٤ - الكافي طبع دار الحديث ج١٤ ص٦٦٠،

الحلبي ليس هو صحة الطواف خلف المقام، اذ هي تدل على عدم كونه محبوباً للامام (عليه السلام) و يعتبر في العبادة كونها محبوبة، و أما قوله "لا أرى به بأساً" فيمكن أن يكون بمعنى نفي إيجابه للكفارة أو بطلان الحج و ان لزمته اعادته، نظير ما ورد في صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المرأة رمت و ذبحت و لم تقصر حتى زارت البيت فطافت و سعت من الليل ما حالها و ما حال الرجل إذا فعل ذلك، قال لا بأس به، يقصر و يطوف بالحج ثم يطوف للزيارة ثم قد أحل من كل شيء<sup>(١)</sup>، و لكن الانصاف شدة مخالفة هذا التفسير لظاهر الصحيحة، فقوله "لا أحب ذلك و لا أرى به بأساً" ظاهر في صحة الطواف خلف المقام على كراهة، و كراهته تكون بمعنى قلة الثواب كسائر موارد الكراهة في العبادات، و لا يقاس المقام بمورد صحيحة علي بن يقطين، حيث يحتمل فيه بطلان الحج بتأخير التقصير عن يوم النحر.

كما أن ما فسر به العلامة "ره" في التذكرة صحيحة الحلبي بكون مفادها جواز الطواف خلف المقام عند الحاجة كالزحام، غير متجه، اذ مفادها جوازه مطلقاً على كراهة، و حيث انه مكروه فلا تفعله الا في حال الضرورة العرفية.

و حينئذ فقد يجمع بين رواية محمد بن مسلم و بين صحيحة الحلبي بحمل قوله (عليه السلام) في رواية محمد بن مسلم "فمن جازه فليس بطائف" على نفي الكمال، كقوله "لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد"، و لكن الانصاف عدم عرفية هذا الحمل، بعد ما في رواية محمد بن مسلم من التشديد بقوله "فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد، لأنّه طاف في غير حد و لا طواف له" فالانصاف استقرار المعارضة بينهما، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض، فقد يقال بكون الترجيح مع صحيحة الحلبي، لكونها موافقة لاطلاق الكتاب كقوله تعالى "فليطوفوا بالبيت العتيق" و رواية محمد بن مسلم و ان كانت مخالفة للعامة لذهاب العامة بأجمعهم على جواز الطواف خلف المقام، لكن الترجيح بموافقة الكتاب مقدّم على الترجيح بمخالفة العامة، كما يستفاد ذلك من مقبولة عمر بن حنظلة و من رواية عبد الرحمن ابن ابي عبد الله - التي يعبر عنها في الكلمات بالصحيحة- قال قال الصادق (عليه السلام) إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم

فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه<sup>(١)</sup>، لكن الظاهر هو ترجيح رواية محمد بن مسلم بمخالفة العامة، و عدم ترجيح صحيحة الحلبي بموافقة الكتاب، و ذلك لعدة وجوه:

١- بناء على مسلك السيد الخوئي "قده" من عدم مرجحية موافقة اطلاق الكتاب، فالامر واضح، حيث ان دلالة قوله تعالى " فليطوفوا بالبيت العتيق" على جواز الطواف خلف المقام يكون بالاطلاق، دون العموم.

و الوجه فيما ذكره هو ما ادعاه من أن الاطلاق ليس مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة، و كذا ما ذكر من أن الدالّ على الاطلاق هو السكوت و عدم ذكر القيد و هذا ليس من الكتاب، فلا يكون المخالف لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب، فيختصّ الترجيح بموافقة عموم الكتاب، حيث انه داخل في مدلول اللفظ فيكون المخالف له مخالفا للكتاب<sup>(٢)</sup>.

و يرد عليه انه بحسب النظر العرفي يرى أن عدم ذكر القيد حيثية تعليلية لأن يصير الخطاب المطلق ظاهرا في الاطلاق، و ليس حيثية تقييدية بأن يكون نفس عدم ذكر القيد دالّا عليه، فيرى العرف أن "احل الله البيع" مثلا يدلّ على صحة البيع المعاطاتي، و كذا يرى أن الشرط الذي يخالف اطلاق الكتاب يكون مخالفا للكتاب.

٢- ذكرنا في الاصول أنه لا يصدق عنوان الخبر المخالف للكتاب على الخبر الحاكم عليه، فلا يرى العرف كون قوله (عليه السلام) "فمن جازه فليس بطائف" مخالفا لقوله تعالى "فليطوفوا بالبيت العتيق".

٣- قد يقال بأن المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة أن تقديم الخبر الذي عمل به مشهور الاصحاب على الخبر المعارض له الذي لم يعمل به المشهور، و عدّ من الشاذ النادر مقدّم على الترجيح بموافقة الكتاب، و قد عمل المشهور شهرة عظيمة برواية محمد بن مسلم.

و لكنه مبني على احراز اشتهار العمل بها بين اصحاب الأئمة (عليهم السلام) حيث ان المذكور في المقبولة خطابا لعمر بن حنظلة "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه"، كما أنه مبني على حمل الشهرة على الشهرة العملية دون الشهرة الروائية، كما هو مختار جماعة منهم السيد

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٨ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٢٩

٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٣١، مستند العروة كتاب الحج ج ٢ ص ٢٠٣

الخوئي و شيخنا الاستاذ و السيد الصدر "قدهم".

فالمهم في عدم ترجيح صحيحة الحلبي بموافقة الكتاب هو الوجه الثاني.  
و بذلك يقوى في الذهن قول المشهور من عدم جواز الطواف خلف المقام، و بما ذكرناه يظهر الاشكال فيما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أنه إن تم سند رواية محمد بن مسلم فالجمع بينها و بين صحيحة الحلبي بحمل الحد الوارد فيها على الأفضلية لا يخلو عن التأمل، لأن ما ورد فيه من نفي كون الطواف في غير الحد طوافاً بالبيت، بل هو كطواف المسجد يأبى عن هذا الحمل، و الصحيحة أيضاً قابلة للحمل على التقية، و الأحوط مراعاة الحد إلا في مقام الاضطرار و الزحام<sup>(١)</sup>، فانه بناء على مسلكه فلا بد من تقديم صحيحة الحلبي بموافقة الكتاب و مفادها جواز الطواف خلف المقام مطلقاً على كراهة.  
و يقع الكلام حينئذ في جهات:

**الجهة الاولى:** وقع الكلام في كون مفاد رواية محمد بن مسلم أن مسافة ما بين البيت و المقام هو مقدار المطاف في جميع نواحي البيت، و حيث كان مبتدأ المطاف في ناحية الحجر من جدار الحجر فيكون هو مبدأ احتساب المسافة، أو أن مفاد الرواية عدم جواز ابتعاد الطائف عن الكعبة بأكثر من مقدار مسافة ما بين البيت و المقام، فيكون المطاف في جهة الحجر ستة أذرع و نصف تقريباً، فقد يستظهر من كلام الشهيد الثاني "ره" ذهاب الاصحاب الى القول الاول، حيث قال في ذيل كلام الشرايع "و ان يكون بين البيت و المقام" بمعنى كون الطواف في المحلّ الخارج عن جميع البيت و الداخل عن جميع المقام، و يجب مراعاة هذه النسبة من جميع الجهات، فلو خرج عنها و لو قليلاً بطل، و من جهة الحجر يحتسب المسافة من خارجه بأن ينزله منزلة البيت، و إن قلنا بخروجه عنه، مع احتمال احتسابه منها على القول بخروجه، و إن لم يجز سلوكه<sup>(٢)</sup>.

و حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه لولا أن الاصحاب ذهبوا الى احتساب مبدأ المسافة من جدار الحجر، لكان مقتضى الصناعة تعيين القول الثاني، فان الذي لا يمكن إنكاره هو ظهور رواية محمد بن مسلم في التحديد بلحاظ البعد من البيت في جميع النواحي، لظهور قوله (عليه السلام) "قدر ما بين البيت و المقام" و قوله "أبعد من مقدار" في كون المدار الوحيد هو البعد، كما احتمله الشهيد "ره" لا المسافة كما اختارها الأصحاب، الا ان اتفاق الأصحاب

١ - التهذيب في مناسك العمرة و الحج ج ٣ ص ٣٥

٢ - مسالك الأفهام ج، ص: ٣٣٣

و عدم اجتراء مَنْ جاء بعد الشهيد الثاني على قبول ما أبداه من الاحتمال، يكشف عن استفادة الحكم من جهة خارجية، كاستقرار السيرة على عدم التضييق في ناحية الحجر مع الزحام، بل كانوا يسوون بينها وبين النواحي الأخر، و لعله الأقوى، إذ لا مجال لكون اختيار الأصحاب لهذا الوجه بلحاظ استفادته من ظهور هذه الرواية فيه، لقوة ظهورها في البعد لا المسافة<sup>(١)</sup>.

و لكن نحن لم نفهم مستند انتساب القول الاول الى الاصحاب، فان عبارة المسالك ليست ظاهرة فيه، و قد نسب النراقي في المستند هذا القول الى جماعة من المتأخرين، فقال: ان مقتضى الرواية احتساب حجر إسماعيل من المسافة على ما ذكرنا من كونه خارجا عن البيت، و ذكر جماعة من المتأخرين: أنّ المسافة تحسب من جهته من خارجه و إن كان خارجا عن البيت، و علّوه بوجوه عليلة، فالواجب متابعة مقتضى الرواية<sup>(٢)</sup>.

و كيف كان فممن ذهب الى القول الاول صاحب المدارك حيث قال: تحتسب المسافة من جهة الحجر من خارجه و إن كان خارجا من البيت، لوجوب إدخاله في الطواف، فلا يكون محسوبا من المسافة، و احتمال الشهيد الثاني في المسالك احتسابه منها على القول بخروجه و إن لم يجز سلوكه، و هو أحوط<sup>(٣)</sup>.

فالمهم ملاحظة دلالة رواية محمد بن مسلم، و الانصاف أنها مجملة في حد ذاتها، فاستظهار بعض الاعلام القول الثاني منها وفاقا للمحقق النراقي و استظهار بعض الأجلاء "دام ظله" القول الاول منها كلاهما غير تامين، و اجمال الدليل الحاكم و ان كان يمنع من الرجوع الى الدليل المحكوم في سيرة العقلاء كما يظهر من السيد الامام "قده"، لكن يمكن الرجوع في المقام الى البراءة، و بذلك يتم القول الاول، خلافا للسيد الامام "قده".

و مما يؤيد القول الاول بل قد يدلّ عليه ما يقال من أن تضييق المطاف في جانب الحجر خلاف السيرة القطعية المتشريعة، حيث انه في حال الزحام يصعب للطائف الذي يكون قريبا الى مقام ابراهيم أن يُشَقَّ صفوف الطائفين و يقترب الى حجر اسماعيل، و لو كان يجب ذلك لبان و اشتهر، و لم يخفَ على الناس.

**الجهة الثانية:** ان ما ذهب اليه المشهور من لزوم كون الطواف بين البيت و المقام لا يختص بالطواف الواجب بل يشمل الطواف المندوب، لاطلاق رواية محمد بن مسلم، نعم لا

١ - كتاب الحج (للمحقق الداماد)، ج، ص: ٤٣٩

٢ - مستند الشيعة ج، ص: ٧٦

٣ - مدارك الأحكام ج، ص: ١٣٠

بأس بالطواف المندوب خلف المقام بقصد الرجاء.

**الجهة الثالثة:** اذا لم يتيسر للمكلف الطواف بين البيت و المقام الى آخر وقت العمرة او الحج، فذكر جماعة كالسيد الامام "قده" أنه يأتي بالطواف خارج المقام، و ذكر بعض الأجلء "دام ظله" أنه يجب عليه أن يستنيب من يطوف عنه بين البيت و المقام، و ما ذكره مقتضى القاعدة، فان مقتضى اطلاق رواية محمد بن مسلم الشرعية المطلقة لكون الطواف بين البيت و المقام، و لا موجب لاختصاص هذه الشرعية بحال الاختيار، كما في شرعية الطهارة من الحدث، حيث مر أن فاقد الطهورين وظيفته الاستنابة للطواف لا الطواف بلا طهارة.

**الجهة الرابعة:** ذكر بعض الأجلء "دام ظله" أنه في بعض المواسم كموسم الحج حيث يكون وجوب الطواف بين البيت و المقام موجبا للحرج النوعي، فتسقط حينئذ شرعية الطواف بين البيت و المقام، فيجوز الطواف خلف المقام حتى مع عدم وقوع المكلف من الطواف بين البيت و المقام في الحرج الشخصي، حيث يستكشف من مذاق الشارع و من ادلة نفي الحرج و كون الشريعة سمحة سهلة عدم تشريع الشارع لحكم يوجب العمل به الحرج لنوع المكلفين، و ما ذكره غير بعيد في مثل الحج مما يكون من الواجبات الاجتماعية، و الذي قد ينشأ الحرج من اجتماع الناس على اداء الواجب، لو كان الواجب هو الطواف بين البيت و المقام، و نحوه مسألة الذبح في منى، حيث يكون وجوب الذبح في منى و لو بالتأخير الى آخر ايام التشريق أي اليوم الثالث عشر من ذي الحجة موجبا للحرج النوعي، فيقال بعدم وجوبه حتى على من لا يقع في الحرج الشخصي من ذلك، و المسألة بعدُ بحاجة الى مزيد تأمل.

**الجهة الخامسة:** قد يتلى الطواف بين البيت و المقام باشكال الحركة غير الاختيارية، لشدة الزحام، فان قلنا بعدم قادحيتها كما سيأتي تقريبه فهو، و الا فان لم يمكن تدارك ذلك المقدار فيكون مقتضى الاحتياط لمن تيسر له ذلك هو ضم طواف آخر اليه خارج المقام.

**الجهة السادسة:** بناء على عدم اعتبار كون الطواف بين البيت و المقام، فلا موجب لما قد يقال من لزوم اعتبار اتصال الطائف بصفوف الطائفين، لصدق الطواف و لو مع الانفصال عن صفوف الطائفين، نعم لا بد أن يكون الطواف داخل المسجد الحرام، فلا يجوز الطواف خارجه، و قد اتفقت العامة على لزوم كون الطواف داخل المسجد<sup>(١)</sup> و ان لم ينقل من أيّ منهم لزوم كون الطواف بين البيت و المقام، بل و لا أفضليته، و لعله لاجل اتفاقهم على عدم

جواز الطواف خارج المسجد ورد في رواية محمد بن مسلم تشبيه الطواف خلف المقام بالطواف بالمسجد، ووجه عدم جواز الطواف خارج المسجد واضح، لعدم صدق الطواف بالبيت، بل ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لو طاف في نفس المسجد و لكن في مكان بعيد جداً عن الكعبة بحيث لا يصدق عليه الطواف حول البيت لا يجتزأ به قطعاً.

هذا كله بلحاظ حد الطواف من جهة الابتعاد عن الكعبة، و أما حد الطواف من جهة الارتفاع، فقد ذكر جمع من الاعلام ك بعض السادة الاعلام و بعض الاجلاء "دام ظلهمما" أنه لو كان تمام جسد الطائف فوق الكعبة بحيث لم يسامت و لو بجزء من جسده بعض جدار الكعبة لم يصدق عليه الطواف بالبيت، بل ذكر بعضهم عدم كفاية مسامتة جزء يسير من جسده لجدار الكعبة، و لكن ادعى جماعة صدق الطواف بالبيت و لو كان الطائف فوق الكعبة، و يستشهد عليه بأنه يصدق على من يدور حول بئر أنه يطوف بالبئر، و الانصاف أن صدقه عليه يكون مع القرينة، فلو جعل زيد في حفيرة بحيث لم يكن جزء من جسده فوق الارض، و دار شخص حول تلك الحفيرة يصح أن يقال أنه لم يطف حول زيد، و عليه فما يرى من اطلاق الطواف بالبيت لمن طاف في الطابق الاول بل الثاني من المسجد الحرام من دون احساس بالناية و المجاز لما اعتاد الناس من ملاحظة الطائفين هناك، و بملاحظة الاشباه و القرائن يعرف كون اطلاقه عليه بنحو من التوسع و المسامحة، نعم لو شك في الصدق العرفي و عدمه فبناء على المشهور من كونه من الشبهة المفهومية فيكون المرجع اصل البراءة عن تعيين الطواف في مكان انزل من الكعبة.

هذا كله اذا قلنا بان البيت اسم للبناء وحده او مع الارض، و أما لو قلنا بأن البيت اسم للارض و استشهدنا عليه بأنه لو هدم بناء الكعبة و لا سمح الله فيصدق الطواف بالبيت على الطواف حول تلك الارض، فقد يقال بأنه مجال حينئذ لادخال ارتفاع جدار بناء الكعبة، و المهم ما مر من ان الاقتصار على الارض فقط في صدق بيت الله و الكعبة خلاف الظاهر.

و كيف كان فبناء على ما ذكرناه من عدم صدق الطواف بالبيت اذا كان جسد الطائف فوق الكعبة، فمن اضطر الى الطواف من المطاف المعلق الذي بني أخيراً، كمن يحتاج الى ركوب عربة، حيث لا يسمح لهم بالطواف من الدور الارضي فيضطرون الى الذهاب الى المطاف المعلق، فان حصل العلم بكون جسد الطائف فيه فوق الكعبة كما هو الظاهر فيكفي له الاستنابة، (كما أن الامر كذلك مطلقاً بناء على أن العاجز عن الطواف بين البيت و المقام تجب عليه الاستنابة) و ان حصل له العلم بكون جزء من جسده مسامتا لجدار الكعبة اكتفى بطواف نفسه، و ان حصل لهم الشك فيجب عليهم الاحتياط بالجمع بين الطواف بنفسه من المطاف المعلق و الاستنابة.



هذا و قد يقال بأنه بناء على عدم صدق الطواف على فرض كون جسد الطائف أعلى من الكعبة فجعل المناط الارتفاع الفعلي لجدار الكعبة قد يبتني على البحث في أن المدار في الاماكن و البلدان التي أخذت في موضوع الحكم الشرعي هل هو القديم منها الذي كان معاصرا لزمان النبي (صلى الله عليه وآله) فيكون بمثابة القضية الخارجية، او الجديد منها فيكون بمثابة قضية حقيقية، فبناء على الاول كما هو مختار جماعة كالسيد الخوئي "قده" فيقال بأن الطواف بالبيت ظاهر في الطواف بالبيت الذي كان على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) و الذي كان ارتفاعه اقل مما هو الآن بكثير، لكن الذي يسهل الخطب ما مر منا من عدم ظهور عناوين الاماكن و البلدان في كون احكامها مجعولة على نهج القضية الخارجية، فإن قلنا بظهورها في كون احكامها مجعولة على نهج القضية الحقيقية، (كما عليه جماعة منهم السيد الامام "قده" و بعض السادة الاعلام و بعض الاجلاء "دام ظلهم" و قويناه سابقا فيما يكون في معرض التوسعة كالبلدان و من هذا القبيل بناء الكعبة حيث كان بيني تارة بجدار مرتفع و أخرى بجدار غير مرتفع، و كلاهما حدث في زمن الأئمة عليهم السلام) فهو، و الا فتصل النوبة الى الاصل العملي و مقتضاه و ان كان هو البراءة عن تعين الطواف في المكان المسامت لجدار البيت القديم، فيجوز الطواف في الاعلى منه المسامت لجدار البيت الفعلي، لكن مع العجز عن الطواف في المكان المسامت لجدار البيت القديم، يشك في اصل وجوب مباشرة الطواف عليه فيحصل العلم الاجمالي بوجوب مباشرة الطواف من ذلك المكان المسامت لجدار البيت الفعلي او الاستنابة للطواف فيجب الاحتياط.

### مسألة ٣٠٤: إذا خرج الطائف عن المطاف فدخل الكعبة بطل طوافه و لزمته

**الاعادة، و الاولى إتمام الطواف ثم إعادته إذا كان الخروج بعد تجاوز النصف.**

اقول: اذا فرض دخول الطائف في داخل الكعبة كما قد يتفق الآن لبعض ضيوف الحكومة السعودية، و كان يمكن ذلك سابقا لكل احد، حيث كان باب الكعبة مفتوحا، فعن المشهور أنه ان دخل الكعبة قبل ما جاوز نصف الطواف بطل طوافه، و إن دخلها بعد التجاوز من النصف فلا يبطل طوافه، بل يبني عليه، فذكر الشيخ الطوسي "ره" في كتاب التهذيب "و من قطع طوافه بدخول البيت أو بالسعي في حاجة له أو لغيره فإنه إن كان قد جاز النصف بنى عليه و إن لم يكن قد جاز النصف و كان طوافه طواف الفريضة أعاد الطواف و إن كان طواف النافلة بنى عليه و إن كان أقل من النصف<sup>(١)</sup>، و نحوه في المبسوط<sup>(١)</sup>، و ذكر نظيره الحلبي

في السرائر<sup>(٢)</sup>، و في الشرايع: من نقص من طوافه فإن جاوز النصف رجع فأتم، و إن كان دون ذلك استأنف، و كذا من قطع طواف الفريضة لدخول البيت<sup>(٣)</sup>.

و لكن يرد عليه أن المستفاد من اطلاق بعض الروايات بطلان الطواف بدخول الكعبة مطلقا، ففي صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله (عليه السلام) من كان يطوف بالبيت فيعرض له دخول الكعبة فدخلها، قال: يستقبل طوافه<sup>(٤)</sup>، فإنها تدل باطلاقها على بطلان الطواف بدخول الكعبة سواء كان قبل تجاوز النصف او بعده، كان طواف فريضة او نافلة، و لا يعارضها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل طاف بالبيت ثلاثة أشواط ثم وجد من البيت خلوة فدخله كيف يصنع؟ قال: يعيد طوافه، و خالف السنّة، و نحوها مرسله ابن مسكان<sup>(٥)</sup>، فانه ليس لهما مفهوم يدل على عدم البطلان بعد تجاوز النصف، فالصحيح هو الحكم ببطلان الطواف بدخول الكعبة مطلقا.

**مسألة ٣٠٥: إذا تجاوز عن مطافه الى الشاذروان بطل طوافه بالنسبة إلى المقدار الخارج عن المطاف و الاحوط اتمام الطواف بعد تدارك ذلك المقدار ثم اعادته و الاحوط أن لا يمد يده حال طوافه من جانب الشاذروان الى جدار الكعبة لاستلام الاركان أو غيره.**

اقول: تقدم توضيح حكم الشاذروان، فلا نعيد.

**مسألة ٣٠٦: إذا دخل الطائف حجر اسماعيل بطل الشوط الذي وقع ذلك فيه فلا بد من اعادته و الاولى إعادة الطواف بعد إتمامه هذا مع بقاء الموالاة و أما مع عدمها فالطواف محكوم بالبطلان و أن كان ذلك عن جهل أو نسيان، و في حكم دخول الحجر التسلق على حائطه على الاحوط، بل الاحوط أن لا يضع الطائف يده على حائط الحجر أيضا.**

اقول: تقدم أنه لا بد من الطواف من خارج حجر إسماعيل، و لكن لا يعني ذلك بطلان الطواف بدخول الحجر، بل لا يحتسب من الطواف، نعم ورد في الروايات لزوم إعادة الشوط

١ - المبسوط في فقه الإمامية ج ٣ ص ٣٥٨

٢ - السرائر ج ١ ص ٥٧٣

٣ - شرائع الإسلام ج ٣ ص ٢٤٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٨

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٩

الذي اختصر فيه الطواف في الحجر، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر قال يعيد ذلك الشوط، و رواه الصدوق بإسناده عن ابن مسكان مثله إلا أنه قال يعيد الطواف الواحد، و في صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يطوف بالبيت فيختصر في الحجر قال يقضي ما اختصر من طوافه<sup>(١)</sup>، و في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من اختصر في الحجر في الطواف فليعد طوافه من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود<sup>(٢)</sup>، و الظاهر أيضا منها أيضا بقريئة قوله "من الحجر الأسود الى الحجر الاسود"، هو إعادة الشوط، و الا فلو كان الواجب إعادة الطواف بكامله لما احتاج الى ذكر هذه الجملة، فما يظهر من الكلام المحكي عن السيد الخوئي "قده" من ظهورها في إعادة الطواف الكامل و انما تحمل على إعادة الشوط فقط بقريئة الروايات السابقة<sup>(٣)</sup>، فغير متجه.

و في رواية إبراهيم بن سفيان قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا (عليه السلام) امرأة طافت طواف الحج فلما كانت في الشوط السابع اختصرت و طافت في الحجر و صلت ركعتي الفريضة و سعت و طافت طواف النساء ثم أتت منى فكتب (عليه السلام) تعيد<sup>(٤)</sup>، و السند لا يخلو من اشكال لجهالة ابراهيم بن سفيان، و لم يعلم أن متعلق الامر بالاعادة هل هو الشوط او الطواف او جميع الاعمال، و القدر المتيقن هو الاول.

ثم ان مقتضى اطلاق هذه الروايات كفاية إعادة الشوط الذي اختصر فيه الطواف و لو مع اختلال الموالات، اذ المتيقن من هذه الروايات هو الاختصار في الحجر عن جهل بالحكم، و ليس المتعارف فيه ارتفاع الجهل بمجردة، بل يعلم بالحكم بعد فوت الموالات و الخروج من المطاف، و مقتضى الاطلاق المقامي الناشيء من عدم التنبيه على لزوم تدارك الاعمال المترتبة كالسعي و التقصير هو عدم لزوم اعادتها، و لولا نكتة الاطلاق المقامي لم يكن الامر باعادة الشوط ظاهرا في أكثر من الارشاد الى بطلان ذلك الشوط.

ثم ان المحكي عن ظاهر الاصحاب عدم اجزاء الطواف في حال التسلق (الصعود) على حائط الحجر، و ذكر السيد الخوئي "قده" على ما حكى عنه أن المذكور في الروايات هو المنع عن الدخول في الحجر، و بالتسلق على حائطه لا يصدق الدخول في الحجر فإلحاقه

١ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٥٧

٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٥٦

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٥٠

٤ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٥٦

بالدخول في الحجر مشكل، و لكن احتمال كون الحائط من الحجر و أنه مبني على الحجر كما هو غير بعيد، يمنع من التسلّق عليه، لوجوب إدخال حجر إسماعيل في المطاف، فالاحتياط بترك التسلّق على حائط الحجر في محله<sup>(١)</sup>.

اقول: الدخول في الحجر ليس له موضوعية، و انما الموجب لبطلان الشوط هو اختصار الطواف في الحجر، و هذا لا يصدق على مجرد الدخول في الحجر و لو بقصد الطواف، و ان لم يبعد الغاء الخصوصية منه اليه، نعم لا اشكال في عدم قاحية الدخول في الحجر بدون قصد الطواف.

ثم ان مقدار عرض جدار الحجر حيث توسّع قبل فترة بمقدار نصف متر تقريبا، فهذا المقدار الزائد خارج عن الحجر جزما، و أما باقي الجدار فلو شك في كونه مبني في الحجر او خارج الحجر، فيحزر صدق الطواف بالبيت عليه لكون الحجر خارج البيت، و انما يشك في المانع و هو كونه طوفا في الحجر، فان قلنا بكونه من الشبهة المفهومية للمقيد المنفصل فيكون المرجع اطلاق قوله تعالى "فليطوفوا بالبيت العتيق"، و ان قلنا بكونه من الشبهة المصدقية فيكون المرجع استصحاب كون طوافه بالبيت، نظير ما لو شك شخص في خروجه عما بين البيت و المقام فيستصحب كونه طوافه بين البيت و المقام (نعم لو كان شكه في دخوله في مقدار المسافة ما بين البيت و المقام من جدار الكعبة بعد الحجر اذا خرج في جانب الحجر الى ابعد منه بناء على كون مبدأ احتساب المسافة فيه جدار الحجر، فيجری استصحاب عدم دخوله الى مقدار ما بين البيت و المقام من جدار الكعبة) و هكذا الحال في مثال المشي على الشاذروان، لو شك في كونه من البيت و قلنا بكونه من الشبهة المصدقية للطواف بالبيت، فيجري استصحاب كون طوافه بالبيت.

و قد مر جواز وضع اليد على حائط الحجر حال الطواف، لعدم صدق دخوله في الحجر، بل لو كان الواجب الطواف حول الحجر صدق ذلك كما في مدّ اليد على الشاذروان او وضع اليد على جدار الكعبة.

و من هنا تبين الاشكال فيما عن بعضهم من أنه لا يمس بيده جدار الحجر، و أما ما ذكره صاحب الجواهر في نجاته العباد و المحقق النائيني في مناسكه من أن الأولى ان لا يصل اصابع قدميه اساس الحجر<sup>(٢)</sup>، فلا يرى له وجه ابدا.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٥٠

٢ - نجاته العباد ص ١٣١ و دليل الناسك ص ٣٥٢

**مسألة ٣٠٧:** إذا خرج الطائف من المطاف الى الخارج قبل تجاوزه النصف من دون عذر، فإن فاتته الموالاة العرفية بطل طوافه و لزمته اعادته، و ان لم تفت الموالاة أو كان خروجه بعد تجاوز النصف فالاحوط إتمام الطواف ثم اعادته.

**اقول:** يقع الكلام في حكم الخروج من المطاف فالمنسوب الى المشهور أنه لو خرج الطائف من المطاف إلى الخارج من غير عذر، فإن كان قبل التجاوز من النصف يبطل طوافه، و إن كان بعد التجاوز من النصف يبني على طوافه بعد ما يرجع و يأتي ببقية الأشواط. و ذكر السيد المائت "قده" على ما حكى عنه أن الخروج تارة يكون لحاجة و غرض شخصي، من دون ضرورة دينية او تكوينية، و أخرى لأجل ضرورة شرعية، و ثالثة لأجل ضرورة عرفية تكوينية، أما الخروج لحاجة و غرض شخصي فله ثلاث صور:

**الصورة الاولى:** أنه ان كان الخروج قبل النصف بنحو فاتت معه الموالاة العرفية، ففي مثل ذلك لا ينبغي الشك في البطلان، فانه لا ريب في اعتبار الموالاة العرفية بين أشواط الطواف و لزوم التحفظ على الهيئة الاتصالية بين الأشواط، لأنّ الطواف عمل واحد مركب من أجزاء متعددة، و لا يصدق عنوان الطواف على الأشواط السبعة إلا إذا أتى بها متوالياً، فلو أتى بشوط واحد ثم أتى بالشوط الآخر بعد فصل طويل لا يصدق الطواف المأمور به على ما أتى به، كما هو الحال في جميع الأعمال المركبة من أجزاء متعددة، و يدلّ على ذلك أيضاً صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل طاف شوطاً أو شوطين ثم خرج مع رجل في حاجة، قال: إن كان طواف نافلة بنى عليه و إن كان طواف فريضة لم بين<sup>(١)</sup> فإنها تدلّ على بطلان الطواف بالخروج عن المطاف و قطع الطواف، و لا نحتمل دخل الشوط أو الشوطين في الحكم بالبطلان، بل المستفاد منه أنّ العبرة في الحكم بالبطلان بقبل التجاوز من النصف فالحكم بالنسبة إلى ما قبل النصف واضح. و أمّا إذا تجاوز النصف فلا يمكن الجزم بشمول الدليل له.

**الصورة الثانية:** الخروج قبل التجاوز من النصف مع عدم فوات الموالاة، كما إذا خرج (من المسجد الحرام) و قطع طوافه ثم رجع سريعاً بحيث لا يخلّ بالموالاة، فلا يمكن الحكم ببطلان الطواف في هذه الصورة مع قطع النظر عن دليل خاص لصدق الطواف الواحد على ذلك، و مجزّد الفصل بهذا المقدار لا يخلّ بالهيئة الاتصالية العرفية.

نعم، إطلاق صحيحة أبان يشمل هذه الصورة أيضاً، لأنّ المذكور فيها الخروج لحاجة و لم يذكر فيها مقدار الخروج و أنّه كان على حدّ ينافي الموالاة أم لا فمقتضى إطلاقها بطلان الطواف و إن لم تفت الموالاة.

**الصورة الثالثة:** ما إذا خرج عن المطاف بعد التجاوز من النصف، فقد يفرض أنّ الموالاة لا تفوت و تكون الهيئة الاتصالية محفوظة، ففي هذه الصورة لا شك في الحكم بالصحة، إذ لم يرد دليل على البطلان بمجرد الخروج، و أمّا إذا فاتت الموالاة فالمشهور ذهبوا إلى الحكم بالصحة و ذكروا أنّ دليل لزوم الموالاة خصص في هذه الصورة، فيقع الكلام في دليل الصحة.

فقد يستدل بأدلة الخروج للتطهير فيما إذا أحدث في أثناء الطواف، و كذلك بأدلة جواز الخروج للحائض إذا طرأ الحيض في الأثناء، و فيه: أنّه قياس لا نقول به، نعم ورد في رواية إبراهيم بن إسحاق (عمن سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت أربعة أشواط و هي معتمرة ثم طمشت قال تتم طوافها و ليس عليها غيره و متعتها تامة و لها أن تطوف بين الصفا و المروة لأنها زادت على النصف<sup>(١)</sup>، فربما يستفاد منها عدم اختصاص الحكم بالصحة بالحيض، بل هذا حكم من تجاوز النصف، و لكن -مضافاً الى ضعف سندها- موردها الخروج الاضطراري لا الاختياري الذي هو محل الكلام.

نعم ورد في رواية صفوان قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يأتي أخاه و هو في الطواف، فقال: يخرج معه في حاجته ثم يرجع و يبني على طوافه<sup>(٢)</sup>، و الرواية صحيحة لصحة طريق الصدوق في مشيخة الفقيه إليه، و ان كان فيه موسى بن عمر حيث انه ثقة على الأظهر، لوقوعه في إسناد كامل الزيارات، و ما يتوهم من عدم شمول طريق مشيخة الفقيه للرواية، حيث انها بلسان "روي عن صفوان" توهم ضعيف جداً، إذ الصدوق ذكر في المشيخة أنّ كل ما كان في هذا الكتاب عن فلان فقد رويته عن فلان، و هذا يصدق على كل من التعبيرين سواء، قال: روى فلان أو قال: روي عن فلان، و عليه فالرواية صحيحة.

و هي مطلقة من حيث طواف الفريضة و النافلة، و من حيث الخروج قبل التجاوز من النصف أو بعده، فنرفع اليد عن إطلاقها في الخروج في طواف الفريضة قبل التجاوز من النصف، و نحكم ببطلان الطواف لأجل صحيحة أبان بن تغلب، و أمّا الخروج بعد التجاوز

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٥٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٨٢

من النصف في طواف الفريضة فيبقى تحت اطلاق صحيحة صفوان و نحكم بصحته، و ان فانت الموالاة.

ثم ان المنصرف من الحاجة في صحيحة ابان و صفوان مطلق الحاجة من دون ضرورة عرفية او شرعية الى الخروج.

أما الخروج لأجل ضرورة شرعية كالتهيير فقد تقدم الكلام فيه سابقا فلا نعيد. و أما الخروج لضرورة تكوينية لضرورة خارجية كصداعٍ أو وجع في البطن و نحو ذلك، فيمكن أن يستدل على تفصيل المشهور - بين الخروج قبل تجاوز النصف حيث حكموا فيه ببطلان الطواف، و بين الخروج بعد تجاوز النصف، حيث حكموا بالبناء على الطواف السابق و اتمامه من حيث قطع - بصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا طاف الرجل بالبيت ثلاثة أشواط ثم اشتكى أعاد الطّواف، يعني الفريضة<sup>(١)</sup>، فانها بمنطوقها تدل على بطلان طواف من خرج لضرورة تكوينية عن المطاف قبل تجاوز النصف، و بمفهومها تدل على صحة من كان خروجه بعد تجاوز النصف، و الا كان التقييد بثلاثة اشواط في كلام الامام (عليه السلام) لغوا.

الا أن المشكلة هي حصول الاطمئنان بخطأ صاحب الوسائل في هذه النقل عن الكافي، لأن المذكور في الرواية في الكافي "طاف اشواطاً"<sup>(٢)</sup> و هكذا في الحدائق<sup>(٣)</sup> و مقتضى اطلاقها بطلان طواف الفريضة بالخروج عن المطاف للضرورة التكوينية الخارجية و لو كان بعد تجاوز النصف، و لأجل ذلك مال صاحب المدارك الى القول بالبطلان مطلقاً<sup>(٤)</sup> و حينئذ تقع المعارضة بينها و بين صحيحة صفوان، اذ مقتضى صحيحة صفوان عدم بطلان الطواف بالخروج عن المطاف للحاجة العرفية في مطلق الطواف فريضة كان أو مندوباً، فاذا جاز ذلك في الحاجة العرفية فيجوز في الضرورة بطريق أولى، و مقتضى صحيحة الحلبي بطلان طواف الفريضة بالخروج عن المطاف للضرورة التكوينية الخارجية، فيدل على البطلان بالخروج لأجل الحاجة العرفية بطريق أولى، فيشكل الحكم بجواز الخروج للضرورة في طواف

١ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ٣٨٦

٢ - الكافي طبع دار الحديث ج ٨ ص ٥٩١ و لم ينقل أي اختلاف نسخة فيه، مع أنه طابقه على اكثر من سبعين نسخة و فيها نسخة صاحب الوسائل.

٣ - الحدائق الناضرة ج ١٦ ص ٢٢٠ و هكذا رواها في الوافي ج ١٣ ص ٨٥٣ و مرآة العقول ج ١٨ ص ٣٤

٤ - تردد في المدارك في الحكم و قال المسألة محل تردد و لعل الاستئناف مطلقا اولى "مدارك الاحكام ج ٨ ص ١٥٥

الفريضة فضلاً عن الحاجة العرفية.

و لكن مع ذلك فما ذهب إليه المشهور هو الصحيح، و لا بدّ من رفع اليد من إطلاق صحيحة الحلبي، لأن معتبرة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رأيت في ثوبي شيئاً من دم و أنا أطوف قال فاعرف الموضع ثم اخرج فاغسله ثم عد فابن على طوافك<sup>(١)</sup>، دلّت على عدم بطلان الطواف بالخروج للضرورة الشرعية، و هي التطهير، فتدل على عدم بطلان الطواف بالخروج للضرورة التكوينية بطريق أولى<sup>(٢)</sup>، فتبقى صحيحة صفوان بلا معارض، فالخروج للضرورة الشرعية و التكوينية بل لحاجة عرفية بعد تجاوز النصف لا يوجب بطلان الطواف، و ان فاتت الموالات.

و قد يستدل للمشهور برواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على إتمام الطواف، فقال: إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تمّ طوافه<sup>(٣)</sup>، و لكنها ضعيفة بسهل بن زياد، على أنّها أجنبية عن مذهب المشهور، لأنّهم ذهبوا إلى جواز البناء على ما قطع و أنّه يرجع و يتم طوافه و يأتي بالبقية، و الرواية تدل على الأمر بالاستنابة، و أنّه يطوف عنه شخص آخر الأَشواط الثلاثة الباقية.

ثم ذكر عدة روايات تدل على أن الخروج من المطاف لحاجة بعد تجاوز النصف، لا يوجب

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٩٩

٢ - ذكر السيد الخوئي "قده" أن في المقام رواية توافق مضمون معتبرة يونس بن يعقوب من حيث البناء على الطواف من حيث قطع، غابة الأمر رواية يونس في نجاسة الثوب و هذه الرواية في نجاسة البدن و لا نحتمل الفرق بين الأمرين، و هذه الرواية رواها صاحب الوسائل عن الصدوق بإسناده عن حماد بن عثمان، عن حبيب بن مظاهر قال: ابتدأت في طواف الفريضة فطفت شوطاً واحداً، فإذا إنسان قد أصاب أنفي فأدماه، فخرجت فغسلته، ثم جئت فابتدأت الطواف، فذكرت ذلك لأبي عبد الله الحسين (عليه السلام) فقال: بئس ما صنعت، كان ينبغي لك أن تبني على ما طفت ثم قال: أما أنّه ليس عليك شيء (الوسائل ج ١٣ ص ١٣) و لا توجد في الفقيه كلمة "الحسين" فهو زيادة من صاحب الوسائل حيث رأى أن الراوي حبيب بن مظاهر فزعم أنّ المسئول عنه هو أبو عبد الله الحسين (عليه السلام)، فتكون الرواية على ذلك ضعيفة للفصل الكثير بين حماد و حبيب بن مظاهر، فلا يمكن روايته عنه بلا واسطة، فالرواية مرسلة، و إن كان المراد بأبي عبد الله هو الصادق (عليه السلام) كما هو الشائع في الروايات فالرواية أيضاً ضعيفة، لأن حبيب بن مظاهر غير حبيب بن مظاهر الشهيد المعروف، فهو رجل مجهول و ليس له رواية واحدة في الكتب الأربعة غير هذه، فالرواية على كل تقدير ضعيفة، إمّا بالإرسال أو بجهالة الراوي.

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٨٦



بطالان الطواف، و لكن ذكر أنها بأجمعها ضعيفة:

**منها:** ما دل على جواز الخروج من المطاف و قطع الطواف بعد خمسة أشواط كما في خبر أبي الفرج "قال: طفت مع أبي عبد الله (عليه السلام) خمسة أشواط ثم قلت إنني أريد أن أعود مريضاً، فقال: احفظ مكانك ثم اذهب فعده، ثم ارجع فأتم طوافك"<sup>(١)</sup> و نحوه خبر أبي غرة<sup>(٢)</sup>.

**و منها:** ما دل على مجرد جواز قطع الطواف تكليفاً، و هو رواية سكين بن عمار عن رجل من أصحابنا يكنى أبا أحمد قال: كنت مع أبي عبد الله (عليه السلام) في الطواف و يده في يدي، إذ عرض رجل إلي حاجة فأومأت إليه بيدي، فقلت له كما أنت حتى أفرغ من طوافي، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) ما هذا فقلت أصلحك الله رجل جاءني في حاجة فقال لي أ مسلم هو قلت نعم فقال لي اذهب معه في حاجته، فقلت له أصلحك الله فأقطع الطواف قال نعم قلت و إن كنت في المفروض قال نعم و إن كنت في المفروض قال و قال أبو عبد الله (عليه السلام) من مشى مع أخيه المسلم في حاجة كتب الله له ألف حسنة و محا عنه ألف سيئة و رفع له ألف درجة.

و في رواية ابن أبي عمير عن أبي علي صاحب الكلل عن أبان بن تغلب قال: كنت أطوف مع أبي عبد الله (عليه السلام) فعرض لي رجل من أصحابنا كان سألني الذهاب معه في حاجة فبينما أنا أطوف إذ أشار إلي فرآه أبو عبد الله (عليه السلام) فقال يا أبان إياك يريد هذا قلت نعم قال فمن هو قلت رجل من أصحابنا قال هو على مثل الذي أنت عليه قلت نعم قال فاذهب إليه قلت و أقطع الطواف قال نعم قلت و إن كان طواف الفريضة قال نعم فذهبت معه<sup>(٣)</sup>

**و منها:** ما دل على جواز البناء نافلة كان أو فريضة كما في رواية محمد بن سعيد بن غزوان عن أبيه عن أبان بن تغلب قال: كنت مع أبي عبد الله (عليه السلام) في الطواف فجاء رجل من إخواني فسألني أن أمشي معه في حاجته ففطن بي أبو عبد الله (عليه السلام) فقال يا أبان من هذا الرجل قلت رجل من مواليك سألتني أن أذهب معه في حاجته قال يا أبان اقطع طوافك و انطلق معه في حاجته فاقضها له فقلت إنني لم أتم طوافي قال أحص ما طفت و

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٣٨٠

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٣٨٢

٣ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٨٣

انطلق معه في حاجته فقلت و إن كان طواف فريضة فقال نعم و إن كان طواف فريضة<sup>(١)</sup> و غير ذلك من الروايات الضعيفة<sup>(٢)</sup>.

اقول: هنا ملاحظات:

**الملاحظة الاولى:** ما ذكره من أنه لا ريب في اعتبار الموالاة العرفية في اجزاء عمل واحد و منه الطواف مناف لما ذكره في بحث الوضوء و الغسل من عدم اقتضاء اطلاق الخطاب اشتراط الموالاة في افعال الوضوء او الغسل، فذكر في بحث الوضوء أن مقتضى إطلاق أدلة الوضوء من الآية المباركة و الأخبار الواردة عنهم (عليهم السلام) عدم الموالاة في الوضوء و أن حاله حال الغسل، فكما لا تعتبر الموالاة في صحته فله أن يغسل رأسه في مجلس و زمان و يغسل طرفه الأيمن في وقت آخر و الأيسر في زمان ثالث، فكذلك الحال في الوضوء فيتمكّن المكلف من أن يغسل وجهه في زمان و يديه في وقت آخر و إن طال الفصل بينهما حسبما يقتضيه إطلاق الأدلة<sup>(٣)</sup>.

و ذكر في بحث الغسل أن المطلقات كقوله في صحيحة زرارة "ثمّ تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك" تنفي اعتبار الموالاة، لعدم تقييدها بكون الغسل متوالياً بل له أن يغسل عضواً أول الصباح و عضوه الآخر عند الزوال<sup>(٤)</sup>.

الا أنه من بحث التيمم بدأ يدعي كون ظاهر اطلاقات الامر بعمل مركب من اجزاء هو لزوم الموالاة في تلك الاجزاء، فذكر أنه لم يرد اعتبار الموالاة في دليل لفظي في التيمم، نعم مقتضى الارتكاز المتشعري أن للعبادات المركبة هيئة و صورة، بحيث لو لم يؤت بأجزائها متواليّة بأن تخلل بينها فصل طويل و لم يصدق عليها أنّها عمل واحد بطلت، فلو أتى بجزء منها في وقت ثمّ بجزئه الآخر في وقت آخر بعد فصل طويل لم يصدق أن ما أتى به صلاة أو وضوء أو تيمّم أو غيرها، و بهذا اعتبرنا التوالي في الصلاة، و إلا لم يقم دليل لفظي على اعتبارها بين أجزائها فإن مقتضى الارتكاز أنّه لو كبر و قرأ الفاتحة ثمّ اشتغل بفعل آخر، و بعد مدّة ضمّ إليهما الركوع، و بعد فصل أتى بالسجود بطلت صلاته و لم يصدق على عمله الصلاة، و اعتبار التوالي في اجزاء الجزء الواحد أوضح، كما لو قرأ بعض الفاتحة ثمّ بعد مدّة قرأ النصف الآخر. و اعتبار الموالاة بين اجزاء الكلمة الواحدة أوضح و أظهر، كما لو قال: ما،

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٨٠

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٥٠

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣٨٨ ص ٣٩٧

٤ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣٨٣

و بعد فصل قال: لك يوم الدين، فإنه لا يطلقون عليه عنوان الفاتحة، و على هذا تعتبر الموالاة في أجزاء التيمم كبقية العبادات، نعم علمنا في الغسل من الخارج عدم اعتبار الموالاة في أجزائه<sup>(١)</sup>، و هو أمر آخر مستند إلى دليبه.

و ذكر في بحث اعتبار الموالاة في الأذان أو الإقامة أن المرتكز في الأذهان من أن كل واحد من الإقامة و الأذان عمل وحداني ذو هيئة اتصالية منسجمة و تركيب خاص مرتبط بعض فصوله ببعض بنحو مخصوص بحيث يتشكل منه عنوان متميز عما عداه يعبر عنه بالأذان أو الإقامة، فلو انفصم النظم و تحلل الفصل بسكوت طويل أو عمل أجنبي ماح للصورة و مزيل للعنوان بحسب عرف المتشرعة لم يقع مصداقاً للمأمور به، بل كان مصداقاً لمطلق الذكر، و هذا الوجه مطرد في عامة العبادات المركبة المعنونة بعنوان خاص، فإن العرف يفهم أن الغرض لا يتحقق و المأمور به لا يقع إلا لدى الإتيان متصلة بحيث يصدق عنوان العمل العبادي، و إلا فليس لدينا نص يدل على اعتبار الموالاة في العبادات<sup>(٢)</sup>.

و ذكر في بحث الموالاة في الصلاة في ذيل كلام صاحب العروة (الأحوط مراعاة الموالاة العرفية بمعنى متابعة الأفعال بلا فصل و إن لم يمح معه صورة الصلاة، و إن كان الأقوى عدم وجوبها و كذا في القراءة و الأذكار) أن الدليل على اعتبار الموالاة بين الأجزاء هو ما تقدم من الارتكاز في أذهان المتشرعة، و لا ريب أن المرتكز لديهم أوسع دائرة من الموالاة العرفية أي التابع المعبر عنه بالفارسية ب(بي در بي) فإن القادح إنما هو الفصل الطويل الماحي للصورة و المزيل للهئية الاتصالية كما تقدم فيعتبر عدمه، و أما اعتبار الاتصال زائداً على ذلك لتتحقق معه الموالاة العرفية أيضاً فلا دليل عليه<sup>(٣)</sup>.

و الانصاف عدم ظهور الامر بالعمل المركب من اجزاء في اعتبار الموالاة بين اجزاءها فلو كان نحن و امر الجنب أن يغسل رأسه و رقبتة، ثم يغسل جانبه الأيمن و الأيسر لم نفهم منه اعتبار الموالاة العرفية بين أجزائه كما لا نفهم الموالاة من الامر بغسل الاناء المتنجس ثلاث مرات، و هكذا لا نفهم لزوم الموالاة من خطاب الطواف سبع مرات حول الكعبة، فلو طاف المكلف اربعة اشواط مثلا ثم فصل بينها و بين ثلاثة اشواط الأخرى صلاة الجماعة و فات بذلك التابع بينها فلا يقول العرف ان هذا المكلف لم يطف بالبيت سبع مرات، فهو نظير الامر بقراءة سورة الحمد على المريض سبع مرات، و لا يقاس المقام بمثل التيمم و الاذان و

١ - موسوعة الإمام الخوئي جص ٢٨٤

٢ - موسوعة الإمام الخوئي جص ٣٣٥

٣ - موسوعة الإمام الخوئي جص ٣٥٥

الاقامة مما قام الارتكاز القطعي على اعتبار الموالاة العرفية فيه.

نعم ورد في عدة من الروايات مبطلية الخروج من المطاف في الجملة و قد يستظهر منها كما في الجواهر أن نكتة البطلان فوت الموالاة العرفية بذلك، فقد روى الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن ابن رئاب عن إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على إتمام الطواف، فقال إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط، فقد تم طوافه وإن كان طاف ثلاثة أشواط و لا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه فلا بأس بأن يؤخر الطواف يوما و يومين، فإن خلت العلة عاد فطاف أسبوعا، و إن طالت علته أمر من يطوف عنه أسبوعا، و يصلي هو ركعتين و يسعى عنه و قد خرج من إحرامه و كذلك يفعل في السعي و في رمي الجمار.

و رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن موسى بن القاسم عن اللؤلؤي عن الحسن بن محبوب عن إسحاق بن عمار نحوه إلا أنه قال و يصلي عنه و ترك لفظ في السعي<sup>(١)</sup>. و لا يبعد حصول الوثوق من اجتماع السندين بعدم كذب كل من سهل بن زياد و اللؤلؤي، بل لا يبعد وثاقة الحسن بن الحسين اللؤلؤي، فإن النجاشي قد وثقه، و ما يدعى من معارضته له هو أن ابن الوليد استثناه عن رجال نوادر الحكمة و ارتضاه الصدوق و ابن نوح، و لكن الظاهر عدم صلاحيته لمعارضة توثيق النجاشي، لما ذكرنا أن قول ابن الوليد بأني لا اعمل بروايته لا يدل على رمي له بالكذب او عدم الاحتراز عن القول بغير علم، فلعنه يعتبر في العمل بالرواية شروطا نحن لا نعتبرها كعدم رواية الراوي لاحاديث الغلو و نحو ذلك. و موضع الاستدلال بها قوله "و إن كان طاف ثلاثة أشواط و لا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه فلا بأس بأن يؤخر الطواف يوما و يومين، فإن خلت العلة عاد فطاف أسبوعا"، و لكن لا يستفاد منها أكثر من بطلان الطواف اذا أحر اكماله بمقدار يوم او كثر و لم يكن قد تجاوز النصف، و لا يستفاد منها بطلان الطواف بمجرد الخروج من المطاف او فوت الموالاة العرفية.

و قد يستدل على اعتبار الموالاة بين اشواط الطواف قبل تجاوز النصف بصحيفة ابان بن تغلب "في رجل طاف شوطا أو شوطين ثم خرج مع رجل في حاجة قال: ان كان طواف نافلة بنى عليه و ان كان طواف فريضة لم يبن"، فموردها الخروج الى خارج المطاف قبل تجاوز

النصف (اذ لا خصوصية عرفا للطواف شوطا او شوطين بل المهم عدم تجاوز النصف) فيقال بأن ظاهر التعبير بأنه خرج في حاجة فوت الموالاة العرفية بذلك، فينصرف عما لم تفت الموالاة، و لكنه لو تم ذلك فلا دافع لاحتمال كون المبطل هو الخروج من المطاف الموجب لفوت الموالاة العرفية.

و أما صحيحة الحلبي فبناء على كون العبارة فيها "طاف اشواطاً ثم اشكى" فلا تختص بما قبل تجاوز النصف، فتدل على مبطلية الخروج من المطاف في طواف الفريضة مطلقا، و لا مفهوم لصحيحة ابان ليقيدها بما قبل تجاوز النصف، لكون فرض طواف شوطا او شوطين في صحيحة ابان واردا في سؤال السائل، و لا يمكن تقييدها برواية اسحاق بن عمار ايضا، حيث ان موردها الضرورة الموجبة لتأخير اتمام الطواف يوما او يومين بعد أن أتى باربعة اشواط.

كما أن رواية يونس بن يعقوب (قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل يرى في ثوبه الدم و هو في الطّواف قال: ينظر الموضع الذي رأى فيه الدم فيعرفه، ثم يخرج و يغسله ثم يعود فيتم طوافه) واردة في مورد الضرورة الشرعية، و احتمال الخصوصية فيها موجود، مضافا الى أن اعتماد السيد الخوئي "قده" على هذه الرواية سابقا مع كون الحكم بن مسكين في سندها من أجل ورود الحكم بن مسكين في كتاب كامل الزيارات، و قد عدل بعد ذلك عن نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات، فاصبحت الرواية غير معتبرة عنده، و ان كانت معتبرة عندها، لكون الحكم بن مسكين ممن روى عنه ابن ابي عمير و البرزطي، و قد شهد الشيخ الطوسي في كتاب العدة في حقهما و حق صفوان بأنهم عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون الا عن ثقة.

هذا و قد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه اذا كان قبل اتمام الشوط الرابع فيبطل الطواف بالخروج من المطاف و الاشتغال بعمل آخر بحيث يصدق أنه قطع طوافه، كما يبطل بالتوقف من الطواف الى أن تفوت الموالاة العرفية، ثم ذكر أن الخروج الى الرواق في اطراف المسجد الحرام يعتبر قطعاً للطواف الا مع العود فورا و عدم الاشتغال بعمل آخر في الاثناء، و اذا كان بعد اتمام الشوط الرابع فلا يبطل الطواف الا بالتوقف عن الطواف الى أن تفوت الموالاة العرفية<sup>(١)</sup>.

و قد حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه انكر قيام دليل على اعتبار الموالاة العرفية في

اشواط الطواف، و انما ادعى قيام الدليل على مبطلية الخروج من المطاف، ثم ذكر صحيحة ابان بن تغلب السابقة، و رواية النخعي و جميل جميعا عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليهما السلام) قال: في الرجل يطوف ثم تعرض له الحاجة؟ قال: لا بأس ان يذهب في حاجته أو حاجة غيره و يقطع الطواف. و ان أراد ان يستريح و يقعد فلا بأس بذلك، فإذا رجع بنى على طوافه. و ان كان نافلة بنى على الشوط و الشوطين و ان كان طواف فريضة ثم خرج في حاجة مع رجل لم يبين و لا في حاجة نفسه<sup>(١)</sup>، فهاتان الروايتان مطلقتان من حيث التجاوز عن النصف و عدمه و أوليهما مطلقة ايضا من حيث كون المحتاج هو نفسه أو غيره ان لم نقل بظهور قوله "مع رجل في حاجة" في إرادة حاجة الغير، و الثانية مصرحة بالتعميم الشامل لحاجة الغير مع الإطلاق في كون ذلك الغير مؤمنا أم لا، بل مسلما أو كافرا، الا ان يدعى الانصراف عن الكافر لندرة ما يتصور من ان يكون هناك كافر أو مشرك يخرج الطائف عن طوافه لقضاء حاجته، و هما تدلان على الفرق بين طوافي الفريضة و النافلة في الشوط و الشوطين بأنه ان كان في الفريضة فقطع الطواف بعد ان اتى بالشوط أو الشوطين لم يبين على ما اتى به، بل أعاد الطواف و استأنف، و ان كان في النافلة بنى على ما اتى به فأنتم الشوط أو الشوطين، و يمكن ان يقيد إطلاقهما الشامل لكون الغير مؤمنا أم لا بان تحملا على كون ذلك الغير غير مؤمن بقريئة روايات تدل على البناء في حاجة المؤمن من غير تقييد بالشوط أو الشوطين، نحو ما رواه ابان بن تغلب قال: كنت مع ابى عبد الله (عليه السلام) في الطواف فجاء رجل من إخواني فسألني ان أمشي معه في حاجة، ففطن لي أبو عبد الله (عليه السلام) فقال: يا ابان من هذا الرجل؟ قلت: رجل من مواليك سألني ان اذهب معه في حاجته فأقضيها له، فقلت انى لم أتم طوافي، قال: أحص ما طفت و ان كان طواف فريضة<sup>(٢)</sup>، و ما رواه صفوان الجمال قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يأتي أخاه و هو في الطواف فقال: يخرج معه في حاجته ثم يرجع و يبني على طوافه<sup>(٣)</sup>.

و مقتضى هذه الروايات و ما يماثلها هو عدم الفرق في البناء على الطواف إذا كان قطع الطواف في حاجة المؤمن بين ما إذا كان اتى بالشوط أو الشوطين أو أزيد، كما ان مقتضاها هو ايضا عدم الفرق فيه بين ما إذا كان الطواف المقطوع فرضا أو نفلا.

ثم قال: ان الامر بإعادة الطواف في هذه الروايات اذا كان الخروج لغير حاجة المؤمن

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص

٢ وسائل الشيعة ج ١٣ ص

٣ وسائل الشيعة ج ١٣ ص

يمكن ان يكون لفوات الموالاة، أو لانتقطاع الطواف بالخروج عن المطاف و نحوه، و لا ظهور لروايات الباب في الأوّل كما زعم في الجواهر، بل يمكن ادعاء عدم اشتراط الولاء لعدم الدليل، فالأصل عدم اعتباره، و ما في الجواهر من الاستدلال عليه بالانسباق و بأنه المتيقن في البراءة و أنه المعهود من فعل المعصومين (عليهم السلام) و انه كالصلاة، غير سديد، أما الانسباق فعلى تسليم حجيته فغير موجود في المقام، كما إذا قيل "اضرب سبعا" أو "كل سبعا"، فلا تنسب الموالاة الى الذهن، و اما المتيقن في البراءة فليس بلازم بعد جريان أصل البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين، و أما المعهودية فمضافا الى ورود ما يدل على قعودهم (عليه السلام) أثناء الطواف، ان مجرد الفعل غير ناطق بالوجوب فلا يثبت أزيد من الندب، و اما انه كالصلاة فليس بمسلم ضرورة جواز التكلم فيه دونها، فالأقوى عدم اشتراط الموالاة في الطواف<sup>(١)</sup>.

هذا و قد احتاط السيد الامام "قده" في اعتبار الموالاة في الطواف، فقال: الشرط السادس في الطواف الموالاة بين الاشواط عرفا على الاحوط بمعنى أن لا يفصل بين الاشواط بما يخرج من صورة طواف واحد<sup>(٢)</sup>.

و كيف كان فالحاصل أنه لا دليل على اعتبار الموالاة العرفية في الطواف، و انما المستفاد من الروايات بطلان طواف الفريضة بالخروج من المطاف في الجملة على ما سيأتي توضيحه، و ان كان اعتبار الموالاة العرفية قبل تجاوز النصف هو الاحوط، لكونه هو المشهور بين الاصحاب.

**الملاحظة الثانية:** ان مورد صحيحة صفوان هو الخروج لحاجة الأخ المؤمن، حيث ورد فيها "الرجل يأتي أخاه و هو في الطواف" فلا منافاة بين الحكم فيها بعدم بطلان الطواف و بين الحكم ببطلان الطواف بالخروج عن المطاف لأجل قضاء حاجة نفسه أي رجل آخر غير مؤمن، او لأجل الضرورة العرفية كالاشتكاء من الوجع على ما في صحيحة الحلبي، و أما صحيحة أبان بن تغلب فهي إما واردة في مورد الخروج لحاجة رجل و هو اعم من كونه الأخ المؤمن او غيره، بناء على كون المراد من قوله "ثم خرج مع رجل في حاجة" على ما في الكافي<sup>(٣)</sup> او "ثم خرج مع رجل في حاجته" على ما في التهذيب و الاستبصار<sup>(٤)</sup>، هو الخروج

١ - كتاب الحج ج٣ ص٤٨٣

٢ - تحرير الوسيلة ج٥ ص٤٣٢

٣ - الكافي طبع دار الحديث ج٨ ص٥٩٠

٤ - تهذيب الاحكام ج٥ ص١١٩ و الاستبصار ج٢ ص٢٢٣

لحاجة رجل، او مجملة من حيث كون الخروج لحاجة نفسه او حاجة ذلك الرجل، و ترك الاستفصال مع اجمال السؤال يوجب الاطلاق في الجواب، الا اذا احتملنا كون السؤال مجملا لنا من غير أن يكون مجملا في نفسه، فيسري اجماله الى الجواب ايضا، و لكن هذا الاحتمال بعيد جدا، و عليه فيكون موضوع صحيحة صفوان اخص، فان بنينا على أنه اذا كان الموضوع الرئيسي في خطابٍ اخص مطلقا من الخطاب الآخر فيقدم عليه باطلاقه، و ان كان بحيث لو لوحظت القيود المذكورة في محمول الخطاب الأول صارت النسبة بينهما عموما من وجه، كما لو ورد في خطابٍ "يجب اطعام كل عالم" و ورد في خطابٍ آخر "يحرم اكرام العالم الفاسق" حيث انه ان لوحظ الموضوع الرئيسي فيهما فموضوع الخطاب الثاني اخص مطلقا من الأول، فيلتزم بحرمة اطعام العالم الفاسق، بينما أنه ان لوحظت جميع القيود، صارت النسبة بينهما عموما من وجه، اذ مورد افتراق الثاني هو اكرام العالم الفاسق بغير الاطعام فلا يكون اخص مطلقا من الأول فيتعارضان، و قد يرجع الى البراءة عن حرمة اطعام العالم الفاسق.

مثال ذلك فقهيها انه ورد في صحيحة محمد بن قيس "اذا قتل الرجل أمّه خطأ ورثها"<sup>(١)</sup> و ورد في صحيحته الأخرى "المرأة ترث من دية زوجها و يرث من ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه"<sup>(٢)</sup> فمفاد الأول ان القاتل خطأ يرث، و اطلاق المحمول يقتضي ارثه من الدية، و مفاد الثانية ان القاتل لا يرث من الدية، فان كانت العبرة بملاحظة الموضوع الرئيسي في الخطاب فموضوع الأول اخص فيؤخذ باطلاق محموله، وان كانت العبرة بملاحظة مجموع ما يستفاد من الخطابين فالنسبة بينهما عموم من وجه، اذ الأولى تدل على ارث القاتل خطأ من غير الدية، ولا يعارضها الثانية، وتدل الثانية على عدم ارث القاتل عمدا من الدية، ولا يعارضها الأول، و مورد تعارضهما ارث القاتل خطأ من الدية والظاهر عرفا هو كون النسبة بينهما عرفا عموما من وجه كما افاد السيد الخوئي قده<sup>(٣)</sup>

والمثال الآخر أنه قد ورد في معتبرة الحسين ابن ابي العلاء عن البول يصيب الجسد قال صبّ عليه الماء مرتين، و عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين، و ورد في صحيحة الحلبي عن بول الصبي قال تصبّ عليه الماء، فيقال ان موضوع صحيحة الحلبي حيث يكون اخص من موضوع معتبرة الحسين بن ابي العلاء فيقدّم عليه، و ان كان كفاية صبّ

١ - وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٣٣ باب ٩ من ابواب موانع الارث ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٣٢ باب ٨ من ابواب موانع الارث ح ٤

٣ - مباني تكملة المنهاج ج ٢ ص ٤٥٥



الماء مرة قد استفيدت من اطلاق الغسل.

و لكن الظاهر أن العرف لا يلحظ في النسبة بين الخطابين الموضوع الرئيسي بينهما، بل يلحظ قيود الموضوع و المتعلق ايضا، و لا اقل انه لم يظهر من العرف تقديم الخطاب الذي يكون موضوعه الرئيسي اخص، نعم في مثل ما لو ورد خطاب الأمر باكرام الفقيه مثلا فانه يقدم على عموم ما دل على الترخيص في اكرام العالم، و ان كان الوجوب مستفادا من اطلاق الأمر باكرام الفقيه، لكن ذكرنا في محله انه لو كان الاطلاق مقتضيا للتضييق فيقدم عرفا على العموم، كما لو ورد اكرم كل عالم ثم ورد لا تكرم زيدا وكان زيد باطلاقه منصرفا الى زيد العالم المشهور في البلد دون زيد الجاهل فيخصص العموم به.

و عليه فتكون صحيحة صفوان مخصصة لصحيحة ابان بالنسبة الى الخروج لحاجة مؤمن و لو قبل تجاوز النصف، و قد يستفاد خصوصية كون من يخرج في حاجته مؤمنا من رواية موسى بن القاسم عن محمد بن سعيد بن غزوان عن أبيه عن أبان بن تغلب قال: كنت مع أبي عبد الله (عليه السلام) في الطواف فجاءني رجل من إخواني فسألني أن أمشي معه في حاجة ففطن بي أبو عبد الله (عليه السلام) فقال يا أبان من هذا الرجل قلت رجل من مواليك سألتني أن أذهب معه في حاجته فقال يا أبان اقطع طوافك و انطلق معه في حاجته فاقضها له فقلت إني لم أتم طوافي قال أحص ما طفت و انطلق معه في حاجته فقلت و إن كان في فريضة قال نعم و إن كان في فريضة قال يا أبان و هل تدري ما ثواب من طاف بهذا البيت أسبوعا فقلت لا و الله ما أدري قال تكتب له ستة آلاف حسنة و تمحى عنه ستة آلاف سيئة و ترفع له ستة آلاف درجة... و لقضاء حاجة عبد مؤمن خير من طواف و طواف حتى عد عشرة أسابيع فقلت له جعلت فداك أ فريضة أو نافلة فقال يا أبان إنما يسأل الله العباد عن الفرائض لا عن النوافل<sup>(١)</sup>.

لكن الوارد في مرسله سكين بن عمار عن رجل من أصحابنا يكنى أبا أحمد قال: كنت مع أبي عبد الله (عليه السلام) في الطواف و يده في يدي أو يدي في يده، اذ عرض لي رجل له حاجة فأومأت إليه بيدي فقلت له كما أنت حتى أفرغ من طوافي فقال أبو عبد الله (عليه السلام) ما هذا فقلت أصلحك الله رجل جاء في حاجة فقال لي أ مسلم هو قلت نعم قال اذهب معه في حاجته قلت له أصلحك الله و أقطع الطواف قال نعم قلت و إن كان في المفروض قال نعم و إن كنت في المفروض قال و قال أبو عبد الله (عليه السلام) من مشى

مع أخيه المسلم في حاجته كتب الله له ألف ألف حسنة و محا عنه ألف ألف سيئة و رفع له ألف ألف درجة<sup>(١)</sup>، و لعل المراد من المسلم فيه هو المؤمن لعدم عرفية السؤال عن اسلام من كان في المسجد الحرام و كفره.

و ان بنينا على ما هو الظاهر من لزوم ملاحظة جميع القيود المأخوذة في الخطاب في مقام لحاظ النسبة بين الخطابين، فتكون النسبة بين صحيحة ابان و صحيحة صفوان عموما من وجه حيث ان اطلاق صحيحة ابان يوجب الحكم ببطلان طواف الفريضة بالخروج قبل تجاوز النصف لأجل قضاء حاجة مؤمن، و اطلاق صحيحة صفوان يقتضي صحته، و بعد معارضتهما فالمرجع عمومات الصحة اذا لم تفت الموالة، بل و ان فاتت على ما مر من عدم دليل على اعتبار الموالة في الطواف.

**الملاحظة الثالثة:** يمكن ان يقال ان المنصرف من اطلاق قوله "يخرج مع رجل في حاجة" او قوله "يخرج معه في حاجته" او قوله "ثم اشتكى" هو فرض الخروج المؤدي الى فوت الموالة العرفية، خصوصا و أن الموالة العرفية -أي الهيئة الاتصالية الوجدانية بين اجزاء العمل- لا تختل دائما بالعامل الكمي أي الفاصل الزمني، بل قد تختل بالعامل الكيفي، و معه فلا تشمل هذه الروايات ما لو خرج من المطاف ليسلم أمانة الى شخص ثم رجع بسرعة.

**الملاحظة الرابعة:** ان ما حكى عن السيد الخوئي "قده" من أنه اوقع المعارضة اولاً بين صحيحة صفوان و صحيحة الحلبي "بناء على ما اختاره من كونها "طاف اشواطاً" ثم اسقط صحيحة الحلبي عن الحجية بالمعارضة مع موثقة يونس بن يعقوب، لا يخلو من غرابة، فانه لو استقرت المعارضة بين صحيحة صفوان و صحيحة الحلبي، فوجود معارض آخر لصحيحة الحلبي لا يوجب سلامة صحيحة صفوان عن المعارضة، بل تكون المعارضة بين صحيحة صفوان من جانب و كل من صحيحة الحلبي و موثقة يونس من جانب آخر.

و كان ينبغي أن يقول ان صحيحة الحلبي حيث تختص بطواف الفريضة فتكون اخص مطلقا من صحيحة صفوان لاطلاقها لكل من طواف النافلة و الفريضة فلو كنا نحن و هاتان الصحيحتان لقلنا ببطلان طواف الفريضة بالخروج من المطاف مطلقا و ورود مخصص آخر لصحيحة صفوان و هو صحيحة ابان حيث دلت على بطلان طواف الفريضة بالخروج عن المطاف قبل تجاوز النصف لا يوجب انقلاب النسبة بين صحيحة صفوان و صحيحة

الحلبي، فإنه نظير ما لو ورد عام كقوله "أكرم كل عالم" و ورد مخصصان عليه بينهما عموم و خصوص مطلق مثلاً كقوله "لا تكرم العالم الكاذب" و قوله "لا تكرم العالم الفاسق" فإنهما يخصان العام دفعة واحدة، و لا يصح تخصيص العام أولاً بالمخصص الاوّل فيكون مقدار الحجة من العام هو "اكرم العالم الذي ليس بكاذب" ثم ملاحظة النسبة بينه و بين "لا تكرم العالم الفاسق" فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فإنه خلاف المرتكز القطعي العقلائي كما صرح به الاعلام منهم السيد الخوئي "قده" في بحث انقلاب النسبة في الاصول.

ثم يقال بعد ذلك انه بعد معارضة صحيحة الحلبي و موثقة يونس بن يعقوب فيكون المرجع في الخروج لحاجة او لضرورة دينية او دنيوية عموم صحيحة صفوان نعم لو خرج قبل تجاوز النصف لحاجة فمقتضى صحيحة ابان بطلان طواف الفريضة، و أما لو خرج لضرورة دينية او دنيوية فإن كان بعد تجاوز النصف فيحكم بصحة طوافه و لو مع فوت الموالاة، تمسكاً بفحوى صحيحة صفوان الدالة على عدم بطلان الطواف عند الخروج لحاجة، و ان كان قبل تجاوز النصف فإن فاتت الموالاة فيحكم ببطلان الطواف بمقتضى اطلاق الامر بالطواف سبعا الظاهر في لزوم الموالاة، و ان لم تفت الموالاة فلا دليل على بطلان الطواف به فيحكم بصحته بمقتضى الاطلاقات.

هذا و لكن المشكلة أن المحور في هذا الاستدلال هو ايقاع المعارضة بين موثقة يونس بن يعقوب الدالة على عدم بطلان الطواف بالخروج لاجل الضرورة الدينية و هي تطهير الثوب المنتجس، و بين صحيحة الحلبي الدالة على بطلان الطواف بالخروج لضرورة دنيوية، و هي الاشتكاء و المرض، حيث قال انه توجد ملازمة بين الحكم في موثقة يونس بصحة الطواف بالخروج لضرورة دينية و بين صحة الطواف بالخروج لضرورة دنيوية، فتدل الموثقة بالفحوى على عدم بطلان الطواف بالخروج لضرورة دنيوية، و هكذا تدل صحيحة الحلبي بالملازمة ببطلان الطواف في الخروج لضرورة دينية فتتعارضان و تتساقطان.

و لكن يرد عليه **اولاً:** أنه "قده" انما صحح سند موثقة يونس مع اشتماله على الحكم بن مسكين الذي لم يرد في حقه توثيق خاص لوروده في رجال كامل الزيارات، و بعد عدوله عن نظرية التوثيق العام للمشايخ مع الوساطة لابن قولويه صاحب كتاب كامل الزيارات فتسقط هذه الرواية بنظره عن الاعتبار، و ان كان الصحيح عندنا اعتبار الرواية، لرواية ابن ابي عمير و البنزطي عنه و قد شهد الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة بأن ابن ابي عمير و البنزطي و صفوان ممن عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون الا عن ثقة.

**و ثانياً:** ان دلالة موثقة يونس على عدم بطلان الطواف بالخروج من المطاف لاجل تطهير الثوب في فرض فوت الموالاة العرفية انما هي بالاطلاق، و حينئذ فبناء على مختاره

من ظهور خطاب الامر بالطواف في اعتبار الموالاة فيتعارض هذا الاطلاق مع اطلاق خطاب الامر بالطواف المقتضي للزوم الموالاة العرفية حتى في هذا الفرض، و حيث ان الامر بالطواف ثابت بالكتاب الكريم فبناء على كون الخبر المخالف باطلاقه لاطلاق الكتاب مخالفاً للكتاب عرفاً كما هو المختار فيكون اطلاق موثقة يونس ساقطاً عن الحجية، نعم بناء على مسلكه "قده" من أن الخبر المخالف لاطلاق الكتاب لا يكون مخالفاً للكتاب فيتعارض الاطلاقان و يتساقطان و يكون المرجح اصل البراءة عن شرطية الموالاة في هذا الفرض.

**و ثالثاً:** انه لا موجب للجزم بالغاء الخصوصية من الحكم في موثقة يونس بعدم مبطلية الخروج من المطاف لتطهير الثوب الذي هو ضرورة دينية خاصة أي لأجل تحصيل شرط الطواف الى مطلق الضرورة الدينية كإنقاذ نفس محترمة فضلاً عن الغاء الخصوصية الى الضرورة العرفية، على أن الاشتكاء المذكور في صحيحة الحلبي اعم من الضرورة، فان تم الغاء الخصوصية من مورد موثقة يونس الى مطلق الضرورة فيمكن حمل صحيحة الحلبي على الاشتكاء غير البالغ حد الضرورة.

و كيف كان فالمهم احتمال الخصوصية في مورد موثقة يونس و هو الخروج لأجل ضرورة تحصيل شرط الطواف، فبقى نحن و صحيحة الحلبي، فتارة نحتمل صحة نقل صاحب الوسائل في كتابي الوسائل و هداية الأمة<sup>(١)</sup>، لهذه الصحيحة من أنه اذا طاف الرجل ثلاثة اشواط ثم اشتكى اعاد الطواف يعني الفريضة، و أخرى لا نحتمل ذلك كما ادعاه السيد الخوئي "قده"، فعلى الاول يكون القدر المتيقن بطلان طواف الفريضة بالخروج من المطاف قبل تجاوز النصف، و بناء على ما مر من انصرافها الى فرض فوت الموالاة العرفية فتدل على بطلان الطواف بالخروج من المطاف الموجب لفوت الموالاة قبل تجاوز النصف، و أما اذا كان ذلك بعد تجاوز النصف فحيث لم يثبت صحة نقل صاحب الوسائل فلا يمكن التمسك بمفهوم الصحيحة كما لا يصح التمسك باطلاق صحيحة صفوان بعد ما مر من كون موردها الخروج لحاجة مؤمن و يحتمل فيه الخصوصية، فلا بد من الرجوع الى مقتضى الأدلة الأخرى، فيكون المرجح الاطلاقات الاولى فان قلنا بظهورها في اعتبار الموالاة العرفية في الطواف، كان مقتضى الصناعة القول ببطلان طواف الفريضة بفوت الموالاة و لو بالخروج ضرورة بعد تجاوز النصف، و ان لم نقل بظهورها في اعتبار الموالاة كما هو الاقوى فيكون مقتضى الصناعة القول بعدم البطلان، كما أنه لو حصل الجزم بعدم صحة نقل صاحب

الوسائل كان مقتضى اطلاق صحيحة الحلبي بطلان طواف الفريضة بالخروج من المطاف و لو لضرورة عرفية اذا اوجب فوت الموالاة، هذا اذا لم نقل بتمامية سند رواية اسحاق بن عمار الدالة على أن من طاف اربعة اشواط ثم اعتل علة لا يقدر معها على الطواف فلا يبطل طوافه بل يأمر من يطوف عنه ثلاثة اشواط، و أما بناء على ما مر من تمامية سندها فتكون قرينة على اختصاص صحيحة الحلبي بالاشتكاء قبل تجاوز النصف، و بذلك يحكم بعدم بطلان الطواف بالخروج لضرورة بعد تجاوز النصف و لو فاتت الموالاة، و أما الخروج لحاجة غير ضرورية فلا دليل خاص على عدم بطلان الطواف به ما لم يكن لقضاء حاجة مؤمن، و عليه فاذا كان قبل تجاوز النصف فمقتضى صحيحة ابان بطلان الطواف به و ان مر قوة انصراف موردتها بفرض فوت الموالاة العرفية، و أما اذا كان بعد تجاوز النصف و لم تفت الموالاة فلا اشكال في عدم بطلان الطواف به و ان فاتت الموالاة فالحكم ببطلان الطواف بيتني على استظهار اعتبار الموالاة العرفية من خطاب الامر بالطواف، و حيث قوبنا عدم ظهوره في ذلك فلا يبعد الحكم بعدم بطلان الطواف بالخروج من المطاف بعد تجاوز النصف و لو من غير عذر و فرض كونه موجبا لفوت الموالاة.

## تنبيهان

**التنبيه الاول:** حيث ان الحكم ببطلان الطواف بفوت الموالاة العرفية قبل تجاوز النصف كان مبنيا على الاحتياط فمقتضى الاحتياط اتمام الطواف و الاتيان بصلاة الطواف ثم اعادة الطواف، و في الاكتفاء بالاتيان بطواف كامل بنية الاعم من التمام و الاتمام كلام و اشكال تقدم تفصيل القول فيه سابقا.

و هل يجوز له قطع هذا الطواف و استئناف طواف جديد أم لا؟، فقد يمنع منه لأحد وجوه:

**الوجه الاول:** ما ذكره بعض الأجلء "دام ظله" من أن المستفاد من رواية اسحاق بن عمار السابقة أن قطع الطواف حرام تكليفي، فقد ورد فيها أنه إن كان طاف ثلاثة أشواط و لا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه فلا بأس بأن يؤخر الطواف يوما و يومين، فإن خلت العلة عاد فطاف أسبوعا، فان تعليل جواز تاخير الطواف يوما او يومين و استئنافه بعد ذلك بأنه مما غلب الله عليه، ظاهر في عدم جواز ذلك اختيارا، و من الواضح أنه لو جاز قطع الطواف اختيارا و استئناف طواف جديد، لم يكن في تاخير الاستئناف الى يوم او يومين أي بأس، لعدم وجوب المبادرة الى الطواف، و عليه فيكون الاستئناف قبل ابطال الطواف، نظير استئناف صلاة الفريضة قبل ابطالها حيث يكون من موارد اجتماع الأمر والنهي، فانما يحكم بصحة الاستئناف مع الجهل القصورى او النسيان.

و ما ذكره و ان كان متجها، فيمكن أن يستفاد من الرواية حرمة قطع طواف الفريضة

اختياراً، لكن يمكن ان يقال بأنه لا اطلاقاً للرواية في أكثر من حرمة قطع الطواف الصحيح واقعا و ظاهراً، كما هو مورد الرواية، و عليه فاذا كان الاكتفاء باتمام الطواف السابق خلاف الاحتياط الوجوبي فلا دليل على حرمة استئناف الطواف عليه.

**الوجه الثاني:** ما يقال من أنه بعد صلاحية الجزء المأتي به للحقوق سائر الأجزاء به فقد تحقق امتثال امره الضمني، فتكون اعادته بنية العمل الجديد فاقدة للامر، كما لا تكون سائر الأجزاء المأتي بها بعنوان العمل الجديد متممة للجزء المأتي به قبل نية الاستئناف لعدم قصد ذلك.

و لكن يرد على هذا الوجه ان امتثال الأمر الضمني في ضمن امتثال الأمر بالمركب و لا يسقط الأمر الضمني الا بسقوط الأمر بالمركب، فلا وجه للمنع عن وقوع الجزء الذي اعاده بنية الاستئناف امتثالاً للامر بالمركب، و لا يخفى ان لازم هذا الوجه أنه لو رمى في الحج الى احدى الجمرات أربع حصيات مثلاً ثم بدا له الاستئناف برميها سبع حصيات أخرى لم يجزه ذلك بناء على كون رمي سبع حصيات الى كل جمرة مركبا ارتباطيا يحتاج تحقيقه الى قصد جزئية كل رمي للمركب.

**الوجه الثالث:** ما قد يقال من أنه لايعتبر في امتثال الأمر بالمركب كالطواف و السعي ونحوهما الا قصد امتثال الأمر في كل جزء من اجزاءه فلا يضر نية الاستئناف في لحوق ما يأتي به من الاجزاء بعنوان الاستئناف للجزء الذي أتى به اولاً، فلو طاف ثلاثة اشواط مثلاً ثم بدا له ان يستأنف الطواف فأتى بطواف جديد فتكون الأربعة اشواط الاولى من هذا الطواف الجديد مكملتها لتلك الاشواط الثلاثة التي أتى بها اولاً، حيث يصدق انه طاف بالبيت سبعة اشواط و المفروض قصده امتثال الأمر، فان لم يزد على ذلك كان طوافه صحيحاً، وان زاد عليه كما لو اتم الطواف الجديد بان أتى به سبعة اشواط فيبطل طوافه من اجل الزيادة، فلو بنينا على عدم مبطلية الزيادة الناشئة عن الجهل القصورى في الطواف كان طوافه صحيحاً ايضاً، كما هو الحال في السعي بناء على ما هو الصحيح من عدم بطلان السعي بالزيادة فيه عن جهل بالحكم، كما لا يبطل رمي الجمار بالزيادة فيه جزماً.

ولعل هذا الوجه هو الذي اعتمد عليه بعض السادة الأعلام دام ظله حيث ذكر انه لو استأنف الطواف قبل فوت الموالات العرفية ففي صحته اشكال الا اذا كان جاهلاً قاصراً فانه يرى ان الزيادة في الطواف ان كانت ناشئة عن جهل قصوري فلا يبطل الطواف به بمقتضى قاعدة "ان السنة لا تنقض الفريضة"، نعم ذكر انه لو استأنف الطواف بعد فوت الموالات العرفية صح على اي حال، بل لو كان استأنفاه قبل اكمال الشوط الرابع فيكفي في صحته ان يكون بعد خروجه من المطاف واشتغاله بعمل آخر بحيث يصدق عليه الانصراف من الطواف

لبطلان طوافه بذلك.

هذا و لكن يرد على هذا الوجه أنه لا يبعد ان يقال بتقوم المركبات القصدية كالطواف والسعي بنية ان تكون اجزاءها من عمل واحد.

**الوجه الرابع:** ما قد يقال من ان ظاهر الأمر بإتمام الطواف في جملة من الروايات ان الوظيفة التعيينة هو اتمام الطواف الذي بيده، فلا يكفي الاستئناس ولكن الظاهر من هذه الروايات كفاية اتمام الطواف في الموارد المذكورة فيها، فلا تنفي صحة الاستئناس. و عليه فلا مانع من استئناس الطواف في موارد بطلان الطواف بنحو الاحتياط الوجوبي، و لا حاجة الى اتمامه ثم اعادته.

**التنبيه الثاني:** بناء على اعتبار الموالات العرفية في الطواف فاذا شك في فوت الموالات العرفية فقد يقال بلزوم اعادة الطواف، كما قال به بعض السادة الاعلام "دام ظله"<sup>(١)</sup>، توضيح ذلك أن الشبهة تارة تكون مصداقية كما لو شك في مقدار الزمان الذي توقف فيه عن الطواف، و أخرى تكون مفهومية، كما لو علم بمقدار زمان التوقف لكن شك في اخلال هذا المقدار بالموالات عرفا، ففي الشبهة المصداقية لا يثبت تحقق الطواف حول البيت اسبوعا باستصحاب عدم فوت الموالات العرفية الا بنحو الاصل المثبت، بل لو قلنا بأن اعتبار الموالات العرفية شرط زائد على اصل عنوان الطواف اسبوعا، فان استصحاب عدم فوت زمان الموالات لا يثبت تحقق الموالات و التوالي بين اجزاء الطواف خارجا.

و أما الشبهة المفهومية فحيث يرجع الشك فيها الى الشك في سعة التكليف و ضيقه، فيشك في أن متعلق التكليف هل هو الدوران حول البيت سبع مرات بحيث لا يتخلل بين اجزاءه عشر دقائق مثلا او هو الدوران حوله بحيث لا يتخلل بين اجزاءه خمسة عشر دقيقة، فتجري البراءة عن وجوب الاول حيث انه موجب للضيق، و لا يعارض بالبراءة عن وجوب الثاني، لأنها لو جرت بغرض اثبات وجوب الاول فتكون من الاصل المثبت، و ان جرت بغرض التأمين عن الاخلال بمقدار خمسة عشر دقيقة فالمفروض العلم بكونه موجبا لفوت الموالات جزما، لكن كما مر منا مرارا هذه الشبهات المفهومية ملحقة بالشبهات المصداقية، لأن نسبة المولى - بما هو مولى و مقنن - و العبد اليها على حد سواء، فيكون ظاهر الامر بالطواف بالبيت سبعا هو الامر بما يصدق عليه الطواف بالبيت سبعا عرفا، فيكون التكليف معلوما بحدوده و يكون الشك في الامتثال، نعم حيث ان الظاهر أنه "دام ظله" يعامل مع هذه

الموارد معاملة الشبهة المفهومية، و يكون المقام من دوران الامر بين الاقل و الاكثر  
الارتباطيين دون دوران الامر بين التعيين و التخيير الذي مسلكه فيه الاحتياط، فكان ينبغي  
أن يفصل بين الشبهة المصدقية و المفهومية.

مسألة ٣٠٨: اذا أحدث اثناء طوافه جاز له أن يخرج و يتطهر ثم يرجع و يتم  
طوافه على ما تقدم و كذلك الخروج لإزالة النجاسة من بدنه أو ثيابه و لو  
حاضت المرأة أثناء طوافها و جب عليها قطعه و الخروج من المسجد الحرام  
فوراً، و قد مرّ حكم طواف هؤلاء في شرائط الطواف.

اقول: هذا هو فرض الخروج لأجل الضرورة الدينية، و قد تقدم تفصيل احكامه سابقاً.

مسألة ٣٠٩: اذا التجأ الطائف الى قطع طوافه و خروجه عن المطاف لصداع  
أو وجع في البطن أو نحو ذلك، فان كان ذلك قبل إتمامه الشوط الرابع بطل  
طوافه و لزمته اعادته و إن كان بعده فالأحوط أن يستنيب للمقدار الباقي و  
يحتاط بالاتمام و الاعادة بعد زوال العذر.

اقول: هذا هو فرض الضرورة التكوينية العرفية، و قد تقدم بيان الحكم فيه آنفاً.

مسألة ٣١٠: يجوز للطائف أن يخرج من المطاف لعيادة مريض أو لقضاء  
حاجة لنفسه أو لأحد اخوانه المؤمنين و لكن تلزمه الاعادة اذا كان الطواف  
فريضة و كان ما أتى به شوطاً أو شوطين، و أما اذا كان خروجه بعد ثلاثة  
أشواط فالأحوط أن يأتي بعد رجوعه بطواف كامل يقصد به الأعم من التمام و  
الاتمام.

اقول: قد تقدم الكلام فيه فلا نعيد.

مسألة ٣١١: يجوز الجلوس أثناء الطواف للاستراحة، و لكن لا بد أن يكون  
مقداره بحيث لا تفوت به الموالاة العرفية فان زاد على ذلك بطل طوافه و لزمه  
الاستيناف.

اقول: مقتضى اطلاق بعض الروايات جواز الجلوس اثناء الطواف للاستراحة و ان كان  
موجباً لفوت الموالاة، ففي صحيحة علي بن رثاب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام)  
الرجل يعيى في الطواف أ له أن يستريح؟ قال: نعم، يستريح ثم يقوم فيبني على طوافه في  
فريضة أو غيرها، و يفعل ذلك في سعيه و جميع مناسكه، و نحوها رواية الحسين بن محمد



عن معلى بن محمد<sup>(١)</sup> عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) «أنه سئل عن الرجل يستريح في طوافه؟ فقال: نعم، أنا قد كانت توضع لي مرفقة فأجلس عليها<sup>(٢)</sup>، و لكن ذكر السيد الخوئي "قده" أنّ الجلوس أثناء الطّواف للاستراحة منصرف الى الجلوس المتعارف اليسير الذي لا تقوت به الموالاة<sup>(٣)</sup>.  
و لكن خالف في ذلك بعض الأجلاء "دام ظله" فذكر أنه يجوز الجلوس و الاستلقاء أثناء الطواف للاستراحة و إزالة التعب، و إن استلزم فوت الموالاة العرفية، فلو أتم الطواف بعد ذلك

١ - عبر في الكلام المحكي عن السيد الخوئي "قده" عن هذه الرواية بخبر ابن أبي يعفور و هذا مشعر بضعف سندها عنده و لكنه ليس كذلك، فان الحسين بن محمد هو الحسين بن محمد بن عامر بن عمران الأشعري وقد وثقه السيد الخوئي "قده" لانه روى عنه في تفسير القمي: سورة المائدة: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، لكن مرعدم تمامية نظرية التوثيق العام لتفسير القمي، نعم يمكن اثبات وثاقته باحد طريقين: **احدهما**: كونه من مشايخ الكليني الذي اكثر الرواية عنه وقد ذكر في معجم رجال الحديث أن رواياته عنه تبلغ ثمانمائة وتسعة وخمسين موردا، وهذا يكشف عن حسن ظاهره عنده والا لما نقل عنه خاصة بعد ما ذكر في ديباجة الكافي من أنه يرجو أن يكون كتابا يعمل به ومشملا على الآثار الصحيحة عن الصادقين، **ثانيهما**: انه من المشايخ بلا واسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات<sup>١</sup>، والمختار عندنا وثاقبتهم، لأنه ذكر ابن قولويه "ره" في ديباجة الكتاب: وقد علمنا أنا لانحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولافي غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولاأخرجت فيه حديثا روي عن الشُّذَّاذ من الرجال يآثر ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم.

و أما معلى بن محمد فهو الذي قال النجاشي في حقه: معلى بن محمد البصري أبو الحسن مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريبة<sup>١</sup>، وقال ابن الغضائري: معلى بن محمد البصري أبو محمد، يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهدا، و قد وثقه السيد الخوئي "قده" لوورده في تفسير القمي في تفسير قوله تعالى واللّه ربُّنا ما كُنَّا مُشْرِكِينَ، كما روى عنه ابن قولويه في كامل الزيارات، و أما قول النجاشي من اضطرابه في المذهب فلم يثبت فعلى تقدير الثبوت فهو لاينافي الوثاقفة، وأما اضطرابه في الحديث فمعناه أنه قد يروي ما يعرف، وقد يروي ما ينكر، و هذا أيضا لاينافي الوثاقفة، ويؤكد ذلك قول النجاشي وكتبه قريبة<sup>١</sup>.

الورود في تفسير القمي او كونه من مشايخ ابن قولويه مع الواسطة غير مفيد، ولكن لايبعد احراز وثاقته من اكنار الاجلاء الرواية عنه فقد روى عنه الكليني في الكافي أكثر من خمسمائة رواية مع ما مر منه في اول الكافي من أنه يرجو أن يكون كتابا يعمل به ومشملا على الآثار الصحيحة عن الصادقين، و عليه فالرواية معتبرة.

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٣٨٨

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص٦٠

صحّ طوافه، و إن فاتت الموالاة أو كان قطعه له قبل الشوط الرابع أو خرج عن المطاف<sup>(١)</sup>، و ما ذكره و ان كان موافقا لاطلاق الروايتين، فانه لا وجه لما ذكره السيد الخوئي "قده" من انصرافهما الى الاستراحة غير المفوتة للموالاة، و لكنه حيث يرى ظهور خطاب الامر بالطواف في اعتبار بقاء الموالاة و التي يعبر عنها بالهيئة الوجدانية، فتقع المعارضة بين اطلاقه و بين اطلاق الروايتين، اللهم الا أن يقال بأنه بعد تعارضهما فيكون المرجع اصل البراءة عن اعتبار الموالاة في هذا الفرض، و لكنه ينتني إما على انكار كون قوله تعالى "فليطوفوا بالبيت العتيق" في مقام البيان من حيث شرائط الطواف، حتى مثل حفظ الهيئة الوجدانية، او انكار كون الخبر المخالف باطلاقه لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب عرفا، و الا فيقدم عليه اطلاق الآية الكريمة، و لكننا حيث لم نلتزم بظهور خطاب الامر بالطواف سبعا في اعتبار الموالاة فيكون اطلاق الروايتين محكّما، فتجوز الاستراحة اثناء الطواف و لو اوجبت فوت الموالاة.

ثم انه لا بأس بأن نذكر الاستثنائات الأخرى لمبطلية الخروج من المطاف او فوت الموالاة فقد ذكر بعض الأجلء "دام ظله" أن من قطع طوافه الواجب لإدراك صلاة الجماعة أو وقت الفضيلة أو من أجل خوف فوات صلاة الوتر منه، يتم الطواف من حيث قطعه و إن كان قبل بلوغه النصف و خرج عن المطاف.

و مستنده في الحكم بعدم بطلان الطواف بقطعه لادراك صلاة الجماعة، صحيحة عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل كان في طواف النساء فأقيمت الصلاة، قال يصلي معهم الفريضة فإذا فرغ بنى من حيث قطع<sup>(٢)</sup>، و في ادراك وقت الفضيلة صحيحة هشام عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: في رجل كان في طواف الفريضة- فأدركته صلاة فريضة قال يقطع الطواف و يصلي الفريضة- ثم يعود فيتم ما بقي عليه من طوافه<sup>(٣)</sup>، و في ادراك صلاة الوتر صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يكون في الطواف قد طاف بعضه و بقي عليه بعضه فطلع الفجر فيخرج من الطواف إلى الحجر أو إلى بعض المسجد إذا كان لم يوتر فيوتر ثم يرجع فيتم طوافه أفتري ذلك أفضل أم يتم الطواف ثم يوتر و إن أسفر بعض الإسفار قال ابدأ بالوتر و اقطع الطواف إذا خفت ذلك ثم أتم الطواف بعد<sup>(٤)</sup>.

١ - مناسك الحج ص ١٤٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٨٥

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٨٤

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٨٥

هذا وقد ذكر أن من قطع طوافه لقضاء حاجة أخيه المؤمن، أو لعيادة المريض، أو من أجل عمل ندب إليه الشارع الأقدس و لا يمكن إدراكه إلا بترك الطواف و المسارعة إليه، فإن كان بعد اتمام الشوط الرابع يتم ما بقي من الأشواط و لا شيء عليه، و ان كان قبله بالأحوط وجوباً في حقه أن يتم ما بقي من الأشواط و يصلي ركعتي الطواف له ثم يأتي بطواف كامل آخر مع ركعتيه، و لو قطعه لقضاء حاجة نفسه أو حاجة غير المؤمن فإن كان قبل تجاوز ثلاثة اشواط و نصف بطل طوافه و كذا على الاحوط وجوباً اذا كان بعده و قبل اتمام الشوط الرابع، و اما اذا كان بعد اتمام الشوط الرابع فيتم طوافه من حيث قطع، بلا فرق بين فوت الموالاة و عدمه.

و كذا ذكر أن من اضطر إلى قطع طوافه لمانع خارجي، كما إذا صادف أثناء طوافه تنظيف المطاف بحيث لا يمكن معه الاستمرار في طوافه، او صادف اقامة الجماعة و لم يشارك فيها بحيث لا يمكن معه الاستمرار في طوافه، فإن كان قبل اتمام الشوط الرابع فإن كان الفصل اكثر من المقدار الذي يحدث من الفصل عند استراحة الضعفاء و العجزة في اثناء الطواف بطل طوافه و لزمه استئناف الطواف، و الا اتم طوافه و ان كان بعد اتمام الشوط الرابع فيتم طوافه، الا إذا صار الفصل اكثر مما يلزم من الفصل بين حدوث مرضٍ للطائف و بين زمان استنابته شخصاً ليكمل الطواف عنه، فاذا صار الفصل اكثر من ذلك لزمه استئناف الطواف.

هذا بلحاظ الحكم الوضعي لقطع الطواف أي حكم بطلان الطواف بذلك و عدمه، و أما بلحاظ الحكم التكليفي لقطع الطواف فذكر أنه يحرم قطعه الا في الموارد التالية: ١- الاستراحة، ٢- تطهير البدن أو الثوب، ٣- الوضوء أو الغسل، ٤- خوف فوت وقت الصلاة الواجب، ٥- خوف فوت وقت صلاة الوتر، ٦- إدراك الصلاة في أول الوقت، ٧- إدراك صلاة الجماعة، ٨- قضاء حاجة له أو لغيره، خصوصاً إذا كان مؤمناً، ٩- اصابة المرض، ١٠- عيادة المريض، ١١- ما ندب إليه الشارع الأقدس و لا يمكن ادراكه بعد الفراغ من الطواف، كتشيع جنازة المؤمن، و المشاركة في الصلاة عليه، و تطهير المسجد<sup>(١)</sup>.

اقول: أما الاستثنائات التي ذكره بالنسبة الى الحرمة التكليفية لقطع الطواف فلم يظهر لنا وجهه فيما عدا الضرورة و ما ورد فيه النص من قطع الطواف لقضاء حاجة مؤمن او ادراك الجماعة او ادراك وقت فضيلة الفريضة او ادراك صلاة الوتر، و الا فمقتضى اطلاق النص حرمة قطع طواف الفريضة، و هو قوله (عليه السلام) في رواية اسحاق بن عمار " إن كان

طاف ثلاثة أشواط و لا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه فلا بأس بأن يؤخر الطواف يوماً و يومين" فان ظاهره أنه انما حلل قطع الفريضة غلبة الله عليه أي تعجيزه تعالى اياه عن اتمام الطواف، كما ظهر من جميع ما ذكرناه الاشكال في بعض ما ذكره حول بعض الاستثنائات عن بطلان طواف الفريضة في فرض قطعه.

هذا و ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه اذا قطع الطائف طواف الفريضة اعتباطاً فان كان ذلك قبل اتمام الشوط الرابع بطل و لزمته اعادته، و اذا كان بعد تمام الشوط الرابع فالاحوط وجوباً اكمال الطواف ثم الاعادة، و أما في النافلة فيجوز البناء على ما أتى به و تكميل الطواف من محل القطع مطلقاً ما لم تفت الموالاة العرفية<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره حول بطلان طواف الفريضة بقطع الطواف (بالخروج من المطاف و الاشتغال بعمل آخر) بلا حاجة و لا ضرورة، بعد اتمام الشوط الرابع على الاحوط وجوباً، لم يقم عليه دليل، نعم لو فاتت الموالاة فالحكم ببطلان الطواف يبني على ما استظهره من خطاب الامر بالطواف من لزوم الموالاة العرفية، و ما يمكن اقامة دليل عليه فهو بطلان الطواف بقطع الطواف قبل اتمام الشوط الرابع و هو صحيحة ابان على ما تقدم الكلام فيه.

هذا و قد ذكر ايضاً أنه اذا قطع طواف الفريضة لمرض ألجأه الى ذلك او لقضاء حاجة نفسه او احد اخوانه المؤمنين فان كان ذلك قبل اتمام الشوط الرابع فالظاهر بطلان الطواف و لزوم اعادته، و ان كان بعده فالظاهر الصحة، فيتمه من موضع القطع بعد رجوعه، و أما طواف النافلة فيجوز البناء على ما أتى به و ان كان اقل من اربعة اشواط مطلقاً. و اذا قطع الطواف لدرك فضيلة الفريضة او لدرك صلاة الجماعة او للاتيان بصلاة النافلة عند ضيق وقتها أتمه بعد الفراغ من صلاته، و من منعه صلاة الجماعة من الاستمرار في الطواف و لم يتمكن من الصلاة معهم و فاتت الموالاة بطل طوافه اذا كان قبل اتمام الشوط الرابع<sup>(٢)</sup>، بل و اذا كان بعد اتمام الشوط الرابع اذا تمكن و لم يصل معهم<sup>(٣)</sup>.

اقول: تبين وجه ما ذكره من الابحاث السابقة.

### في لزوم كون حركة الطائف باختياره

اضاف جمع من الاعلام واجبا آخر لواجبات الطواف و هو كون حركة الطائف حول البيت بارادته و اختياره فلو طاف بغير اختياره لم يجتزء به و لزمه تداركه، و ممن افتي ذلك هو السيد

١ مناسك الحج و ملحقاتها ص ١٨٥

٢ مناسك الحج و ملحقاتها ص ١٨٥

٣ - الاستفتائات

الامام "قده" وقد يقال بان الحركة غير الاختيارية حال الطواف حيث تكون مستندة بالأخرة الى الاختيار بلحاظ ان الطائف بنفسه قد دخل في ضمن مجموعة الطائفين فيصدق انه يطوف، ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" انه اذا ركب عربة حال الطواف او السعي وطلب من شخص ان يحركه فيصدق انه يطوف ويسعى<sup>(١)</sup>، نظير من ركب طائرة ونزلت به الطائرة الى بلد فيصدق في حقه انه ذهب الى هذا البلد، وقد أفتى بعض السادة الأعلام "دام ظلّه" انه انما يصح طوافه حال الزحام اذا لم يكن مسلوب الاختيار بالمرة بان امكنه التوقف في مكانه او امكنه الخروج من المطاف، كما يصح طوافه وسعيه على العربة اذا امكنه ايقافه العربة بنفسه، و مع سلب الاختيار عن الطائف بالكلية يلزمه التراجع الى نفس المكان، و ان لم يمكنه جاز أن يستأنف هذا الشوط<sup>(٢)</sup>.

ولكن الانصاف انه يشكل الحكم بصحة الطواف والسعي اذا خرج عن الاختيار في حركته، حيث لا يصدق عليه حقيقة انه يطوف ويسعى وانما يقال انه يطاف و يسعى به، حتى لو كان يريد ان يطوف او يسعى بنفسه فيكون نظير ما لو أراد ان يذهب الى مكان فجرّه شخص آخر في نفس الوقت الى ذلك المكان فلا يقال انه ذهب، بل يقال انه ذهب به، نعم كان يريد ان يذهب بنفسه، و الشاهد على ما ذكرناه انه لو استمر تلك الحالة الى مقدار معتدبه من الطواف والسعي، فانه لا يصدق في حقه انه يطوف او يسعى، وكذلك لا يصدق انه يطوف ويسعى لو ركب عربة وحركها السائق حتى وان امكنه ايقاف العربة بنفسه، نعم قد يكون مقتضى السيرة المتشرعية والاطلاق المقامي لخطاب الأمر بالطواف هو اغتفار المقدار المتعارف من سلب الاختيار الحاصل بسبب الزحام للوثوق بتحقيق زحامٍ موجب لمثل ذلك في عهد النبي والأئمة (عليهم السلام) في مواسم الحجّ، كحجة الوداع.

و أما ما ذكر من أنه لو لم يتمكن من التراجع الى الموضع الذي سلب منه الاختيار فيمشي بلا نية الطواف الى الحجر الاسود، ثم يبدأ بذلك الشوط الناقص من اوله، فلعل وجهه دعوى عدم صدق الدوران و الطواف على الملق من الشوط الناقص و من شوط ناقص آخر مكمل له، فان الدوران حركة واحدة حول شيء، و لعله لاجل ذلك قد يقال بأنه مع التمكن من التراجع فلا بد من التراجع قهقري، فانه لا يخلّ بصدق الدوران اصلا، و لكن الظاهر عدم تمامية ذلك، لصدق الطواف عليه وجدانا و الشاهد عليه ما ورد في الروايات من أنه لو قطع

١ - مناسك الحج السؤال ١٩٩

٢ - مناسك الحج و ملحقاتها ص ١٧٩

طوافه لضرورة مثلا، يتمه من الموضع الذي قطعه، و قد افتى به الاعلام، و حمله على التعبد المحض الموجب للاقتصار على مورده خلاف الظاهر، و طريق الاحتياط أن ينوي حين وصوله الى الحجر الاسود بدء الطواف من الموضع الذي يجب عليه بدئه منه.

### النقصان في الطواف

**مسألة ٣١٢:** اذا نقص من طوافه عمدافان فانت الموالاة بطل طوافه و إلا جاز له الاتمام ما لم يخرج من المطاف، و قد تقدم حكم الخروج من المطاف متعمدا.

اقول: قد مر منه أنه لا وجه للحكم ببطلان الطواف بالخروج و لو متعمداً عن المطاف بعد اتمام الشوط الرابع مع عدم فوت الموالاة.

**مسألة ٣١٣:** اذا نقص من طوافه سهوفاً تذكره قبل فوات الموالاة و لم يخرج بعد من المطاف أتى بالباقي و صح طوافه، و أما اذا كان تذكره بعد فوات الموالاة أو بعد خروجه من المطاف فان كان المنسي شوطاً واحداً أتى به و صح طوافه أيضاً و إن لم يتمكن من الاتيان به بنفسه و لو لأجل أن تذكره كان بعد إيباه الى بلده: استتاب غيره، و إن كان المنسي اكثر من شوط واحد و أقل من أربعة رجعت و أتم ما نقص و الأولى إعادة الطواف بعد الاتمام و أن كان المنسي أربعة أو أكثر فالأحوط الاتمام ثم الاعادة.

اقول: اذا نسي بعض اشواط طوافه و تذكر قبل الخروج من المطاف و فوت الموالاة، فلا اشكال في أنه يتم طوافه و لا شيء عليه، و كذا إذا خرج عن المطاف فتذكر النقص، قبل فوت الموالاة، فانه لا مقتضي للحكم ببطلان طوافه بذلك لعدم شمول ما دل على بطلان الطواف بالخروج عن المطاف لحاجة و او لمرض لهذا الفرض، و أما اذا تذكر النقص بعد فوت الموالاة، فعن المشهور كما نسب اليهم في المدارك التفصيل بين نسيان اتمام الطواف بعد تجاوز النصف فيتمه حيث تذكر، و بين نسيانه قبل تجاوز النصف فيحكم ببطلان الطواف و يجب عليه الاستيناف، و لكنه غير متجه لاطلاق معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل طاف بالبيت ثم خرج إلى الصفا فطاف بين الصفا و المروة فيبينما هو يطوف إذ ذكر أنه قد ترك بعض طوافه بالبيت قال يرجع إلى البيت فيتم طوافه ثم يرجع إلى الصفا و المروة فيتم ما بقي<sup>(١)</sup>، و لا ينبغي الاشكال في أن الغالب في مفروض المعتبرة

فوت الموالاة العرفية.

هذا و لكن ذكر في المدارك أن المعتمد البناء إن كان المنقوص شوطا واحدا و كان النقص على وجه الجهل أو النسيان، و الاستئناف مطلقا في غيره، لنا على البناء في الأول و جواز الاستنابة مع تعذر العود ما رواه الشيخ في الصحيح، عن الحسن بن عطية (الحناط الذي وثقه النجاشي)<sup>(١)</sup>، قال: سأله سليمان بن خالد و أنا معه عن رجل طاف بالبيت ستة أشواط، قال أبو عبد الله (عليه السلام): كيف طاف ستة أشواط؟، قال: استقبل الحجر فقال الله أكبر و عقد واحدا، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): يطوف شوطا فقال سليمان: فإنه فاتة ذلك حتى أتى أهله، قال: يأمر من يطوف عنه<sup>(٢)</sup>.

و لعله لم يستدل بمعتبرة اسحاق بن عمار مع أنها مطلقة كما ذكرنا لأنه لا يعتمد على رواية اسحاق بن عمار<sup>(٣)</sup> حيث يراه فطحيا و هو لا يعمل بغير خبر الامامي العدل. و لا يخفى أن مورد صحيحة حسن بن عطية و ان كان اعتقاد الاتيان بسبعة اشواط خطأ، لكنه لا فرق بينه و بين النسيان عرفا، و تدل على حكم زائد، و هو أنه لو فاتة الاتيان بشوط آخر بأن لم يتذكر ذلك الى أن رجع الى بلده كفاه الاستنابة في ذلك الشوط، و مقتضى اطلاقه عدم لزوم الرجوع الى مكة لمباشرة الاتيان بذلك الشوط و لو مع عدم وقوعه في الحرج لو اراد الرجوع الى مكة، فما ذكره بعض الأجلء "دام ظله" من أن من نسي شيئا من طوافه فلو كان التفاته بعد العود إلى وطنه، فحينئذٍ يجب عليه العود و إتمام الطواف و الإتيان بصلاته مباشرة إن أمكنه ذلك، و إن كان حرجياً عليه تكفيه الاستنابة، و لا يلزمه إعادة السعي و التقصير و الاجتناب عن محرمات الإحرام على كل حال<sup>(٤)</sup> فلا يخلو عن اشكال، نعم ما ذكره من أنه لا يلزمه إعادة السعي و التقصير و الاجتناب عن محرمات الإحرام كلام متين، فانه مقتضى الاطلاق المقامي لصحيحة الحسن بن عطية، و ما رواه الشيخ في التهذيب باسناده الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن رجل نسي طواف الفريضة حتى قدم بلاده و واقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدي إن كان تركه في حج بعث به في حج و إن كان تركه في عمرة بعث به في عمرة و وكل من يطوف عنه ما تركه من

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٥٧

٢ - مدارك الأحكام ج ٣ ص ١٤٩

٣ - مدارك الاحكام ج ٧ ص ٣٨٣

٤ - مناسك الحج ص ١٢٦

طوافه<sup>(١)</sup>.

## الزيادة في الطواف

للزيادة في الطواف خمس صور:

الاولى: ان لا يقصد الطائف جزئية الزائد للطواف الذي بيده أو لطواف آخر، ففي هذه الصورة لا يبطل الطواف بالزيادة.

الثانية: أن يقصد حين شروعه في الطواف أو في أثنائه الاتيان بالزائد، على أن يكون جزء من طوافه الذي بيده و لا اشكال في بطلان طوافه حينئذ و لزوم اعادته.

الثالثة: أن يأتي بالزائد على أن يكون جزء من طوافه الذي فرغ منه بمعنى أن يكون قصد الجزئية بعد فراغه من الطواف، و الأظهر في هذه الصورة أيضا البطلان.

الرابعة: أن يقصد جزئية الزائد لطواف آخر و يتم الطواف الثاني، و الزيادة في هذه الصورة و إن لم تكن متحققة حقيقة إلا أن الأحوال بل الأظهر فيها البطلان و ذلك من جهة القران بين الطوافين في الفريضة.

الخامسة: أن يقصد جزئية الزائد لطواف آخر و لا يتم الطواف الثاني من باب الاتفاق فلا زيادة و لا قران إلا انه قد يبطل الطواف فيها لعدم تأتي قصد القرية و ذلك فيما إذا قصد المكلف للزيادة عند ابتداءه بالطواف أو في أثنائه مع علمه بحرمة القران و بطلان الطواف به فانه لا يتحقق قصد القرية حينئذ و ان لم يتحقق القران خارجا من باب الاتفاق.

اقول: يقع الكلام في جهات:

**الجهة الاولى:** مقتضى القاعدة الأولية عدم مبطلية الزيادة في العبادة كما التزم به في الزيادة على رمي سبع حصيات على الجمرة، نعم لو شرع الامر بالعمل المشتمل على الزيادة و أتى بالعمل من الاول بقصد امتثاله بطل العمل لانتفاء قصد القرية، و هو محركة الامر او الحب الإلهي المعلوم او المحتمل، نعم لو كان قاصدا امتثال الامر الإلهي بالعمل و لكن كان التشريع في كيفية هذا الأمر من تعلقه بالعمل المشتمل على الزيادة لم يضر بقصد القرية، كما لا يبطل العمل من ناحية انطباق العنوان المحرم و هو التشريع على العمل،



فيندرج تحت كبرى اجتماع الامر و النهي، فان التشريع عمل نفساني و هو أن يدين الله بما لا يعلم، أي يلتزم بكونه حكم الله، نعم البدعة عنوان منطبق على العمل، لكن البدعة لو انطبقت في المقام فانما تنطبق على نفس الزيادة دون اصل العمل.

هذا و لو علم بمانعية الزيادة في عبادة، كما في صلاة الفريضة، فلا يتمشى قصد القرية مع قصد الزيادة من الاول، فيبطل العمل لأجله و لو لم يتحقق الزيادة خارجا، لكنه يختص بالعلم الوجداني بمانعية الزيادة، دون قيام الحجة التعبدية عليها.

**الجهة الثانية:** لا اشكال في قيام الدليل على مبطلية الزيادة في الطواف في الجملة، فروى في الكافي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن هارون بن خارجة (وثقه النجاشي) عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط المفروض قال يعيد حتى يثبته، و رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد مثله إلا أنه قال: حتى يستتمه<sup>(١)</sup>، و في مرة العقول تعليقا على نقل الكافي: قوله: حتى يثبته، أي يأتي به من غير سهو، و في بعض النسخ: حتى يتبينه، من التبين و هو الظهور<sup>(٢)</sup>، و في صحيحة صفوان بن يحيى عن عبد الله بن محمد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها فعليك الإعادة و كذلك السعي<sup>(٣)</sup>.

و قد ذكر صاحب المدارك أن تحريم الزيادة على السبع في الطواف الواجب هو المعروف من مذهب الأصحاب، و استدلوا عليه ... برواية أبي بصير و رواية عبد الله بن محمد، أما الرواية الأولى فيتوجه عليها أولا الطعن في السند باشتراك راويها بين الثقة و الضعيف، و ثانيا إجمال المتن، إذ يحتمل أن يكون المراد بالإعادة إتمام طواف آخر كما يشعر به قوله: حتى يستتمه و في الكافي نقل الرواية بعينها إلا أن فيها موضع قوله "حتى يستتمه" "حتى يثبته" و هو أوفق بالإعادة من قوله "حتى يستتمه" و مع ذلك فإنما تدل على تحريم زيادة الشوط لا مطلق الزيادة، و أما الرواية الثانية فقاصرة من حيث السند باشتراك الراوي أيضا، فلا تصلح لإثبات حكم مخالف للأصل.

و قد ظهر بذلك أنه ليس على تحريم زيادة ما دون الشوط دليل يعتد به، و مع ذلك فإنما يتوجه التحريم إذا وقعت الزيادة بقصد الطواف، أما لو تجاوز الحجر الأسود بنية أن ما زاد على

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٦٣

٢ - مرة العقول ج ١٨ ص ٣٩

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٦٦

الشوط لا يكون جزء من الطواف فلا محذور فيه، و لو كانت الزيادة سهوا لم يبطل الطواف<sup>(١)</sup>  
اقول: أما الاشكال على سند رواية ابي بصير باشتراكه بين الثقة و غير الثقة فممنشأه أن  
المكثي بابي بصير عدة جماعة: و هم: ليث بن البخترى المرادي، و يحيى بن القاسم، - و  
هو الذي كان علي بن ابي حمزة البطائني قائدا له و هو انما يروي عنه- و عبد الله بن محمد  
الأسدي، و يوسف بن الحارث، و حماد بن عبد الله بن أسيد الهروي، و الظاهر أنه لا ينبغي  
الاشكال في اختصاص اشتراك ابي بصير المعروف بين الأولين، لعدم معروفة غيرهما، بل  
لم يعهد روايتهم عن الأئمة (عليهم السلام) و لكن مع ذلك اشكل جماعة كالشهيدي الثاني  
"ره" في اعتبار روايات ابي بصير المطلق بدعوى أن أبا بصير الذي يروي عن الصادق (عليه  
السلام) مشترك بين اثنين، ليث بن البخترى المرادي، و هو المشهور بالثقة على ما فيه، و  
يحيى بن القاسم الأسدي، و هو واقفي ضعيف مخلط. و كلاهما يطلق عليهما هذه الكنية، و  
يكنيان بأبي محمد، و ربما قيل: إن الأول أسدي أيضا، و كلاهما يرويان عن أبي عبد الله  
(عليه السلام) فعند الإطلاق يحتمل كونه كلا منهما، و قد حصل التمييز بإضافة الاسم،  
فإنه واقع في كثير من الروايات، و قد حصل بالوصف، كقول أبي بصير في رواية الصلاة في  
دم القروح "إنّ قائدي أخبرني أنك صليت و في ثوبك دم" فإنه حينئذ يدل على كونه أبا بصير  
الضعيف، لأنّه كان مكفوفاً يحتاج إلى القائد<sup>(٢)</sup>.

و قد وافق صاحب المدارك على هذا الاشكال، و عليه فتسقط روايات كثيرة عن الحجية  
التفصيلية، و لكن كما افاد جماعة من الاعلام ان أبا بصير عند ما أطلق فالمراد به هو يحيى  
بن القاسم، و هو ثقة كما سيأتي، و لو شكك في ذلك فغاياته التردد بينه و بين ليث بن  
البخترى المرادي الذي لا ريب في وثاقته، فلا يضّر التردد بينهما، و قد ألف الفاضل السيد  
مهدي الخوانساري "ره" رسالة في ذلك سماها برسالة عديم النظر في احوال ابي بصير، و قد  
وافق على ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده" و بعض الأجلاء "دام ظله"<sup>(٣)</sup>.

و الدليل على وثاقة يحيى بن القاسم أنه ذكر النجاشي في ترجمته: يحيى بن القاسم أبو  
بصير الأسدي، و قيل أبو محمد: ثقة، وجيه، روى عن أبي جعفر (عليه السلام)، و أبي عبد  
الله (عليه السلام)، و قيل: يحيى بن أبي القاسم، و اسم أبي القاسم إسحاق، و روى عن أبي  
الحسن موسى (عليه السلام).

١ - مدارك الأحكام ج ١ ص ١٣٨

٢ - مسالك الأفهام ج ٥ ص ٥٠

٣ - كتاب نكاح ج ١٨ ص ٥٧١٧

و أما قول ابن فضال في حقه كما سيأتي نقله من أنه كان مخلطاً فلا ينافي وثاقته، فإن التخليط معناه أن يروي الرجل ما ينكر كما يروي ما يعرف، و كون بعض روايات أبي بصير منكراً عند ابن فضال، لاشتمالها على ما يكون غلوا بنظره لا يضر بوثاقته.

و مما يشهد على انصراف ابي بصير عند اطلاقه الى يحيى بن القاسم، ما في رجال الكشي عن محمد بن مسعود العياشي، قال سألت علي بن الحسن بن فضال عن أبي بصير فقال اسمه يحيى بن أبي القاسم. فقال، أبو بصير كان يكنى أبا محمد و كان مولى لبني أسد و كان مكفوفاً، فسألته هل يتهم بالغلو فقال أما الغلو: فلا، لم يتهم و لكن كان مخلطاً<sup>(١)</sup>، كما أن الصدوق ذكر طريقه إلى أبي بصير مطلقاً، و قد بدأ به السند في الفقيه ما يقرب من ثمانين مورداً و لم يذكر اسمه، و المراد به يحيى بن القاسم جزماً، فإن الراوي عنه علي بن أبي حمزة، و هو قائد أبي بصير يحيى بن القاسم، كما أن التعبير بابي بصير الاسدي دون عبد الله بن محمد الأسدي لعدم اشتهاره، و لذا ذكر في الكشي في بيان اصحاب الاجماع: اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) و أبي عبد الله (عليه السلام) و انقادوا لهم بالفقه، فقالوا أفضه الأولين ستة: زرارة و معروف بن خربوذ و بريد و أبو بصير الأسدي و الفضيل بن يسار و محمد بن مسلم الطائفي، قالوا و أفضه الستة زرارة، و قال بعضهم مكان أبي بصير الأسدي أبو بصير المرادي و هو ليث بن البخترى<sup>(٢)</sup>.

و أما وثاقة ليث المرادي فلا ينبغي التأمل فيها لما ورد في صحيحة جميل بن دراج قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول بشر المختبين بالجنة بريد بن معاوية العجلي - و أبو بصير ليث بن البخترى - المرادي و محمد بن مسلم و زرارة أربعة نجباء - أمناء الله على حاله و حرامه - لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة و اندرست<sup>(٣)</sup>، و في صحيحة سليمان بن خالد الأقطع، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: ما أجد أحداً أحيا ذكرنا و أحاديث أبي إلا زرارة و أبو بصير ليث المرادي، و محمد بن مسلم، و بريد بن معاوية العجلي، و لولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين و أمناء أبي على حلال الله و حرامه، و هم السابقون إلينا في الدنيا و السابقون إلينا في الآخرة<sup>(٤)</sup>.

نعم الاشكال الدلالي من صاحب المدارك على الرواية من عدم شمولها لزيادة اقل من

١ - رجال الكشي ص ١٧٣

٢ - رجال الكشي ص ٢٣٨

٣ - وسائل الشيعة ج ص ١٤٢

٤ - وسائل الشيعة ج ص ١٤٤

شوط تامّ، و أما ما ذكره من أنه على نقل الشيخ لا يدل الا على وجوب اتمام الشوط الزائد سبعا، دون بطلان الاسبوع الاول، ففيه أنه حيث لا يحتمل في العرف المتشعري وجوب اتمام طواف النافلة، فيظهر منه كون هذا الشوط الزائد موجبا لعدم وقوع الاسبوع الاول فريضة، فيجب اتمام هذا الشوط ليكون اداء للفريضة.

و أما اشكاله على سند رواية عبد الله بن محمد من اشتراكه بين الثقة و غير الثقة فجوابه كما ذكر السيد الخوئي "قده" أن عبد الله بن محمد الموجود في هذه الطبقة الذي يروي عن أبي الحسن (عليه السلام) الظاهر هو الرضا (عليه السلام) مردّد بين رجلين مشهورين كل منهما ثقة، أحدهما: عبد الله بن محمد بن حصين الحضيبي الأهوازي. ثانيهما: عبد الله بن محمد الحجال المزخرف، فإنّهما من أصحاب الرضا (عليه السلام) المشهورين و لهما كتاب. نعم، في طبقتهما عبد الله بن محمد الأهوازي الذي له مسائل من موسى بن جعفر (عليهما السلام) و كذلك عبد الله بن محمد بن علي بن العباس الذي له نسخة عن الرضا (عليه السلام) و هما ممن لم يوثقا، و لكنهما غير مشهورين و لا ينصرف عبد الله بن محمد إليهما، بل لم توجد لهما رواية واحدة في الكتب الأربعة فكيف ينصرف عبد الله بن محمد إليهما بلا قرينة، فالرواية معتبرة سنداً و يتم ما ذكره المشهور من الحكم بالبطلان بمطلق الزيادة عمداً.

**الجهة الثالثة:** لا ريب في أنّ الزيادة إنّما تتحقق بإتيان الشوط بعنوان الطواف، و أمّا إذا استمر في مشيه من دون أن يقصد الزيادة كما إذا رأى زحاما في المطاف و صعب عليه الخروج من المطاف فدار حول الكعبة ليخرج من المطاف تدريجا، او وجد صديقه في المطاف و قد بدء هو بالطواف بعد ما دخل هو في الشوط الثاني، فأحبّ أن يبقى معه، فإنّه لا يصدق عليه عنوان الزيادة جزماً، لعدم صدق الطواف الذي هو عنوان قصدي على ما أتى به، و الا لزم صدق الزيادة على المقدمة العلمية التي ياتي بها الناس عادة من الشروع في الطواف قبل الحجر الاسود بعدة امتار بقصد البدء من الحجر و كذا الانتهاء بعد الحجر الاسود، مع وضوح عدمه.

كما أنه اذا قصد الطواف بشوط مثلا و لكن لم يقصد كونه جزءا من طواف الفريضة فلا يصدق أنه زاد في طوافه، كما لو اتى بشوط تبركا في اول طواف الفريضة او اثناءه او آخره من دون قصد كونه جزءا من طواف الفريضة، و اما ما في بعض الروايات من تطبيق الزيادة في الصلاة على الاتيان بسجود التلاوة مع أنه لا يقصد جزئيته للصلاة، كما في رواية القاسم بن

عروة عن ابن بكير عن زرارة عن أحدهما (عليه السلام) قال: لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإن السجود زيادة في المكتوبة<sup>(١)</sup>، فهو تطبيق تعبدى، و لو باعتبار كونه من توابع آية السجدة الواجبة التي قصد جزئيتها للصلاة.

توضيح الكلام حول اعتبار قصد الجزئية في الزيادة أن الزيادة على قسمين زيادة حقيقية وزيادة تشريعية، و الزيادة الحقيقية تكون في المركبات الحقيقية كالبيت و تتوقف على أن يكون الزائد من سنخ المزيد فيه بأن يصدق عنوانه على ما اشتمل على الأقل فصاعداً، كما في البيت الذي هو ما اشتمل على غرفة فصاعداً، فإذا اشتمل على غرفتين مثلاً صدق البيت على الكل، و لكن لا يصدق على الحانوت الذي بني خلف البيت، لأن مفهوم البيت لا يشتمل عليه، كما أن من ألقى حجراً في اللبن لا يقال انه زاد في اللبن، و حينئذ إذا كان هناك حدّ تكويني أو تشريعي فزاد غرفة عن ذلك الحد فيقال انه زاد في البيت، مثال الحد التكويني ما إذا كان بيته مشتملاً على غرفة سابقاً ثم زاد عليها بعد ذلك غرفة أخرى، و مثال الحد التشريعي ما لو أعطى المهندس خريطة بيت تشتمل على غرفة و رخص في بناء بيت على وفق تلك الخريطة فبنى البناء بيتاً مشتملاً على غرفتين فيقال زاد في البيت، و مثله ما لو امر مالك الأرض البناء ببناء بيت يشتمل على غرفة فبنى البناء ما يشتمل على غرفتين، و لا فرق في صدق الزيادة في البيت بين أن يكون امر المالك لا بشرط من بناء الغرفة الثانية أو بشرط لا، و لا يعتبر في تحقق الزيادة الحقيقية قصد الجزئية، و انما يعتبر فيه أن يكون الزائد من سنخ المزيد فيه.

و اما الزيادة التشريعية فتكون في المركبات الاعتبارية القصدية كالصلاة و الطواف و تقوم بقصد أن الزائد جزءاً من المزيد فيه، فلو اقحم صلاة الآيات في صلاة الفريضة كما هو منصوص فيمن التفت في اثناء الفريضة الى وجوب صلاة الآيات عليه و كان وقتها ضيقاً فلا يقال انه زاد في صلاته، و هل يعتبر فيه أن يكون الزائد من سنخ المزيد فيه أم لا؟ فيه كلام و بحث فقد يقال بلزوم السخية - كما اختار بعض السادة الاعلام "دام ظله"<sup>(٢)</sup>، قياساً للمركبات الاعتبارية الى المركبات الحقيقية التي سبق لزوم مسانحة الزائد فيها للمزيد فيه، و لكن عن المشهور عدم لزوم المسانحة و هو قول صاحب العروة "ره" و قد ذكر السيد الخوئي "قده" أن ما هو المشهور من عدم اعتبار المسانحة في المركبات الاعتبارية هو الأقوى، و ما

١ - وسائل الشيعة ج ١٠٥

٢ - العروة الوثقى ج ٢ ص ٢٨٣ : في تحقق الزيادة بضم ما ليس بمسانخ لها أي لاجزاء الصلاة اشكال

بل منع:.

يستدل للاعتبار (من أنّ صدق مفهوم الزيادة متقوم باتّحاد جنس الزائد و المزيد عليه، فلا تتحقّق الزيادة على المأمور به إلا إذا زاد عليه ممّا يسانخ أجزاءه و يوافقها في الجنس، كما لو أمر المولى بطبخ طعام خالٍ عن الملح فأدخله فيه، و هكذا، و أمّا لو قرأ سورة من القرآن حين طبخ الطعام و لو بقصد الجزئية فلا يعدّ زيادة فيه) ففيه أنّه خلط بين المركّبات الخارجية و المركّبات الاعتبارية، فإنّ المركّب الخارجي أمر تكويني مؤلّف من أجزاء خارجية غير منوطة بالقصد، فلا يتّصف شيء بعنوان الزيادة بمجرد قصد كونه منه ما لم يكن من جنس المزيد عليه، و هذا بخلاف المركّب الاعتباري، فإنّ الوحدة الملحوظة بين أجزائه متقومة بالقصد، كيف و ربما تكون الأجزاء غير مرتبطة بعضها ببعض و أجنبية بعضها عن الآخر لكونه مؤلّفاً من ماهيات متشتمّة و مقولات متباينة كالصلاة فالحافظ للوحدة و المحقّق للتكيب ليس إلا الاعتبار و القصد، و عليه فقصد كون شيء منه سواء أ كان من جنس الأجزاء أم لا يوجب جزئيته للمأمور به، فيكون زيادة فيه بطبيعة الحال، و يؤكّد ذلك ما ورد في باب التكفير في الصلاة من النهي عنه معللاً بأنّه عمل و لا عمل في الصلاة، إذ ليس المراد من العمل المنفي في الصلاة مطلق العمل و إن لم يقصد به الجزئية، ضرورة جواز ذلك ما لم يكن ماحياً للصورة كحكّ رأسه أو جسده، أو تحريك يده و نحو ذلك، بل المراد كما أشرنا إليه عند التعرّض للرواية في باب التكفير العمل المقصود به الجزئية و المأتي به بعنوان كونه من الصلاة، مثل التكفير على ما يصنعه العامّة، فتطبيق الإمام (عليه السلام) هذا العنوان على التكفير غير المسانخ للأجزاء الصلواتية كاشف عمّا ذكرناه من صدق الزيادة على ما قصد به الجزئية، و إن لم يكن الزائد من جنس المزيد عليه<sup>(١)</sup>.

و ما ذكره و ان كان تاماً في مثل الصلاة التي هي مركبة من اجزاء متباينة عرفاً و لا يجمعها الا قصد جزئيتها للصلاة، فاذا سرح لحيته في اثناء الصلاة بقصد كونه جزءاً منها صدق أنه زاد في صلاته، و أمّا في مثل الطواف الذي تكون اجزائه من سنخ واحد فلو قرء دعاء اثناء الطوف بقصد كونه جزء من الطواف فلا يصدق انه زاد في طوافه.

هذا و قد يقال بأن المتيقن من قولنا "زاد في طوافه" أن يكون الزائد طوافاً كما أن الزائد في قولنا "زاد الله في عمرك" عمر، او أن الزائد في قولنا "زاد في اللبن" لبن، و حينئذ فان قلنا بان الطواف حول الكعبة يعني الدوران حولها و المشي من الحجر الاسود الى الركن العراقي او الشامي ليس طوافاً حول الكعبة فلا يصدق عليه الزيادة في الطواف، و هذا ما ذكره

المحقق الحائري "قده" في كتاب الصلاة حيث قال: ان الزيادة في الصلاة اما ان تكون من قبيل الزيادة في العمر في قولك "زاد الله في عمرك" فيكون المقدر الذي جعلت الصلاة ظرفا له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقدارا يطلق عليه الصلاة مستقلا، كالركعة، و إما ان يكون المقدر شيئا من الصلاة سواء كان ركعة أم غيرها و إما أن يكون مطلق الشيء، فيشمل ما لو ادخل فيها شيئا من غير نسخها، لا يبعد ظهور اللفظ في الأول، و لا أقل من الاحتمال فالقدر المتيقن من قوله "من زاد في صلاته فعليه الاعادة" بطلان الصلاة بزيادة ركعة<sup>(١)</sup>.

و لكن الانصاف أن قياس التعبير بالزيادة في الصلاة او الطواف الى عبارة "زاد الله في عمرك" قياس مع الفارق، فان ترجمة عبارة "زاد الله في عمرك" في الفارسية "خدا عمرت را زياد كند" بينما أن العرف لا يستحسن أن يقال في ترجمة "من زاد في صلاته فعليه الاعادة" كسى كه نمازش را زياد كند بايد أن را اعاده كند، بل يقال "كسى كه در نمازش چيزى زياد كند بايد أن را اعاده كند" وهذا هو الذي يقتضيه الاطلاق.

نعم قد يقال بأن التعبير الوارد في صحيحة عبد الله بن محمد هو الزيادة على الصلاة، حيث قال "الطواف المفروض ان زدت عليه بمنزلة الصلاة المفروضة ان زدت عليها فعليك الاعادة"، و اطلاقه لغير زيادة ركعة في آخر الصلاة غير معلوم، و لو لأجل أن حذف المتعلق يوجب الاجمال و لا يفيد العموم، اذ يحتمل كون المتعلق المحذوف هو الركعة في الصلاة و الشوط في الطواف فيراد من الصحيحة أن الطواف المفروض ان زدت عليه شوطا بمنزلة الصلاة المفروضة ان زدت عليها ركعة فعليك الاعادة، و قد يظهر ما ذكرناه بملاحظة ما لو قيل بالفارسية "اگر بر نمازت زياد كنى أن را اعاده كن"، فانه لا يفهم منه كون المراد هو زيادة مطلق الشيء على الصلاة بل لعل المراد زيادة ركعة عليها، و عليه فيشكل التمسك باطلاق صحيحة عبد الله بن محمد لفرض زيادة اقل من شوط فيكون نظير معتبرة ابي بصير حيث لا تدل على مبطلية زيادة اقل من شوط، فما عن السيد الخوئي "قده" (من أن اشكال صاحب المدارك من حيث الدلالة في رواية أبي بصير بأنها أخص من المدعى، لأنها تدل على البطلان بإتيان شوط كامل و لا تشمل الزيادة ببعض الشوط الذي هو محل الكلام، فإنما يتم بالنسبة إلى رواية أبي بصير، و أمّا معتبرة عبد الله بن محمد مطلقة من حيث الشوط الكامل و الناقص، لأن الموضوع فيها عنوان الزيادة و هو صادق على الشوط الكامل و

بعضه<sup>(١)</sup> فهو قابل للنقاش، نعم لو تم سند رواية الخصال عن الاعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) في حديث شرائع الدين قال: و التقصير في ثمانية فراسخ و هو بريدان و إذا قصرت أفطرت و من لم يقصر في السفر لم تجز صلاته لأنه قد زاد في فرض الله عز و جل<sup>(٢)</sup>، فيمكن الأخذ بعموم التعليل في الطواف ايضاً.

هذا و قد أيد صاحب الحقائق القول ببطلان الطواف بالزيادة بالروايات الواردة في الامر بإعادة الطواف بالشك في عدد اشواط الطواف المفروض، فلو لم تكن الزيادة مبطللة لكان المناسب البناء على الأقل دون الإعادة من رأس<sup>(٣)</sup>، و من الواضح أنه مؤيد لمبطلية زيادة شوط و لا يؤيد زيادة اقل من شوط، و وجه جعل ما ذكر مؤيداً لا دليلاً أن من المحتمل أن نفس المضي على الشك في عدد الاشواط مبطل كما هو المفتى به في الصلاة حيث افتوا بعدم جواز المضي فيها مع الشك في الركعتين الاوليين لانهما فرض الله، و مستندهم في ذلك إما ما ورد في مثل صحيحة زرارة من أن من شك في الاوليين اعاد حتى يحفظ و يكون على يقين<sup>(٤)</sup>، و ورد نظيره في الطواف في رواية اسماعيل بن مرار عن يونس عن سماعة بن مهران عن أبي بصير قال: قلت له رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة أم ثمانية قال يعيد طوافه حتى يحفظ<sup>(٥)</sup>، حيث يستظهر منهما أن الغاية من اعادة الصلاة و الطواف هي حفظهما حال الصلاة و الطواف، لا حفظهما و لو بعد الفراغ منهما بأن يستيقن أنه لم يزد فيها و لم ينقص، او أن مستنده ما ورد في صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: إذا شككت فلم تدري أ في ثلاث أنت أم اثنتين أم في واحدة أم في أربع فأعد و لا تمض على الشك<sup>(٦)</sup>، بناء على استظهار النهي عن المضي حال الصلاة على الشك، لا النهي عن المضي و البناء على الشك بمعنى الاكتفاء بالصلاة المشكوكة العدد في مقام الامتثال، فانه لا يدل حينئذ على بطلان الصلاة اذا احرز عدد ركعاتها و لو بعد الفراغ، و سيأتي بيان المختار في ذلك.

هذا و يمكن أن يستدل على بطلان الطواف بالزيادة عمداً بما ورد في بعض روايات الزيادة

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٦٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٥٠٨

٣ - الحقائق الناضرة ج ١٦ ص ١٨٧

٤ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ١٨٧

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦٢

٦ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢٢٦



السهوية، و هي رواية علي بن عقبة عن أبي كهمس قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي فطاف ثمانية أشواط قال إن ذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه و قد أجزأ عنه و إن لم يذكر حتى بلغه فليتم أربعة عشر شوطا و ليصل أربع ركعات<sup>(١)</sup>، حيث امر بقطع الشوط الثامن متى ذكره قبل بلوغ الركن و لا فرق في ذلك بين كون المراد من الركن ركن الحجر الأسود او الركن العراقي، حيث انه بناء على الاول ايضا يكون مقتضى اطلاقه الامر بقطع الشوط متى ذكره قبل بلوغ ركن الحجر، و ظاهر الامر بالقطع هو الارشاد الى مانعية الاستمرار على الطواف بعد التذكر، و المهم ضعف سند الرواية بعدم ثبوت وثيقة ابي كهمس الذي هو هيثم بن عبيد الكوفي الا أن يكتفى برواية الحسن بن محبوب عنه و هو من اصحاب الاجماع، و لكن الصحيح عدم الاكتفاء به، و اما علي بن عقبة فقد قال عنه النجاشي أنه ثقة ثقة.

و الحاصل أن الحكم ببطلان الطواف بزيادة اقل من شوط في آخر الطواف فضلا عن زيادته في الاثناء من باب الاحتياط و نحوه محل اشكال.

**الجهة الرابعة:** اذا زاد في طوافه عن جهل بالحكم فالمشهور الحاقه بالعالم العامد، و قد فصل بعض السادة الاعلام "دام ظله" بين الجهل القصورى فافتى بالصحة، و استشكل في الجهل التقصيري و ذكر نظيره في السعي مع ورود النص في عدم بطلان السعي مع الزيادة عن جهل مطلقا من دون تفصيل بين القاصر و المقصر، ففي صحيحة هشام بن سالم قال: سعت بين الصفا و المروة أنا و عبيد الله بن راشد فقلت له تحفظ علي فجعل يعد ذاهبا و جاثيا شوطا واحدا فبلغ مثل ذلك فقلت له كيف تعد قال ذاهبا و جاثيا شوطا واحدا فأتمنا أربعة عشر شوطا فذكرنا لأبي عبد الله (عليه السلام) فقال قد زادوا على ما عليهم ليس عليهم شيء<sup>(٢)</sup>، و في صحيحة جميل بن دراج قال: حججنا و نحن صرورة- فسعينا بين الصفا و المروة أربعة عشر شوطا- فسألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذلك- فقال لا بأس سبعة لك و سبعة تطرح<sup>(٣)</sup>. و من البعيد جدا، أن الامام (عليه السلام) كان يعرف كل هذه الجماعة و أن جهلهم كان عن قصور، على أنه لا يناسب عموم التعليل في صحيحة هشام. و كيف كان فقد استدل عليه بان مانعية الزيادة في الطواف لم تبين في القرآن الكريم فلا تكون من الفريضة بل تكون من السنة فينطبق عليه قاعدة أن السنة لا تنقض الفريضة، و

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦٤

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٤٨٩

٣ - وسائل الشيعة ج، ص: ٤٩٢

قد ذكر السيد الامام "قده" نظير ذلك في كتاب الخلل في الصلاة بالنسبة الى زيادة الركن في الصلاة عن جهل<sup>(١)</sup>.

و لكن يرد عليه **اولاً:** انه لم يتضح لنا كون السنة في قوله (عليه السلام) السنة لا تنقض الفريضة، شاملة لكل ما لم يبيّن في القرآن الكريم و ان شرّعه الله تعالى، فتكون الفريضة بمعنى ما بيّن في القرآن الكريم، فعملها بمعنى ما شرّعه النبي (صلى الله عليه وآله) فتكون الفريضة بمعنى ما شرّعه الله و لو لم يبيّن في الكتاب، بل بيّنه النبي و الأئمة (عليهم السلام)، و يؤيّد هذا الاحتمال ما ورد في الروايات من أن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين فأضاف اليهما رسول الله (صلى الله عليه وآله) ركعتين، مع أنه لم يرد ذلك في القرآن الكريم. **و ثانياً:** ان الظاهر كون المراد من الفريضة هو ذات الركوع مثلاً في قبال القراءة و التشهد و نحوهما حيث تكون من السنة، فقد ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود ثم قال (عليه السلام) القراءة سنة و التشهد سنة و التكبير سنة و لا ينقض السنة الفريضة<sup>(٢)</sup>، و الزيادة في الفريضة المشروطة بعدم الزيادة يمكن أن تكون من الاخلال بالفريضة، دون السنة، و يؤيّد ذلك ما ورد في رواية الاعمش من تعليق بطلان صلاة من أتم في السفر بأنه زاد في فرض الله، و عليه فالظاهر بطلان الطواف بالزيادة فيه و لو عن جهل قصوري.

**الجهة الخامسة:** اذا لم يكن حين طوافه قاصداً للاتيان بالشوط الزائد ثم بعد ما اتم الطواف بدا له أن يأتي بشوط آخر بقصد الجزئية له و لو بداعي الاحتياط فانه يصدق أنه زاد على طوافه، وقد يقاس بما اذا اتم شخص صلاته ثم قام بعد التسليم و اتى بركعة أخرى بقصد كونها من تلك الصلاة، حيث لا ينبغي الاشكال في أنها لا تبطل بذلك جزماً، بعد عدم صدق أنه زاد في صلاته او على صلاته، و لكن القياس مع الفارق فان السلام الواقع في محله مخرج عن الصلاة حسب الروايات و الارتكاز المتشعري، و يمنع من صلاحية تلك الصلاة للحقوق الركعة الزائدة بها بحيث يصدق أنه زاد في صلاته او على صلاته ركعة، و هذا بخلاف الطواف، نعم يمكن أن يقال بأنه لو طاف سبعة اشواط و اتى بصلاة الطواف ثم اضاف شوطاً و لو بقصد أن يكون من ذلك الطواف فلا يصدق أنه زاد في طوافه او على طوافه، و أما زيادة الشوط قبل صلاة الطواف فهي مثل زيادة ركعة قبل السلام، فيشملة اطلاق صحيحة عبد

١ - كتاب الخلل في الصلاة ص ٢٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٤٧١ ص ٢

الله بن محمد و كذا معتبرة ابي بصير حيث ان الوارد فيها "رجل طاف ثمانية اشواط" و هذا يشمل ما لو بدا له الشوط الثامن بعد ما اكمل السابع.

**الجهة السادسة:** ما مر من عدم صدق الزيادة عند الاتيان بطواف آخر بعد طواف الفريضة من دون أن يقصد جزئيته له، لا ينافي حصول الاشكال من جهة أخرى و هو القران بين الطوافين، توضيح ذلك أنه ورد في عدة من الروايات النهي عن القران بين الطوافين الا اذا كانا نافلتين و هو أن يطوف اسبوعين من دون أن يتخلل بين كل اسبوع صلاة الطواف، و قد افتى المشهور بذلك، ففي التذكرة: لا يجوز القرآن في طواف الفريضة عند أكثر علمائنا وكرهه ابن عمر و الحسن البصري و الزهري و مالك و أبو حنيفة، لأن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يفعله، فلا يجوز فعله، لقوله: خذوا عني مناسككم، و لأنّها فريضة ذات عدد، فلا تجوز الزيادة عليه، كالصلاة، و لأنّ الكاظم (عليه السلام) سئل عن الرجل يطوف يقرن بين أسبوعين، فقال: لا تقرن بين أسبوعين، كلّما طفت أسبوعاً فصلّ ركعتين، و قال عطاء و طاووس و سعيد بن جبير و أحمد و إسحاق: لا بأس به، لأنّ عائشة فعلته، و لا حجة فيه. و يحتمل أن يكون قد فعلته في الندب<sup>(١)</sup>.

و قد حكى القول بحرمة القران في طواف الفريضة عن الشيخ الطوسي "ره" في النهاية و المبسوط و التهذيب و الجمل و العقود و عن ابن البراج في المهذب و ابن سعيد الحلبي في الجامع، خلافاً لما عن الاقتصاد و الدروس و المختلف من القول بالكراهة، و في السرائر: إنه مكروه شديد الكراهة.

و القول بالكراهة هو مختار صاحب الوسائل حيث ذكر في عنوان الباب: كراهة القران بين الاسابيع في اللواجب و جوازه في الندب و في التقية.

ثم وقع الكلام بين القائلين بحرمة القران في طواف الفريضة في أن حرمة هل هي تكليفية او وضعية أي ارشاد الى بطلان الطواف، و هل انها ارشاد الى بطلان الطواف الاول او الثاني او كلا الطوافين؟، لا بد في جميع ذلك من ملاحظة الروايات.

بيان ذلك: ان الروايات الواردة في المسألة على ثلاث طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما تدل على عدم جواز القران في الطواف: ففي رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن أحمد بن أشيم عن صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبي نصر قالاً سألتاه عن قران الطواف السبوعين و الثلاثة قال لا، إنما هو اسبوع و ركعتان و قال كان

أبي يطوف مع محمد بن إبراهيم فيقرن و إنما كان ذلك منه لحال التقية.  
و عن علي بن احمد بن اشيم عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سأل رجل أبا الحسن  
(عليه السلام) عن الرجل يطوف الأسباع جميعا فيقرن فقال لا إلا أسبوع و ركعتان و إنما  
قرن أبو الحسن (عليه السلام) لأنه كان يطوف مع محمد بن إبراهيم لحال التقية<sup>(١)</sup>.  
و هما ظاهرتان في الإرشاد الى مانعية القران، و مقتضى اطلاقها عدم الفرق بين الطواف  
الواجب و المستحب، الا أن في سندهما علي بن احمد بن اشيم و لم يوثق، و وروده في  
كتاب كامل الزيارات ليس دليلا على توثيق ابن قولويه له، بعد عدم كونه من مشايخه بلا  
واسطة.

نعم روى في مستطرفات السرائر عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)  
في حديث قال: و لا قران بين أسبوعين في فريضة و نافلة<sup>(٢)</sup>، و ظاهر قوله "في فريضة او  
نافلة" كونه لتعميم الحكم للفريضة و النافلة أي لا فرق بين كون الطوافين نافلتين او  
فريضتين او مختلفين، نعم لو قال "فريضة و نافلة" كان ظاهره تقييد النهي عن القران بما لو  
كان بين طواف نافلة و فريضة، فلا يتم ما في الحدائق من أن المراد من الرواية أنه لا يجوز  
أن يقرن طواف النافلة بطواف الفريضة، و ليس المراد منها عدم جواز القران بين الفريضتين  
أو النافلتين<sup>(٣)</sup>.

و الظاهر تمامية سند الرواية، لما بينا مرارا من أن احتمال اشتهاه كتاب حريز في زمان  
صاحب السرائر كافٍ في اجراء أصالة الحس في اسناده الحديث الى كتاب حريز، حيث ان  
المراد من الحس ما يعم استفاضة خبر او اشتهاه كتاب، بحيث لو وصلتنا تلك المقدمات  
الحسية لاجبت لنا الوثوق ايضا، كيف و بناء على ما مر من عدم كون الطرق و الاسانيد  
المذكورة في اجازات العلماء طريقا الى نسخ الكتب و انما هي طريق الى عناوينها فلو كان  
يذكر صاحب السرائر مثلا طريقه الى تلك الكتب لم يغير من الامر شيئا.

هذا و قد يذكر وجه آخر لتصحيح سند رواياته و هو أن الشهيد الثاني "ره" في اجازته لوالد  
الشيخ البهائي "ره" ذكر طريقه الى جميع الكتب التي ذكرها الشيخ الطوسي في فهرسته<sup>(٤)</sup> و

١ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ٣٦٩

٢ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ٣٧٣

٣ - الحدائق الناضرة ج ١٦ ص ١٩٦

٤ - حيث ذكر أنه بهذه الطرق نروي جميع مصنفات من تقدم على الشيخ أبي جعفر من المشايخ المذكورين  
و غيرهم و جميع ما اشتمل عليه كتابه فهرست أسماء المصنفين و جميع كتبهم و رواياتهم بالطرق التي له

منها كتب حريز، و من جملة تلك الطرق طريق وقع فيه صاحب السرائر ابن ادريس الحلبي (...عن ابن صالح عن الشيخ نجيب الدين محمد بن نما عن والده جعفر و عن ابن إدريس كليهما عن الحسين بن رطبة عن أبي علي عن والده<sup>(١)</sup> فينكشف به طريق صاحب السرائر الى كتاب حريز، بعد ما ذكر الشيخ في الفهرست عدة طرق صحيحة الى كتب حريز و رواياته.

و فيه -مع غمض العين عن عدم وضوح حال الواسطة بين صاحب السرائر و الشيخ ابي علي ابن الشيخ الطوسي و هو الحسين بن رطبة، عدا ما عبّر عنه في بعض الكلمات بالشيخ الفقيه و الفاضل - أنه لا ينبغي الشك في كون اجازة الشهيد الثاني لوالد الشيخ البهائي كانت اجازة تشريفية، لا نقلا حسيا له - بواسطة تلك الطرق - الى جميع الكتب التي ذكرها الشيخ في الفهرست مع تعيين النسخة الصحيحة لتلك الكتب، فقد ذكر في اجازته: و قد أجزت له أدام الله نبلة و كثر في العلماء مثله رواية جميع ما قرأه و سمعه علي و قرأه و العمل به عن مشايخي الذين عاصرتهم و استفدت من أنفاسهم أو اتصلت الرواية بهم، بل أجزت له رواية جميع ما صنفه و رواه و ألّفه علماؤنا الماضون و سلفنا الصالحون من جميع العلوم النقلية و العقلية و الأدبية و العربية بالطرق التي لي إليهم و جميع ما روئته عنهم و عن غيرهم متى علم أنه داخل تحت روايتي<sup>(٢)</sup>، و من الواضح أن التعدي في اجازته عن جميع ما قرأه و سمعه والد الشيخ البهائي على الشهيد الثاني الى جميع ما صنفه علماؤنا الماضون في جميع العلوم قرينة واضحة على عدم كون طريقه طريقا حسيا الى نسخ جميع تلك الكتب خصوصا مع العلم بعدم بقاء كثير من تلك الكتب التي ذكرها الشيخ في فهرسته و غيره الى زمان الشهيد الثاني و الذي كان بعد غزو المغول على ايران و العراق، و اتلافهم لكثير من الكتب، و لعل كتب حريز كان من جملتها او من جملة الكتب الضائعة قبل ذلك و لذا لم نر من الشهيد الثاني و لا بعده أنهم نقلوا من كتاب حريز و نحوه شيئا.

و يؤيد ما ذكرناه أنه ذكر في اجازته ايضا أنه قال الشيخ محمد بن صالح روى لي السيد فخار في السنة التي توفي فيها و هي سنة ثلاثين و ستمائة و سبب ذلك أنه جاء إلى بلادنا و

إليهم ثم بالطرق التي تضمنتها الأحاديث و إنما أكثرنا الطرق إلى الشيخ أبي جعفر لأن أصول المذهب كلها ترجع إلى كتبه و رواياته (بحار الأنوار ج ١٠٥ ص ١٦٣)

١ - بحار الأنوار ج ١٠٥ ص ١٦٣

٢ - بحار الأنوار ج ١٠٥ ص ١٤٩

خدمناه و كنت و أنا صبي أتولى خدمته فأجاز لي و قال ستعلم فيما بعد حلاوة ما خصصتك به<sup>(١)</sup>، و من الواضح عدم كونه نقلاً حسياً له لكتب الأصحاب.

و يشهد على ذلك أيضاً قوله: فليرو ذلك و غيره عني بهذه الطرق و غيرها مما ذكره الأصحاب في كتبهم و ضمّوه إجازاتهم خصوصاً كتاب الإجازات لكشف طرق المغازات الذي جمعه السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد الطاوس الحسني و الإجازة التي أجازها العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن مطهر للسيد أبي الحسن علي بن محمد بن زهرة، فإنها اشتملت على المهّم من كتب الأصحاب و أكثر علماء الإسلام من الحديث و التفسير و الفقه و اللغة و العربية و النثر و النظم و غيرها...<sup>(٢)</sup>، و التعبير الوارد في إجازة العلامة لعلي بن محمد بن زهرة: أجزت له أدام الله أيامه و لولده المعظم و السيد المكرم شرف الملة و الدين أبي عبد الله الحسين و لأخيه الكبير الأمام و السيد المعظم الممجد بدر الدين أبي عبد الله محمد و لولديه الكبيرين المعظمين أبي طالب أحمد أمين الدين و أبي محمد عز الدين حسن أن يروي هو و هم عني جميع ما صنفته في العلوم العقلية و النقلية أو أنشأته أو قرأته أو أجزته لي روايته أو سمعته من كتب أصحابنا السابقين رضوان الله عليهم أجمعين و جميع ما أجزاه لي المشايخ الذين عاصرتهم و استفدت من أنفاسهم<sup>(٣)</sup>، و من الواضح أن هذه الإجازة تكون بنحو القضية الحقيقية، لا الخارجية التي تعني ذكر الطرق إلى نسخ كتب الأصحاب.

ثم انه توجد رواية أخرى و هي رواية سهل بن زياد عن أحمد بن محمد عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يطوف و يقرب بين أسبوعين فقال إن شئت رويت لك عن أهل مكة قال فقلت لا و الله ما لي في ذلك من حاجة جعلت فداك و لكن ارو لي ما أدين الله عز و جل به فقال لا تقرن بين أسبوعين كلما طفت أسبوعاً فصل ركعتين، و أما أنا فربما قرنت الثلاثة و الأربعة فنظرت إليه فقال إنني مع هؤلاء<sup>(٤)</sup>، و ظاهر الرواية حرمة القران بين طوافين الا في حال التقية، و في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر و كذا روى الوسائل عن كتاب علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام) عن الرجل يطوف السبوع و السبوعين فلا يصلي ركعتين حتى

١ - بحار الأنوار ج ١٠٥ ص ١٦٢

٢ - بحار الأنوار ج ١٠٥ ص ١٧٠

٣ - بحار الأنوار ج ١٠٤ ص ٦٢

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٠

يبدو له أن يطوف أسبوعاً هل يصلح ذلك قال لا يصلح حتى يصلي ركعتي السبوع الأول ثم يطوف ما أحب<sup>(١)</sup>، و المتفاهم منه عرفاً هو أنه إذا صلى عقيب كل طواف فيطوف ما أحب، فلا وجه لاستظهار كونه نهياً عن القرآن في الطواف الأول فقط، و تقريب دلالته مبني على ظهور كلمة "لا يصلح" في الحرمة، كما التزم به السيد الخوئي "قده" في بعض كلماته، و لكن الظاهر اجمالها، و أما استظهار الجواز منها فمخدوش جداً.

**الطائفة الثانية:** ما تدل على جواز القرآن مطلقاً، كرواية قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه قال: و سألته عن الرجل هل يصلح له أن يطوف الطوافين و الثلاثة و لا يفرق بينهما بالصلاة حتى يصلي لهما جميعاً قال لا بأس غير أنه يسلم في كل ركعتين<sup>(٢)</sup>.

**الطائفة الثالثة:** ما تدل على المنع من القرآن في طواف الفريضة كرواية علي بن أبي حمزة عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: سألته عن رجل دخل مكة بعد العصر فطاف بالبيت و قد علمناه كيف يصلي فنسي فقعد حتى غابت الشمس ثم رأى الناس يطوفون فقام فطاف طوافاً آخر قبل ان يصلي الركعتين لطواف الفريضة، فقال: جاهل. قلت: نعم. قال: ليس عليه شيء<sup>(٣)</sup>، فان موردها القرآن في طواف الفريضة، و يستفاد من سؤال الامام (عليه السلام) عن كونه جاهلاً فلما قال الراوي "نعم" فقال له الامام "ليس عليك شيء"، أنه لو كان عالماً كان عليه شيء و ظاهره بطلان طواف الفريضة به و لو لاجل فوت الموالاة بين طواف الفريضة و صلواته.

**الطائفة الرابعة:** ما تدل على كراهة القرآن في الفريضة و نفي البأس عنه في النافلة، كصحيحة زرارة قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): انما يكره ان يجمع الرجل بين الأسبوعين و الطوافين في الفريضة و اما في النافلة فلا بأس، و نحوها رواية محمد بن أحمد النهدي عن محمد بن الوليد عن عمر بن يزيد قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول انما يكره القرآن في الفريضة فأما النافلة فلا و الله ما به بأس<sup>(٤)</sup>، و محمد بن احمد النهدي قد وثقه الكشي و قال العياشي عنه انه فقيه ثقة خير، و لا ينافي وثاقته قول النجاشي عنه انه مضطرب، و أما محمد بن الوليد فهو و ان كان مشتركاً بين محمد بن الوليد البجلي، الخزاز،

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٢

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٤١

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٠

أبي جعفر الكوفي الذي قال عنه النجاشي: ثقة، عين، نقي الحديث، و بين محمد بن الوليد المعروف بشباب الصيرفي الذي لو يوثق بل ضعفه العلامة و ابن داود في رجالهما، و لكن الظاهر انصرافه الى الاول، لأنه المعروف الذي له كتاب دون الثاني.

فنقول: بالنسبة الى هذه الطائفة انها ليست في قبال الطائفة الثانية او الاولى، فان الكراهة في الروايات ليست ظاهرة في الكراهة المصطلحة في السنة الفقهاء و التي تقابل الحرمة، نعم حيث يستند السيد الخوئي "قده" في حكم القران في طواف الفريضة الى هذه الطائفة، فذكر أن ظاهر لفظ الكراهة في الروايات هو الحرمة، و توجد في الصحيحة قرينة على ارادة الحرمة و هي المقابلة بين نفي البأس عن القران في طواف النافلة و بين كراهة القران في طواف الفريضة، و نفي البأس ظاهر في مطلق الرخصة، لا نفي الكراهة الاصطلاحية فتكون الكراهة في قبالة نفيًا للرخصة<sup>(١)</sup>.

اقول: أما ما ذكره حول ظهور لفظ الكراهة في الحرمة فقد ادعاه في كثير من كلماته<sup>(٢)</sup>، و لكنه اختار في بعض المجالات عدم ظهوره في أكثر من الأعم من الكراهة الاصطلاحية و الحرمة<sup>(٣)</sup>، و قد فصل في بعض المواضع بين أن ينسب الامام (عليه السلام) الكراهة الى نفسه فيكون ظاهرًا في الكراهة الاصطلاحية و بين ان يقول "يكروه" او "مكروه" حيث يكون ظاهرًا في الحرمة<sup>(٤)</sup>، و قد ادعى ظهور لفظ الكراهة في الحرمة بعض السادة الاعلام و بعض الاجلاء "دام ظلهم"، و غاية ما يقال في تقريب ذلك أن التعبير بالمكروه ظاهر عرفًا في الحرام، فان معناه العرفي هو مبغوضية الشيء، و ظاهرها حرمة، فاذا قال المولى لعبده "أنا أبغض أن لا تكرموا الضيف" و ترك العبد اكرام الضيف بعد ذلك فيراه العقلاء مستحقًا للعقاب، و نحوه التعبير بالمكروه و لذا قال تعالى بعد عدّ جملة من المحرمات "اولئك كان سيئته عند ربك مكروهًا"، و ظهور لفظ الكراهة في الكراهة الاصطلاحية امر حادث في عرف المتشرعة. على أنه يمكن استفادة دلالة لفظ الكراهة على الحرمة من بعض الروايات:

ففي معتبرة سيف التمار قال قلت لابي بصير أحب ان تسأل ابا عبد الله عن رجل استبدل

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٩ ص ٦٨

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٤ ص ٣١٢ و ٣١٩ و ج ٦ ص ٣١٤ و ج ٢٨ ص ٤٥٢ ج ٢٩ ص ٦٨ و ج ٣٢

ص ٢٦١

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١/٢ ص ٣٩١ و ص ٤٣٥ و ج ١٣ ص ١٣٤ و ص ٢١٦ و ج ١٤ ص ٣٣٦ و ج ٣٠

ص ٢٨٥

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٤ ص ٢٧٨



قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق، قال: فسأله ابو بصير عن ذلك، فقال: هذا مكروه، فقال: ابو بصير و لِمَ يكره، فقال: إن علي بن ابي طالب (عليه السلام) كان يكره أن يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خبير، لأن تمر المدينة أدونهما، و لم يكن علي (عليه السلام) يكره الحلال<sup>(١)</sup>.

كما قد يستدل له برواية القاسم الصيقل قال كتبت اليه أم علي تسأله عن كشف الرأس بين يدي الخادم، و قالت له إن شيعتك اختلفوا علي فقال بعضهم لا بأس و قال بعضهم لا يحل فكتب (عليه السلام) سألت عن كشف الرأس بين يدي الخادم لا تكشفني رأسك بين يديه فإن ذلك مكروه<sup>(٢)</sup>، بتقريب أن تعليل الامام (عليه السلام) -او الراوي العارف باللغة لو لم تكن الرواية صادرة عن الامام، حيث ان الرواية ضعيفة بجهالة قاسم الصيقل- ثبوت النهي عن كشف المرأة رأسها أمام عبدها بكونه مكروها يعني أن كونه مكروها يكفي في ثبوت النهي المطلق الظاهر في الحرمة.

كما يستدل له ايضا برواية سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حنان بن سدير قال: دخلنا على أبي عبد الله (عليه السلام) و معنا فرقد الحجام فقال له جعلت فداك إني أعمل عملا و قد سألت عنه غير واحد و لا اثنتين فزعموا أنه عمل مكروه و أنا أحب أن أسألك فإن كان مكروها انتهيت عنه و عملت غيره من الأعمال فإني منته في ذلك إلى قولك قال و ما هو قال حجام قال كل من كسبك يا ابن أخي و تصدق و حج منه و تزوج فإن نبي الله (صلى الله عليه وآله) قد احتجم و أعطى الأجر و لو كان حراما ما أعطاه<sup>(٣)</sup>، بتقريب أنه لما قال فرقد الحجام للامام (عليه السلام) انه لو كان مكروها انتهيت عنه قال له الامام ان النبي احتجم و اعطى الأجر و لو كان حراما ما اعطاه، فهذا يعني أن الامام فهم منه كلامه السؤال عن الحرمة.

و ذكر السيد المرتضى "ره" في الذريعة أن الفقهاء كانوا يصفون بالتحريم و الحظر ما دل على قبحه دلالة قاطعة، و ما طريقه الاجتهاد قالوا مكروه، و لم يطلقوا الحظر و التحريم فيه، و ما تزول الشبهة فيه يقولون انه حلال، و ما يعترض فيه شبهة يقولون لا بأس به<sup>(٤)</sup>.

اقول: أما ما ذكر من أن المكروه في اللغة بمعنى المبعوض فلا يكشف عن الملازمة

١ - وسائل الشريعة ج ١٨ ص ١٥١

٢ - وسائل الشريعة، ج، ص: ٢٢٥

٣ - وسائل الشريعة ج ١٧ ص ١٠٥

٤ - الذريعة ج ٢ ص ٥٦٨

بينهما في الظهور الانصرافي الى البغض اللزومي، فلا نحز بوجداننا أنه كان ينصرف قول المولى لبعده "يكره ترك اكرام الضيف" الى البغض اللزومي، كما ينصرف اليه قوله "ترك اكرام الضيف مبغوض"، بل لعله كان يفهم العرف من الاول معنى يرادف قولنا بالفارسية "بذيرائى نكردن از مهمان ناخوشايند است" و يفهم من الثاني معنى اشد من ذلك، و ان شئت قلت: انه لا اشكال في أن المتفاهم عرفا الآن من التعبير بأنه يُكره هذا الفعل في الشرع، او انه مكروه في الشرع يختلف عن التعبير بأنه مبغوض في الشرع، فلا يفهم الحرمة من التعبير الاول، و نحتمل وجود جذور هذا الاختلاف بنحو ما في زمان الأئمة (عليهم السلام)، فلا يمكن الجزم بظهور لفظ الكراهة في ذلك الزمان في الحرمة.

و أما تلك الروايات فلم يظهر كون فهم الحرمة من لفظ الكراهة فيها كان مستندا الى اطلاق اللفظ، فان فهم معنى معين من لفظ اعم من استناده الى اطلاق ذلك اللفظ بل لعله مستند الى القرائن المحتفة بالكلام، كما أن الاستعمال اعم من الحقيقة، و ذلك لأنه ورد في عدة روايات أخرى و كذا كلمات قدماء الاصحاب جعل لفظ الكراهة في قبال الحرمة:

ففي رواية علي بن ابي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كان يكره أن يؤكل من الدواب لحم الأرنب و الضب و الخيل و البغال و ليس بحرام كتحریم المبتة- و الدم و لحم الخنزير<sup>(١)</sup>، و حمل الحرام فيها على خصوص ما ثبت النهي عنه في القرآن الكريم خلاف الاستعمالات الكثيرة في الروايات للحرام فيما لم يثبت حرمة في القرآن، كما أن حملها على نفي كون حرمتها بمرتبة حرمة الميتة و الدم و لحم الخنزير ايضا خلاف الظاهر، على أن هذا البيان لا يأتي في بقية الروايات.

و في صحيحة ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن سالم عن أبيه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له هل يكره الجماع في وقت من الأوقات و إن كان حلالا قال نعم ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس و من مغيب الشمس إلى مغيب الشفق و في اليوم الذي تنكس فيه الشمس و في الليلة التي ينكسف فيها القمر<sup>(٢)</sup>.

و في صحيحة أحمد بن محمد بن عيسى قال: كتبت إليه جعلني الله فداك امرأة أرضعت عناقا- بلبن نفسها حتى فطمت و كبرت و ضربها الفحل و وضعت يجوز أن يؤكل لبنها و تباع و تذبح و يؤكل لحمها فكتب: فعل مكروه و لا بأس به<sup>(٣)</sup>.

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١١٢

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٢٥

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٠٦

و في معتبرة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) عزوف النفس و كان يكره الشيء و لا يحرمه فأتني بالأزنب فكرهها و لم يحرمها<sup>(١)</sup>.

و في صحيحة زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجريث فقال و ما الجريث فنعت له فقال قل لا أجد في ما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلى آخر الآية ثم قال لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه و يكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق و ليس بحرام إنما هو مكروه<sup>(٢)</sup>.

و أما الروايات التي استدلت بها على دلالة لفظ الكراهة على الحرمة، فيمكن توجيهها بأن نقول ان مراد الامام (عليه السلام) في معتبرة سيف من المكروه و ان كان هو الحرام بقريته قوله (عليه السلام) "ولم يكن علي يكره الحلال" فانه لا اشكال في أنه (عليه السلام) كان يكره المكروهات كراهة غير لزومية، فيكون المراد منه أنه لم يكن يكره الحلال كراهة لزومية، لكن الاستعمال اعم من الحقيقة، و هكذا رواية القاسم الصيقل فانه -مضافاً الى ورود روايات يظهر منها عدم حرمة كشف المرأة رأسها أمام مملوكها، و ان حملت هذه الروايات على التقية- أن من المحتمل تفهيم الامام (عليه السلام) لكون مراده من المكروه الحرام أن السائل ذكر أن فيه قولين: احدهما أنه لا بأس به و ثانيهما أنه لا يحل، و الظاهر أن الامام ايد القول الثاني بنهيه عنه، و ما ذكرناه لا اقل من كونه المحتمل بعد ملاحظة الروايات التي جعلت المكروه في قبال الحرام، و هكذا رواية حنان بن سدير، فان من المحتمل استناد فهم الحرام من لفظ المكروه في كلام السائل الى قرينة عامة على أنه كان يصدد الكسب الحلال.

و مما يؤيد عدم ظهور لفظ الكراهة في الحرمة كثرة جعل المكروه في قبال الحرام او المحظور، في كلمات القدماء الذين كان عصرهم قريباً الى عصر الائمة (عليهم السلام)، و اليك جملة منها:

١- ما ذكره السيد المرتضى "ره" من أن نكاح المرأة المتزوجة في دينها المتسمحة فيما يلزمها من عدة أو غيرها مكروه و ان لم يكن محرماً<sup>(٣)</sup>

٢- ما في الناصريات للسيد المرتضى من أنه قال أبو حنيفة و أصحابه: سباع ذوات الأربع

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١١٢

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٣٥

٣ - رسائل الشريف المرتضى ج ص ٤٢

كلها نجسة، وكذلك أسأرها، ما خلا الهر فإن سؤرها طاهر، إلا أن الوضوء به مكروه، وإن فعل أجزاء<sup>(١)</sup>

٣- ما تكرر من الشيخ الطوسي "ره" من أن ذلك مكروه غير محظور، مثل ذكره بعد نقل رواية عمار الساباطي "في الصلاة في بيت الحمام قال إذا كان موضعا نظيفا فلا بأس" فالوجه في هذا الخبر أن نحمله على بيت المسلخ أو على ضرب من الرخصة لأن فعل ذلك مكروه و ليس بمحظور<sup>(٢)</sup>، كما ذكر في موضع آخر: ان قوله ليس عليه شيء محمول على أنه ليس عليه شيء من العقاب لأن فعل ذلك مكروه و ليس مما يستحق بفعله العقاب<sup>(٣)</sup>، و ذكر ايضا: أن هذا الكسب و إن لم يكن محظورا فهو مكروه و التنزه عنه أفضل<sup>(٤)</sup>، و ذكر ايضا: الوجه في كراهية ذلك ما تضمنه الخبر الأول من تعبير الناس بعضهم بعضا بذلك و إن لم يكن محظورا<sup>(٥)</sup>، و ذكر ايضا: الوجه في هذا الخبر أن نحمل بيع ذلك على أنه مكروه و ليس بمحظور لأن الأفضل أن يعطي ما فضل عنه من الشرب أخاه و جاره و لا يبيعه و ليس ذلك بمحظور<sup>(٦)</sup>.

و ذكر في التهذيب: و يستحب أن لا ينام الإنسان بعد هاتين الركعتين (أي ركعتي الفجر) و يشتغل بالدعاء و التسبيح فإن النوم في هذا الوقت مكروه<sup>(٧)</sup>، ان كسب الحجام و إن لم يكن محظورا فهو مكروه ينبغي التنزه عنه<sup>(٨)</sup>

و ذكر في الخلاف: من اختلط ماله الحلال بالحرام فالشراء مكروه منه، و ليس بحرام إذا لم يكن ذلك الحرام بعينه<sup>(٩)</sup>، يجوز بيع كلاب الصيد، و قال أبو حنيفة و مالك: يجوز بيع الكلاب مطلقا، إلا أنه مكروه<sup>(١٠)</sup>، و قال أبو حنيفة: الضبع مكروه، و الثعلب محرم، الضب

١ - المسائل الناصريات؛ ص: ٨٢

٢ - الاستبصار ج ص ٣٩٥

٣ - الاستبصار ج ص ٢٠٧

٤ - الاستبصار ج ص ٥٩

٥ - الاستبصار ج، ص: ٦٠

٦ - الاستبصار ج، ص: ١٠٧

٧ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ١٣٧

٨ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ٣٥٦

٩ - الخلاف؛ ج، ص: ١٢٦

١٠ - الخلاف؛ ج، ص: ١٨١

حرام أكله، و به قال مالك، و قال أبو حنيفة: مكروه، يأثم بأكله، إلا أنه لا يسميه حراماً<sup>(١)</sup>، اللعب بالشطرنج حرام على أي وجه كان، و يفسق فاعله به، و لا تقبل شهادته، و قال مالك و أبو حنيفة: مكروه، إلا أن أبا حنيفة قال: هو يلحق بالحرام. و قالوا جميعاً: ترد شهادته، و قال الشافعي: هو مكروه و ليس بمحذور<sup>(٢)</sup>، اللاعب بالنرد يفسق، و ترد شهادته، و به قال أبو حنيفة و مالك، و قال الشافعي أنه مكروه، و ليس بمحذور، و لا يفسق فاعله، و لا ترد شهادته، و هو أشد كراهة من الشطرنج<sup>(٣)</sup>، الغناء محرم، يفسق فاعله، و ترد شهادته، و قال أبو حنيفة و مالك و الشافعي: هو مكروه<sup>(٤)</sup>، الغناء محرم، و أما الضرب بالدف في الأعراس و الختان فإنه مكروه، و قال الشافعي: صوت المغني و القصب مكروه، و ليس بمحذور<sup>(٥)</sup>.

و ذكر في كتاب الاقتصاد: يستحب أن يكون الكفن قطناً محضاً، و الكتان مكروه، و الإبريسم أو ما خالطه الإبريسم لا يجوز<sup>(٦)</sup>.

و ذكر في بعض رسائله "و اما المكروه في موجب العقل، فلا يسمّى به إلا القبيح، و يقال في الشرع لما يكون الأولى تركه أنه مكروه، و ان لم يكن قبيحاً<sup>(٧)</sup>

و ذكر في المبسوط: التختم بالذهب حرام على الرجال، و كذا لبس الحرير، و مباح ذلك للنساء، و لبس الثياب المقدمة بلون من الألوان، و التختم بالحديد مكروه في الصلاة<sup>(٨)</sup>، و ذكر أيضاً: بيع العصير لمن يجعله خمراً مطلقاً مكروه و ليس بفاسد، و يبيع لمن يعلم أنه يجعله خمراً حرام و لا يبطل البيع<sup>(٩)</sup> و إجارة الفحل للضراب مكروه و ليس بمحذور<sup>(١٠)</sup>، ان الرجوع في هبة الزوج أو الزوجة مكروه، فأما إذا كانت الهبة لولده الصغار فليس له الرجوع فيها بحال<sup>(١١)</sup>، نظر الرجل إلى زوجته إلى كل موضع منها فمباح ما عدا الفرج فإنه مكروه، و

١ - الخلاف؛ ج، ص: ٧٥

٢ - الخلاف؛ ج، ص: ٣٠٢

٣ - الخلاف؛ ج، ص: ٣٠٤

٤ - الخلاف؛ ج، ص: ٣٠٥

٥ - الخلاف؛ ج، ص: ٣٠٧

٦ - كتاب الاقتصاد ص: ٢٤٨

٧ - الرسائل العشر (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٨٧

٨ - المبسوط ج، ص: ٩٥

٩ - المبسوط ج، ص: ١٣٨

١٠ - المبسوط ج، ص: ١٥٦

١١ - المبسوط ج، ص: ٣٠٩

في الناس من قال إنه محرم<sup>(١)</sup>، الطلاق على أربعة أضرب: واجب و محذور و مندوب و مكروه، و أما المكروه فهو إذا كانت الحال بينهما عامرة و كل واحد منهما قيم بحق صاحبه<sup>(٢)</sup>، أقسام النكاح ثلاثة: محذور و مستحب و مكروه، و المكروه إذا لم يكن به إليه حاجة و لا معه ما ينفق عليها خوفا من الإثم<sup>(٣)</sup>، عندهم أن الأصوات على ثلاثة أضرب مكروه و محرم و مباح، فالمكروه صوت المغني و القصب معا، و هو عندنا حرام من الفاعل و المستمع ترد به شهادتهما<sup>(٤)</sup>.

و ذكر ابن البراج في المهذب: المكاسب على ثلاثة أضرب، محذور على كل حال، و مكروه، و مباح على كل حال، فاما المحذور على كل حال فهو كل محرم من المأكل و المشارب، و أما المكروه فجميع ما كره من المأكل و المشارب و كسب الحجام و الأجر على القضاء و تنفيذ الأحكام من قبل الامام العادل، و الأجر على تعليم القرآن، و نسخ المصاحف مع الشرط في ذلك و أجر المغنيات في الأعراس إذا لم يغنين بالأباطيل و الضرب، و بيع الرقيق و الطعام و ركوب البحر للتجارة<sup>(٥)</sup>.

و ذكر ابن حمزة في الوسيلة: الطلاق أربعة أضرب واجب و مندوب إليه و محذور و مكروه. و المكروه أن يطلق زوجته و الحال عامرة بينهما يقوم كل واحد منهما بحق صاحبه<sup>(٦)</sup>، و ذكر أيضا أن الطعام غير الحيوان أيضا ثلاثة أضرب: حرام و حلال و مكروه، و المكروه سبعة كل طعام باشره الجنب و الحائض المتهممة و سباع الطير و سؤر الفأرة و ما أكلته منه و الثوم النيء و البصل النيء إذا أراد دخول المسجد<sup>(٧)</sup>.

و لأجل ذلك لم يتضح لنا ظهور لفظ الكراهة في الروايات في الحرمة، و أما ما ذكره هنا من جعل التقابل بين نفي البأس عن القرآن في طواف النافلة و الكراهة في القرآن في طواف الفريضة قرينة على كون الكراهة بمعنى الحرمة، ففيه أنه لو كانت الكراهة محتملة لأن يراد بها الكراهة المصطلحة فنفي البأس بعد ذلك يكون ظاهرا في نفي هذه الكراهة، كما التزم

١ - المبسوط ج، ص: ١٦١

٢ - المبسوط ج، ص: ٢

٣ - المبسوط ج ص ٣

٤ - المبسوط ج ص: ٢٢٣

٥ - المهذب ج ص ٣٤٤

٦ - الوسيلة ص ٣١٩

٧ - الوسيلة ص ٣٦٣

في القرآن بين سورتين في صلاة الفريضة بالكراهة، فقال ان التعبير بالكراهة في معتبرة عبد الله بن بكير عن زرارة قال أبو جعفر (عليه السلام) إنما يكره أن يجمع بين السورتين في الفريضة فأما النافلة فلا بأس<sup>(١)</sup>، مشعر بعدم حرمة القرآن بين السورتين في صلاة الفريضة<sup>(٢)</sup>.

**الطائفة الخامسة:** ما تدل على جواز القرآن في الطواف اجمالاً و القدر المتيقن منه طواف النافلة، و ذلك مثل صحيحة زرارة قال: ربما طفت مع أبي جعفر (عليه السلام) و هو ممسك بيدي الطوافين و الثلاثة ثم ينصرف و يصلي الركعات ستاً<sup>(٣)</sup>، فهي تحكي عن قران الامام (عليه السلام) احياناً، و الفعل ليس له اطلاق، و القدر المتيقن منه طواف النافلة، و ان كان يحتمل أن يكون الطواف الاول من طواف الامام او زرارة فريضة و الباقي نافلة فيكون قرانا بين طواف فريضة و نافلة.

و نحوها صحيحة أخرى له قال: طفت مع أبي جعفر (عليه السلام) ثلاثة عشر أسبوعاً قرنها جميعاً و هو أخذ بيدي ثم خرج فتنحى ناحية فصلّى ستاً و عشرين ركعة و صليت معه<sup>(٤)</sup>.

و في رواية عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر قال: رأيت أخي يطوف السبعين و الثلاثة فيقرنها غير أنه يقف في المستجار فيدعو في كل أسبوع و يأتي الحجر فيستلمه ثم يطوف، و عنه عن علي بن جعفر قال: رأيت أخي مرة طاف و معه رجل من بني العباس فقرن ثلاث أسابيع لم يقف فيها فلما فرغ من الثالث و فارقه العباسي وقف بين الباب و الحجر قليلاً ثم تقدم فوقف قليلاً حتى فعل ذلك ثلاث مرات<sup>(٥)</sup>، و موردهما فعل الامام (عليه السلام) و قد ذكرنا أنه لا اطلاق له، و اوضح من ذلك ما في قرب الاسناد عن الحسن بن ظريف و علي بن إسماعيل و محمد بن عيسى كلهم عن حماد بن عيسى قال: رأيت أبا الحسن موسى (عليه السلام) صلى الغداة فلما سلم الإمام قام فدخل الطواف فطاف أسبوعين بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثم خرج من باب بني شيبه و لم يصل<sup>(٦)</sup>، و الرواية

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥١

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٤ ص ٣٣٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧١

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٢

٦ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٧٢

صحيحة و هي مضافا الى كونها حكاية فعل الامام و لا اطلاق له، صريحة في طواف النافلة لقوله "و لم يصل"، و في رواية الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: يضم أسبوعين و ثلاثة ثم يصلي لها و لا يصلي عن أكثر من ذلك<sup>(١)</sup>، و في رواية يحيى الأزرق عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: قلت له إني طفت أربع أسابيع و أعيتت فأصلي ركعاتها و أنا جالس قال لا قلت فكيف يصلي الرجل صلاة الليل إذا أعيا أو وجد فترة و هو جالس قال فقال يستقيم أن تطوف و أنت جالس قلت لا قال فتصلهما و أنت قائم<sup>(٢)</sup>.

و المهم هو ملاحظة النسبة بين هذه الطوائف، فلو كنا نحن و الطائفة الاولى و الثانية فقط و قلنا باعتبار سند الطائفتين لكان مقتضى الجمع العرفي حمل الطائفة الاولى على كراهة القران بين الطوائف مطلقا، لكون الطائفة الثانية التي تتمثل في رواية عبد الله بن الحسن نضا في الجواز، و لكن حيث ان الطائفة الثالثة الناهية عن القران في طواف الفريضة اخص موضوعا من الطائفة الثانية المجوزة للقران في الطواف فلا بد من حمل هذه الطائفة الثانية على جواز القران في طواف النافلة، و لو ناقشنا في سند الطائفة الثالثة المتمثلة في رواية علي بن ابي حمزة فتكفي الطائفة الرابعة المانعة عن القران في طواف الفريضة و المجوزة له في طواف النافلة، و يمكن أن تجعل شاهدة جمع بين الطائفتين الأوليين، بل لو استقرت المعارضة بينهما و لم تقبل أي جمع عرفي بينهما ففي الطائفة الرابعة المفصلة غنى و كفاية، فيلتزم بحرمة القران بين طواف فريضة و طواف آخر فريضة كان او نافلة، و بجواز القران بين طواف نافلة و نافلة، و بما ذكرناه ضعف القول بكراهة القران في طواف الفريضة، استنادا الى التعبير الوارد في بعض الروايات بكراهة القران او بفعل الاثمة (عليهم السلام) من القران في الطواف.

و ان كان يستفاد من الروايات كراهته، و يدلّ على ذلك رواية حريز "لا قران بين اسبوعين في فريضة و نافلة" لقوة دلالتها على النهي عن القران في طواف نافلة، و بمقتضى الطائفة الرابعة و الخامسة يحمل النهي فيه على الكراهة.

و أما ما عن السيد الخوئي "قده" من أن ما ورد من تقية الامام (عليه السلام) في القران في الطواف يختص بطواف النافلة، لأنه لا تتحقق التقية في القران في طواف الفريضة، لأنّ

١ - وسائل الشيعة جص ٣٧٣

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٤٠



الطائف غير ملزم بطوافين حتّى يضم أحدهما بالآخر و يقرن بينهما، بل له تأخير الطّواف الآخر إلى وقت آخر، و أمّا في النافلة فربما يرغب المكلف بإتيان الطّواف فيصح له التقية، و أمّا في الفريضة فلا اضطرار إلى التعجيل بل له التأخير، و لو فرض تحقق الاضطرار فغير ملزم بقصد الطّواف، بل يمكن له التمشي حول البيت و لا يقصد الطّواف فيزعم المخالف أنّه يطوف و يتحقق بذلك دفع شرّه<sup>(١)</sup>، ففيه أنه لا وجه للمنع من الابتلاء بالتقية في القران بين طواف فريضة و نافلة على حد الابتلاء بالتقية في القران بين طواف نافلة و نافلة، و ما ذكره من أن بالامكان أن لا ينوي الطواف بل يمشي بلا نية يأتي في طواف النافلة ايضا.

هذا و قد وقع الكلام في أن النهي عن القران في طواف الفريضة هل هو ظاهر في الحرمة التكليفية او ظاهر في الارشاد الى مانعية القران عن صحة الطواف فقد ذكر في الرياض: أنّا لم نقف على نص و لا فتوى تتضمن الحكم بالإبطال، و إنما غايتهما النهي عن القران الذي غايته التحريم، و هو لا يستلزم بطلان الطواف الأول إذا كان فريضة أو بطلانها معا كما هو ظاهر عبارة الشرايع وغيرها، لتعلق النهي بخارج العبادة، لعدم صدق القران إلا بالإتيان بالطواف الثاني، فهو المنهي عنه لا هما معا أو الأول كما هو ظاهر القوم، نعم لو أريد بالبطل الطواف الثاني اتجه، لتعلق النهي بنفس العبادة حينئذ، و يدل على البطلان حينئذ زيادة على ذلك، الأخبار الدالة على فورية صلاة الطواف و أنها تجب ساعة الفراغ منه لا تؤخر، بناء على ما قررناه في الأصول من استحالة الأمر بشيئين متضادين في وقت مضيق و لو لأحدهما<sup>(٢)</sup>.

و ذكر المحقق النراقي "ره" أنه لا ينبغي الريب في عدم بطلان الطواف الأول، لانتفاء المقتضي له رأسا، لعدم تعلّق نهى به أصلا، و إنّما تعلّق بالقران الذي لا يصدق إلا بالإتيان بالطواف الثاني، فهو المنهي عنه لا الأول، و لا هما معا، نعم الظاهر بطلان الطواف الثاني، لتعلّق النهي بنفس العبادة حينئذ، مضافا إلى الأمر بالصلاة بين كلّ أسبوعين في الرواية الثالثة، المستلزم للنهي عن ضده، و إلى الأخبار الدالة على فورية صلاة الطواف و أنها تجب ساعة الفراغ منه و لا تؤخر، حيث يستحيل الأمر بشيئين متضادين في وقت مضيق و لو لأحدهما<sup>(٣)</sup>.

و حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه لا يستفاد من الروايات المنع الوضعي عن الجمع بين

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص

٢ - رياض المسائل ج٧ ص٣٠

٣ - مستند الشيعة ج٥ ص١٥٤

الطوافين، إذ أقصي ما يستفاد منها هو المنع التكليفي، و هو اما متوجه الى خصوص الطواف الثاني المقترن بالأول أو إليهما معا، لان بهما يحصل القران، فيكون توجه المنع الى الطواف الأول مشروطا بتعقبه بالطواف الثاني، و توجيهه الى الثاني مشروطا بتقديم الطواف الأول، فعلى اى تقدير يكون بطلان خصوص الثاني من الطوافين أو بطلانهما معا مبنيا على امتناع اجتماع الأمر و النهى، و اما على القول بجواز الاجتماع كما هو المختار فلا وجه لبطلان شيء من الطوافين و لم يتعلق المنع في شيء من النصوص بنفس الطواف حتى يكون من باب النهي في العبادة بل تعلق بعنوان القران فلا مجال للحكم ببطلان الطواف أصلاً، لأن غاية ما يستدل به للفساد في مثل المقام هو ان المبعد لا يكون مقرباً، و قد تبين في موضعه ان تعدد الجهة مصحح لذلك، هذا و لا يخفى أن النهي قد تعلق بالقران، دون تأخير صلاة الطواف عن الطواف الاول فلا علاقة له بوجود المبادرة الى صلاة الطواف<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر أن خطاب النهي عن القران في طواف الفريضة ظاهر في الارشاد الى مانعية القران عن صحة الطواف، و الحمل على الحرمة التكليفية خلاف الظاهر، خصوصاً بعد عدم كونها مقتضى المناسبات العرفية، كما في سائر خطابات النهي عن شيء في المركب كالنهي عن القهقهة في الصلاة، حيث ان ظاهره الارشاد الى المانعية.

كما أن ظاهره - كما افاده بعض الاجلاء "دام ظله"<sup>(٢)</sup> - مبطلية القران للطواف الاول، و قياس المقام بالنهي عن الجمع بين الاختين - حيث ان ظاهره الارشاد الى بطلان العقد على اخت الزوجه، حيث انه مصداق الجمع بين الاختين، نعم لو تقارن العقدان بطلا معا - قياس مع الفارق، فان النهي عن القران نهى عن اقتران الطوافين و ظاهره مانعية الاقتران لكلا الطوافين، و يدل على بطلان الطواف الاول رواية علي بن ابي حمزة التي سبق نقلها في الطائفة الثالثة، و عليه فلا يتم ما ذكره المحقق العراقي "ره" من أن العرف يفهم من النهي عن القران بين طوافين بطلان الطواف الثاني، بخلاف ما لو تعلق النهي بالطواف المقترن بطواف آخر<sup>(٣)</sup>.

**مسألة ٣١٤: إذا زاد في طوافه سهواً فإن كان الزائد أقل من شوط قطعه و صح طوافه، و ان كان شوطاً واحداً أو أكثر فالأحوط أن يتم الزائد و يجعله طوافاً كاملاً بقصد القربة المطلقة.**

١ - كتاب الحج ج ٣ ص ٤٦٢

٢ - مناسك الحج ص ١٥٨

٣ - شرح تبصرة المتعلمين ج ١ ص ١٣٠

أقول: ذكر السيد الماتن "قده" في توجيه كلامه ما محصله بتوضيح منا أن من زاد في طوافه سهواً، فقد يفرض أن ما أتى به أقل من شوط، وقد يكون شوطاً أو أكثر.

أما الفرض الأول فيقطع ما بيده و يبلغه و يصح طوافه، للأصل، إذ لا دليل على البطلان بهذا المقدار إذا كان عن سهو، نعم في صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) "من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل الثامن فليتم أربعة عشر شوطاً، ثم ليصل ركعتين<sup>(١)</sup>، و هذا يشمل ما لو تذكر و هو في اثناء الشوط الثامن، و لكن لا بد من حملها على اتمام الشوط الثامن لأجل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: إن في كتاب علي (عليه السلام) إذا طاف الرجل بالبيت ثمانية أشواط الفريضة فاستيقن ثمانية أضاف إليها ستا، و كذلك إذا استيقن أنه سعى ثمانية أضاف إليها ستا<sup>(٢)</sup>، فإنها تدل بمفهومها على اختصاص إتمام الطواف الثاني بما إذا أتى بشوط كامل، فلا عبرة ببعض الشوط، فإن التقييد بالثمانية في كلام الإمام (عليه السلام) لا بد و أن يكون له خصوصية و دخل في الحكم، و إلا لكان التقييد بالثمانية لغواً، و لو تنزلنا و التزمنا بالتعارض بينهما فالمرجع بعده هو الأصل المقتضي للصحة.

و يؤيد ما ذكرناه برواية أبي كهمس "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي فطاف ثمانية أشواط، قال: إن ذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه" فإنها صريحة في المطلوب.

و أما الزيادة بشوط كامل أو أكثر فالروايات فيها مختلفة، و المشهور ذهبوا إلى أنه يتم الطواف الثاني، و في كتاب المقنع للصدوق ان طفت بالبيت ثمانية أشواط فأعد الطواف، و روي أنه يتمه و يضيف اليه ستا<sup>(٣)</sup>، فمقتضى كلامه "قده" هو التخيير بين الأمرين لأنه يعمل بجميع رواياته.

و المهم ملاحظة الروايات الواردة في المقام و هي على طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما دل على البطلان بمقتضى الإطلاق كصحيحة أبي بصير "عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط المفروض، قال: يعيد حتى يثبتته" فإن الأمر بالإعادة يشمل صورتي الزيادة العمدية و السهوية.

**الطائفة الثانية:** ما دل على لزوم اتمامه، كصحيحة رفاعة قال: كان علي (عليه السلام) يقول: إذا طاف ثمانية فليتم أربعة عشر، و صحيحة محمد بن مسلم عن رجل طاف

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٦٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٦٦

٣ - المقنع ص ٢٦٦

طواف الفريضة ثمانية أشواط قال: يضيف إليها ستّة و صحيحة أبي أيّوب رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط طواف الفريضة قال: فليضم إليها ستاً<sup>(١)</sup>

**الطائفة الثالثة:** ما دلّ على البطلان في صورة العمدة كصحيحة عبد الله بن محمّد "الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها، فعليك الإعادة" فإنّ الظاهر منها الزيادة العمدية، لتشبيه الزيادة في الطواف بالزيادة في الصلاة، و من المعلوم أنّ الزيادة الموجبة لبطلان الصلاة هي الزيادة العمدية غالباً، و نسبة هذه المعتبرة إلى الطائفة الثانية الدالّة على الصحّة نسبة الخاص و العام، فيخرج العامد من الطائفة الثانية فتكون الطائفة الثانية بعد ورود التخصيص عليها مقيدة للطائفة الأولى الدالّة على البطلان على الإطلاق، لانقلاب النسبة بعد ورود التخصيص على أحدهما، فتتقلب النسبة من التباين إلى الخاص و العام، فالعام المخصص المستفاد من الطائفة الثانية يخص العام الأوّل، فتكون النتيجة أنّ الزيادة العمدية بشروط كامل مبطلّة، و أمّا إذا كانت عن سهو فلا توجب البطلان، نعم، لا بدّ من تكميلها و تتميمها بست.

هذا، و لكن في رواية واحدة ورد الأمر بالإعادة و حكم بالبطلان إذا زاد شوطاً واحداً سهواً، و هي معتبرة أبي بصير في حديث قال: قلت له: فإنّه طاف و هو متطوع ثمانى مّرات و هو ناس، قال: فليتمه طوافين ثمّ يصلّي أربع ركعات، فأما الفريضة فليعد حتّى يتم سبعة أشواط<sup>(٢)</sup> و هي صريحة في الإعادة في صورة النسيان، فاذن يقع التعارض بينها و بين الروايات الأمرة بالتتميم ستاً، إنّما الكلام في سند هذه الرواية لوقوع إسماعيل بن مرار في سندها، فإنّه لم يوثق في الرجال، فالرواية ضعيفة على مسلك المشهور، و لكن لوقوعه في اسناد تفسير علي ابن إبراهيم يكون ثقة، فالرواية معتبرة، و الدلالة على الامر باعادة طواف الفريضة واضحة، فمقتضى الجمع بينها و بين الطائفة الثانية الأمرة بالاتمام ستا هو التخيير، فحينئذ ما ذكره الصدوق من التخيير هو الصحيح.

هذا ما تقتضيه الصناعة، و لكن حيث إنّ الأمر يدور بين التعيين و التخيير فالاحتياط يقتضى أن يتمّ الزائد و يجعله طوافاً كاملاً بقصد القرية المطلقة كما في المتن.

ثمّ إنّّه على تقدير الإتيان بالتمام و إتيان أربعة عشر شوطاً فلا شك في أنّ الطوافين معاً غير واجبين، فهل الواجب هو السبعة الأولى أو الثانية؟، فذكر العلامة الحلبي في كتاب

١- وسائل الشيعة ج١٣ ص٣٦٥

٢- وسائل الشيعة ج١٣ ص٣٦٤

المختلف أن الشيخ في النهاية و المبسوط لم يذكر أي الطوافين هو الواجب، و ابن إدريس لم يذكر الزيادة، بل قال: إذا ذكر في الشوط الثامن أنه طاف سبعا قطع الطواف، و ان لم يذكر حتى يجوزه فلا شيء عليه و كان طوافه صحيحا، و قال شيخنا علي بن بابويه: و اعلم أنّ الفريضة هي الطواف الثاني و الركعتين الأولتين لطواف الفريضة و الركعتين الأخيرتين، و الطواف الأول تطوّع، و قال ابن الجنيد: إن أيقن أنه في الثامن من الأشواط و قد بلغ الركن اضاف إليها ستة أشواط، و يعتقد أنّ السبعة الأخيرة هي فريضة، و يصلي ركعتين لطواف الفرض ثم يسعي، فاذا فرغ من سعيه صلى ركعتين لطوافه المضاف الى فرض طوافه، و الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه قال: و روي عن أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط طواف الفريضة، قال: فليضم إليها ستا ثم يصلي أربع ركعات، قال: و في خبر آخر: إنّ الفريضة هي الطواف الثاني و الركعتان الأوليان لطواف الفريضة، و الركعتان الأخريان، و الطواف الأول تطوّع<sup>(١)</sup>، و عندي في ذلك إشكال، لأنّه مع الزيادة سهوا إن بطل الأول و جب عليه اضافة الست، و فيه بعد، و ان لم يبطل فقد خرج عن العهدة، و كيف يتحقّق بعد ذلك اعتقاد أنّ الست هي الواجبة مع الشوط الزائد بعد حصول البراءة بالأول؟ و هذا إنّما يتأتّى على مذهب من يعتقد إبطال الأول فيجب عليه الزيادة<sup>(٢)</sup>.

و الذي ينبغي أن يقال: إنّ لا ريب في أنّ الأمر بالتميم بإتيان ستّة أشواط ليس أمراً تكليفياً وجوبياً جزماً، و الوجه في ذلك: أنّ الطّواف ليس كالصلاة في وجوب المضي و الإتمام و حرمة القطع كما ادعي عليه الإجماع في خصوص الصلاة، و لا كنفس أصل الحج و العمرة في وجوب الإتمام، بل الطّواف واجب كسائر الواجبات يجوز قطعه اختياراً و الإتيان به في أيّ وقت شاء، فيجوز لكل أحد رفع اليد عن طوافه و يذهب حيث شاء ثم يستأنف الطّواف برأسه سواء قطعه قبل الثلاثة أو بعدها، فقله "يضيف إليها ستّاً" أو "فليتم أربعة عشر" ليس أمراً وجوبياً، بل ذلك من الأمر في مقام توهم الحظر، و المراد به أنّه يصح له و يجوز له التتميم بإتيان البقية و يجوز له أن يعامل مع ما مضى من الأشواط معاملة الصّحة، فيظهر من الروايات صحّة الطوافين، و الشوط الثامن الذي أتى به سهواً غير ضائر في صحّة الطوافين و يعتد بالشوط الثامن و يجعله أول السبعة من الطّواف الثاني، و لا سيما أنّ الروايات الأمره

١ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٩٦

٢ - مختلف الشيعة ج ١ ص ١٩١

بإتيان أربع ركعات بعد تمام الأشواط ظاهرة جداً في الاعتداد بالطوافين و صحتهما، فلو كان أحدهما باطلاً لا وجه للأمر بأربع ركعات و لكن لا يستفاد من شيء من الروايات أنّ الأوّل واجب و الثاني مستحب و المرجح هو أصالة عدم اشتراط صحّة الطّواف الأوّل بإتمام الطّواف الثاني، كما أنّ الأصل عدم انقلاب الطّواف الأوّل من الوجوب إلى الندب، بل الأصل يقتضي بقاءه على الوجوب، فالنتيجة كون الأوّل هو الواجب للأصل، كما أنّ الزيادة السهوية في غير الأركان في الصلاة غير ضائرة.

هذا، و لكن في صحيحة زرارة "أنّ علياً (عليه السلام) طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة و بنى على واحد و أضاف إليه ستاً، ثمّ صلّى ركعتين<sup>(١)</sup> فهي كالصريحة في أنّ الطّواف الثاني هو الواجب و هو الذي يعتد به، و أمّا السبعة الأولى فقد تركها أي رفع اليد عنها و ألغاه، و لو كان الأوّل هو الواجب لا معنى لقوله "فترك سبعة"، و يؤيد بأنّ الأوّل لو كان واجباً لاستلزم القرآن بين الفريضة و النافلة، و هذا بخلاف ما إذا كان الثاني واجباً فإنّ إتيان الفريضة بعد النافلة غير ممنوع و ليس من القرآن الممنوع.

نعم، هنا إشكال آخر و هو منافاة الإتيان بالشوط الثامن سهواً لعصمة الإمام (عليه السلام) الثابتة في مذهب الشيعة حتّى في الأمور الخارجية، فيمكن إخراج هذه الرواية مخرج التقية في إسناد السهو إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) و مثل ذلك غير عزيز في الأخبار، فلا ينافي ثبوت أصل الحكم.

و مما يؤكّد أنّ الثاني هو الواجب: أمره بالركعتين بعده و بركتين أخيرتين بعد الفراغ من السعي كما في عدّة من الروايات فإنّه على تقدير كون الأوّل فريضة يلزم الفصل بين الطّواف و صلاته، بخلاف ما إذا كان الثاني فريضة فلا فصل بينهما<sup>(٢)</sup>.

اقول: هنا ملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** بالنسبة الى ما لو كان تذكره قبل بلوغ الحجر الاسود من الشوط الثامن فقد ذكر جماعة أنه ان لم يبلغ الركن العراقي قطع الطواف و ان بلغه اتمه طوافا كاملا، ففي الجواهر أن من زاد على السبع ناسيا و ذكر قبل بلوغه الركن العراقي قطع و لا شيء عليه كما صرح به الشيخ و بنو زهرة و البراج و سعيد و الفاضل و غيرهم على ما حكى عن بعضهم، بل هو المشهور ل خبر أبي كهمس<sup>(٣)</sup> قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٣٦٥

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص٧١

رجل نسي فطاف ثمانية أشواط قال إن ذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه و قد أجزأ عنه و إن لم يذكر حتى بلغه فليتم أربعة عشر شوطا و ليصل أربع ركعات" بل لا أجد فيه خلافا إلا من بعض متأخري المتأخرين بناء على أصل فاسد، و هو عدم انجبار الخبر الضعيف بالعمل<sup>(١)</sup>.

و لا يخفى أن عبارة غير واحد من الاعلام لا تشتمل على تفسير الركن بالعراقي فذكر الشيخ في التهذيب "من ذكر في الشوط الثامن قبل أن يبلغ الركن أنه قد طاف سبعة فليقطع الطواف و إن لم يذكر حتى يجوزه تمم أربعة عشر شوطا"<sup>(٢)</sup>، نعم فسر المحقق الكركي في جامع المقاصد عبارة القواعد (و لو كان سهوا قطع إن ذكر قبل بلوغه الركن، و لو كان بعده استحباب إكمال أسبوعين) بقوله: المراد به: العراقي، و في رواية أبي كهمش "إن ذكر قبل أن يأتي الركن فليقطعه" و فسره بعض الأصحاب بالشامي<sup>(٣)</sup>.

و لكن لم يظهر لنا كون المراد من الركن في الرواية و اطلاق كلمات الاصحاب هو الركن العراقي فلعله ركن الحجر الاسود، كما ذكر العلامة المجلسي "ره" في مرآة العقول أن المراد بالركن ركن الحجر، و ما توهم من أن المراد به الركن الذي بعد ركن الحجر فلا يخفى وهنه<sup>(٤)</sup>، و في الوافي: الظاهر أن المراد بالركن الركن الذي فيه الحجر حتى يتم الشوط الثامن ببلوغه و يحتمل أن يكون المراد الركن الأول الذي يبلغه في الشوط.

و يؤيد ارادة ركن الحجر الاسود أنه ورد في معتبرة ابي حمزة الثمالي عن علي بن الحسين (عليه السلام) أفضل البقاع ما بين الركن و المقام<sup>(٥)</sup>، و في رواية ميسر عن أبي جعفر (عليه السلام) إن أفضل البقاع ما بين الركن الأسود و المقام<sup>(٦)</sup>، و في رواية سعيد الأعرج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن استلام الحجر من قبل الباب فقال أ ليس إنما تريد أن تستلم الركن قلت نعم قال يجزيك حيثما نالت يدك<sup>(٧)</sup>.

و سيأتي الكلام عن فرض اجمال الركن في هذه الرواية و المهم ضعف سندها و لم يثبت عمل المشهور بها مضافا الى عدم تمامية كبرى جبر ضعف السند بعمل المشهور.

١ - جواهر الكلام ج، ص: ٣٨٤

٢ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ١١٢

٣ - جامع المقاصد في شرح القواعد؛ ج، ص: ١٩٣

٤ - مرآة العقول ج١ ص ٤١

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٢٢

٦ - الوافي ج١ ص ٨٦٩

٧ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٢٣

ثم ان مقتضى اطلاق صحيحة ابن سنان "من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل الثامن فليتم أربعة عشر شوطاً، ثم ليصل ركعتين" هو لزوم اتمام الشوط الثامن طوافاً كاملاً، و ان تذكر في اثناء الشوط الثامن، و ما ذكر السيد الخوئي "قده" من لزوم تقييده بصحيحة محمد بن مسلم "إذا طاف الرجل بالبيت ثمانية أشواط الفريضة فاستيقن ثمانية أضاف إليها ستاً" اذ الأخذ باطلاق صحيحة ابن سنان يوجب لغوية عنوان ثمانية أشواط" ففيه أنه تمسك بمفهوم الوصف و ثبوت المفهوم في الجملة له انما هو في ما لو كان الوصف معتمداً على الموصوف، و المقام ليس من هذا القبيل، نعم لو قال "اذا زاد الرجل على طوافه شوطاً" كان ظاهراً في عدم كفاية زيادة اقل من الشوط، و أما ثبوت مفهوم الشرط للرواية فغير محتمل، لكونه من الشرط المحقق للموضوع، خصوصاً مع كون الحكم المترتب عليه اتمام ستة اشواط، و هذا لا يتحقق الا اذا كانت الزيادة بزيادة شوط واحد، و عليه فالظاهر الأخذ باطلاق صحيحة ابن سنان.

**الملاحظة الثانية:** ان ما ذكره (من كون صحيحة عبد الله بن محمد "الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها، فعليك الإعادة" ظاهرة في الزيادة العمدية، لتشبيه الزيادة في الطواف بالزيادة في الصلاة، و من المعلوم أن الزيادة الموجبة لبطلان الصلاة هي الزيادة العمدية غالباً) غير متجه، اذ يكفي في شمولها للزيادة السهوية كون زيادة الركعة او الاركان في الصلاة سهواً موجبة لبطلان الصلاة، و عليه فلا وجه لجعلها سبباً لانقلاب النسبة بين الطائفتين الاوليين، على أن مبنى انقلاب النسبة غير تام عندنا.

نعم يمكن تطبيق كبرى انقلاب النسبة على المقام بنحو آخر و هو أن بعض تلك الصحاح مختصة بفرض النسيان، مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: ان في كتاب علي (عليه السلام) إذا طاف الرجل البيت ثمانية أشواط الفريضة فاستيقن ثمانية أضاف إليها ستاً) و هي تخصص صحيحة ابي بصير و جعلها مختصة بغير الناسي فتصير صحيحة ابي بصير حينئذ اخص مطلقاً من الصحاح المطلقة فتخصصها بالناسي.

و نظرية انقلاب النسبة و ان كانت غير تامة عندنا، لكنه ليس بهمم، حيث ان الطائفة الأخص و هي صحيحة محمد بن مسلم الواردة في النسيان، حجة بلا معارض و تقيّد اطلاق الطائفة الاولى الدالة على وجوب اعادة الطواف عند زيادة الشوط، كل ذلك مع قطع النظر عن رواية اسماعيل بن مرار، و أما مع لحاظها فتقع المعارضة بينها و بين صحيحة محمد بن مسلم، كما سيأتي توضيحه.

**الملاحظة الثالثة:** الظاهر من الامر بالاعادة لما كان هو الارشاد الى البطلان، و حملة



على وجوب الجامع بين الاعادة و اتمام الشوط الثامن غير عرفي، فتستقر المعارضة بين صحيحة ابي بصير و بين الصحاح الأمرة باتمامه طوفا كاملا، كما تستقر المعارضة بين رواية اسماعيل بن مرار و بين تلك الصحاح، فلا موجب لحكمه بالتخيير بين الاعادة و الاتمام كما أنه لم يظهر من المقنع ذهابه الى التخيير بل ظاهره القول بالاعادة و انما ذكر انه روي الاتمام.

و حينئذ فلو تكافئت الروايات و تساقطت فيكون المرجح اصل البراءة عن مانعية الزيادة السهوية بل اطلاقات الطواف النافية لمانعيتها فيحكم بصحة الطواف الاول.  
و لكن يمكن تقديم الصحاح المذكورة في الطائفة الثانية -أي صحيحة ابن سنان و صحيحة رفاعة و صحيحة محمد بن مسلم و صحيحة ابي ايوب و رواية ابي كههمس - بأحد تقريبات ثلاثة:

١- إن تلك الصحاح مشهورة شهرة روائية و عملية، و ذلك لاستفاضتها و عمل المشهور بها فتكون من الخبر المشهور بين الاصحاب و تكون صحيحة ابي بصير او رواية اسماعيل بن مرار من الخبر الشاذ الذي ليس بمشهور عند الاصحاب فيشملها قوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه.

لكن يمكن أن نناقش فيه بعدم احراز كون العمل بتلك الصحاح مشهورا عند اصحاب الائمة (عليهم السلام).

٢- ان تلك الصحاح من السنة القطعية لاستفاضتها اجمالا و المخالف لها حيث يكون ظني الصدور فيكون مخالفا للسنة القطعية فلا يكون حجة، كما هو مبنى السيد الخوئي "قده" في اشباه المقام.

٣- ما اخترناه في الاصول من أن الظاهر من خطابات الغاء الخبر المخالف للكتاب ظاهر في الغاء كل دليل كان مثل الكتاب الكريم قطعي الصدور و الجهة، و ان كان ظني الدلالة، حيث ان نكتة هذا الحكم عرفا حيثية كاشفية الكتاب الكريم عن احكام الشريعة، و لا يحتمل عرفا دخل خصوصية كونه كلام الله في ذلك، و هذا ينطبق على هذه الصحاح في مقام تقديمها على مثل رواية اسماعيل بن مرار.

كما أنه لو احتملنا صحة نقل الشيخ لصحيحة ابي بصير من قوله "يعيد حتى يستتمه" و كونه مرادفا لنفس ما ورد في تلك الصحاح من الامر باتمامه طوفا كاملا، و اشكلنا في اعتبار سند رواية اسماعيل بن مرار بقيت تلك الصحاح بلا معارض، لكن الظاهر أن هذا النقل لا يتلائم مع التعبير بالاعادة، كما أن الظاهر أن اسماعيل بن مرار ثقة لاكثر ابراهيم بن هاشم

الرواية عنه عن يونس و كان ابراهيم بن هاشم من الاجلاء و هو اول من نشر الحديث بقم و لو كان يروي عن الضعفاء لصار قدحا في حقه بين القميين الذين كانوا نقاد الحديث و يرون الاكثار عن الضعفاء قدحا في الرواة.

و كيف كان فبمجموع ما ذكرناه ظهر أنه لا يبعد تمامية قول المشهور من لزوم اتمام الشوط الثامن طوافا كاملا، بضم ستة اشواط اليه، فيصير المجموع طوافين، و هل يكون طواف الفريضة هو الطواف الاول أو الثاني، فيه اشكال و خلاف، فذكر العلامة الحلي في كتاب المختلف أن الشيخ في النهاية و المبسوط لم يذكر أي الطوافين هو الواجب، و لكن قال شيخنا علي بن بابويه: و اعلم أنّ الفريضة هي الطواف الثاني و الركعتين الأوّلين لطواف الفريضة، و الركعتين الأخيرتين و الطواف الأوّل تطوّع، و قال ابن الجنيّد: إن أيقن أنّه في الثامن من الأشواط و قد بلغ الركن اضافة إليها ستة أشواط، و السبعة الأخيرة هي فريضة، و يصلي ركعتين لطواف الفرض ثمّ يسعى، فاذا فرغ من سعيه صلى ركعتين لطوافه المضاف الى فرض طوافه، و الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه قال: و روي عن أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط طواف الفريضة، قال: فليضم إليها ستا ثمّ يصلي أربع ركعات، قال: و في خبر آخر: إنّ الفريضة هي الطواف الثاني و الركعتان الأوّليان لطواف الفريضة، و الركعتان الأخريان، و الطواف الأوّل تطوّع<sup>(١)</sup>، ثم قال العلامة الحلي: و عندي في ذلك إشكال، لأنّه مع الزيادة سهوا إن بطل الأوّل و جب عليه اضافة الست، و فيه بُعد، و ان لم يبطل فقد خرج عن العهدة، و كيف يتحقّق بعد ذلك اعتقاد أنّ الست هي الواجبة مع الشوط الزائد بعد حصول البراءة بالأوّل؟، و هذا إنّما يتأتّى على مذهب من يعتقد إبطال الأوّل فيجب عليه الزيادة<sup>(٢)</sup>.

و قد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الذي ينبغي أن يقال: إنّه لا ريب في أنّ الأمر بالتميم بإتيان ستة أشواط ليس أمراً تكليفاً و جوبياً جزماً، و الوجه في ذلك: أنّ الطواف ليس كالصلاة في وجوب المضي و الإتمام و حرمة القطع كما ادعي عليه الإجماع في خصوص الصلاة، و لا كنفس أصل الحج و العمرة في وجوب الإتمام، بل الطواف واجب كسائر الواجبات يجوز قطعه اختياراً و الإتيان به في أيّ وقت شاء، فيجوز لكل أحد رفع اليد عن طوافه و يذهب حيث شاء، ثمّ يستأنف الطواف برأسه سواء قطعه قبل الثلاثة أو بعدها، فقوله

١ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٩٦

٢ - مختلف الشيعة ج ص ١٩١

"يضيف إليها ستاً" أو "فليتم أربعة عشر" ليس أمراً وجوبياً، بل ذلك من الأمر في مقام توهم الحظر، و المراد به أنه يصح له و يجوز له التتميم بإتيان البقية و يجوز له أن يعامل مع ما مضى من الأشواط معاملة الصحة، فيظهر من الروايات صحة الطوافين، و الشوط الثامن الذي أتى به سهواً غير ضائر في صحة الطوافين و يعتد بالشوط الثامن و يجعله أول السبعة من الطواف الثاني، و لا سيما أن الروايات الأربعة بإتيان أربع ركعات بعد تمام الأشواط ظاهرة جداً في الاعتداد بالطوافين و صحتهما، فلو كان أحدهما باطلاً لم يكن وجه للأمر بأربع ركعات، و لكن لا يستفاد من شيء من الروايات أن الأول واجب و الثاني مستحب و المرجع هو أصالة عدم اشتراط صحة الطواف الأول بإتمام الطواف الثاني، كما أن الأصل عدم انقلاب الطواف الأول من الوجوب إلى الندب، بل الأصل يقتضي بقاءه على الوجوب، فالنتيجة كون الأول هو الواجب للأصل، كما أن الزيادة السهوية في غير الأركان في الصلاة غير ضائرة.

هذا، و لكن في صحيحة زرارة "أن علياً (عليه السلام) طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة و بنى على واحد و أضاف إليه ستاً، ثم صلى ركعتين<sup>(١)</sup>" فهي كالصريحة في أن الطواف الثاني هو الواجب، و أما السبعة الأولى فقد تركها أي رفع اليد عنها و ألغاه، و لو كان الأول هو الواجب لا معنى لقوله "فترك سبعة"، و يؤيد بأن الأول لو كان واجباً لاستلزم القران بين الفريضة و النافلة، و هذا بخلاف ما إذا كان الثاني واجباً، فإن إتيان الفريضة بعد النافلة غير ممنوع و ليس من القران الممنوع.

نعم، هنا إشكال آخر، و هو منافاة الإتيان بالشوط الثامن سهواً مع عصمة الإمام (عليه السلام) الثابتة في مذهب الشيعة حتى في الأمور الخارجية، فيمكن إخراج هذه الرواية من مخرج التقية في إسناد السهو إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) و مثل ذلك غير عزيز في الأخبار، فلا ينافي ثبوت أصل الحكم.

و مما يؤكد أن الثاني هو الواجب: أمره بالركعتين بعده و بركعتين آخرين بعد الفراغ من السعي كما في عدة من الروايات، فإنه على تقدير كون الأول فريضة يلزم الفصل بين الطواف و صلاته، بخلاف ما إذا كان الثاني فريضة فلا فصل بينهما<sup>(٢)</sup>.

اقول: أما ما ذكره من كون الأمر بالاتمام في مقام توهم الحظر فلا يدل على أكثر من الترخيص، فينافي ما سبق منه من حمله إياه و الأمر بالاعادة على الوجوب التخيري، على

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٦٥

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٧٤

أن الامر في مقام الجهل بالوظيفة، فكما أنه يحتمل الحظر في الاستمرار على الطواف بعد تذكر زيادة الشوط الثامن، كذلك يحتمل الوجوب الوضعي فيه، بل الوجوب التكليفي، و ما ذكره من عدم احتمال الوجوب التكليفي لاتمام الطواف الذي شرع فيه، فهو كذلك في طواف الناقل، و لكنه لا وجه له في طواف الفريضة، بل قد مر دلالة رواية اسحاق بن عمار " في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على إتمام الطواف، فقال إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط، فقد تم طوافه و إن كان طاف ثلاثة أشواط و لا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه فلا بأس بأن يؤخر الطواف يوما و يومين" على وجوب اتمام طواف الفريضة او حرمة قطعه، على أنه يكفي احتمال الوجوب الوضعي، نعم كل من الوجوب الوضعي او التكليفي لاتمام الشوط الثامن طوافا كاملا، موافق احتمال كون طواف الفريضة هو الطواف الثاني، و الا لم يكن وجه عرفي لوجوب اتمامه، و لا ينافيه ما ورد في بعض الروايات من الاتيان بركعتين بعده و ركعتين بعد السعي، لأنه يمكن الالتزام بكون الركعتين الاوليين للطواف الثاني و لا يتحقق حينئذ فصل بين طواف الفريضة و صلاته، بل هذا هو مفاد صحيحة زرارة "إن عليا (عليه السلام) طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة و بنى على واحد و أضاف إليه ستا ثم صلى ركعتين خلف المقام ثم خرج إلى الصفا و المروة فلما فرغ من السعي بينهما رجع فصلى الركعتين اللتين ترك في المقام الأول<sup>(١)</sup>.

نعم حيث تتضمن الصحيحة ما لا يلتزم به مشهور الشيعة خلافا لمثل الصدوق من وقوع السهو من الامام (عليه السلام) فلا يمكن العمل بها، و ما مر من السيد الخوئي "قده" من أن حمل نقل فعل علي (عليه السلام) على التقية لا يمنع من حجية الصحيحة في اصل الحكم ففيه أن دلالتها على اصل الحكم تبعية و ليست مستقلة عن نقل سهو الامام، و بعد عدم شمول دليل الحجية لمدلولها المطابقي لا دليل على حجية مدلولها الالتزامي، على أنه قد يقال ان فعل الامام (عليه السلام) لا يدل على التعين، و انما يدل على المشروعية، و لكن يكفي صحيحة رفاعة قال كان علي (عليه السلام) يقول: إذا طاف ثمانية فليتم أربعة عشر قلت يصلي أربع ركعات قال يصلي ركعتين<sup>(٢)</sup>، و في ذيل صحيحة عبد الله بن سنان "يتمه أربعة عشر شوطا ثم يصلي ركعتين" و من الواضح أنها تكون ركعتي الفريضة و يأتي بهما قبل

١ - بوسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦٥

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦٥

السعي.

و المهم عدم دليل على كون ركعتي طواف الفريضة ما امر باتيانه به بعد السعي، لاجمال بقية الروايات من هذه الجهة، ففي رواية مستطرفات السرائر عن نادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البنظري عن جميل أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن طواف ثمانية أشواط و هو يرى أنها سبعة قال فقال إن في كتاب علي (عليه السلام) أنه إذا طاف ثمانية أشواط يضم إليها ستة أشواط ثم يصلي الركعات بعد قال و سئل عن الركعات كيف يصليهن أو يجمعهن أو ما إذا قال يصلي ركعتين للفريضة ثم يخرج إلى الصفا و المروة فإذا رجع من طوافه بينهما رجع يصلي ركعتين للأسبوع الآخر<sup>(١)</sup>، و في رواية علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل و أنا حاضر عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط فقال نافلة أو فريضة فقال فريضة فقال يضيف إليها ستة فإذا فرغ صلى ركعتين عند مقام إبراهيم ثم خرج إلى الصفا و المروة فطاف بينهما فإذا فرغ صلى ركعتين أخرابين فكان طواف نافلة و طواف فريضة<sup>(٢)</sup>، و لعل ظاهرها أن طواف الفريضة هو الثاني بمقتضى الترتيب في الذكر.

و أما ما ذكر في تأييد كون الطواف الثاني طواف الفريضة من أنه حينئذ لا يلزم القران في طواف الفريضة، فان القران الممنوع هو الاتيان بعد طواف الفريضة بطواف آخر قبل الاتيان بصلاة طواف الفريضة، فغير واضح، اذ اطلاق النهي عن القران في طواف الفريضة يشمل ما لو اتى بطواف النافلة قبله مع عدم الفصل بينهما بصلاة الطواف، نعم لو قلنا بعدم صدق القران في طواف الفريضة الا باتيان طواف النافلة بعده فيمكن أن يقال بأن مفتضى الجمع بين دليل النهي عن القران في طواف الفريضة و روايات المقام كون الطواف الثاني طواف الفريضة، حتى لا يتحقق القران باتمام الطواف الثاني.

هذا و من جهة اخرى فقد استفدنا من مثل صحيحتي رفاة و ابن سنان عدم وجوب الاتيان باربع ركعات، بل يكفي الاتيان بركعتين، و لو اتى باربع ركعات فمقتضى اطلاق صحيحة أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط طواف الفريضة- قال فليضم إليها ستا ثم يصلي أربع ركعات<sup>(٣)</sup> هو عدم لزوم التفريق بين الصلاتين، و حينئذ يقال بأن خطاب الامر بالتفريق بينهما لا يوجب حمل الخطاب المطلق عليه كما هو المشهور في المستحبات، على أن التفريق وارد في فعل الامام (عليه السلام) و

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٦٧

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦٧

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦٧

هو لا يدل على الوجوب، و انما الامر بالتفريق مختص برواية السرائر و مشهور المتأخرين لا يعترفون بتمامية سندها.

ثم لا يخفى أن المشهور و ان لم يلتزم بوجوب الاتمام اربعة عشر شوطا فيما لو كان التذكر بعد الدخول في الشوط الثامن و قبل بلوغ الحجر الاسود، بل قالوا بلزوم قطعه، و لكن اخترنا نحن اطلاق صحيحة ابن سنان له بلا معارض فيتمه اربعة عشر شوطا ايضا.

**مسألة ٣١٥: اذا شك في عدد الأشواط بعد الفراغ من الطواف و التجاوز من محله لم يعتن بالشك، كما إذا كان شكه بعد دخوله في صلاة الطواف.**

اقول: اذا شك في عدد اشواط الطواف بعد دخوله في العمل المترتب كصلاة الطواف فلا ينبغي الاشكال في جريان قاعدة التجاوز فيه، و أما لو كان شكه بعد الانصراف من الطواف و قبل أن ياتي بصلاة الطواف، فهل يوجب ذلك جريان قاعدة الفراغ في الطواف أم لا؟، كما في سائر موارد الشك في الجزء الأخير من العمل كالشك في غسل شيء من الجانب الأيسر من الجسد مثلا في غسل الجنابة، فيه بحث و اشكال، فان قلنا بكون موضوع قاعدة الفراغ الفراغ و المضي الحقيقي عن العمل كما عليه السيد الخوئي "قده" و السيد الامام "قدهما" فيقال بأنه لم يحرز الفراغ و المضي من العمل، و لذا لو علم بأنه ترك الجزء الاخير فيقول اني بعدُ لم افرغ من عملي و ليس عملي مما قد مضى، نعم لو كان شكه بعد مضي زمان امكان التدارك فلا اشكال في صدق الفراغ و مضي العمل، كما لو قلنا بمقالة السيد الخوئي "قده" من بطلان غسل الجنابة بوقوع الحدث الاصغر اثناءه، و حصل له الشك بعد ذلك في غسل شيء من جانبه الايسر، او شك في مسح الرجل اليسرى في الوضوء بعد فوت الموالاة العرفية او جفاف الاعضاء، و أما اذا كان شكه في بعض الأجزاء مع احراز اتيانه بالجزء الأخير مع افتراض امكان تداركه فقد ادعى السيد الخوئي "قده" صدق الفراغ عرفا، و هو غير بعيد، و ان اشكل عليه بعض الاعلام في المنتقى بأنه لو لم يأت بذلك الجزء واقعا كان الجزء الأخير واقعا في غير محله، و لم يتحقق به الفراغ و المضي عن العمل، فان ما ذكره خارج عن طور فهم العرف.

و كيف كان فمع اعتبار الفراغ و المضي الحقيقي للعمل فالشك في الاتيان بالشوط الاخير مثلا لا يكون مجرى لقاعدة الفراغ ابداء، لبقاء محل تداركه ان تركه نسيانا و ان فاتت الموالاة، و انما تجري فيه قاعدة التجاوز اذا دخل في صلاة الطواف.

و لكن منع جماعة من اعتبار الفراغ الحقيقي في جريان قاعدة الفراغ، فذكر السيد الحكيم "قده" أن الظاهر من الفراغ و المضي في ادلة قاعدة الفراغ هو الفراغ البنائي الاعتقادي، اذ لو اريد منه الفراغ الحقيقي من العمل و مضيه الحقيقي لم يعقل الشك في

صحة العمل وفساده، للعلم بمضيه و تحقّقه، و اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن المعتبر في جريان القاعدة هو المضي الحقيقي على ما اشتملت عليه أخبارها، و حمله على المضي بحسب البناء و الخيال يحتاج إلى قرينة زائدة، و لا دليل عليه، و دعوى أنه مع اعتبار المضي الحقيقي لا مجال للشكّ في صحة العمل و فساده إنّما يتمّ إذا اعتبر في جريان القاعدة مضي العمل الصّحيح، و أمّا إذا اعتبر مضي الجامع بين الصّحيح و الفاسد لا تتوجّه عليه هذه المناقشة، لأنّه ممّا يمكن إحراره مع الشكّ في صحة العمل، فكلّ ما أحرزنا مضي الجامع بين صحيح العمل و فاسده يحكم بصحّته، و هذا كما إذا شككنا بعد الإتيان بالجزء الأخير في صحة العمل و فساده من جهة الشك في أنّه أتى بأحد أجزائه أو شرائطه غير الجزء الأخير، أو من جهة الشكّ في الجزء الأخير أيضاً فيما إذا أخل بالموالاة، لعلمه حينئذ بمضي العمل المحتمل صحّته و فساده فيحكم بصحّته، و أمّا في المقام الذي يشكّ فيه في الجزء الأخير من دون أن يعتبر فيه الموالاة، لعدم اعتبارها في الغسل فلا يحرز مضي الجامع بين الصّحيح و الفاسد، إذ يحتمل أن يكون بعد في أثناء العمل، لاحتمال أنّه لم يأت بعد بالجزء الأخير، و لم تعتبر فيه الموالاة حتّى يقطع بمضيه عند فوات الموالاة<sup>(١)</sup>.

هذا و قد ادعى جماعة من الفقهاء كـبعض السادة الاعلام "دام ظله" أن ظاهر الفراغ في ادلة الفراغ هو الفراغ الانصرافي بأن ينصرف عن العمل و يدخل في عمل آخر، فانه يصدق عرفاً أنّه فرغ من عمله و قد يعبر عنه -كما في كلام المحقق الحائري "ره" في كتاب الصلاة- بالفراغ الصوري، و هذا غير بعيد و يشهد له ما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إذا كنت قاعدا على وضوءك فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله و تمسحه مما سمي الله ما دمت في حال الوضوء فإذا قمت عن الوضوء و فرغت منه و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمي الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه<sup>(٢)</sup>.

و عليه فلا يبعد جريان قاعدة الفراغ في الشك في عدد اشواط الطواف بعد ما انصرف عن الطواف عرفاً بالخروج من المطاف و نحوه، و لا يكفي مجرد الفراغ البنائي كما لو وصل الحجر و اعتقد اولاً فراغه من الطواف ثم شك، و هو في المطاف.

**(مسألة ٣١٦): إذا تيقن بالسبعة و شك في الزائد كما إذا احتتمل أن يكون**

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣٦

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٦٩

**الشوط الأخير هو الثامن لم يعتن بالشك و صح طوافه إلا أن يكون شكه هذا قبل تمام الشوط الأخير فان أظهر حينئذ بطلان الطواف. و الأحوط إتمامه رجاء و إعادته.**

مسألة ٣١٧: إذا شك في عدد الأشواط، كما إذا شك بين السادس و السابع أو بين الخامس و السادس و كذلك الأعداد السابقة حكم ببطلان طوافه، و كذلك إذا شك في الزيادة و النقصان معاً، كما إذا شك في أنّ شوطه الأخير هو السادس أو الثامن.

اقول: ذكر في المدارك أن الحكم ببطلان الطواف بالشك في عدد اشواط الطواف كما اذا شك بين السادس و السابع هو المشهور بين الأصحاب، و ذهب إليه الشيخ الطوسي و الصدوق و ابن البراج و ابن إدريس و غيرهم، و قال المفيد "ره": من طاف بالبيت فلم يدر ستا طاف أم سبعا فليطف طوافاً آخر ليستيقن أنه طاف سبعا<sup>(١)</sup>، و هو اختيار الشيخ علي بن بابويه في رسالته و أبي الصلاح و ابن الجنيد و هو المعتمد. لنا: الأصل، و ما رواه الكليني بسند صحيح عن منصور بن حازم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة، قال: فليعد طوافه قلت: ففاته، فقال: ما أرى عليه شيئاً، و الإعادة أحب إلي و أفضل<sup>(٢)</sup>، و روى الشيخ باسناد صحيح عن منصور بن حازم قال، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني طفت فلم أدر ستة طفت أم سبعة فطفت طوافاً آخر فقال: هلا استأنفت؟ قلت: قد طفت و ذهبت، قال: ليس عليك شيء<sup>(٣)</sup>، و صحيحة رفاعة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في رجل لا يدرى ستة طاف أو سبعة، قال: يبني على يقينه<sup>(٤)</sup>، و البناء على اليقين بمعنى البناء على الأقل.

ثم ناقش في سند الروايات التي استدل بها الشيخ الطوسي "ره" على بطلان الطواف بضعف سندها، فقال أما رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أ ستة طاف أم سبعة طواف فريضة، قال: فليعد طوافه قيل: إنه قد خرج وفاته ذلك، قال: ليس عليه شيء<sup>(٥)</sup> ففي سندها عبد الرحمن بن سيابة و هو مجهول، و أما رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل لم يدر أ ستة طاف أو سبعة

١ - المقنعة ص ٦٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص



قال: يستقبل، ففي طريقها النخعي و هو مشترك بين الثقة و غير الثقة، و أما رواية حنان بن سدير قال، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في رجل طاف فأوهم قال إني طفت أربعة و قال طفت ثلاثة؟ فقال أبو عبد الله: أي الطوافين طواف نافلة أم طواف فريضة؟ ثم قال: إن كان طواف فريضة فليلق ما في يده و ليستأنف، و إن كان طواف نافلة و استيقن الثلاث و هو في شك من الرابع أنه طاف فليبن على الثلاث، فإنه يجوز له، فراوينا حنان بن سدير الذي قال عنه الشيخ في رجاله إنه واقفي<sup>(١)</sup>.

اقول: اصل الامر باعادة الطواف عند الشك في عدد اشواط طواف الفريضة مما لا ينبغي الاشكال فيه فان كان هناك بحث و كلام فهو في أن الاعادة لازمة و الطواف باطل او أنها افضل و يجوز البناء علي الأقل و الاتيان بالشوط المشكوك، و الوجه في كون اصل الامر بالاعادة ثابتا قطعاً استفادة النصوص بذلك، من غير اختصاصها بالروايات الثلاث التي ناقش صاحب المدارك في سندها، فقد روى الكليني بسند صحيح عن صفوان قال: سألته عن ثلاثة دخلوا في الطواف فقال واحد منهم: احفظوا الطواف، فلما ظنوا أنهم قد فرغوا، قال واحد منهم: معي ستة أشواط (و في التهذيب قال واحد: معي سبعة أشواط، و قال الآخر: معي ستة أشواط، و قال الثالث: معي خمسة أشواط) قال: إن شكوا كلهم فليستأنفوا، و إن لم يشكوا و علم كل واحد منهم ما في يديه فليبنوا<sup>(٢)</sup>، و في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل لم يدر ستة طاف أو سبعة قال يستقبل<sup>(٣)</sup>، و في رواية إسماعيل بن مرار عن يونس عن سماعة بن مهران عن أبي بصير قال: قلت له رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة أم ثمانية قال يعيد طوافه حتى يحفظ<sup>(٤)</sup> و في رواية أحمد بن عمر المرهبي عن أبي الحسن الثاني (عليه السلام) قال: قلت رجل شك في طوافه، فلم يدر ستة طاف أم سبعة قال إن كان في فريضة أعاد كلما شك فيه، و إن كان نافلة بنى على ما هو أقل<sup>(٥)</sup>، و في رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد كلما شك قلت جعلت فداك شك في طواف نافلة قال يبني على الأقل، و روى الراوندي في الخرائج و الجرائح في معجزات

١ - مدارك الأحكام ج ١ ص ١٧٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٦١

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٦٢

٥ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٦٢

صاحب الزمان (عليه السلام) عن جعفر بن حمدان عن الحسن بن الحسين الأسترآبادي قال: كنت أطوف فشككت فيما بيني وبين نفسي في الطواف، فإذا شاب قد استقبلني حسن الوجه فقال طف أسبوعاً آخر<sup>(١)</sup>.

فالروايات مستفيضة ويحصل العلم الاجمالي بصدور بعضها مضافاً الى صحة سند بعضها، وأما اشكاله على سند الرواية الاولى بأن في طريقها عبد الرحمن بن سيابة وهو مجهول، فقد ذكر صاحب المعالم في كتاب منتقى الجمال أن عبد الرحمن هذا الذي يروي عنه موسى بن القاسم هو ابن أبي نجران و تفسيره بابن سيابة غلط، لأنه من اصحاب الصادق (عليه السلام) و لا يروي عنه موسى بن القاسم الذي كان من أصحاب الرضا و الجواد (عليهما السلام)<sup>(٢)</sup>، و وافقه في ذلك صاحب الوسائل و صاحب

الحدائق و ما ذكروه و ان كان قريباً جداً، لكنه ليس بمهم بعد كثرة الروايات في المقام. و أما النخعي الذي يروي عنه موسى بن القاسم فلا ريب أنه ابو الحسين ايوب بن نوح بن دراج النخعي الذي وثقه النجاشي و الشيخ، على أن الكليني رواها في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه و محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير و صفوان بن يحيى عن معاوية بن عمار و ان ورد في ذيلها "قلت: ففاته ذلك قال ليس عليه شيء"<sup>(٣)</sup>، و قد يتوهم دلالة على رجحان الاعادة، لكن هذا الذيل موجود في الرواية الاولى التي استدلت بها الشيخ ايضاً، و أما الرواية الثالثة فراويناها و ان كان هو حنان بن سدير و لكن اشكال صاحب المدارك في السند لأجله مبني على رأيه العام من عدم حجية خبر غير الامامي الاثنا عشري العدل، و الا فقد وثقه الشيخ في رجاله.

فالمهم البحث عن أنه هل تكون الاعادة واجبة فلا يجزي البناء على الاقل و الاثنيان بشروط آخر، كما هو المشهور او أنه يجزي ذلك و ان كانت الاعادة افضل كما حكي عن بعض الاعلام "قده" حيث قال: انه يمكن الاستدلال بعدة روايات على عدم لزوم الإعادة و جواز البناء على الأقل:

**منها:** صحيحة منصور بن حازم "رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة، قال: فليعد طوافه قلت: ففاته فقال: ما ارى عليه شيئاً و الإعادة أحبّ الى و أفضل" فان المراد من الفوت انما هو فوت الإعادة، بأن بنى على الاقل و اتى بشروط آخر و خرج عن

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦١

٢ - منتقى الجمال ج٣ ص ٢٨٣

٣ - الكافي طبع دار الحديث ج٨ ص ٥٩٨

المطاف، فقال الامام (عليه السلام): انه لا شيء عليه و الاعادة افضل، و أما احتمال أنه لم يأت بشوط آخر و اكتفى بالشك فهو خلاف الظاهر، لأن الشاكَّ في الأثناء مع كونه بصد الامتثال و قد شدَّ الرحال له لا يلغي عمله بأن يكتفي بما اتى به ناقصاً حتى يفوته، بل يأتي بما يحتمل جزئيته و لو رجاء و احتياطاً، و لا ريب أنه لو لم تكن الصحيحة ظاهرة فيما قلنا من أنه بنى على الأقل و اتى بشوط آخر رجاء، حسب الارتكاز الذي يؤيده الأصل الاولي، فلا أقل من شمول الإطلاق له، فحينئذ يحمل الاطلاق عليه، حتى لا يكون مخالفا للإجماع.

**و منها:** صحيحته الأخرى "قال، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني طفت فلم أدر ستة طفت أم سبعة فطفت طوافاً آخر فقال: هلا استأنفت؟ قلت: قد طفت و ذهبت، قال: ليس عليك شيء"، فان الامام (عليه السلام) و ان وبَّخه على تركه اعادة الطواف و بناءه على الأقل و الاتيان بشوط آخر، و لكن يستفاد من قوله "ليس عليك شيء" أنه توبيخ على ترك افضل، و لا قرينة على حملها على خصوص النافلة كما في الجواهر، كما أن ما احتمله من كون السائل قد اتى بكلا الأمرين من إلتيان بشوط آخر و إعادة الطواف، بأن يكون المراد من قوله "طفت و ذهبت" هو اعادة الطواف، خلاف الظاهر جداً، بعد أن كان المراد من قوله قبل ذلك "فطفت طوافاً آخر" هو الاتيان بشوط آخر.

**و منها:** صحيحة رفاة "في رجل لا يدرى ستة طاف أو سبعة. قال: بينى على يقينه" حيث انه لا ريب في كونها نصاً في مشروعية البناء على الأقل، و لكن ليس الامر به ظاهراً في الوجوب بعد كونه في مقام توهم الحظر، و بذلك يقوى جواز البناء على الأقل في الشك في عدد اشواط طواف الفريضة و الاتيان بالمشكوك<sup>(١)</sup>.

و قد ذكر السيد الخوئي "قده" أن صحيحة منصور بن حازم الاولي لم يذكر فيها أن من شك في الطواف بين الست و السبع قد أتى بشوط آخر، بل المذكور فيها أنه شك بين الستة و السبعة و ذهب و لم يأت بطواف آخر، و هذا باطل قطعاً عند الكل، لأنه لم يحرز إلتيان السبعة، فلا بد من حملها إما على الشك بعد الفراغ من العمل و الانصراف منه و الدخول في صلاة الطواف، فإنه لا يعتني بالشك حينئذ و إن كانت الإعادة أفضل، أو على الطواف المستحب.

و لو حملناها على حصول الشك في الأثناء في طواف الفريضة، فتكون حالها حال صحيحته الثانية التي هي واضحة الدلالة على حصول الشك في الأثناء و غير قابلة للحمل

على ما بعد الطواف، كما أنها غير قابلة للحمل على المندوب، لعدم الامر بالاستئناف في الطواف المندوب جزماً كما دلت عليه النصوص، و لكن موردها من شك بين السادس و السابع و بنى على الأقل و أتى بشروط آخر، و فاتة زمان إعادة الطواف، و ذهب إلى بلاده، فإن صاحب الحدائق ادعى عدم النزاع و الخلاف على الصحة في خصوص هذه الصورة، قال: و محل الخلاف إنما هو مع الحضور، و أمّا مع الذهاب إلى الأهل و الرجوع إلى بلاده فلا نزاع في الحكم بالصحة لأجل هذه الروايات<sup>(١)</sup>، و قد صرح العلامة المجلسي بهذا التفصيل<sup>(٢)</sup>، و لكن صاحب الجواهر ذهب إلى البطالان حتى في هذه الصورة و ادعى عليه الإجماع، و لا فرق عنده بين ترك الطّواف برأسه، أو شك بين السادس و السابع، سواء كان حاضراً في مكة و تمكن من العود و الاستئناف أو خرج من مكة و ذهب إلى أهله و شق عليه العود إلى مكة<sup>(٣)</sup>، فإن تم ما ذكره الجواهر من الإجماع على البطالان مطلقاً حتى في صورة الخروج من مكة و الذهاب إلى الأهل، فلا بد من طرح الصحيحة من حيث الذيل الدال على أنه ليس عليه شيء و إيكال علمه إليهم (عليهم السلام) و إن لم يتم الإجماع كما لا يتم جزماً، خصوصاً في هذه المسألة التي قلّ التعرض إليها، فلا مانع من العمل بالصحيحة فلا استبعاد في ذلك، فنلتزم بأن خصوص هذا الجاهل ملحق بالناسي من حيث الحكم بالصحة، و قد أفتى بمضمونها المدارك و المجلسي و الحدائق، بل ادعى صاحب الحدائق الإجماع على الصحة، و لذا نذكر في المسألة الآتية أنه لم تبعد صحة طوافه في هذه الصورة.

و أما صحيحة رفاة فإن أُريد من قوله "يني على يقينه" هو البناء على اليقين فيراد به الاتيان بطواف آخر كي يكون على يقين من عدد اشواطه، كما هو المراد من الامر بالبناء على اليقين في باب الشك في ركعات الصلاة، غاية الأمر أن الأئمة (عليهم السلام) علموا كيفية تحصيل اليقين في باب الصلاة، و هي الاتيان بصلاة الاحتياط، و إن أُريد به البناء على المتيقن أي الأقل كما ذكره المدارك، فالرواية مطلقة من حيث النافلة و الفريضة، و تقيد بالبطالان في الفريضة للروايات الدالة على البطالان بالشك في النقيصة في الفريضة<sup>(٤)</sup>.

اقول: المهم في صحيحة منصور الاولى الوثوق باتحادها مع صحيحته الثانية، فتحمل على فرض الجهل بالحكم و فوت زمان الاداء عرفاً و لو برجوعه الى اهله، و لو احتمل

١ - الحدائق ج١٦ ص ٢٣٤

٢ - مرآة العقول ج١٨ ص ٣٨

٣ - جواهر الكلام ج١٩ ص ٣٨٣

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ ص ٨٤

تعددتهما فنقول ان الصحيحة الاولى قابلة للحمل على هذا الفرض، و ان لم يتم دعوى (أنه حيث كان بصدد الامتثال فلا يكتفي بالامتثال المشكوك عرفا و شرعا و هو الاكتفاء بالاقول فيكون قرينة على اتيانه بشوط آخر) فان كثيرا من الناس يكتفون بالعمل المشكوك برجاء وقوعه صحيحا و لكن هذا الفرض حيث يكون باطلا قطعاً عند جميع الفقهاء، لأنه لم يحرز إتيان السبعة، فلا بد من حملها على فرض الاتيان بشوط آخر جهلا الى أن فانه زمان الاداء عرفا، و أما الحمل على الشك بعد الفراغ من العمل و الانصراف منه، فينافي الامر بالاعادة في صدر الصحيحة، حيث لا معنى لحمله عليه، كما أن حملها على الطواف المستحب بعيد جدا، حيث لا يعبر عنه بهذه التعابير الكاشفة عن التأكيد و الاهتمام كالتعبير بالفوت.

و أما ما ذكر حول صحة رفاة من احتمال كون المراد من البناء على اليقين فيه الاتيان بعمل يتيقن فيه بكونه امتثالا بأن لا يكون باطلا لا بنقصان شوط و لا بزيادته، فقد يستفاد ذلك من بعض الروايات الواردة في الصلاة، مثل رواية العلاء قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل صلى ركعتين و شك في الثالثة، قال: بيني على اليقين، فإذا فرغ تشهد، و قام قائماً فصلّى ركعةً بفاتحة القرآن<sup>(١)</sup>، حيث يقال بأن الامر بالبناء على اليقين فيها ليس بمعنى البناء على الاقل، بل البناء على الاكثر ثم الاتيان بصلاة الاحتياط، و في رواية عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَ عَلِيِّ عَنِ أَبِي إِزَاهِيمَ (عليه السلام) فِي السَّهْوِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ تَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ وَ تَأْخُذُ بِالْجُزْمِ وَ تَحْتَأُطُّ بِالصَّلَوَاتِ كُلِّهَا<sup>(٢)</sup>، و في صحيحة زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا (عليهما السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلُطُ أَحَدُهُمَا بِالْأُخْرَى وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يَتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ<sup>(٣)</sup>، و لعل هذا هو المقصود مما في معتبرة إسحاق بن عمارة قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ (عليه السلام) إِذَا شَكَّكَتَ فَائِنَ عَلَى الْيَقِينِ، قَالَ قُلْتُ: هَذَا أَصْلٌ قَالَ نَعَمْ<sup>(٤)</sup>، و ان امكن أن يكون المراد من البناء على اليقين في هذه الروايات البناء على المتيقن، اي الأقل، و هو المناسب مع اطلاق معتبرة اسحاق بن عمارة لغير باب الصلاة و لذا استفيد منها الاستصحاب و البناء على اليقين السابق، و هذا لا ينافي وجود قرينة في

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٢٥

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٣

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٧

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٢

الشك في ركعات الصلاة في أن الوظيفة الاتيان بالركعة المشكوكة منفصلة عن الصلاة الاصلية، و قد يشهد له التعبير بالبناء على النقصان في رواية سهل بن اليسع قال: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ لَا يَدْرِي أَثَلَاثًا صَلَّى أَمْ اثْنَتَيْنِ، قَالَ يَبْنِي عَلَى النُّقْصَانِ وَ يَأْخُذُ بِالْجُزْمِ وَ يَتَشَهَّدُ بَعْدَ انْصِرَافِهِ تَشَهُدًا خَفِيفًا كَذَلِكَ فِي أَوَّلِ الصَّلَاةِ وَ آخِرِهَا<sup>(١)</sup>.

و مما يؤيد كون ظاهر الامر بالبناء على اليقين هو البناء على المقدار الذي يتيقن به و هو الاقل أنه ذكر العلامة الحلي "ره" في المنتهى في الشك في ركعات الصلاة أنه يبني على الأكثر، فإذا سلم صلى ما شك فيه، و قال الشافعي: يبني على اليقين و يطرح الشك، و خيّر بين القولين ابن بابويه من علمائنا، و احتجّ بما رواه سهل بن اليسع، و جوابه أنه محمول على ما إذا غلب على ظنه طرف النقصان<sup>(٢)</sup>.

و ذكر المجلسي الاول "قده" أنه إذ اشك في الركعات بعد الجزم بالركعتين فالمشهور بين الأصحاب البناء على الأكثر، و الاحتياط، و ذهب بعض الأصحاب إلى البناء على الأقل و الإتمام، و يؤيد البناء على الأقل رواية سهل بن اليسع، و في رواية عبد الرحمن بن الحجاج، و علي "تبني على اليقين، و تأخذ بالجزم و تحتاط بالصلوات كلها" و إن احتمل أن يكون المراد بالبناء على اليقين، البناء على الأكثر بقريئة قوله عليه السلام (و تحتاط) و سيجيء خبر عمار في البناء على الأكثر مطلقا، فيمكن أن يقال بالتخيير، و ظاهر صحيحة زرارة البناء على الأقل، و يمكن القول بالتخيير، و قد حملها الأكثر على البناء على الأكثر و فيه بعد، و يمكن حمله على صورة الظن بالأقل أو التيقية كما هو مذهب أكثر العامة<sup>(٣)</sup>.

و قد ذكر المحقق السبزواري "ره" جمعا بين الروايات أن المتجه قول ابن بابويه من التخيير<sup>(٤)</sup>، و هذا يعني أنه فهم من الامر بالبناء على اليقين في بعض الروايات البناء على الاقل و الاتيان بركعة متصلة.

و الحاصل أنه لا يبعد من أن ظاهره البناء على الاقل، خصوصا مع اضافة اليقين الى الضمير الراجع الى المكلف الذي لا يدري هل هو في الطواف السادس او السابع، فأمره الامام بأن يعمل وفق يقينه الحاصل له الآن، و لا يقين له الا بالاقل، فنقول، ان الجمع بين صحيحة رفاعة و بين الروايات المستفيضة الآمرة باعادة طواف الفريضة عند الشك بين

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٣

٢ - منتهى المطالب جص ٥٩

٣ - روضة المتقين جص ٤٠٢

٤ - ذخيرة المعاد جص ٣٧٦

السادس و السابع، بالجمع الموضوعي بحمل صحيحة رفاة على الطواف المندوب ان كان عرفيا كما لا يبعد فهو، و الا فتستقر المعارضة بينهما، لأن مورد صحيحة رفاة ليس مورد توهم الحظر حتى يكون ظاهرها الترخيص في البناء على الأقل، بل موردها مورد الجهل بالوظيفة فتكون دالة على الامر بالبناء على الأقل و هذا لا يجتمع مع الامر باعادة الطواف و لو بنحو الامر الاستجابي، و حينئذ تقدم الروايات المستفيضة إما بنكتة الترجيح بمخالفة العامة، و إما بنكتة عدم حجية الخبر الظني المعارض للخبر القطعي الصدور، لصدق كونه مخالفا للسنة القطعية كما عليه السيد الخوئي "قده" او لما قلنا في بحث التعارض من أنه مع عدم احتمال التقية في الخبر القطعي الصدور فتأتي فيه نكتة عدم حجية الخبر المخالف للكتاب الكريم، و و بذلك يتم فتوى المشهور من لزوم اعادة الطواف في فرض الشك في عدد اشواط الطواف، الا في مورد الجاهل بالحكم كما سبق توضيحه.

ثم انه من جملة الشكوك في اشواط الطواف الشك في الزيادة و النقص، كما إذا شك في أنه في الشوط السادس أو السابع أو الثامن، فيدل على بطلان الطواف به بالخصوص معتبرة أبي بصير "قال: قلت له: رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة أم ثمانية، قال: يعيد طوافه حتى يحفظ"

كما يدل على بطلان الطواف بالشك في الأقل من الست و السبع بالخصوص، معتبرة حنان بن سدير "قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في رجل طاف فأوهم قال: طفت أربعة أو طفت ثلاثة؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): أي الطوافين كان، طواف نافلة او طواف فريضة؟ قال: إن كان طواف فريضة فليلق ما في يديه و ليستأنف و إن كان طواف نافلة فاستيقن ثلاثة و هو في شك من الرابع أنه طاف فليبين على الثلاثة فإنه يجوز له<sup>(١)</sup>.

مسألة ٣١٨: إذا شك بين السادس و السابع و بنى على السادس جهلا منه بالحكم و أتم طوافه لزمه الاستيناف و إن استمر جهله إلى ان فاته زمان التدارك لم تبعد صحة طوافه.

**اقول:** تقدم وجهه أنفا فراجع.

مسألة ٣١٩: يجوز للطائف أن يتكل على احصاء صاحبه في حفظ عدد أشواطه إذا كان صاحبه على يقين من عددها.

اقول: يدل عليه صحيحة سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن

الطواف أيكثفي الرجل بإحصاء صاحبه؟ فقال: نعم<sup>(١)</sup>، وهذا الحكم على خلاف القاعدة، إذ القاعدة الاولية تقتضي لزوم تحصيل اليقين او الطريق المعبر، و أنه لا يكفي الظن الحاصل من احصاء الغير و نحوه.

٣٢٠: إذا شك في الطواف المندوب يبني على الأقل و صح طوافه.

**اقول:** تدل عليه عدة من الروايات منها معتبرة حنان بن سدير السابقة، و منها رواية علي بن ابي حمزة "شك في طواف نافلة قال يبني على الأقل"<sup>(٢)</sup>، و لكن ورد في مرسلة الصدوق "إن كان طواف نافلة فابن على ما شئت"<sup>(٣)</sup>، و مقتضاها جواز البناء على الاكثر ايضا لكن سندها ضعيف بالارسال.

مسألة ٣٢١: إذا ترك الطواف في عمرة التمتع عمدا مع العلم بالحكم أو مع الجهل به و لم يتمكن من التدارك قبل الوقوف بعرفات بطلت عمرته و عليه إعادة الحج من قابل و قد مرّ أن الأظهر بطلان إحرامه أيضا لكن الأحوط أن يعدل الى حج الأفراد و يتمه بقصد الأعم من الحج و العمرة المفردة و إذا ترك الطواف في الحج متعمدا و لم يمكنه التدارك بطل حججه و لزمته الاعادة من قابل و إذا كان ذلك من جهة الجهل بالحكم لزمته كفارة بدنة أيضا.

اقول: مر الكلام حول ذلك في اول بحث الطواف، و لا يخفى أن ما ذكره في آخر المسألة من أنه لو ترك طواف الحج جهلا منه بالحكم يجب عليه كفارة بدنة، فمستنده صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل جهل أن يطوف بالبيت طواف الفريضة، قال: إن كان على وجه الجهالة في الحج أعاد و عليه بدنة<sup>(٤)</sup>، و عدم تعديه من الجاهل الى العاقد. لاحتمال أن يكون العاقد في ترك طواف الحج مثل العاقد في تكرار الصيد، حيث ورد أنه ينتقم الله منه، مع أنه لو كان مخطئاً كان عليه الكفارة، كما أن موردها الحج، فلا تشمل العمرة المفردة، بل كما ذكر السيد الماتن لا تشمل عمرة التمتع، فانه و ان كان قد يطلق عليها الحج باعتبار أنها جزء من حج التمتع، لكن ارادة ذلك في المقام غير معلومة.

و الظاهر أنه تجب الكفارة على الجاهل القاصر ايضا بمقتضى اطلاق صحيحة علي بن يقطين، و بها تخصص عموم صحيحة عبد الصمد بن بشير "أي رجل ركب امرا بجهالة فلا

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤١٩

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦٢

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٠٤



شيء عليه" و دعوى انصراف دليل الكفارة عن القاصر، حيث انه لا عقوبة على القاصر في مرتكز العقلاء و الكفارة نحو عقوبة، خصوصا في المقام، حيث ان الحج فسد بترك الطواف فسادا حقيقيا، فلا يحتمل أن يكون نحر البدنة لجبر نقص الحج كما في ذبح الشاة لمن ترك المبيت بمنى، ، غير متجهة، لاحتمال ان تكون هذه الكفارة لجبر النقص الحاصل للمكلف من بطلان حجه بترك الطواف جهلا.

و هل تشمل صحيحة علي بن يقطين من اخلّ بشرائط الحج جهلا منه بالحكم، فيفسد حجه و عليه بدنة؟، الظاهر لا، لأن مورد الصحيحة من ترك الحج، و الغاء الخصوصية منه الى من اتى بالطواف مع الاخلال بشرائطه عن جهل بالحكم مشكل جدا، سواء قلنا بفساد حجه كما هو مقتضى القاعدة فيمن اخلّ بأجزاء الحج، او قلنا بصحة حجه.

مسألة ٣٢٢: إذا ترك الطواف نسياناوجب تداركه بعد التذكر فان تذكره بعد فوات محله قضاء و صح حجه، و الأحوط إعادة السعي بعد قضاء الطواف. و إذا تذكره في وقت لا يتمكن من القضاء أيضا كما إذا تذكره بعد رجوعه الى بلده وجبت عليه الاستنابة و الأحوط أن يأتي النائب بالسعي أيضا بعد الطواف.

اقول: للمسألة فروض:

الفرض الاول: أن يتذكر أنه ترك طوافه و هو في حال السعي، فيرجع فيتدارك الطواف ثم يستأنف السعي، ففي معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل طاف بالكعبة ثم خرج فطاف بين الصفا و المروة. فبينما هو يطوف إذ ذكر أنه قد ترك من طوافه بالبيت، قال: يرجع إلى البيت فيتم طوافه، ثم يرجع إلى الصفا و المروة فيتم ما بقي. قلت: فإنه بدأ بالصفا و المروة قبل أن يبدأ بالبيت، فقال: يأتي البيت فيطوف به ثم يستأنف طوافه بين الصفا و المروة. قلت: فما الفرق بين هذين؟ قال: لأن هذا قد دخل في شيء من الطواف، و هذا لم يدخل في شيء منه<sup>(١)</sup>.

**الفرض الثاني:** ما اذا تذكر بعد الفراغ من السعي و هو في مكة في وقت يمكن تداركه، فيجب تداركه، كما يجب تدارك السعي.

و روى الكليني عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بين الصفا و المروة

قبل أن يطوف بالبيت، قال: يطوف بالبيت، ثم يعود إلى الصفا و المروة فيطوف بينهما<sup>(١)</sup>.  
و ليس في السند من يتأمل فيه عدا محمد بن اسماعيل الذي هو محمد بن إسماعيل  
البندقي النيسابوري، و حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه ذكر لاثبات وثاقته أنه من رجال  
كامل الزيارات، مضافاً إلى أن كثرة رواية الكليني عنه التي تبلغ أكثر من سبعمائة مورداً توجب  
الاطمئنان بوثاقته<sup>(٢)</sup>، فأما كونه من رجال كامل الزيارات فقد عدل "قده" عن كونه دليلاً على  
وثاقة مشايخ ابن قولويه صاحب كامل الزيارات مع الواسطة، و هو الصحيح كما مرّ مراراً، و  
أما اعتماده على اكتثار الكليني الرواية عنه فغير معهود منه في اشباهه، بل صرّح في ترجمة  
محمد بن سنان الذي أكثر الاجلاء كالكليني الرواية عنه أن رواية الأجلاء عمن هو معروف  
بالكذب و الوضع فليست بعزيزة، فقد روى عن محمد بن علي الكوفي الصيرفي أبي سمينة  
غير واحد من الأجلاء<sup>(٣)</sup>، و ان كان الاظهر عندنا تمامية ما ذكره هنا، فان اكتثار الاجلاء  
الرواية عن شخص يوجب الوثوق بكونه ثقة عندهم، خاصة و ان ظاهر كلام الكليني في اول  
الكافي أنه انما يورد فيه الآثار الصحيحة عن الصادقين (عليهم السلام).

و قد روى الشيخ في التهذيب هذه الرواية عن موسى بن القاسم عن محمد عن سيف بن  
عميرة عن منصور بن حازم: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ بَدَأَ بِالسَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا  
وَ الْمَرْوَةِ قَالَ يَزْجَعُ فَيَطُوفُ بِالْبَيْتِ ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ السَّعْيَ قُلْتُ إِنَّ ذَلِكَ قَدْ فَاتَهُ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ أَلَا  
تَرَى أَنَّكَ إِذَا غَسَلْتَ شِمَالَكَ قَبْلَ يَمِينِكَ كَانَ عَلَيْكَ أَنْ تُعِيدَ عَلَيَّ شِمَالَكَ<sup>(٤)</sup>.

و لكن سندها ضعيف، فانه كما ذكر صاحب المعالم في المنتقى ان المراد من محمد  
الواقع بين موسى بن القاسم و سيف بن عميرة غير واضح<sup>(٥)</sup>، حيث انه قد يروي في التهذيب  
عن محمد بن الربيع الأقرع عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم عن ابن أبي يعفور<sup>(٦)</sup>، و  
محمد بن الربيع لم يثبت وثاقته، كما انه قد يروي عن محمد بن عبد الحميد عن سيف بن  
عميرة عن منصور بن حازم<sup>(٧)</sup>، و قد يروي عن محمد بن عذافر، و هو ثقة، فمحمد في هذه

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤١٣

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٨٨

٣ - معجم رجال الحديث ج ١٧٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤١٣

٥ - منتقى الجمال ج ٣ ص ١٨١

٦ - تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٤٠٢

٧ - تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٦٦

الرواية مشتركة بين الثقة و غير الثقة.

و ما في ذيل هذه الرواية من قول الراوي "ان ذلك قد فاته، قال (عليه السلام) عليه دم" لا يظهر منه أنه لو تذكر بعد السعي أنه قد نسي الطواف فأتى بالطواف و لكنه لم يعد السعي جهلا منه بالحكم صح حجه و انما عليه كفارة دم، بل لعله بمعنى بطلان حجه و لذا استشهد الامام (عليه السلام) بحكم الوضوء و أن من غسل يده اليسرى قبل يده اليمنى لا بد أن يعيد غسل اليسرى بعد تدارك غسل اليمنى.

و المهم أنه لولا صحيحة منصور بن حازم لكان يحتمل أن يدعى عدم اطلاق في ادلة الترتيب بين الطواف و السعي يشمل فرض النسيان، مضافا الى أنه لو كان اطلاق في ادلته لكانت قاعدة أن السنة لا تنقض الفريضة حاكمة عليها حيث ان شرطية الترتيب ليست مذكورة في القرآن الحكيم فليست من الفريضة بل من السنّة، و مقتضى تلك القاعدة الاستفادة من ذيل حديث لا تعاد عدم انتقاض الفريضة و هي اصل الطواف و السعي بالاخلال بالسنة عن عذر و المتيقن من العذر النسيان، و لذا حكم الفقهاء بمقتضى حديث لا تعاد بصحة صلا العشاء مثلا اذا تذكر بعدها أنه نسي المغرب و انما عليه تدارك المغرب، و لكن يمكن أن يقال بفرق بين الموردين و هو أن صلاة المغرب ليست مشروطة بلحوق العشاء و لذا لا تبطل بتركها، و انما العشاء مشروطة بسبقها، فلو التفت بعد صلاة العشاء الى اخلاله بشرطية سبق المغرب فالتفاتة يكون بعد اتيانه بالعمل باعتقاد صحته، بينما أن صحة الطواف ايضا مشروطة بلحوق السعي بمقتضى كونهما جزئين مترتبين من العمرة او الحج، فهو حينما يتدارك الطواف و لا يعيد بعده السعي فهو يأتي بالعمل ملتفتا الى اخلاله بشرط صحته، نعم لا يأتي هذا الاشكال اذا اتى بالسعي ثم بالطواف ثم تذكر أنه اخلّ بالترتيب بينهما، كما أن صحيحة منصور بن حازم ايضا لا تشمل هذا الفرض، فهو نظير ما لو التفت بعد الصلاة مثلا الى أنه اخلّ بالترتيب بين الركوع و السجود، و قد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لايجري بالنسبة اليه حديث لا تعاد، و ليست نكتة عدم جريانه الا عدم جريان حديث لا تعاد في شرائط الركوع و السجود، كطهارة ما يسجد عليه او كونه مما يصح السجود عليه، لأن من اخلّ بها فقد اخلّ بالركوع او السجود المأمور به، بل جعل اشتها بطلان الصلاة في فرض الاخلال بالترتيب بين الركوع و السجود شاهدا على تمامية تلك النكتة.

و فيه أن الظاهر كون نكته أنه عدم الاتيان بالركوع في محله الشرعي يعني الاخلال بالركوع عرفا فيختلف عن مثل السجود على الموضع النجس نسيانا او جهلا. و حينئذ نقول ان الاخلال بالترتيب بين الطواف و السعي نسيانا اخلال بالسعي عرفا لأنه لم يأت به في محله.

**الفرض الثالث:** أن يلتفت الى ذلك بعد التقصير للعمرة، فذكر جماعة كالسيد الخوئي "قده" أن مقتضى اطلاق ادلة الترتيب بين اجزاء العمرة او الحج بطلان الجزء اللاحق كالسعي و التقصير اذا اتى به قبل الجزء السابق، فيكون باقيا على احرامه للعمرة، و لكن حكي عن السيد الامام "قده" أنه لو اتى بالطواف باطلا ثم اتى ببقية الاعمال معتقدا الصحة فليس عليه الا اعادة الطواف<sup>(١)</sup>، و وجهه إما المنع من وجود اطلاق في الروايات لاثبات الترتيب حتى في مثل هذه الفروض، لعدم كون اغلب الروايات واردة لبيان شرطية الترتيب، كي يتمسك باطلاقها، نعم يستفاد منها المفروغية عن ذلك، لكنها حيث لا تكون في مقام البيان من هذه الجهة فلا تكشف عن اطلاق الحكم، و ما قد يستظهر منه الاطلاق هو صحيحة مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: ثُمَّ انْحَدِرْ مَا شِئْتَ وَ عَلَيكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ حَتَّى تَأْتِيَ الْمَنَارَةَ وَ هِيَ طَرْفُ الْمَسْعَى فَاسْعَ مِلاً فَرُوجِكَ وَ قُلْ بِسْمِ اللَّهِ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ قُلِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ اغْفُ عَمَّا تَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ الْأَكْرَمُ حَتَّى تَبْلُغَ الْمَنَارَةَ الْأُخْرَى قَالَ وَ كَانَ الْمَسْعَى أَوْسَعَ مِمَّا هُوَ الْيَوْمَ وَ لَكِنَّ النَّاسَ ضَيَّقُوهُ ثُمَّ امْشِ وَ عَلَيكَ السَّكِينَةَ وَ الْوَقَارَ حَتَّى تَأْتِيَ الْمَرْوَةَ فَاصْعِدْ عَلَيْهَا حَتَّى يَبْدُو لَكَ الْبَيْتُ فَاصْنَعْ عَلَيْهَا كَمَا صَنَعْتَ عَلَى الصَّفَا ثُمَّ طُفْ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ تَبْدَأُ بِالصَّفَا وَ تَخْتِمُ بِالْمَرْوَةِ ثُمَّ قُصِّ مِنْ رَأْسِكَ مِنْ جَوَانِبِهِ وَ لِحْيَتِكَ وَ خُذْ مِنْ شَارِبِكَ وَ قَلِّمْ أَظْفَارَكَ وَ أَبْقِ مِنْهَا لِحْجَكَ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ وَ أَحْرَمْتَ مِنْهُ<sup>(٢)</sup>، و لا يتم الاشكال على دلالتها بأنه لا يظهر منها اكثر من لزوم الترتيب حسب الحكم الاولي، لا بطلان العمل على فرض الاخلال بشرطية الترتيب عن نسيان، فان نتيجة ظهورها في الشرطية و اطلاقها لفرض النسيان ليست الا بطلان العمل مع الاخلال بالترتيب.

نعم اقتران الصحيحة بسياق المستحبات قد يمنع من ظهورها في لزوم الترتيب. و أما صحيحة عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ طَوَّافُ الْمُتَمَتِّعِ أَنْ يَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ يَقْصِرَ مِنْ شَعْرِهِ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّ<sup>(٣)</sup>، فالانصاف قصورها عن الدلالة على بطلان العمل مع الاخلال بالترتيب نسيانا لعدم ما ينبت على لزوم الترتيب عدا موافقة الترتيب في الذكر مع ما هو المرتكز من الترتيب بين افعال العمرة.

١ - مناسك محشى ص ٢٧٨ و ٣٠٢

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٥٠٤

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٥٠٥

تبقى صحيحة منصور بن حازم فقد يدعى أنها لا تشمل فرض تذكر نسيان الطواف بعد التقصير، حيث ان الاكتفاء بذكر أنه سعى قبل الطواف من دون أن يذكر أنه سعى وقصر قبل الطواف مما يصلح للقرينية على ذلك.

و لكن هذه الدعوى مندفة، لأن مورد السؤال لا يختص بالعمرة بل يشمل الحج و الذي يكون الطواف و السعي فيه يعد الحلق او التقصير، فلا مانع من شمول اطلاقها لفرض تذكر نسيان الطواف بعد التقصير.

نعم الظاهر أنها لا تدل على اكثر من اعادة السعي بعد تدارك الطواف في فرض نسيان الطواف، فلا يستفاد منها بطلان التقصير و البقاء في الاحرام، الا أنه يمكن التمسك لذلك باطلاق صحيحة معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إِذَا فَرَّغْتَ مِنْ سَعْيِكَ وَ أَنْتَ مُتَمَتِّعٌ فَقَصِّرْ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ<sup>(١)</sup>.

فان مقتضى ظاهرها أن التقصير الموجب للخروج من الاحرام هو ما كان عقيب السعي الصحيح و الذي ثبت من صحيحة منصور بن حازم لزوم كونه مسبوقا بالطواف.

**الفرض الرابع:** أن يترك الطواف نسيانا في العمرة او الحج و لا يتذكر الا بعد مضي وقته الشرعي بأن كان في عمرة التمتع و لا يتذكر الا بعد زوال الشمس من يوم عرفة، او كان في الحج و لا يتذكر الا بعد مضي ذي الحجة او يتذكر قبل ذلك و لكن لا يمكنه الرجوع الى مكة لتدارك طواف الحج في ذي الحجة او الاستنابة لذلك، فالمشهور أنه لا تبطل عمرته و حجه بذلك و انما عليه قضاءه، و ذكر في الجواهر أنه بلا خلاف معتد به، و قد ينقل عن الشيخ الطوسي في الخلاف و ابن زهرة في الغنية دعوى الاجماع على ذلك والذي رأيناه عن الشيخ في الخلاف أنه ذكر أن من طاف على غير وضوء و عاد إلى بلده، رجع و أعاد الطواف مع الإمكان، فإن لم يمكنه استناب من يطوف عنه، و قال أبو حنيفة: يجبره بدم، دليلنا: إجماع الفرقة طريقة الاحتياط، لأن من طاف على ما قلناه برئت ذمته بلا خلاف، و سقط الفرض عنه<sup>(٢)</sup>، و لا اشكال في أن حكمه بالرجوع لاعادة طواف الحج، و عدم التعرض للفرض المتعارف و هو عدم امكان تداركه في شهر ذي الحجة ظاهر في انه لا يرى بطلان الحج بذلك، نعم لا يظهر من دعواه الاجماع دعوى الاجماع على عدم بطلان الحج، بل لعله على وجوب تدارك الطواف في قبال قول ابي حنيفة.

١ - وسائل الشيعة ج ٥٠٦

٢ - الخلاف ج ص ٣٢٤

و ذكر ابن زهرة في الغنية أن من ترك الطواف ناسيا قضاءه وقت ذكره، فإن لم يذكره حتى عاد إلى بلده، لزمه قضاؤه من قابل بنفسه، بدليل الإجماع المشار إليه و طريقة الاحتياط، فإن لم يستطع استناب من يطوفه، بدليل الإجماع المشار إليه<sup>(١)</sup>.

و قد يستدل على عدم بطلان الحج بنسيان الطواف بحديث رفع النسيان، بدعوى أن حديث الرفع يرفع اثر الطواف المنسي، و هو الجزئية، و بذلك يحكم بصحة العمل، و قد اختار هذا القول جماعة من الاعلام كصاحب الكفاية و السيد الامام "قدهما".

و فيه **اولا:** انه على القول المختار في حديث الرفع من رفع المذكورات فيه كالفعل الصادر عن نسيان عن عالم التبعة و المسؤولية، فلا يستفاد منه أكثر من عدم المؤاخذة على ذلك الفعل، دون الاجتزاء به في مقام الامتثال و سقوط الاعادة و القضاء به.

**و ثانيا:** ان ظاهر التعبير ب "رفع عن امتي" في حديث الرفع هو رفع الأمر الثقيل عن ذمة الأمة، و الجزئية و الشرطية و المانعية ليس فيها أي ثقل على المكلف، فان الشرطية المطلقة للطواف بالنسبة الى الحج مثلا لا تنتزع من الامر الفعلي بالحج المشتمل على الطواف، و انما تنتزع من قضية شرطية، و هي أنه كلما تعلق الامر بالحج فيتعلق بالحج المشتمل على الطواف، كما أن معنى الشرطية المطلقة للطهارة من الحدث في الصلاة سقوط الامر الفعلي بالصلاة بالنسبة الى فاقد الطهورين، فتري أن ما يوجب الثقل ليس هو الجزئية و الشرطية، و انما هو الامر الفعلي، فاطلاق شرطية الطهارة للصلاة في حال العجز ليس فيه أي ثقل عليه، بل نتيجته هو سقوط التكليف بالصلاة في حقه، بخلاف ما لو فرض عدم شرطيته في هذا الحال؛ و بناء على ذلك فلا بد ان يكون المرفوع هو التكليف بالمركب التام في حال نسيان جزء او شرط و نحو ذلك، و هذا لا يقتضي الامر بما عدا ذلك الجزء المنسي، حتى يكون مجزءا، كما لا يمكن نفي وجوب الحج في سنة أخرى بتقريب أنه من آثار وجوب ترك الطواف في الحج كما ورد في من ترك طواف الحج بجهالة اعد الحج، فيشمله حديث الرفع، فيكون العمل معه صحيحاً، إذ لا نعني بالصحة الا إسقاط الاعادة و القضاء، و ذلك لأن حديث الرفع لا يرفع احكاما من قبيل وجوب الاعادة و القضاء، لأجل أن موضوعه فوت الفريضة او تركها و ان لم يستند الى المكلف، و الشاهد عليه أنه لم يشك أحد في وجوب قضاء الصلاة فيما إذا اضطر إلى تركها او اكره عليه رأسا.

على أنا لو سلمنا دلالة حديث الرفع على عدم وجوب اعادة المركب بترك بعض اجزائه و

شرائطه نسيانا، فيمكن تقييدها بصحيحة زرارة الدالة على ان السنة لاتنقض الفريضة، حيث مر ان الظاهر منها هو التفصيل بين الإخلال بالسنة والفريضة. و الطواف فريضة في الحج و يكون الاخلال به موجبا لانتقاض حجه و بطلانه.

و بما ذكرناه ظهر الجواب عن الاستدلال بصحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبدالله (عليه السلام) أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شئ عليه<sup>(١)</sup>، بالاستظهار منها اولاً عدم وجوب إعادة المركب بالاخلال ببعض اجزائه و شرائطه عن جهل بالحكم، ثم التعدي منه الى النسيان بالغاء الخصوصية عرفا، فانه يلاحظ عليه **اولا**: انه لا يظهر منها أكثر من نفي وجوب الكفارة، فان ظاهرها ان الحكم الذي كان موضوعه ارتكاب الشيء يرتفع بارتكابه بجهالة، و وجوب إعادة الحج في المقام من آثار ترك الحج التام بترك الطواف، و يؤيد ذلك ان موردها الجاهل المقصر حيث ورد فيها ان الرجل الأعجمي لم يسأل احدا عن شيء، ولم يلتزم المشهور بصحة عمل الجاهل المقصر اذا أخلّ بجزء او شرط او أتى بمانع في ضمن المركب. على أنه كما مرّ فان مقتضى صحيحة زرارة الدالة على ان السنة لاتنقض الفريضة، كون الاخلال بمثل الطواف الذي هو فريضة في الحج موجبا لانتقاضه و بطلانه.

بل ما دل على أن من ترك طواف الحج بجهالة اعاد الحج يكون مخصصا للمدلول المطابقي لصحيحة عبد الصمد اذ هي ايضا واردة في مورد الجهل، و معه فيسقط مدلوله الالتزامي في نسيان طواف الحج عن الحجية.

و ما ذكره غريب، فان مورد رواية علي بن ابي حمزة و علي بن يقطين هو ترك طواف الحج عن جهل بالحكم، و مورد صحيحة علي بن جعفر نسيان طواف الفريضة في العمرة او الحج-، و لا ينبغي الاشكال في أن المتيقن منه لولا الظاهر هو الطواف الواجب في العمرة و الحج، و ذكر الجماع بعده في السؤال ليس قرينة على ارادة طواف النساء، لمجرد كون مرتكز الشيعة حرمة النساء بدونه، فان مرتكز المسلمين من الشيعة و السنة على بقاء حرمة النساء قبل الاتيان باركان الحج او العمرة، و منها طوافهما، و قد حكى عن السيد الخوئي "قده" في وجه اختصاص المراد من طواف الفريضة بطواف الحج و العمرة، أن طواف النساء ليس من طواف الفريضة، أي ما فرضه الله تعالى في الكتاب، و إنما هو واجب مستقل سنّه رسول الله (صلى الله عليه و آله) و يؤتى به بعد الحج، و تركه عمداً ايضا لا يوجب البطلان، مضافاً إلى

أن تفصيل الإمام (عليه السلام) "إن كان تركه في حج بعث بهديه في حج، و إن كان تركه في عمرة بعث في عمرة" كالصريح في طواف الحج و حمله على طواف النساء الواجب في الحج و حمل العمرة على العمرة المفردة بعيداً<sup>(١)</sup>، و نحن و ان كنا نقبل أن القدر المتيقن لولا الظاهر عرفا من طواف الفريضة ما هو ركن الحج و العمرة، و لكن ما ذكره من أن الفريضة بمعنى ما فرضه الله في الكتاب فغبر واضح، فان الفريضة قد تكون بمعنى الواجب في قبال النافلة، ففي صحيحة ابان بن تغلب "في رجل طاف شوطا أو شوطين ثم خرج مع رجل في حاجة قال: ان كان طواف نافلة بنى عليه و ان كان طواف فريضة لم يبن"، مضافا الى أنه كيف يحصل الجزم بعدم كونه مما فرضه الله في كتابه، بعد ما ورد في الكافي عن عدة من اصحابنا عن سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ (عليه السلام) نحوها رواية الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)<sup>(٢)</sup>، و في صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى أهله. قال: لا تحل له النساء حتى يزور البيت، فان هو مات فليقض عنه وليه أو غيره، فاما ما دام حيا فلا يصلح ان يقضى عنه، و ان نسي الجمار فليسا بسواء ان الرمي سنة و الطواف فريضة<sup>(٣)</sup> و أما ما ذكره من قرينية التفصيل بين ما اذا نسي الطواف في العمرة فيبعث بهديه الى مكة و اذا نسيه في الحج يبعث به الى منى ايام النحر ففيه أنه يمكن من قبيل ما ورد في كفارة الصيد أنه ان كان في الحج ذبح هديه بمنى و ان كان في العمرة ذبحه بمكة<sup>(٤)</sup>، كما أن ما يشير اليه في الجواهر من رجوع الضمير في قوله "ما ترك من طوافه" الى الحج، حيث نقل الرواية هكذا "يوكل من يطوف عنه ما تركه من طواف الحج" لا وجه له، فان الظاهر رجوع الضمير الى المكلف، لا الحج، و يؤيد ذلك ان المذكور قبله الحج و العمرة معا، فلا يناسب ارجاع الضمير الى الحج فقط، على أنه لا يكون قرينة على كون المراد طواف الفريضة في الحج، لأنه جزء للحج، دون طواف النساء، فانه طواف بعد الحج، لأنه يكفي في الاضافة ادنى مناسبة، و طواف النساء الواجب بعد الحج مرتبط بالحج عرفا في قبال طواف النساء للعمرة.

و كيف كان فما ذكره الشيخ في التهذيب و الاستبصار مناف لما ذكره في الخلاف، نعم مر

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٩١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٢٩٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٠٦

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٩٥



أن دعواه الاجماع لم يعلم رجوعها الى حكم بصحة الحج، فما عن السيد الخوئي من كونه مخالفا للاجماع الذي ادعاه في الخلاف غير متجه.

و الحاصل أن دليل الحكم بصحة الحج عند نسيان الطواف الى أن فات وقته صحيحة علي بن جعفر، الا أنه يوجد بالنسبة اليه اشكال و هو أن الوارد في كتاب قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر: هذا هو الموجود في البحار نقلا عن كتاب قرب الاسناد<sup>(١)</sup>، و قد ذكر المجلسي "ره" طرقه الصحيحة الى الكتب التي نقل عنها، و لذا يعتمد مثل السيد الخوئي على نقله كتنقل صاحب الوسائل، و حينئذ قد يقال بأنه لم يفرض فيه نسيان طواف الفريضة بتمامه، بل المفروض فيه نسيان شيء من طواف الفريضة، و لعل المؤيد لذلك ما في ذيل الرواية من قوله "يطوف عنه ما تركه من طوافه، كأنه فرض أنه طاف و انما ترك منه شيئا فيوكل من يأتي به، و أما قوله "رجل ترك طوافا او..." فلعله ترديد من الراوي في أن السؤال هل كان بلسان "ترك طوافا فرجع الى بلاده، و واقع اهله" او كان بلسان "نسي شيئا من طواف الفريضة فرجع الى بلاده و واقع اهله" لعدم مناسبة واضحة في العطف بينهما، على أنه يحتمل أن يراد من أنه ترك طوافا أنه ترك شوطا، و حينئذ قيتناسب العطف بينهما بأن يكون مقصود السائل أنه ترك شوطا من طواف الفريضة او مقدارا من هذا الطواف، فلا تشمل الرواية نسيان طواف الفريضة بتمامه، فيكون الاشكال من هذه الناحية، و الا فلو كان ترك الطواف يشمل ترك تمام الطواف فيكفي شمول اطلاقه لترك طواف الفريضة، و لا يضر شموله لطواف النساء أيضا، و كون النسيية حينئذ بينه و بين دليل طواف الفريضة المقتضي باطلاقه لبطلان الحج بتركه و لو نسيانا عموما من وجه ليس بهمهم بعد كون هذه الصحيحة حاكمة عليه.

و أما الاشكال على سند رواية قرب الاسناد باشماله على عبد الله بن الحسن، و لم يثبت وثاقته، فيمكن الجواب عنه بأنه لا يبعد اثبات وثاقته لاكثر الحميري القمي الرواية عنه في كتاب قرب الاسناد، و هو من الاجلاء الذين لم يعرفوا باكثر الرواية عن الضعفاء، فلو كان هو ضعيفا لم يوهن نفسه و لا كتابه بامر كان قدحا كبيرا في اوساط القميين.

والمهم في الاشكال على هذا البيان أن النسخة الموجودة من قرب الاسناد ينتهي الى ما كتبه ابن ادريس الحلبي وهو يصرح بأن الاصل الذي كتب نسخته منه كانت مغلوطة، فقد ذكر المجلسي "ره" في البحار أنه كان قرب الاسناد من الاصول المعتبرة المشهورة، وكتبناه

من نسخة قديمة مأخوذة من خط شيخنا محمد بن ادريس، و كان عليها صورة خطه هكذا: الاصل الذي نقلته منه كان فيه لحن صريح و كلام مضطرب، فصوّرتة على ما وجدته خوفاً من التغيير و التبديل<sup>(١)</sup>، و هذا يمنع من اعتبار هذه النسخة حتى لو قلنا بوجود طرق صحيحة للمجلسي "ره" الى الكتاب، فضلا عما اخترناه في محله من أن هذه الطرق كانت لأجل التيمن و التبرك و لم تكن الى النسخ و تفاصيل الكتب، و هذا بخلاف كتاب التهذيب و الاستبصار، فانهما كانا ممن الكتب المشهورة و لا يوجد اختلاف النسخة فيهما بالنسبة الى هذه الرواية، كما أنه تجري أصالة الحس في نقل الشيخ الطوسي "ره" لكتاب علي بن جعفر، فالمتبع نقله، و لا ينبغي الاشكال في ظهوره في نسيان تمام طواف الفريضة، فيكون المقصود من قوله "يطوف عنه ما تركه من طوافه" أن النائب يطوف عنه الطواف الواجب عليه الذي نسيه.

هذا و يوجد رواية أخرى قد توافق صحيحة علي بن جعفر، و هي صحيحة هشام قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَمَّنْ نَسِيَ زِيَارَةَ الْبَيْتِ حَتَّى رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ فَقَالَ لَا يَضُرُّهُ إِذَا كَانَ قَدْ قَضَى مَنَاسِكَهُ<sup>(٢)</sup>، بأن يراد من زيارة البيت طواف فريضة الحج او لا أقل من أن يكون باطلاقها شاملا له، و يراد من أنه لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه، عدم ايجابه لبطان الحج بشرط أن يكون قد اتم بقية اعمال الحج، و أما كون الشرط قضاءه الطواف بعد ذلك فخلافاً ظاهر التعبير بفعل الماضي في قوله "قضى"، الا أن من المحتمل جدا و لو بقرينة اشتراط أن يكون قد قضى مناسكه، أن يراد به طواف النساء، حيث ان الظاهر منه اتمام الحج حقيقة، و لا ريب أنه لا يتم الحج ما لم يأت بطواف الفريضة، و وجه التعبير عن طواف النساء بطواف الزيارة أنه في حج الافراد و القران يؤتى بطواف الحج و السعي فيل الموقفين، و انما يؤخر طواف النساء الى ما بعد الرجوع من منى يوم العيد، فيكون زيارة البيت، كما فعله النبي (صلى الله عليه و آله) و لذا ورد في صحيحة معاوية بن عمار: عَلَى الْمُتَمَتِّعِ إِذَا قَدِمَ مَكَّةَ طَوَافُ بِالْبَيْتِ وَ رُكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٍ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ ثُمَّ يَقْصِرُ وَ قَدْ أَحَلَّ هَذَا لِلْعُمْرَةِ وَ عَلَيْهِ لِلْحَجِّ طَوَافَانِ وَ سَعْيٍ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ يُصَلِّي بِالْبَيْتِ رُكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ أَمَّا الْمُفْرِدُ لِلْحَجِّ فَعَلَيْهِ طَوَافُ بِالْبَيْتِ وَ رُكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ وَ سَعْيٍ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافُ الزِّيَارَةِ وَ هُوَ طَوَافُ النِّسَاءِ<sup>(٣)</sup>.

١ - بحار الأنوار ج ١ ص ٢٦

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٢٤

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٢١٣

و عليه فلا يتم ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أن الظاهر منها خلافا للشيخ "ره" في التهذيب حيث حمل هذه الصحيحة على طواف الوداع، لأنه ذكرها في باب الوداع، واحتمله صاحب الوسائل أيضاً- هو طواف الحج، فان المراد بزيارة البيت هو طواف الحج و لا وجه لحملة على خصوص طواف الوداع<sup>(١)</sup>.

ثم انه لا وجه لحمل تجويز الاستنابة للطواف في صحيحة علي بن جعفر على فرض تعذر رجوع المكلف نفسه الى مكة، او كونه مستلزما للحرج، بل اطلاقها شامل لفرض عدم الاستلزام للحرج، و ما عن السيد الخوئي "قده" من أنه حيث يكون مفادها وجوب الاستنابة فلا بد من حملها على فرض العجز عن المباشرة، و فيه أنه لأجل ذلك لا ينعقد للامر بالاستنابة ظهور في الوجوب و المنع من مباشرة الطواف.

نعم لا يبعد انصراف الصحيحة الى فرض المشقة التي كانت متعارفة في الرجوع الى مكة، الا أنه لا بد من تقييدها بفرض العجز العرفي عن الرجوع الى مكة لأجل صحيحة معاوية بن عمار عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى أَتَى الْكُوفَةَ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ قَالَ يَأْمُرُ مَنْ يَطُوفُ عَنْهُ<sup>(٢)</sup>، و الظاهر التعدي من طواف النساء الى طواف الفريضة بالاولوية العرفية، و في صحيحته الأخرى عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى أهله. قال: لا تحل له النساء حتى يزور البيت، فان هو مات فليقض عنه وليه أو غيره، فاما ما دام حيًا فلا يصلح ان يقضى عنه، و ان نسي الجمار فليسا بسواء ان الرمي سنة و الطواف فريضة<sup>(٣)</sup>، و مقتضاها عدم مشروعية الاستنابة لطواف النساء في حق من نسي الى بلده و تذكر أنه نسي طواف النساء، و قد مرّ أن الظاهر التعدي منه الى طواف الفريضة بالاولوية العرفية، ان لم يكن ذلك مقتضى التعليل بكون الطواف فريضة، فانه يشمل طواف الفريضة بلا اشكال، و هذه الصحيحة ان لم تكن منصرفة الى فرض القدرة على الرجوع الى مكة، فلا أقل من أن تكون الصحيحة السابقة شاهدة الجمع على ذلك، كما تحمل صحيحته الثالثة عليه حيث قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ- قَالَ يُرْسَلُ فَيَطُوفُ عَنْهُ- فَإِنْ تُوُفِّيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَطُفْ عَنْهُ وَوَلِيَّهُ<sup>(٤)</sup>.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٤٠٧

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٠٦

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٤٠٧

ثم ان السيد الماتن احتاط بإعادة السعي أيضا، و ذكر في الجواهر أن الأحوط إن لم يكن أقوى إعادة السعي معه كما صرح به في الدروس حاكيا له عن الشيخ في الخلاف، و لعله لغوات الترتيب المقتضي لفساد السعي كما دل عليه صحيحة منصور بن حازم سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بين الصفا و المروة قبل أن يطوف بالبيت فقال: يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا و المروة فيطوف بهما، اللهم إلا أن يدعى اختصاص ذلك بما قبل فوات الوقت، للأصل و السكوت عنه في خبر الاستنابة و غيره، بل لعل خبره الآخر ظاهر في عدم، قال فيه: سأنته عن رجل بدأ بالسعي بالصفا و المروة قال: يرجع فيطوف بالبيت أسبوعا ثم يستأنف السعي، قلت: إنه فاته قال: عليه دم، ألا ترى إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك أن تعيد على شمالك" من حيث اقتصره على وجوب الدم مع الفوات، فهو حينئذ دال على عدم الإعادة عكس ما عرفت، و لعله لذا لم يذكر الأكثر قضاء السعي، لكن قد يقال إن الصحيح الأول ظاهر و لو بترك الاستفصال فيه في وجوبه، و لا ينافيه الخبر المزبور بعد الإغماض عن سنده، لأن غايته السكوت، و إلا فيوجب الدم لا ينافي وجوبها و لعله للعقوبة على التقصير في النسيان، بل لعل سكوته عن الأمر بها اتكالا على إطلاق الأمر بها في الصدر و التشبيه بالوضوء الذي لا يختص بحال الاختيار في الذيل، و على كل حال فلا ريب في أن الإعادة أحوط إن لم تكن أقوى<sup>(١)</sup>.

و الانصاف أن صحيحة على بن جعفر الأمرة بأن يوكل من يطوف عنه ظاهرة بسكوتها عن الامر بالاستنابة للطواف في عدم وجوبها، و أما صحيحة منصور بن حازم فالمنصرف منها فرض بقاء المحل و عدم الرجوع الى بلده، و أما خبر منصور فمع غمض العين عن ضعف سنده فهو ظاهر في أنه كان عليه لما تذكر بعد السعي أنه ترك الطواف أن بعيد السعي بعد الطواف و المفروض بقاء المحل و عدم العود الى بلده لكن فاته إعادة السعي فعليه دم، و لا يظهر منه صحة حجه كما مر، و المهم أن مورده تذكر ترك الطواف قبل فوت المحل و كان في مكة؛ و أما تذكر فوت الطواف بعد مضي المحل فخارج عن مورد خبر منصور أيضا، فلا يلزمه إعادة السعي.

**الفرض الخامس:** ان يترك الطواف نسيانا في العمرة او الحج و لا يتذكر ذلك الا بعد أن يرجع الى بلده و لكن لم يفته وقته الشرعي بأن كان في العمرة المفردة حيث انه ليس لأعمالها وقت شرعا او كان في الحج و كان قبل انقضاء شهر ذي الحجة، فقد افتى بعض

الأجلاء "دام ظله" بأنه لا يجب عليه الا إعادة الطواف بنفسه ان امكن بغير حرج و الا فبنايئه و لا يجب عليه إعادة السعي و التقصير و الاجتناب عن محرمات الإحرام، بينما أنه احتاتا وجوبا في فرض التذكر بعد التقصير و قبل الخروج من مكة باعادة السعي و التقصير و الاجتناب عن محرمات الاحرام<sup>(١)</sup>.

و ما ذكره غير بعيد لاطلاق صحيحة على بن جعفر، حيث لم يفرض فيه فوت المحل، خاصة و أنه ذكر فيها طواف العمرة و العمرة المفردة ليس لاعمالها محل و وقت معين. مسألة ٣٢٣: إذا نسي الطواف حتى رجع الى بلده و واقع أهله لزمه بعث هدي الى منى إن كان المنسي طواف الحج و الى مكة ان كان المنسي طواف العمرة و يكفي في الهدى أن يكون شاة.

اقول: يدل على ذلك صحيحة على بن جعفر و ظاهرها أن لبث الهدى موضوعية مع امكانه، فلا يكفي الشراء من مكة، لكن الظاهر من كلماتهم حمله على الطريقية المحضة و أما كفاية الشاة فهو لاطلاق الصحيحة و أما موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن الرجل نسي أن يطوف طواف النساء - حتى رجع إلى أهله قال - عليه بدنة ينحرها بين الصفا و المروة<sup>(٢)</sup>، فموردها نسيان طواف النساء و يحتمل دخله في كفارة البدنة على الجماع، لأن تحلل النساء يكون به.

مسألة ٣٢٤: إذا نسي الطواف و تذكره في زمان يمكنه القضاء قضاءه باحرامه الاول من دون حاجة الى تجديد الاحرام، نعم إذا كان قد خرج من مكة و مضى عليه شهر أو أكثر لزمه الاحرام لدخول مكة كما مرّ.

اقول: وجه المسألة واضح.

مسألة ٣٢٥: لا يحل لناسي الطواف ما كان حله متوقفا عليه حتى يقضيه بنفسه أو بنائبه. اقول: ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه في فرض تذكر نسيان الطواف بعد الرجوع الى بلده لا يجب عليه الاجتناب عن النساء و بقية محرمات الاحرام للاطلاق المقامى لصحيحة على بن جعفر، و ما ذكره غير بعيد و مجرد الامر ببعث الهدى في فرض السؤال عن نسي الطواف الى أن رجع الى يله و واقع أهله لا يدل على المنع من مباشرة النساء بعد ذلك الى أن يأتي هو او نائبه بالطواف.

١ - مناسك الحج ص ١٢٤

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٤٠٧

مسألة ٣٢٦: إذا لم يتمكن من الطواف بنفسه لمرض أو كسر أو أشباه ذلك لزمته الاستعانة بالغير في طوافه و لو بأن يطوف راكبا على متن رجل آخر و إذا لم يتمكن من ذلك أيضا وجبت عليه الاستنابة فيطاف عنه و كذلك الحال بالنسبة الى صلاة الطواف فيأتي المكلف بها مع التمكن و يستنيب لها مع عدمه.

و قد تقدم حكم الحائض و النفساء في شرائط الطواف.

اقول: وجه المسألة واضح.

صلاة الطواف

الثالث من واجبات عمرة التمتع صلاة الطواف و هي الواجب الثالث من واجبات عمرة التمتع و هي ركعتان يؤتى بهما عقيب الطواف و صورتها كصلاة الفجر و لكنه مخير في قراءتها بين الجهر و الاخفات و يجب الاتيان بها قريبا من مقام إبراهيم عليه السلام و الأحوط بل الأظهر لزوم الاتيان بها خلف المقام، فان لم يتمكن فيصلي في أي مكان من المسجد مراعيًا الأقرب فالأقرب الى المقام على الاحوط هذا في طواف الفريضة، أما في الطواف المستحب فيجوز الاتيان بصلاته في أي موضع من المسجد اختيارا.

اقول: يقع الكلام في صلاة الطواف، ويكون البحث عنها في جهات:

الجهة الاولى: ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا إشكال ولا خلاف في وجوبها بين المسلمين<sup>(١)</sup>، ولكن ذكر الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف: ركعتا الطواف واجبتان عند أكثر أصحابنا، وبه قال عامة أهل العلم أبو حنيفة، للشافعي فيه قولان: أحدهما مثل ما قلناه، والآخر أنهما غير واجبتين، وهو أصح القولين عندهم. وبه قال قوم من أصحابنا، دليلنا: قوله تعالى وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وهذا أمر يقتضي الوجوب<sup>(٢)</sup>.

و كيف كان فلا اشكال في الوجوب وقد استدل عليه بقوله تعالى " و اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى " ولكنه ان اريد الاستدلال بظاهر الآية مع قطع النظر عن الروايات فيمكن المناقشة فيه بانه لا توجد قرينة على كون المراد به صلاة الطواف بل لعله امر باتخاذ مقام ابراهيم مكانا للصلوات العامة من الفرائض وغيرها، بل قد يقال بأنه لا يظهر كون مقام ابراهيم هو الحجر الذي فيه اثر رجلي ابراهيم فذكر الراوندي أن قوله تعالى " وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ " قيل فيه أربعة أقوال: قال ابن عباس الحج كله مقام إبراهيم، وقال

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٠٠

٢ - الخلاف؛ ج، ص: ٣٢٧

عطاء مقام إبراهيم عرفة قال مجاهد الحرم كله مقام إبراهيم، وقال السدّي هو الحجر الذي فيه أثر رجلي إبراهيم وهو الظاهر في أخبارنا<sup>(١)</sup>.

و استدلل له ايضا بفعل النبي (صلى الله عليه وآله) حيث ورد في صحيحة معاوية بن عمار أنه في حجة الوداع "طاف بالبيت سبعة أشواط وصلى ركعتين خلف مقام إبراهيم<sup>(٢)</sup>، ولكن لا دليل على لزوم التأسّي به، فقد أتى في حجة الوداع بجملة من المستحبات فقد ذكر بعده أنه عاد إلى الحجر فاستلمه وقد كان استلمه في أول طوافه، وما روي عنه من أنه قال لأصحابه "خذوا عني مناسككم<sup>(٣)</sup>، فمضافا إلى كونه رواية عامية لا يظهر منه الأمر بالتأسّي بأفعاله، فلعله أمر بالتعلم منه.

فالاولى الاستدلال له بالروايات الآمرة بصلاة الطواف، منها صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا فرغت من طوافك فأت مقام إبراهيم فصل ركعتين واجعله اماما واقرا في الأولى منهما سورة التوحيد قل هو الله أحد وفي الثانية قل يا أيها الكافرون ثم تشهد واحمد الله وأثن عليه وصل على النبي (صلى الله عليه وآله) أن يتقبل منك<sup>(٤)</sup>، ولا يمنع اقتتران الأمر بصلاة الطواف بالأمر بالمستحبات بعده عن ظهوره في الوجوب.

و في صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في القارن لا يكون قران إلا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا طواف بعد الحج وهو طواف النساء... على المتمتع إذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد أحل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعي بين الصفا يصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام إبراهيم، وأما المفرد للحج فعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا طواف الزيارة وهو طواف النساء<sup>(٥)</sup>.

و هكذا يستدل بروايات كثيرة امرت بقضاء صلاة الطواف على من نسي صلاة الطواف، مثل معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) فيمن نسي ركعتي الطواف حتى ارتحل من مكة قال إن كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما أو يأمر بعض الناس فليصلهما

١ - فقه القرآن ج ٥ ص ٢٩٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٢١٤

٣ - سنن البيهقي ج ٥ ص ١٢٥

٤ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٢٣

٥ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٢١٢

عنه<sup>(١)</sup>، وكذا صحيحة جميل بن دراج عن أحدهما (عليه السلام) أن الجاهل في ترك الركعتين عند مقام إبراهيم بمنزلة الناسي<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: سئل عن رجل طاف طواف الفريضة- ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل لذلك الطواف حتى ذكر وهو بالأبطح قال يرجع إلى المقام فيصل ركعتين<sup>(٣)</sup>.

و في معتبرة أبي بصير يعني المرادي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام وقد قال الله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى حتى ارتحل قال إن كان ارتحل فإني لا أشق عليه ولا أمره أن يرجع ولكن يصلي حيث يذكر<sup>(٤)</sup>.

و غير ذلك من الروايات.

**الجهة الثانية:** ان مقتضى اطلاق الروايات جواز الجهر والاخفات في قراءة صلاة الطواف، كما أن مقتضى اطلاقات مشروعية الجماعة في صلاة الفريضة دون النافلة مشروعية الجماعة في صلاة طواف الفريضة، وقد افتى صاحب العروة بذلك، لكن احتاط السيد الماتن في مشروعية الجماعة في صلاة الطواف، وهكذا السيد البروجردي والسيد الامام "قدهم" ونحوهم بعض السادة الاعلام "دام ظله" وقد ذكر السيد الماتن في وجه الاشكال، أن مقتضى الصناعة وان كان الحكم بمشروعية الجماعة في صلاة الطواف أخذاً بإطلاق الدليل، لكن الذي يمنعنا عن الأخذ به عدم معهوديتها فيها عند المتشعبة، بل المسلمين قاطبة، ولم ينقل عن النبي (صلى الله عليه لا المعصومين ولا عن أحد من أصحابهم إقامتها جماعة، مع تأكد استحبابها كما مرّ، ولو أنّهم أقاموها كذلك ولو مرة واحدة لنقل إلينا بطبيعة الحال، فيكشف عدم المعهودية عن عدم المشروعية، بل قد عرفت عدم الخلاف في ذلك عند عامة المسلمين، وبذلك ترفع اليد عن الإطلاق المتقدم ويحكم بتقييده بغير هذه الصلاة<sup>(٥)</sup>، وما ذكره غير بعيد.

**الجهة الثالثة:** يقع الكلام في مكان صلاة طواف الفريضة وأنه هل يجب أن يكون عند

١ - وسائل الشيعة جص ٤٢٧

٢ - وسائل الشيعة جص ٤٢٨

٣ - وسائل الشيعة جص ٤٢٨

٤ - وسائل الشيعة جص ٤٣٠

٥ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج، ص: ١١



مقام ابراهيم اي قريبا منه عرفا وأن تكون خلف المقام ايضا ام لا، فذكر السيد الماتن أنه يجب أن تكون قريبا من المقام والاحوط بل الاظهر أن تكون خلف المقام وان لم يمكن الصلاة خلفه فيصلي اي مكان من المسجد، وان كان الاحوط مراعاة الاقرب الى المقام الظاهر وقوع مسامحة في التعبير، وكان الانسب أن يقول، فان لم يمكن أن يصلي خلفه قريبا منه صلى خلفه بعيدا عنه، وان لم يمكنه ذلك ايضا صلى في اي مكان من المسجد، وسيظهر وجه ما قلناه، هذا وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه يجب أن تكون الصلاة عند مقام إبراهيم، والأحوط وجوبا كونها خلفه، وكلما قرب إليه أفضل، لكن لا بحيث يزاحم الناس، ولو تعذر الخلف للازدحام أتى عنده من اليمين أو اليسار، ولو لم يمكنه أن يصلي عنده يختار الأقرب من الجانبين مع التساوي يختار الخلف، ولو كان الطرفان أقرب من الخلف لكن خرج الجميع عن صدق كونها عنده لا يبعد الاكتفاء بالخلف، لكن الأحوط إتيان صلاة أخرى في أحد الجانبين مع رعاية الأقرب، والأحوط إعادة الصلاة مع الإمكان خلف المقام لو تمكن بعدها إلى أن يضيق وقت السعي<sup>(١)</sup>، والعبارة مضطربة جدا، حيث ان ظاهر قوله " ولو لم يمكنه أن يصلي عنده يختار الأقرب من الجانبين والخلف" لزوم اختيار الاقرب من الجانبين وان كان بعيدا عن المقام بحيث لم يصدق كون الصلاة عنده، بينما أنه في قوله "لم يبعد الاكتفاء بالخلف" جَوَز الصلاة في الخلف الابد، الا أن نجعل ذلك قرينة على كون المراد من قوله "يختار الاقرب من الجانبين والخلف" رجحان اختيار الاقرب من الجانبين، وهذا لا يتلائم مع المناسك الفارسية حيث صرح في ترجمته "بايد ... فراجع".

و لعل وجه عدم فتوى السيد الامام بلزوم رعاية الخلفية واكتفائه بالاحتياط اللزومي وكذا وجه تعبير السيد الماتن بأن الاحوط بل الاظهر كونها خلف المقام مع أنه في رعاية القرب الى المقام صرح بأنه يجب أن تكون الصلاة قريبا من المقام هو ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف من أنه يستحب أن يصلي الركعتين خلف المقام، فإن لم يفعل وفعل في غيره أجزاءه وبه قال الشافعي، وقال مالك: فإن لم يصلهما خلف المقام، فعليه دم، وقال الثوري: يأتي بهما في الحرم، دليلنا: أنه لا خلاف أن الصلاة في غيره مجزية، ولا تجب عليه إعادة، وجبرانه بدم يحتاج إلى دليل، لأن الأصل براءة الذمة<sup>(٢)</sup>، فادعى عدم الخلاف في عدم لزوم صلاة الطواف خلف المقام وأنه يجوز اتيانها في غير المقام، ولكن لو صح ما ذكره كان ذلك

١ - تحرير الوسيلة؛ ج، ص: ٤٣٦

٢ - الخلاف؛ ج، ص: ٣٢٧

دليلاً على عدم لزوم القرب إلى المقام أيضاً، ولكن المهم الجزم بخطأ هذه الدعوى، وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" بنفسه في كتاب النهاية الذي كتبه في قديم الزمان من أيام حياته، وفي المبسوط الذي كتبه في المتأخر من أيام حياته: إذا فرغ الإنسان من طوافه، أتى مقام إبراهيم، وصلّى فيه ركعتين، وموضع المقام حيث هو الساعة، فمن نسي هاتين الركعتين، أو صلاهما في غير المقام، ثم ذكرهما، فليعد إلى المقام، فليصلّ فيه. ولا يجوز له أن يصلّي في غيره. فإن خرج من مكة، وكان قد نسي ركعتي الطّواف، وأمكّن الرجوع إليها، رجع وصلّى عند المقام، وإن لم يمكنه الرجوع، صلّى حيث ذكر، وليس عليه شيء، وإذا كان في موضع المقام زحام، فلا بأس أن يصلّي خلفه، فإن لم يتمكّن من الصلاة هناك، فلا بأس أن يصلّي حياله<sup>(١)</sup>.

والمستفاد من الذيل أنه كان في عهده بناء في اطراف الصخرة التي عليها اثر قدمي ابراهيم (عليه السلام) كما كان كذلك في القريب من زماننا بناء يمكن أن يصلّي فيه اربعة اشخاص تقريبا، وقد ذكر في المدارك في شرح عبارة الشرايع (يجب أن يصلّي ركعتي الطّواف في المقام حيث هو الآن، ولا يجوز في غيره. فإن منعه زحام صلى وراءه أو إلى أحد جانبيه) أن مقتضى العبارة أن ركعتي الطّواف يتعين إيقاعهما في نفس المقام، وأنه لا يجوز إيقاعهما وراءه أو إلى أحد جانبيه إلا مع الزحام، وهو غير جيد، أما إن جعلنا المقام نفس الصخرة فواضح، وأما إن أريد به مجموع البناء الذي حوله فلأنه لا يتعين وقوع الصلاة فيه قطعاً، بل يشكّل جواز إيقاعها فيه، لأن مقتضى الروايات وجوب الصلاة خلفه أو عنده، وذكر الشهيد الثاني في المسالك أنه يمكن أن يتكلف في تسديد العبارة بحمل الوراثة والجانبين على ما بعد عن الوراثة والجانبين المحيطين بالمقام، بأن يجعل المقام كناية عن البناء وما قاربه من الخلف ما ذكره بعيد جداً، وكيف كان فالعبارة قاصرة عن تأدية المقصود.

و ينبغي القطع بجواز الصلاة خلف المقام الذي هو البناء المخصوص بحيث لا يتباعد عنه عرفاً اختياراً، لقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار: "إذا فرغت من طوافك فأت مقام إبراهيم فصل ركعتين واجعله أماماً" وفي مرسل صفوان: "ليس لأحد أن يصلّي ركعتي طواف الفريضة إلا خلف المقام، لقول الله عزّ وجلّ "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" فإن صليتهما في غيره فعليك إعادة الصلاة"، ويدل عليه أيضاً صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال، قلت للرضا عليه السلام: أصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة، أو

حيث كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: حيث هو الساعة".  
و هذا الحكم- أعني وجوب صلاة ركعتي طواف الفريضة خلف المقام أو إلى أحد جانبيه بحيث لا يتباعد عنه عرفا مع الاختيار، قول معظم الأصحاب. وقال الشيخ في الخلاف: يستحب فعلهما خلف المقام، فإن لم يفعل وفعل في غيره أجزأ، ونقل عن أبي الصلاح أنه جعل محلهما المسجد الحرام مطلقا، ووافقه ابنا بابويه في ركعتي طواف النساء خاصة، وهما مدفوعان بالأخبار المستفيضة المتضمنة لوجوب إيقاعهما خلف المقام أو عنده السليمة من المعارض.

هذا كله مع الاختيار أما مع الاضطرار فيجوز التباعد عنه مع مراعاة الوراثة أو أحد الجانبين مع الإمكان، ولو تعذر ذلك كله وخيف فوت الوقت فقد قطع جمع من الأصحاب بسقوط اعتبار ذلك وجواز فعلها في أي موضع شاء من المسجد، ولا بأس به<sup>(١)</sup>.

و يوجد للعلامة الحلبي كلام شبيهه كلام الشيخ في النهاية حيث انه بعد أن قال تجب الصلاة في المقام عند أكثر علمائنا، ذكر أنه لو كان هناك زحام، صلى خلف المقام، فإن لم يتمكّن، صلى حياله على أحد جانبيه، لأنّ الحسين بن عثمان قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام يصلي ركعتي الفريضة بحيال المقام قريبا من الظلال لكثرة الناس<sup>(٢)</sup>، فسّر الحيات بالمحاذاة من طرف اليمين او اليسار، فيستفاد من هذه العبارات أنهم لم يفسروا المقام بنفس الصخرة التي عليها اثر قدمي ابراهيم (عليه السلام) بل فسروه بمكان مخصص لصلاة الطواف وقد كان عليه بناء في كثير الازمنة، ويستفاد من كلام المحقق الاردبيلي أنه لم يكن يصلى في ذلك المكان الا وكانت الصخرة أمام المصلي، حيث قال (في ذيل كلام العلامة الحلبي في ارشاد الاذهان من أن ركعتي الطواف في مقام إبراهيم، فان منعه زحام صلى خلفه، أو أحد جانبيه): أي يجب بعد الطواف الواجب ركعتا الطواف خلف المقام المشهور الآن مع الإمكان، والمقام الحقيقي الذي هو الحجر لا يمكن الصلاة عليه فيحمل على ما يقال عليه المقام الآن، وهو موضع معدّ للصلاة الآن خلف المقام الحقيقي<sup>(٣)</sup>.

و حينئذ فيرد عليه أنه لا وجه لدعوى وجوب الصلاة في حال عدم الزحام في هذا المكان الذي كان يسمى بالمقام بعد أن كانت الصلاة خلفه أيضا صلاة عند المقام عرفا.  
و كيف كان فالظاهر من النصوص اعتبار كل من كون الصلاة خلف المقام وكونها قربه

١ - مدارك الأحكام ج، ص: ١٤١

٢ - تذكرة الفقهاء جص ٩٥

٣ - مجمع الفائدة والبرهان جص ٨٧

بحيث يصدق عليه الصلاة عنده، أما النصوص التي يستدل لها على اعتبار الخلفية فهي ما يلي:

١- صحيحة إبراهيم بن ابي محمود قال: قلت للرضا (عليه السلام): أصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة أو حيث كان على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟ قال (عليه السلام) حيث هو الساعة<sup>(١)</sup>، بتقريب أن الامام (عليه السلام) قرر السائل في ارتكازه لزوم كون صلاة الطواف خلف المقام.

و فيه أن من المحتمل أن تكون فرض السائل كون صلاة الطواف خلف المقام لأجل تعارف ذلك بين الناس ولو بسبب كونه افضل، ولا يستفاد منه سؤالاً وجواباً لزوم ذلك، بعد أن كان محط الكلام هو تعيين كون المقام حيث هو الساعة.

٢- صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا فرغت من طوافك فائت مقام إبراهيم فصل ركعتين واجعله اماماً وقرأ في الأولى منهما سورة التوحيد قل هو الله أحد وفي الثانية قل يا أيها الكافرون ثم تشهد واحمد الله وأثن عليه وصل على النبي (صلى الله عليه وآله) أسأله أن يتقبل منك<sup>(٢)</sup>.

و الظاهر من قوله "و اجعله اماماً" هو الامر بكون الصلاة خلف المقام، وهذا اذا كانت همزة "اماماً" بالفتح واضح، بل وكذا اذا كانت بالكسر، فان الإمام بالكسر يكون قدام المأموم خصوصاً اذا طبق الإمام على الجوامد حسب المتفاهم العرفي، وهذا لا ينافي أنه اذا كان المأموم رجلاً واحداً وقف عن يمين الامام.

الا أن الذي يوجب المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة على وجوب كون الصلاة خلف المقام اشتغالها على جملة من المستحبات، كقراءة سورة التوحيد في الركعة الاولى وسورة الجحد في الركعة الثانية، وسؤال قبول العمل، فيقال بأنه يوهن الظهور في الوجوب. و الانصاف أن هذا المقدار لا يكون بحد يمنع عن ظهور الامر بصلاة الطواف وجعل المقام اماماً في الوجوب.

٣- مرسله صفوان بن يحيى عن حدثه عن ابي عبد الله قال: ليس لأحد ان يصلي ركعتي طواف الفريضة إلا خلف المقام، لقول الله عز وجل "وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ" فان صليتها في غيره فعليك إعادة الصلاة<sup>(٣)</sup>.

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٢٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٤٢٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٢٥

و سندها معتبر عندنا لكونها مرسلة صفوان ودلالاتها على لزوم الخلفية واضحة، ولا موجب لدعوى قربنية الاستشهاد بالآية على كون الخلفية مثالا متعارفا لكون صلاة الطواف عند المقام، بعد عدم دلالة الآية على اكثر من ذلك، فان بيان الأئمة (عليهم السلام) للاحكام واستشهادهم بآيات غير ظاهرة في ذلك امر معهود منهم، وهل يفهم لبّ القرآن الا من قبلهم (صلوات الله عليهم).

نعم الانصاف أن ظاهر الآية ليس اكثر من الامر بالصلاة في قرب المقام الذي هو ظاهر في ذلك الحجر الذي عليه اثر قدمي ابراهيم (عليه السلام)، سواء كانت خلفه او في احد جانبيه، فلا يستفاد منها لزوم كون الصلاة خلفه، وأما ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أنه يوجد في الآية الكريمة احتمالان:

أحدهما: حيث ان اتخاذ المقام الذي هو ذلك الحجر الذي قام عليه ابراهيم (عليه السلام) مصلى ومكاناً للصلاة أمر متعذر لصغره وعدم إمكان اتخاذه مكاناً للصلاة فيلتزم بشيء من العناية، فيدعى أن المراد من اتخاذ مصلى اتخاذ جوانبه وما يقرب منه مصلى، سواء كان خلفه أو أحد جانبيه.

ثانيهما: أن يراد من اتخاذ مصلى جعله قدامه وأمامه، بأن يصلى إليه هذا الاحتمال هو المتعين استناداً إلى معتبرة ابراهيم بن ابي محمود وصحيحة معاوية بن عمار المذكورتين آنفاً<sup>(١)</sup>.

و فيه أن الظاهر من الآية عرفاً، هو الاحتمال الاول، والقربنية على ارادة الجوانب والاطراف القربية معلومية عدم امكان اتخاذ نفس الحجر مكانا للصلاة، مضافا الى بعد الاحتمال الثاني، فالمصلى ظاهر في مكان الدعاء والعبادة، لا ما يصلى اليه ويكون قبلة في الصلاة، ولا توجد في الصحيحتين قربنية على الاستشهاد بالآية حتى تحمل على المعنى الثاني، والحاصل أن ظاهر اتخاذ من مقام ابراهيم مصلى هو جعله مكانا للصلاة، نحو قولهم على ما حكاه في الجواهر "اتخذت من فلان صديقا ناصحا، ووهب الله لي من فلان أبا مشفقا" وظاهره كون "من" ابتدائية وقد يعبر عنها بالنشوية، وأما كونها بيانية نظير قولك اتخذت خاتما من فضة فخلاف الظاهر، فان الآية نظير أن يقال "اتخذ من الفضة خاتما" وما قد يظهر من الجواهر من كون المراد "من" في الآية الاتصالية أو الابتدائية، فيكون بمعنى اتصال المصلى به او ابتداءه منه بأن تكون الصلاة خلفه خلاف الظاهر جدا، على أنه لم يعهد

كونها اتصالية، كما أن احتمال كونها تبعيضية أيضا خلاف الظاهر.

- رواية ابي عبد الله الأبزاري قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي فصلى ركعتي طواف الفريضة في الحجر، قال: يعيدهما خلف المقام، لان الله تعالى يقول "وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ" عنى بذلك ركعتي طواف الفريضة<sup>(١)</sup>، ودلالاتها مثل الرواية السابقة، الا أن سندها ضعيف، بجهالة ابي عبد الله الابزاري.

- صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل نسي الركعتين خلف مقام إبراهيم فلم يذكر حتى ارتحل من مكة قال فيصلهما حيث ذكر وإن ذكرهما وهو في البلد فلا يبرح حتى يقضيهما<sup>(٢)</sup>، بتقريب أن ظاهر السؤال مفروغية لزوم كون صلاة الطواف خلف المقام، والامام (عليه السلام) لم ينكر عليه ذلك، وانما لم يوجب الرجوع الى مكة على من نسي صلاة الطواف الى أن ارتحل من مكة، والانصاف احتمال كون ذكر الصلاة خلف المقام في سؤال السائل من باب تعارفه لمن يصلي عند المقام ولو لاجل افضليته.

- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إنما نسك الذي يقرب بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بأفضل منه إلا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت وصلاة ركعتين خلف المقام وسعي واحد بين الصفا طواف بالبيت بعد الحج<sup>(٣)</sup>، ودلالاتها على لزوم كون صلاة الطواف خلف المقام في حج القران يتعدى منهما الى حج التمتع بعدم احتمال الفرق.

- رواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه (عليه السلام) قال: إذا حج الرجل فدخل مكة متمتعا فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام إبراهيم (عليه السلام) وسعى بين الصفا قصر فقد حل له كل شيء ما خلا النساء لان عليه لتحلة النساء طوافا وصلاة<sup>(٤)</sup>، ودلالاتها واضحة، الا أن سندها ضعيف، لأن سليمان بن حفص المروزي ممن لم يوثق في الرجال، وما وصل اليها من رواياته تشتمل احيانا على مضامين غريبة كروايته من ان التقصير في بريد ذاهبا وبريد جاثيا والبريد فرسخان<sup>(٥)</sup>.

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٢٥

٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص٤٣٢

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٨

٤ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٤٤

٥ - وسائل الشيعة ج٨ ص٤٥٧

وقد كان يوثقه السيد الخوئي "قده" لكونه من رجال كامل الزيارات، لكن مر ان الصحيح هو ما عدل اليه في آخر حياته من اختصاص التوثيق بالمشايخ بلاواسطة لابن قولويه صاحب الكتاب، وليس سيلمان بن حفص منهم.

- صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام): ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) فطاف بالبيت سبعة أشواط وصلى ركعتين خلف مقام إبراهيم<sup>(١)</sup>، ولكن مرّ أن فعله لا يدلّ على الوجوب.

- صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام). فقلت: وما المتعة؟ فقال: يهل بالحج في أشهر الحج فإذا طاف بالبيت فصلى الركعتين خلف المقام، وسعى بين الصفا والمروة قصر وأحلّ، فإذا كان يوم التروية اهلّ بالحج ونسك المناسك وعليه الرهدي<sup>(٢)</sup>، ولا بأس بدلالاتها.

- مرسله احمد بن ابي نصر عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سأله رجل في المسجد الحرام من أعظم الناس وزرا فقال من يقف بهذين الموقفين عرفة سعى بين هذين الجبلين ثم طاف بهذا البيت وصلى خلف مقام إبراهيم ثم قال في نفسه أو ظن أن الله لم يغفر له فهو من أعظم الناس وزرا<sup>(٣)</sup>، ولا يبعد تمامية دلالتها على بيان واجبات الحج، كما أن سندها صحيح بنظرنا، لكونها من مراسيل احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي بشهادة الشيخ الطوسي في كتاب العدة، بأن البزنطي ابن ابي عمير لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة.

- رواية صفوان عن نجية عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إذا دخل المعتمر مكة غير متمتع فطاف بالبيت وسعى بين الصفا صلى الركعتين خلف مقام إبراهيم فليلحق بأهله إن شاء<sup>(٤)</sup>، ودلالاتها تامة، كما أن سندها صحيح، فان نجية مضافا الى كونه من مشايخ صفوان، وهم ثقات هو نجية بن الحارث وقد نقل الكشي عن حمدويه عن محمد بن عيسى أنه شيخ صادق كوفي صديق علي بن يقطين.

فتحصل تمامية جملة من هذه الروايات سنداً بهذا يثبت لزوم الاتيان بصلاة الطواف خلف المقام.

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٩٦

٤ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٦

و أما النصوص الدالة على لزوم الاتيان بها قريبا من المقام بحيث يصدق عليها الصلاة عند المقام، فهي ما يلي:

١- قوله تعالى " و اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى " فانه بعد ما علم من مجموع الروايات المؤيدة بما ورد في كتب العامة من أن النبي (صلى الله عليه وآله) لما صلى صلاة الطواف عند المقام، قرأ هذه الآية، فيستفاد من الآية لزوم كون صلاة الطواف في الجوانب القريبة من المقام بعد وضوح عدم امكان الاتيان بها على نفس الحجر الذي عليه اثر قدمي ابراهيم (عليه السلام)، نظير أن يقال "اتخذ اسطوانة التوبة في مسجد النبي مصلى لنفسك" او يقال "صل في اسطوانة التوبة.

٢- رواية معلى بن محمد عن بعض اصحابنا عن ابان بن عثمان عن زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: لا ينبغي ان تصلى ركعتي طواف الفريضة إلا عند مقام إبراهيم، واما التطوع فحيث شئت من المسجد<sup>(١)</sup> وقد مر منا أن "لا ينبغي" ظاهر في الحرمة، ولذا لما قال ابو جعفر (عليه السلام) لزرارة "لا ينبغي نكاح أهل الكتاب" قال قلت جعلت فداك وأين تحريمه قال قوله اتمسكوا بعصم الكوافر<sup>(٢)</sup>.

٣- صحيحة عبد الصمد بن بشير عن ابي عبد الله (عليه السلام) أنه قال للرجل الأعجمي: طف بالبيت سعا وصل ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) واسع بين الصفا قصر من شعرك فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج<sup>(٣)</sup>.

٤- صحيحة جميل بن دراج عن أحدهما (عليهما السلام) ان الجاهل في ترك الركعتين عند مقام إبراهيم بمنزلة الناسي<sup>(٤)</sup>، وظاهرها لزوم الاتيان بهما عند المقام على العالم العامد.  
٥- صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا فرغت من طوافك فائت مقام إبراهيم فصل ركعتين<sup>(٥)</sup>.

٦- صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في القارن لا يكون قران إلا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم... على المتمتع إذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد أحل هذا

١ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٤٢٦

٢ - وسائل الشيعة ج٢٠ ص ٥٣٤

٣ - وسائل ج ١١ ص ٢٤١

٤ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٤٢٨

٥ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٤٢٣



للعمره وعليه للحج طوافان وسعي بين الصفا يصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام إبراهيم، وأما المفرد للحج فعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم<sup>(١)</sup>.

٧- موثقة سماعة عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: المجاور بمكة إذا دخلها بعمره في غير أشهر الحج. ثم أراد ان يحرم فليخرج إلى الجعرانة فيحرم منها ثم يأتي مكة ولا يقطع التلبية حتى ينظر الى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلى الركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام)<sup>(٢)</sup>.

٨- رواية محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت بالبيت في حج أو عمرة ثم حاضت قبل ان تصلى الركعتين قال: إذا طهرت فلتصل ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) وقد قضت طوافها<sup>(٣)</sup>، وفي وثيقة محمد بن الفضيل كلام.

٩- رواية الأعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام). قال: . والطواف بالبيت للعمرة فريضة وركعتان عند مقام إبراهيم فريضة والسعي بين الصفا والمروة فريضة وطواف النساء فريضة وركعته عند المقام فريضة.

١٠- الروايات التي امرت الناسي لصلاة الطواف بالرجوع الى المقام لقضاء صلاة الطواف، مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: سئل عن رجل طاف طواف الفريضة- ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل لذلك الطواف حتى ذكر وهو بالأبطح قال يرجع إلى المقام فيصل ركعتين<sup>(٤)</sup>، وفي رواية محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل عن محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي ان يصلى الركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) في طواف الحج والعمرة. فقال (عليه السلام): ان كان بالبلد صلى ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) فان الله تعالى يقول "وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ"<sup>(٥)</sup>.

و من هنا يستفاد من الطائفة الاولى من الروايات شرطية كون الصلاة خلف المقام،

١ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٢١٢

٢ - وسائل الشيعة ج١١ ص ٢٦٤

٣ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٤٥٨

٤ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٢٨

٥ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٤٣٢

وظاهرها عدم كفاية الصلاة في يمين المقام ويساره، لا مجرد النهي عن الصلاة أمام المقام، ويستفاد من الطائفة الثانية شرطية كون الصلاة قرب المقام، كسائر خطابات الارشاد الى شرطية شيئين في المركب كالصلاة، بل مقتضى صحيحة معاوية بن عمار "أنت المقام فصلّ ركعتين واجعله اماماً" الارشاد الى كلتا الشرطيتين، فلا وجه لدعوى وقوع التعارض بينهما بتقريب أن اطلاق الطائفة الاولى يقتضي كفاية الصلاة في الخلف البعيد، ومقتضى اطلاق الطائفة الثانية عدم كفايتها، كما أن اطلاق الطائفة الثانية يقتضي كفاية الصلاة في قرب المقام على يمينه مقتضى اطلاق الطائفة الاولى عدم كفايتها.

**الجهة الرابعة:** ان لزوم كون صلاة الطواف عند المقام وخلفه خاص بصلاة طواف الفريضة، ولا دليل على اعتبار ذلك في صلاة الطواف المندوب، بل يستفاد من جملة من الروايات عدم اعتبار ذلك ففي رواية زرارة "لا ينبغي ان تصلى ركعتي طواف الفريضة إلا عند مقام إبراهيم، واما التطوع فحيث شئت من المسجد"، وهكذا رواية ابي عبد الله الأبرزاري قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي فصلّى ركعتي طواف الفريضة في الحجر، قال: يعيدهما خلف المقام، لان الله تعالى يقول "وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ" عنى بذلك ركعتي طواف الفريضة، وفي مرسلة صفوان بن يحيى "ليس لأحد ان يصلى ركعتي طواف الفريضة إلا خلف المقام"، فان ظاهر اخذ قيد الفريضة دخله في الحكم، فينقده له مفهوم، وفي رواية ابي بلال المكي قال: رأيت أبا عبد الله (عليه السلام) طاف بالبيت ثم صلى فيما بين الباب والحجر الأسود ركعتين فقلت له ما رأيت أحدا منكم صلى في هذا الموضع فقال هذا المكان الذي تيب على آدم فيهو يمكن الاستدلال له بمعتبرة ابراهيم بن عمر اليماني (الذي قال النجاشي في حقه انه شيخ من أصحابنا ثقة<sup>(١)</sup>) عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال كان أبي يقول من طاف بهذا البيت أسبوعا وصلى ركعتين في أي جوانب المسجد شاء كتب الله له ستة آلاف حسنة<sup>(٢)</sup>، وظاهرها ان لم يكن ارادة الطواف المندوب، فلا اقل من كون ما ورد في طواف الفريضة من لزوم كونها عند المقام وخلفه موجبا لتخصيصها بالطواف المندوب.

**الجهة الخامسة:** لا اشكال في أن ما ذكر من لزوم كون صلاة الطواف في الخلف القريب من المقام، يختص بحال الاختيار، ولا يكون تعذر ذلك موجبا لسقوط الامر بصلاة

١ - رجال النجاشي ص ٢٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٢٦

الطواف رأساً، ويمكن الاستفادة ذلك مما ورد فيمن نسي طواف الفريضة الى أن خرج من مكة، من أنه يصلي في مكانه، ففي صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل نسي الركعتين خلف مقام إبراهيم فلم يذكر حتى ارتحل من مكة قال فليصلهما حيث ذكر<sup>(١)</sup>، وفي معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سأله عن رجل نسي أن يصلي الركعتين ركعتي الفريضة عند مقام إبراهيم حتى أتى منى قال يصليهما بمنى<sup>(٢)</sup>، وفي معتبرة أبي بصير يعني المرادي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام وقد قال الله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى حتى ارتحل قال إن كان ارتحل فإنني لا أشق عليه ولا أمره أن يرجع ولكن يصلي حيث يذكر<sup>(٣)</sup>، الى غير ذلك من الروايات.

ثم ان مقتضى القاعدة رعاية شرطية الخلفية والقرب الى المقام مع التمكن منهما من دون حرج ولو بتأخير الصلاة الى وقت ينتهياً له ذلك، كما في اوقات اقامة صلاة الجماعة، وهذا فيما لم تفت الموالات بين الطواف لو بأن يؤخر الطواف الى ذلك الوقت واضح، بل الظاهر ذلك حتى اذا استلزم فوت الموالات، بلا فرق بين الاحتمالات الثلاثة التالية:

١- أن نقول بكون وجوب الموالات بين الطواف وصلاته تكليفا محضاً، بأن لم نستظهر من مثل صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن ركعتي طواف الفريضة قال لا تؤخرها ساعة إذا طفت فصل<sup>(٤)</sup>، اكثر من الحكم التكليفي، كما عليه جماعة كالسيد الامام "قده"، ولو قلنا بكون فوت الموالات العرفية بين الطواف لو مع العذر موجبا لبطلان الطواف فغايبته لزوم الاتيان بالطواف في وقت يتمكن فيه من غير حرج من الاتيان بصلاة الطواف قرب المقام أما لو قلنا بكون الموالات بينهما واجبا تكليفا محضاً، بأن لم نستظهر من مثل صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن ركعتي طواف الفريضة قال لا تؤخرها ساعة إذا طفت فصل<sup>(٥)</sup>، اكثر من الحكم التكليفي، كما عليه جماعة كالسيد الامام "قده"، فان الظاهر أن ما هو الواجب هو الاتيان الفوري بصلاة الطواف الواجدة للشرائط، دون مطلق صلاة الطواف، ولذا لو بطل وضوءه واستلزم

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٢٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣٠

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٣٥

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٣٥

تجديد الوضوء فوت الموالاة فيبعد الالتزام بوجود التيمم في حقه، فما ذكره السيد الامام من أن من ترك تصحيح قراءته فبعد ما اتى بالطواف يصلي قبل فوت الموالاة بما يتيسر له من القراءة، وان تمكن من تصحيح قراءته الى آخر وقت العمرة او الحج، فلم يظهر لنا وجهه، ولا يقاس بصلاة الفريضة في الوقت فانه يجتزء بما يحسنه من القراءة ان لم يتمكن من تصحيحها الى آخر الوقت، لما ثبت من أن صلاة الفريضة في الوقت لا تسقط بحال.

٢- أن نقول بكون وجوب الموالاة بينهما شرطيا، بأن نستظهر من مثل صحيحة منصور بن حازم الارشاد الى الشرطية، كما هو مقتضى القاعدة المشهورة من ظهور الامر بشيء في المركب الارتباطي كالحج او الطواف في الارشاد الى الجزئية او الشرطية، وظهور النهي عنه فيه في الارشاد الى المانع، ولكن نقول بما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن قاعدة "السنة لا تنقض الفريضة" المستفادة من التعليل الوارد في ذيل حديث لا تعاد تشمل جميع موارد العذر، كالاضرار، فيكون معذورا في تأخير صلاة الطواف، ولا تكون معذورة في الاخلال بشرطية القرب الى المقام، لكونها فريضة لدلالة الكتاب الكريم عليها بقوله "و اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى" بل دلت الروايات كون شرطية الخلفية ايضا مقصودة من هذه الآية الكريمة.

٣- أن نقول بكون وجوب الموالاة بينهما شرطيا، ونقول بأن قاعدة "السنة لا تنقض الفريضة" المستفادة من التعليل الوارد في ذيل حديث لا تعاد لا تشمل موارد الاضرار وانما تختص بقرينة التعبير في صدرها ب"لا تعاد الصلاة..." بموارد الالتفات الى الخلل بعد وقوعه، فيتم المقتضي لاعادة الصلاة مثلا، فيريد المكلف اعادته، فيقال له "لا تعد الصلاة"، وهذا ما اخترناه وفاقا للسيد الخوئي "قده"، وحينئذ فغاياته لزوم اعادة الطواف.

فان لم يتمكن من الجمع بين شرطية الخلفية والقرب الى المقام ولو بتأخير الصلاة، فان لم يتمكن الا من الخلف البعيد فيتعين ذلك وان تمكن منه ومن الصلاة في قرب المقام على يمينه او يساره، كان مقتضى القاعدة التخيير بينهما، بمقتضى اصل البراءة عن تعين احدهما، نعم بناء على مبنى المشهور من لزوم الاحتياط في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير، فلا بد من الجمع بينهما، الا أن نقول بجريان قواعد التزام عند العجز عن الجمع بين الاجزاء والشرائط في مركب ارتباطي واحد، فيكون التخيير مقتضى القاعدة، ولكن الصحيح عدم جريانها فيه وانما يقع التعارض بين ادلة الاجزاء فيكون المرجع الاصل العملي الذي هو البراءة عن التعيين.

هذا كله على مقتضى القاعدة، أما حسب الادلة الخاصة فقد ورد في معتبرة الحسين بن عثمان قال: رأيت أبا الحسن موسى (عليه السلام) يصلي ركعتي طواف الفريضة بحيال

المقام قريبا من ظلال المسجد، وفي رواية أحمد بن هلال عن أمية بن علي عن الحسين بن عثمان قال: رأيت أبا الحسن (عليه السلام) يصلي ركعتي الفريضة بحيال المقام قريبا من الظلال لكثرة الناس<sup>(١)</sup>.

و سند هذه الرواية الثانية ضعيف، لشهادة النجاشي بأن أمية بن علي القيسي قد ضَعَّعه أصحابنا، على أن في احمد بن هلال العبرتائي كلاما، فالمهم الرواية الاولى، ولم يذكر فيها ان نكتة صلاة الامام (عليه السلام) بعيدا عن المقام وقريبا من ظلال المسجد كان لأجل كثرة الزحام، وانما تحكي فعل الامام (عليه السلام) وأنه اتى بصلاة طواف الفريضة في الخلف البعيد عن المقام، ولكن لا اطلاق لفعل الامام، فلعله لم يكن يتيسر له بلا تقيية أن يأتي بصلاة الطواف في الخلف القريب، ولا الاتيان بها قرب المقام ولو بأن تكون على يمين المقام او يساره، بل لعله لم يكن يتيسر له (عليه السلام) من دون تقيية، تأخير صلاة الطواف كي يتمكن من الاتيان بها في الخلف القريب من المقام، فلا استفاد من الرواية جواز الاتيان بصلاة الطواف في الخلف البعيد عن المقام بمجرد الزحام في الخلف القريب من المقام، كما هو فتوى السيد الماتن، بل لو ثبت كون فعل الامام كان لاجل كثرة الزحام، فلعل كثرة الزحام كان موجبا لوقوع الامام في الحرج من صلاته في الخلف القريب ولو بتأخير الصلاة الى وقت آخر، او كان ذلك منافيا للتقيية، بعد أن الامام ممن كانت الحكومة تهتم بافعاله وتصرفاته.

على أنه لم يعلم من الرواية أنه (عليه السلام) صلى في الخلف البعيد عن المقام، فان التعبير بالصلاة بحيال المقام يحتمل أن يكون بمعنى كون الصلاة عن يمين المقام او يساره، فان حيال الشيء بمعنى ازاءه وقد يطبق على محاذاة الشيء، بأن يكون عن يمينه او يساره، ففي رواية زرارة: قلت له المرأة تصلي حيال زوجها قال تصلي بإزاء الرجل إذا كان بينها وبينه قدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعدا<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة منصور بن حازم قال: رأيت أبا عبد الله (عليه السلام) افتتح الصلاة فرفع يديه حيال وجهه واستقبل القبلة ببطن كفيه، كما قد يطبق على الكون قبال الشيء، كما ورد في نحر الابل أنه يقام قائما حيال القبلة ويقوم الذي ينحره حيال القبلة، وفي تاج العروس: الحيال: قبالة الشيء، يقال هذا حيال كلمتك أي مقابلة كلمتك، ويقال: قعد حiale وبعياله أي: بإزائه<sup>(٣)</sup>.

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٣٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١٢٦

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧

و عليه فلا يظهر من الرواية حكم مخالف للقاعدة، إلا أن الانصاف الجزم بعدم وجوب الصلاة في هذه الحالة في الخلف القريب، ولو بالانتظار وتأخير الصلاة الى وقت آخر، فإنه بعد كثرة ابتلاء الناس بالزحام المانع عادة من الاتيان بصلاة الطواف في الخلف القريب من المقام، فلو كان الحكم هو وجوب الصلاة في الخلف القريب ولو بالانتظار لبان وانتشر، مع ان الفقهاء من قديم الزمان كالشيخ الطوسي "ره" في النهاية والمبسوط صرحوا بأنه يجب أن تكون صلاة الطواف في المقام ولو كان زحام صلى خلفه او في احد جانبيه، وظهره أنه مع الزحام تجوز الصلاة في الخلف البعيد.

و لا يخفى انه بعد عدم صدق الصلاة عند المقام على الخلف البعيد فلا دليل على لزوم رعاية الاقرب فالاقرب، وقاعدة أن الميسور لا يسقط بالمعسور مع عدم تماميتها لعدم دليل معتبر عليها، لا تنطبق على المقام، لأن الصلاة في المكان الذي لا يصدق كونه عند المقام، او خلفه، لا تكون بمجرد اقربيتها الى المقام من ميسور الصلاة عند المقام وخلفه. فمن تمكن من كل من الصلاة عند المقام في يمينه او يساره من غير زحام مانع عنها عرفا، ومن الصلاة في الخلف البعيد، فالظاهر كونه مخيِّراً بينهما، وان كان لا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بينهما، وقد احتاط بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" لزوماً بذلك.

هذا ولو شقَّ الزحام وصلى في الخلف القريب من المقام فلا ينبغي الاشكال في صحة صلاته وعدم حرمة عمله، لعدم دليل على حرمة مزاحمته بهذا المقدار للطائفتين، بعد كون المكان مكان الصلاة ايضا، وما في استفتاءات السيد الخوئي "قده" من أنه لا يجوز تشكيل حلقة حول من يصلي في الزحام لمنع الطائفتين من الدخول في تلك الحلقة، فلا دليل عليه ايضا.

**الجهة السادسة:** انه يعتبر في صدق الصلاة خلف المقام أن لا يكون مكان المصلي مرتفعا كثيرا عن المقام، فلا يصدق ذلك الصلاة في سطح المسجد الحرام او في الطابق الثاني من المطاف المعلق ولو كانت في جهة الخلف من المقام، نعم اذا كان الارتفاع بمقدار يسير فلا يبعد صدق الخلفية، كما في الطابق الاول من المطاف المعلق، ووضح منه الصلاة في القسم المسقوف من المسجد الحرام الذي هو مرتفع عن المقام بعدة درجات.

تنبيه: ذكر السيد الخوئي "قده" في بعض الاستفتاءات أنه لا بد أن يكون بين مكان الرجل والمرأة في الصلاة فصل بمقدار شبر، اذا كانت المرأة أمام الرجل او في يمينه او يساره، و لم يفرّق بين المسجد الحرام و بقية الامكنة، مع أنه ورد في صححية الفضيل عن أبي جعفر

(عليه السلام) قال: إنما سمّيت مكة بكّة لأنّه يبتكّ فيها الرّجال و النّساء و المرأة تصلّي بين يديك و عن يمينك و عن يسارك و معك و لا بأس بذلك و إنّما يكره في سائر البلدان<sup>(١)</sup>، و هذه الصحيحة حاكمة على ادلة الفصل بين مكان صلاة الرجل و المرأة.

مسألة ٣٢٧: من ترك صلاة الطواف عالما عامدا بطل حجه، لاستلزامه فساد السعي المترتب عليها.

اقول: لا ريب في أنّ من ترك صلاة الطواف جهلا او نسيانا فلا يبطل حجه كما لا يبطل المترتبة عليه وانما يجب عليه الاتيان بصلاة الطواف، كما سيأتي بيانه، انما الكلام في ترك صلاة الطواف عالما عامدا، وأنّه هل يلحق بالجاهل والناسي، ام لا؟، فذكر السيد الماتن بأنّه لا يلحق بهما، بل يبطل حجه، وما ذكره هو الصحيح، لكن تعليل بطلان حجه باستلزامه لفساد السعي لاشتراط صحته بأن يكون بعد صلاة الطواف لا يخلو من مسامحة، فان مقتضى اطلاق جزئيته - كما ذكر في شرح المناسك - بطلان الحج بتركه عمدا، ولو كان بنحو لا يوجب بطلان السعي، كما لو ترك صلاة الطواف جهلا او نسيانا الى أنّ اتى بالسعي، ثم لم يتداركها بعد تذكره او ارتفاع جهله الى أنّ فات عمرة التمتع او الحج.

و كيف كان فقد ذكر في المسالك أنّ الأصحاب لم يتعرضوا لحكم من ترك صلاة الطواف عمدا، والذي يقتضيه الأصل أنّه يجب عليه العود مع الإمكان، ومع التعذر يصلحهما حيث أمكن<sup>(٢)</sup>، وذكر صاحب الجواهر أنّه قد يقال بشمول صحيحة جميل "ان الجاهل في ترك صلاة الطواف عند المقام بمنزلة الناسي" للجاهل المقصر، الذي هو كالعمد، فيكون العمد مثله، كما أنّه قد يقال بأن الأدلة الدالة على لزوم الاتيان بصلاة الطواف بعد الطواف إنّما تدل على وجوبهما بعد الطواف، لا اشتراط صحته بهما، ولذا كان له تركهما في الطواف المندوب، ولم يؤمر بإعادة السعي وغيره من الافعال لناسيهما والجاهل بهما، فليس حينئذ في عدم فعلهما بعد الطواف عمدا إلا الإثم ووجوب القضاء كما ذكره الشهيد الثاني لا بطلان ما تعقبهما من الأفعال، وجعلهما في المتن من لوازم الطواف أعم من ذلك<sup>(٣)</sup>.

و قد ذكر المحقق النائيني "قده" في مناسكه أنّه لو ترك صلاة الطواف عمدا ففي صحة المناسك المترتبة عليها من السعي بقاء نفس الصلاة في ذمته كالناسي، أو فسادها ووجوب الحج عليه في العام القابل، وجهان لا يخلو أولهما عن وجه قوي، لكن الاحتياط شديد لا

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١٢٦

٢ - مسالك الافهام ج ٢ ص ٣٣٥

٣ - جواهر الكلام ج ص ٣٠٧

ينبغي تركه<sup>(١)</sup>.

ثم ان ما ذكره في الجواهر لا يخلو من غرابة، فان صحيحة جميل وان كانت شاملة للجاهل المقصر، لكن لا دليل على أنه كالعامة في غير استحقاق العقاب الا اطلاق الادلة الاولية، والاطلاق قابل للتقييد، كيف ولا اشكال في التفصيل بين الجاهل المقصر والعامة في جملة من الاحكام الفقهية كترك استقبال القبلة حال الذبح، حيث تحل ذبيحة الجاهل ولو كان مقصرا بخلاف العامة، وكذا الاتمام في موضع القصر او الجهر في موضع الاخفات او بالعكس، كما افتى به الفقهاء تبعا للنصوص، ولو تم ما ذكره من كون المقصر كالعامة لزوم اخراج المقصر من صحيحة جميل، والا فلو الحق العامة به لزم لغوية تعليق الحكم فيها بفرض الجهل.

و أما ما ذكره من أنه لا يظهر من الادلة اكثر من كون الاتيان بصلاة الطواف واجبا بعد الطواف دون شرطيته في صحة الطواف، ففيه أن ظاهر الروايات هو كون صلاة الطواف جزءا من الحج والعمرة، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في القارن لا يكون قران إلا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا طواف بعد الحج وهو طواف النساء... على المتمتع إذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد أحل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعي بين الصفا يصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام إبراهيم، وأما المفرد للحج فعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا طواف الزيارة وهو طواف النساء<sup>(٢)</sup>، ومقتضى جزئية شيء في المركب بطلان المركب بتركه، فلا يجدي عدم كون صلاة الطواف شرطا في صحة الطواف او السعي، من حيث هو هو، وانما المهم أن الجميع اجزاء الحج والعمرة.

هذا وأما ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أن المستفاد من الروايات مثل صحيحة منصور بن حازم "قال سألته عن ركعتي طواف الفريضة فقال: لا تؤخرها ساعة إذا طفت فصل" أن لحوق صلاة الطواف قبل فوت الموالاة شرط في صحة الطواف، فلو ترك صلاة الطواف عمدا بطل طوافه، كما أن المستفاد من الروايات اشتراط كون السعي بعد صلاة الطواف، مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عن رجل

١ - دليل الناسك ص ٢٧٨

٢ - وسائل الشيعة ج٢ ص ٢١٢



يطوف بالبيت ثم ينسى أن يصلي الركعتين حتى يسعى بين الصفا والمروة خمسة أشواط أو أقل من ذلك قال ينصرف حتى يصلي الركعتين ثم يأتي مكانه الذي كان فيه فيتم سعيه<sup>(١)</sup>، فلو كان ترك الصلاة عمدا غير موجب لبطلان السعي، لم يكن وجه لرفع اليد عن سعيه والمبادرة إلى الصلاة، فيعلم من ذلك أن الأشواط السابقة إنما حكم بصحتها لأجل نسيان الصلاة وأما الأشواط اللاحقة حيث تذكّر ترك الصلاة أمر (عليه السلام) بترك السعي وإتيان بقية الأشواط بعد الصلاة.

اقول: مضافا الى كون ما ذكره اخص من المدعى، اذ لا يشمل من ترك صلاة الطواف جهلا او نسيانا وتذكر او علم بعد السعي، يلاحظ عليه أنه ليس ما ذكر اظهر في الارشاد الى الحكم الوضعي من اصل الامر بصلاة الطواف في الحج.

هذا وقد ذكر السيد الحكيم "قده" أنه يمكن الاستدلال على عدم بطلان الحج بترك صلاة الطواف عالما عمدا بخبر سعيد الأعرج قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت بالبيت أربعة أشواط وهي معتمرة ثم طمشت قال تتم طوافها فليس عليها غيره ومتعتها تامة فلها أن تطوف بين الصفا ذلك لأنها زادت على النصف وقد مضت متعتها ولتستأنف بعد الحج<sup>(٢)</sup>، فإنه ظاهر في أن الترتيب إنما هو بين الطواف وبين السعي، ولا ترتيب بين الركعتين كأنه لأجل ذلك نفي الخلاف عن الصحة في العامد كالناسي، كما عن بعض الأجلة، ومنه يظهر ضعف ما عن المدارك وغيرها من التوقف في ذلك، أو الميل إلى البطلان فيه أنه مع غمض العين عن ضعف سند الرواية لاجل محمد بن سنان، وابراهيم بن ابي اسحاق، لا يستفاد من الرواية عدم الترتيب بين صلاة الطواف والسعي، بل الحكم بصحة عمرة الحائض بعد بلوغ نصف الطواف وأنها تسعى وتقصر، خاص بالحائض، حيث لا تتمكن من اتمام الطواف او الاتيان بصلاة الطواف، بل قد ورد في بعض الروايات أنها لو حاضت قبل الشروع في الطواف جاز أن تسعى وتقصر لعمرة التمتع وتقضي طواف العمرة بعد ذلك، على أن عدم شرطية الترتيب بين صلاة الطواف والسعي لا يلازم صحة الحج مع ترك صلاة الطواف الى آخر الوقت.

و عليه فالحق ما عليه صاحب المدارك من بطلان الحج بترك صلاة الطواف عمدا. وقد استجود في الحدائق كلامه

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٣٨

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٥٦

مسألة ٣٢٨: تجب المبادرة الى الصلاة بعد الطواف بمعنى أن لا يفصل بين الطواف والصلاة عرفاً.

اقول: لا ينبغي الاشكال في اصل المسألة وبدل عليه صحيحة منصور بن حازم "قال سألته عن ركعتي طواف الفريضة فقال: لا تؤخرها ساعة إذا طفت فصل"، والظاهر من الساعة هنا عرفاً بقريظة قوله "إذا طفت فصل" برهة من الزمان، كما هو معناها العرفي، وإن كان قد ورد في الخصال، أنه حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه قال حدثنا علي بن الحسين السعدآبادي عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن أبان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة وساعات النهار اثنتا عشرة ساعة<sup>(١)</sup>، ولذا حمل بعض الاجلاء "دام ظله" الساعة في مثل لزوم الفصل بين رمي الجمرات القضائي والادائي على ذلك فقال لو أراد قضاء رمي اليوم الحادي عشر أو الثاني عشر في اليوم الذي يجب فيه رمي الجمار، فالأحوط وجوباً في حقّه تقديم الرمي القضائي على الرمي الأدائي بمقدار ساعة ١ / ١٢ "يك دوازدهم" من ذلك النهار) على الأقل<sup>(٢)</sup>، ولكنه في المقام افتى بلزوم عدم الفصل العرفي بين الطواف تفصيل الكلام في معنى الساعة يأتي في محله.

و في صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر (عليه السلام) عن رجل طاف طواف الفريضة وفرغ من طوافه حين غربت الشمس، فقال: وجبت عليه تلك الساعة الركعتان فليصلهما قبل المغرب<sup>(٣)</sup>.

نعم ما ورد في رواية ابي الفضل الثقفى (لم يرد في حقه توثيق وكونه من مشايخ ابن قولويه صاحب كامل الزيارات مع الواسطة غير مجد) عن عبد الله بن بكير عن ميسر "صل ركعتي طواف الفريضة بعد الفجر كان أو بعد العصر<sup>(٤)</sup>، لا يستفاد منه وجوب المبادرة، بل لعله لدفع توهم حظر ايقاع صلاة الطواف في هذين الوقتين.

و كيف كان فلا ريب في أن المستفاد من الروايات عدم الفصل العرفي بين طواف الفريضة وصلاته، فلا وجه لما نسب الى بعض الفقهاء من القول باستحباب الموالاته.

ثم انه وقع الخلاف في أن وجوب الموالاته بين طواف الفريضة وصلاته، وجوب نفسي او

١ - الخصال ج٢ ص٤٨٨

٢ - مناسك الحج ص٣١٤

٣ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٣٤

٤ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٣٥

وجوب شرطي، فعلى الاول لا يبطل الطواف بالاخلال بالموالاة ولو كان عمدا وانما يكون  
أثما، بخلاف الثاني، فذهب جماعة كالسيد الامام "قده" الى الاول، وذهب جماعة كالسيد  
الخوئي "قده" الى الثاني تطبيقا للكبرى المذكورة في الاصول من أن خطاب النهي عن فعل  
في العبادة او في ايّ مركب آخر كالنهي عن القهقهة في الصلاة ظاهر في الارشاد الى  
المانعية، كما أن خطاب الأمر بشيء في المركب يكون ظاهرا في الارشاد الى الجزئية او  
الشرطية.

و هذه القاعدة وان كانت مشهورة، لكن لم يطبق المشهور قاعدة ظهور النهي عن شيء  
في المركب في الارشاد الى المانعية في عدة فروع فقهية: كالتزامهم بالحرمة النفسية لقطع  
رأس الذبيحة او تنخيعها قبل زهوق روحها، مع أن مقتضى هذه القاعدة ظهور خطاب النهي  
عنهما في الارشاد الى مانعتهما عن التذكية.

وقد يخطر بالبال أن خطاب الأمر بشيء في المركب وان كان ظاهرا في الارشاد الى  
الجزئية او الشرطية عادة، كما أن النهي عن شيء في المركب ظاهر في الارشاد الى المانعية  
كذلك، لكنه لاجل عدم الاحتمال العرفي لوجود نكته تقتضي الوجوب او التحريم النفسين،  
والا فمع الاحتمال العرفي لوجود نكته تقتضي ذلك يشكل الجزم بظهور الخطاب في  
الارشاد، ولعل المقام من هذا القبيل وهكذا ما سيأتي من النهي عن تأخير السعي الى غدٍ،  
ففي صحيحة العلاء قال سألته عن رجل طاف بالبيت فأعيب أيؤخر الطواف بين الصفا والمروة  
الى غد قال لا<sup>(١)</sup>.

و حيث صار النهي عن الفصل بين الطواف وصلاته مجملا وشك في كونه نهيا تكليفيا او  
ارشادا الى المانعية، فيمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر بالطواف لنفي احتمال تقيد  
الطواف بالموالاة بينه وبين صلته، و لازمه كون وجوب الموالاة نفسيا، و لازم الأمانة حجة، و  
بذلك ينحلّ العلم الإجمالي، فتجري البراءة عن الوجوب النفسي للموالاة بلا معارض، نعم  
لولم ينعد اطلاق في خطاب الأمر بالطواف يكون العلم الإجمالي بالوجوب النفسي للموالاة او  
بكونها شرطا في صحة الطواف منجزا، لتعارض البراءة عن تقيد الطواف بالموالاة مع البراءة  
عن وجوبها النفسي، فيلزم الاحتياط بعدم ترك الموالاة حتى لو أراد إعادة الطواف، وذلك  
لاحتمال الوجوب النفسي للموالاة، كما انه لو أخلّ بالموالاة فيحتاط باعادة طوافه، وذلك  
لاحتمال شرطية الموالاة في صحة الطواف.

و لا يبعد ثبوت الاطلاق في ادلة الطواف لاثبات صحته ولو مع الاخلال بالموالاة بين الطواف وصلاته، مثل قوله تعالى " و ليطوفوا بالبيت العتيق".

ثم انه قد يقال بأنه يستفاد من بعض الروايات تأخير صلاة الطواف الى ما بعد طلوع الشمس اذا وقع الطواف بعد طلوع الفجر وكذا تأخيرها الى المغرب اذا اتى بالطواف بعد العصر، ففي صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الذي يطوف بعد الغداة وبعد العصر وهو في وقت الصلاة أ يصلِّي ركعات الطّواف نافلة كانت أو فريضة؟ قال: لا<sup>(١)</sup>، ولكن يحتمل -كما حملها الشيخ الطوسي "ره" عليه- أن يراد من قوله "و هو في وقت الصلاة" أنه لم يأت بصلاة الفجر او صلاة العصر بعد، فنهاه الامام (عليه السلام) عن المبادرة الى صلاة الطواف قبل الاتيان بصلاة الفريضة، واين هذا من الامر بتأخيرها الى ما بعد طلوع الشمس او المغرب، والشاهد عليه صحيحة رفاعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يطوف الطواف الواجب بعد العصر أ يصلي الركعتين حين يفرغ من طوافه، فقال نعم أ ما بلغك قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) يا بني عبد المطلب لا تمنعوا الناس من الصلاة بعد العصر - فتمنعوهم من الطواف، وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا فرغت من طوافك فائت مقام إبراهيم فصل ركعتين... وهاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك أن تصليهما في أي الساعات شئت عند طلوع الشمس وعند غروبها ولا تؤخرها ساعة تطوف وتفرغ فصلهما.

و في معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: ما رأيت الناس أخذوا عن الحسن إلا الصلاة بعد العصر وبعد الغداة في طواف الفريضة، وفي صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل طاف طواف الفريضة وفرغ من طوافه حين غربت الشمس قال وجبت عليه تلك الساعة الركعتان فليصلهما قبل المغرب و في صحيحة معاوية بن عمار قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول خمس صلوات لا تترك على حال إذا طفت بالبيت وإذا أردت أن تحرم وصلاة الكسوف- وإذا نسيت فصل إذا ذكرت وصلاة الجنائز.

و في رواية محمد بن عيسى عن يونس عن هاشم أبي سعيد المكاربي (هو من مشايخ ابن ابي عمير) عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: خمس صلوات تصلين في كل وقت- صلاة الكسوف والصلاة على الميت- وصلاة الإحرام والصلاة التي تفوت-

وصلاة الطواف من الفجر إلى طلوع الشمس وبعد العصر إلى الليل<sup>(١)</sup>.

نعم ورد في صلاة الطواف المندوب النهي عن ذلك بالعنوان الثانوي وهو التشبه بالمخالفين، ففي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن صلاة طواف التطوع بعد العصر فقال لا فذكرت له قول بعض آبائه أن الناس لم يأخذوا عن الحسن والحسين (عليهما السلام) إلا الصلاة بعد العصر بمكة فقال نعم ولكن إذا رأيت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه فقلت إن هؤلاء يفعلون فقال لستم مثلهم<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن ركعتي طواف الفريضة- فقال وقتها إذا فرغت من طوافك و أكرهه عند اصفرار الشمس و عند طلوعها، و في صحيحته الأخرى قال: سئل أحدهما (عليه السلام) عن الرجل يدخل مكة بعد الغداة أو بعد العصر قال- يطوف و يصلي الركعتين ما لم يكن عند طلوع الشمس أو عند احمرارها<sup>(٣)</sup>، فيستفاد منهما النهي عن الاتيان بصلاة طواف الفريضة عند طلوع الشمس او احمرارها و هذا اخص مما استفيد منه كراهة الاتيان بها بعد العصر الى المغرب او بعد الغداة الى طلوع الشمس، و لكنها متعارضة مع مثل صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا فرغت من طوافك فأت مقام إبراهيم فصل ركعتين... و هاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك أن تصليهما في أي الساعات شئت عند طلوع الشمس و عند غروبها و لا تؤخرها ساعة تطوف و تفرغ فصلهما، و في صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل طاف طواف الفريضة و فرغ من طوافه حين غربت الشمس قال وجبت عليه تلك الساعة الركعتان فليصلهما قبل المغرب<sup>(٤)</sup>، و قد حمل الشيخ الطوسي "ره" صحيحتي محمد بن مسلم السابقتين على التقية، لموافقتهما للامة.

و العامة قد اختلفوا في ذلك ففي كتاب عمدة القاري أنه ذهب مجاهد و سعيد بن جبير و الحسن البصري و الثوري و ابو حنيفة و ابو يوسف و مالك في رواية الى كراهة الصلاة للطواف بعد العصر حتى تغرب الشمس و بعد الصبح حتى تطلع الشمس و خالف في ذلك ابن عمر و عطاء و طاووس و القاسم و عروة بين الزبير و الشافعي و احمد و اسحاق<sup>(٥)</sup>، و ذكر ابن رشد

١ - وسائل الشيعة ج ٢٤١

٢ - وسائل الشيعة ج ٤٣٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣٥

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢٤١

٥ - عمدة القاري، العيني ج ٩ ص ٢٧١

في بداية المجتهد و أما وقت جواز الطواف فانهم اختلفوا في ذلك على ثلاثة اقوال، القول الاول: اجازة الطواف بعد الصبح و العصر و منعه وقت الطلوع و الغروب و هو مذهب عمر بن الخطاب و ابي سعيد الخدري، و به قال مالك و اصحابه و جماعة، و القول الثاني كراهيته بعد الصبح و العصر و منعه عند الطلوع و الغروب و به قال سعيد بن جبير و مجاهد و جماعة، و القول الثالث: اباحة ذلك في هذه الاوقات كلها و به قال الشافعي و جماعة، و اصول ادلتهم راجعة الى منع الصلاة في هذه الاوقات، او اباحتها، أما وقت الطلوع و الغروب فالآثار متفقة على منع الصلاة فيها<sup>(١)</sup>.

و عليه فالظاهر تمامية ما ذكره و هو المناسب مع ما ورد في مثل صحيحة محمد بن جعفر الأسدي أنه ورد عليه فيما ورد من جواب مسأله عن محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه و أما ما سألت عن الصلاة- عند طلوع الشمس و عند غروبها- فلئن كان كما يقول الناس- إن الشمس تطلع بين قرني شيطان- و تغرب بين قرني شيطان- فما أرغم أنف الشيطان بشيء أفضل من الصلاة فصلها- و أرغم أنف الشيطان<sup>(٢)</sup>.

و مع غمض العين عن ذلك فتعارض الروايات و بعد ذلك يكون المرجع عموم دليل وجوب الموالاة، و اطلاق الروايات.

بقيت هنا مسألتان:

١- وهي أنه لو اخلّ بالموالاة بين الطواف وصلاته فذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أنه ان كان عن عذر كالاضطرار او النسيان او الجهل القصورى فلا يضر، وان كان عن جهل تقصيري او عمد فالاحوط وجوبا بطلان طوافه بذلك<sup>(٣)</sup>، ومستنده في ذلك أن قاعدة "السنة لا تنقض الفريضة" تجري في الاخلال الناشئ عن العذر بشرائط الطواف اذا كانت سنة أي لم تكن ثابتة بالكتاب الكريم بل بالروايات، ومنها شرطية الموالاة، وحيث ان هذه القاعدة لا تشمل الجاهل المقصر بنظره فالحقه بالعامد، والانصاف أنه خلاف فحوى صحيحة جميل "ان التارك لصلاة الطواف عند مقام ابراهيم بمنزلة الناسي" فان من ترك اصل صلاة الطواف عن جهل تقصيري فطوافه وحجه محكوم بالصحة، فلا يقبل العرف أن يحكم ببطلان طواف من اتى بصلاة الطواف بعد الطواف وقبل السعي وانما اخل بالموالاة عن جهل تقصيري.

٢- لو شك في فوت الموالاة بين الطواف وصلاته فتارة تكون الشبهة مصداقية، كما لو

١ - بداية المجتهد ج ١ ص ٢٧٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص: ٢٣٦

٣ - مناسك الحج وملحقاتها ص

شك في مقدار الزمان الذي أّخر صلاة الطواف، وأخرى تكون مفهومية، كما لو علم بمقدار زمان التأخير، لكن شك في اخلال هذا المقدار بالموالاة عرفا، ففي الشبهة المصدقية يكون احراز الموالاة بالاستصحاب موقوفا على كون الواجب عدم مضي زمان تقوت به الموالاة، وأما اذا كان الواجب هو فعلية الموالاة بين الطواف وصلاته بأن تقع صلاة الطواف تلو الطواف عرفا، فاستصحاب عدم مضي زمان تقوت به الموالاة كون صلته تلو الطواف خارجا، الا أن نقول بخفاء الواسطة، لكنه مشكل، والانصاف أن استظهار أي من الاحتمالين من قوله (عليه السلام) في صحيحة منصور بن حازم "لا تؤخرها ساعة اذا طفت فصلّ" مشكل، وهذا يكفي في الرجوع الى البراءة عن كون الواجب هو الثاني، حيث انه موجب للضيق لعدم امكان اثبات تحققه بالاستصحاب، بل يلزم اثباته بالوجدان، وهذا بخلاف كون الواجب هو الاول حيث يمكن احراز تحققه بالاستصحاب، فلا اثر لجريان البراءة عن كونه هو الواجب حتى تتعارض مع البراءة عن كون الواجب هو الثاني، حيث انه ان اريد بها الترخيص في تأخير صلاة الطواف الى زمان يعلم بفوت الموالاة فيعلم تفصيلا بعدم جوازه، وان اريد بها اثبات كون الواجب هو الثاني كي يجب الاحتياط عند الشك في فوت الموالاة فيكون من الاصل المثبت

و أما الشبهة المفهومية فالمرجع الاطلاقات النافية لشرطية هذه المرتبة من الموالاة، وكذا البراءة عن شرطيتها او البراءة عن وجوبها، لكن مرّ منا مرارا هذه الشبهات المفهومية ملحقة بالشبهات المصدقية، لأن نسبة المولى - بما هو مولى العبد اليها على حد سواء، فيكون ظاهر الامر بالموالاة بين الطواف وصلاته هو الامر بما يصدق عليه الموالاة عرفا، فيكون التكليف معلوما بحدوده ويكون الشك في الامتثال.

مسألة ٣٢٩: إذا نسي صلاة الطواف وذكرها بعد السعي أتى بها ولا تجب إعادة السعي بعدها وإن كانت الاعادة أحوط وإذا ذكرها في السعي قطعه وأتى بالصلاة في المقام ثم رجع وأتم السعي حيثما قطع واذا ذكرها بعد خروجه من مكة لزمه الرجوع والالتيان بها في محلها فان لم يتمكن من الرجوع أتى بها في أي موضع ذكرها فيه نعم إذا تمكن من الرجوع الى الحرم رجع إليه وأتى بالصلاة فيه على الأحوط الاولى وحكم التارك لصلاة الطواف جهلا حكم الناسي ولا فرق في الجاهل بين القاصر والمقصر.

اقول: من نسي صلاة الطواف وتذكر قبل خروجه من مكة، فلا اشكال في وجوب رجوعه الى مقام ابراهيم واتيانه بصلاة الطواف خلفه بنفسه، ويدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمار "و

إن ذكرهما وهو في البلد فلا يبرح حتى يقضيهما<sup>(١)</sup>.

انما الكلام في من خرج من مكة ثم تذكر نسيانه لصلاة الطواف، فالمنسوب الى المشهور هو أنه اذا تمكن من غير مشقة أن يرجع الى مكة ويصلي عند المقام وجب عليه الرجوع والا صلي في مكانه، والتعبير الموجودة في كلماتهم مختلفة فقد عبر بعدم التمكن تارة وبالتعذر اخرى وبالمشقة ثالثة، فترى أنه ذكر الشيخ في التهذيب أنه ان كان قد خرج من مكة ثم ذكر فإن كان ممن يقدر على الرجوع إليه رجع وصلى فيه ومن لم يقدر على ذلك صلى حيث ذكر<sup>(٢)</sup>، ثم ذكر بعد نقل الروايات أن من رحل من مكة وشق عليه الرجوع إليها فيجوز له حينئذ أن يصلي حيث ذكر<sup>(٣)</sup>، فعبر اولاً: بأنه اذا لم يتمكن من الرجوع لم يجب الرجوع فيختص هذا التعبير بموارد الحرج والمشقة الشديدة، ثم عبر ثانياً بأنه اذا شق عليه الرجوع لم يجب وهذا امر اوسع، لأن كون الرجوع ثقيلاً عليه اعم من عدم القدرة العرفية او الحرج، وذكر في النهاية والمبسوط أنه ان خرج من مكة، وكان قد نسي ركعتي الطواف، وأمكته الرجوع إليها، رجع وصلى عند المقام، وإن لم يمكنه الرجوع، صلى حيث ذكر<sup>(٤)</sup>، وهكذا في السرائر<sup>(٥)</sup> وذكر يحيى بن سعيد الحلبي في الجامع: فان ذكر في مكة أو منى رجع اليه، وان لم يمكنه فحيث ذكر صلاحهما، وروى رخصة في صلاتهما بمنى<sup>(٦)</sup>، وعبر في الدروس بتعذر الرجوع فقال ان تعذر الرجوع الى مكة فحيث شاء من الحرم فان تعذر فحيث امكن من البقاع<sup>(٧)</sup>.

و التعبير الوارد في الشرايع هو المشقة حيث قال: ولو نسيهما وجب عليه الرجوع، ولو شق قضاها حيث ذكر<sup>(٨)</sup>، ونحوه العلامة في القواعد<sup>(٩)</sup>، وذكر الشهيد الثاني في المسالك في ذيل عبارة الشرايع أن المرجع في المشقة إلى العرف، ولا يشترط التعذر، كما ذهب إليه بعض

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٣٢

٢ - تهذيب الأحكام ج١ ص١٣٧

٣ - تهذيب الأحكام ج١ ص١٣٨

٤ - النهاية ص ٢٤٢ المبسوط ج١ ص٣٦١

٥ - السرائر ج١ ص٥٧٧

٦ - الجامع للشرايع ص١٩٩

٧ - الدروس ص١٣٣

٨ - شرايع الاسلام ج١ ص٢٤٢

٩ - قواعد الاحكام ج١ ص٤٢٧



الأصحاب، منهم الشهيد في الدروس<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر المحقق النراقي في المستند: من نسي ركعتي الطواف، قال: جماعة- بل هو الأشهر-: إنه يجب عليه الرجوع إلى المقام مع الإمكان وعدم المشقة وإتيانها فيه، ولكن ليس حمل أخبار الإتيان بصلاة الطواف حيث تذكّر على صورة التعذر أو المشقة أولى من حمل أخبار الرجوع إلى مكة على الأفضلية، بل الأخير أولى، لفهم العرف وصلاحية التجويز حيث أمكن، للقرينة لحمل الأمر بالرجوع على الاستحباب، بخلاف العكس، فإنه جمع بلا شاهد، وأمّا صحيحة أبي بصير "ان كان ارتحل فاني لا اشق عليه و لا أمره أن يرجع و لكن يصلي حيث ذكر" فلا تدلّ إلا على أنّ مطلق مشقة الرجوع التي لا ينفك عنها مرتحل تمنع عن الأمر بالرجوع، و حينئذ يصير النزاع لفظيًا، إذ هذا القدر من المشقة يتحقّق مع الارتحال قطعاً، و لا دليل على اعتبار الزيادة، سيّما مع ملاحظة عدم الاستفصال في صحيحة ابن المنثى المتقدمة، و يظهر من ذلك قوّة القول بعدم وجوب الرجوع مطلقاً و جواز الإتيان بهما حيث تذكّر، مع أفضلية الرجوع مع الإمكان، كما احتملها الشيخان في الفقيه و الاستبصار، و مال إليه في الذخيرة، و جوّز في التحرير و التذكرة الاستنابة مع المشقة في الرجوع أو التعذر، و هو مبنيّ على تخصيصهم عدم وجوب الرجوع بصورة المشقة أو التعذر<sup>(٢)</sup>.

و في الجواهر أنه لو شق عليه الرجوع فضلاً عما لو تعذر قضاها حيث ذكر كما في القواعد و النافع و محكي التهذيب و الاستبصار، و لعله المراد من التعذر في محكي النهاية و المبسوط و السرائر و المهذب و الجامع، لقاعدة الحرج و اليسر المشار إليها في الروايات<sup>(٣)</sup>. و كيف كان فقد ذكر السيد الماتن "قده" ما جعله تأييداً لقول المشهور من أنه يجب الرجوع مع عدم المشقة، وتوضيحه أنه تارة يكون خروجه عن مكة لغاية الإتيان ببقية الاعمال كالخروج إلى منى لاداء بقية اعمال الحج، وأخرى يكون خروجه عنها لاجل الارتحال إلى بلده، ففي المسألة فريضان:

**الفرض الاول:** أن يكون خروجه عن مكة لغاية الإتيان ببقية الاعمال، فان لم يدخل بعد في منى كما لو وصل إلى الابطح، فلا بد أن يرجع إلى المقام حتى يأتي بصلاة الطواف خلف المقام، لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما أنه سئل عن رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل لذلك

١ - مسالك الأفهام ج ٣ ص ٣٣٥

٢ - مستند الشيعة ج ١ ص ١٤٣

٣ - جواهر الكلام ج ٣ ص ٣٠٣

الطواف حتى ذكر وهو بالابطح قال: يرجع إلى المقام فيصلي ركعتين، ومثلها معتبرتان لعبيد بن زرارة<sup>(١)</sup>.

و أما اذا تذكر وهو في منى، فتوجد هنا عدة روايات:

١- صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سأله عن رجل نسي أن يصلي الركعتين، ركعتي الفريضة عند مقام إبراهيم حتى أتى منى، قال: يصليهما بمنى<sup>(٢)</sup>.

٢- ما في الكافي عن أحمد بن محمد عن محمد بن الحسين زعلان (مجهول) عن الحسين بن بشار عن هشام بن المثنى وحنان قالوا طفنا بالبيت طواف النساء ونسينا الركعتين فلما صرنا بمنى ذكرناهما فأتينا أبا عبد الله (عليه السلام) فسألناه فقال صلياهما بمنى.

٣- ما في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام (في بعض النسخ والوسائل هاشم) بن المثنى قال: نسيت أن أصلي الركعتين للطواف خلف المقام حتى انتهيت إلى منى فرجعت إلى مكة فصليتهما ثم عدت إلى منى فذكرنا ذلك لأبي عبد الله (عليه السلام) فقال: أفلا صلاهما حيث ما ذكر<sup>(٣)</sup>.

٤- ما رواه الشيخ في التهذيب عن ابن مسكان عن عمر بن البراء قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي ركعتي طواف الفريضة حتى أتى منى، قال: يصليهما بمنى<sup>(٤)</sup>، وذكر الصدوق في الفقيه أنه قد رويت رخصة في أن يصليهما بمنى، رواها ابن مسكان عن عمر بن البراء عن أبي عبد الله<sup>(٥)</sup>.

٥- صحيحة أحمد بن عمر الحلال (وثقه الشيخ الطوسي في رجاله) قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة فلم يذكر حتى أتى منى قال يرجع إلى مقام إبراهيم فيصليهما.

و نسب الى المشهور التفصيل بين من يشق عليه الرجوع الى مكة والصلاة خلف المقام، فيجوز أن يصلي بمنى، وبين من يتمكن من الرجوع بلا مشقة فيجب عليه الرجوع، وهذا ما

١ وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٢٨

٢ - الكافي ط دار الحديث ج ٨ ص ٦٢٢

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٤٢٩

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٢٧ عمر بن البراء عن أبي عبد الله فيمن نسي ركعتي طواف الفريضة حتى أتى منى - أنه رخص له أن يصليهما بمنى.

٥ - من لا يحضره الفقيه ج ٨ ص ٤٠٨

اختاره الشيخ في التهذيب صريحاً<sup>(١)</sup>، ولكن اختار في الحدائق حمل روايات منى على التخبير، وقال: به يزول الإشكال في هذا المجال وان لم يقل به أحد من علمائنا، وأما جمع الشيخ "قده" بينها بحمل الصلاة في منى على ما إذا شق عليه العود ففيه أن رواية هشام بن المثنى الثانية صريحة في انه عاد إلى مكة وصلاهما في المقام، ومع ذلك لما أخبر الإمام (عليه السلام) قال: "ألا صلاهما حيث ذكر" فكيف يتم ما ذكره؟!، و الصدوق في الفقيه حمل روايات عدم الرجوع على الرخصة، كما أن الشيخ في الاستبصار (بعد ما ذكر أن الوجه في هذه الأخبار أن نحملها على من يشق عليه الرجوع إلى مكة و لا يتمكن منه) قال: و يجوز أن تكون الأخبار الأربعة الوجه في هذه الأخبار أن نحملها على من يشق عليه الرجوع إلى مكة ولا يتمكن منه) قال: ويجوز أن تكون الأخبار الأربعة بالرجوع إلى مكة محمولة على الفضل و الاستحباب، و بالجملة فإني لا اعرف وجهها تجتمع عليه هذه الاخبار سوى ما ذكرت<sup>(٢)</sup>.

و ما ذكره الحدائق وإن كان صحيحاً بالنظر إلى هذه الأخبار، لكن هذه الأخبار المجوّزة لإتيان الصلاة بمنى ضعيفة سنداً بهشام بن المثنى ولكن في التهذيب المطبوع قديماً وحديثاً هاشم بن المثنى وهو ثقة، وكذلك في منتقى الجمال إلا أن المذكور في الاستبصار هشام بن المثنى وكذلك في الكافي الذي أضبط، وكذا في الوافي وكذا في النسخة المخطوطة المصححة من التهذيب، وكذا الوسائل، فمن المطمأن به أن نسخة التهذيب المطبوعة بالطبعتين مغلوطة، وربما يحتل الاتحاد بينهما ولكنه بعيد جداً، وقد عنونه البرقي بعنوان هشام بن المثنى من أصحاب الصادق (عليه السلام) و لكن الشيخ و النجاشي وغيرهما عنونه باسم هاشم بن المثنى و قد وثّقه النجاشي، فالمسمّى بهشام لم يوثق، ولم يعلم أن المراد به في المقام هاشم أو هشام وإن كان الأظهر كونه هشام فالرواية ضعيفة. على أن دلالتها مخدوشة بوجهين:

الأول: أنه لم يصرّح فيها بكون الطّواف طواف فريضة، ولعلّه طواف مستحب يجوز إتيان صلاته في أيّ مكان شاء، بل يجوز ترك صلاته اختياراً.

الثاني: أن الراوي حكى فعله للإمام (عليه السلام) ولعل الرجوع كان عسراً كما هو الغالب في تلك الأزمنة، والامام يعلم ذلك، فمن ثم وبّخه على تحمل العناء من غير موجب، فلا

١ - التهذيب ج ٥ ص ١٣٩

٢ - الحدائق الناضرة ج ١٦ ص ١٤٤

دلالة لها على جواز الصلاة بمنى مع امكان الرجوع بغير مشقة  
و هكذا رواية عمر بن البراء، وكذا رواية هشام بن المثنى وحنان ضعيفتان سندا، فالثاني،  
فلا يمكن الاعتماد على شيء منها لنفس ما ذكرناه.  
و بالجملة: العمدة في المقام صحيحة عمر بن يزيد وصحيحة أحمد بن عمر الحلال،  
وهما متعارضتان بنحو التباين، إلا أن صحيحة أحمد بن عمر الحلال الأمرة بالرجوع يتقيد  
بعدم المشقة وعدم العسر، لمعتبرة أبي بصير يعني المرادي قال: سألت أبا عبد الله (عليه  
السلام) عن رجل نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام، وقد قال الله تعالى "و  
اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ" حتى ارتحل، قال: إن كان ارتحل فاني لا أشق عليه ولا أمره  
أن يرجع، ولكن يصلي حيث يذكر<sup>(١)</sup>، فتقلب النسبة بين صحيحة أحمد بن الحلال وبين  
صحيحة عمر بن يزيد من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، ومما ذكرنا يظهر الحال  
في حكم الرجوع من عرفات ونحوها، فالحكم بلزوم الرجوع وعدمه يدور مدار المشقة  
والحرج.

**الفرض الثاني:** ما اذا خرج من مكة لاجل الارتحال الى بلده، فان كان قريبا من مكة  
بحيث لا يكون حرج او مشقة في الرجوع وجب عليه الرجوع، لصحيحة عمر بن يزيد عن ابي  
عبد الله (عليه السلام) في من نسي ركعتي الطواف حتى ارتحل من مكة، قال: إن كان قد  
مضى قليلاً فليرجع فليصلهما، أو يأمر بعض الناس فليصلهما عنه<sup>(٢)</sup>، وذكر في الحدائق أنه  
يدل على التخيير بين الرجوع والاستنابة في فرض التمكن من الرجوع، فليس الأمر كما  
ذكره المشهور من تعيين الرجوع عليه في فرض التمكن من العود لا يخفى غرابة هذا الحمل،  
إذ كيف يمكن القول باختصاص التخيير وجواز الاستنابة بمن كان قريباً، دون البعيد.

و كأنه غفل عن أن المعصوف عليه في أمثال المقام الذي لا يحتمل فيه التخيير هو  
مجموع الشرط والجزاء، لا خصوص الجزاء، وهذا النحو من الاستعمال شائع، نظير ما إذا  
قيل: إذا دخل الوقت توضاً أو تيمم، يعني إذا دخل الوقت وكان متمكناً من الماء يتوضاً وإن  
دخل الوقت ولم يكن متمكناً من الماء يتيمم، ومنه ما روي عنه (صلى الله عليه وآله) مشيراً  
الى الشمس "على مثلها اشهد او دع" وكذا يقال: إذا عندك مال فاكثر سيطرة لزيارة الحسين  
(عليه السلام) أو امش، فان معناه ليس إذا كان عندك مال فامش، بل المعنى إذا كان عندك

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٢٧

مال فاكثر سيارة، وإن لم يكن لك مال فامش، فمعنى صحيحة عمر بن يزيد أن من مضى وخرج قليلاً -و يكون ذلك كناية عن تمكنه من الرجوع بغير مشقة- فليرجع، وان مضى بعيداً -كناية عن عدم تمكنه من الرجوع بغير مشقة- فليستنيب، يدلُّ عليه أيضاً معتبرة أبي بصير المتقدمة حيث يظهر منها أن المانع عن الامر بالرجوع هو المشقة فلو لم يكن مشقة فيجب الرجوع، فتتمّ بذلك مقالة المشهور.

و أما اذا بعد عن مكة بحث شق عليه الرجوع فلا ينبغي الشك في جواز الصلاة في مكانه عند ما يتذكر، كما نطقت به معتبرة أبي بصير السابقة وصحيحة معاوية بن عمار فيمن نسي الركعتين خلف مقام ابراهيم، حتى ارتحل من مكة، قال: فليصلهما حيث ذكر...<sup>(١)</sup>، بعد تقييدها بما هو الغالب من فرض المشقة بمقتضى معتبرة أبي بصير.

و كذا معتبرة حنان بن سدير قال: زرت فنسيت ركعتي الطواف فأتيت أبا عبد الله (عليه السلام) وهو بقرن الثعالب فسأته فقال: صلّ في مكانك<sup>(٢)</sup>، فان قرن الثعالب اسم آخر لقرن المنازل، وهو بعيد عن مكة بيومين، فيصعب الرجوع بطبيعة الحال.

و بازاءها ما ورد في الاستنابة في جملة من الأخبار، عمدتها صحيحة عمر بن يزيد السابقة، وصحيحته الأخرى عن ابي عبد الله (عليه السلام) من نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مكة، فعليه أن يقضي او يقضي عنه وليه او رجل من المسلمين<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (عليهما السلام) عن رجل نسي أن يصلي الركعتين، قال: يصلّي عنه<sup>(٤)</sup>، ومقتضى الجمع العرفي بين هذه الروايات هو الحمل على التخيير بين أن يصلي في مكانه أو يستنيب، ولكن الفقهاء لم يذكروا الاستنابة واقتصرنا على ذكر الصلاة في مكان التذكر، ولعله لكونه اسهل، فلا يكشف الاقتصار عليه عن عدم ارتضائهم لما تقتضيه الصناعة من التخيير المزبور<sup>(٥)</sup>.

اقول: أما ما ورد في من خرج الى الابطح من أنه يرجع فيصلي عند المقام فلا يمكن التعدي منه الى من وصل الى منى او خرج من مكة قد حكى عن بعض الاعلام "قده" أنه

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣١

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٢٨، وفي رواية محمد بن سنان عن ابن مسكان قال: حدثني من سأله عن

الرجل ينسى ركعتي طواف الفريضة حتى يخرج فقال يوكل.

٥ - مستند الناسك ج ٣ ص ٤٢٥

منع من صدق الارتحال من مكة بمجرد الخروج الى الابطح<sup>(١)</sup>، ولكن الظاهر أنه لا وجه له. أما فرض الخروج الى منى فالظاهر أن العرف يجمع بين صحيحة احمد بن عمر الحلال الأمرة بالرجوع الى مقام ابراهيم والاتبان بصلاة الطواف هناك وبين صحيحة عمر بن يزيد الدالة بقوله "يصليهما بمنى" على جواز الاتيان بهما في منى بحمل الامر بالرجوع على كونه افضل.

فما فرض السيد الخوئي "قده" من كون النسبة بينهما التبان ثم جعل معتبرة ابي بصير موجبة لانقلاب النسبة بينهما في غير محله، ولا يخفى أن مورد معتبرة ابي بصير هو الارتحال من مكة فلا يرتبط مدلولها المطابقي بالخروج الى منى، ولكن الظاهر أنه يريد الاستدلال بفحواها، حيث ان الظاهر من فحواها أن من شق عليه الرجوع فلا يجب عليه الرجوع وانه لو خرج الى منى، فتكون هذه المعتبرة مقيدة لاطلاق صحيحة احمد بن عمر الحلال فتوجب اختصاص وجوب الرجوع بفرض عدم المشقة في الرجوع الى مكة، و بذلك تنقلب النسبة بين صحيحة عمر بن يزيد و صحيحة احمد بن عمر الحلال حيث تصير صحيحة احمد بن عمر الحلال اخص مطلقا من صحيحة عمر بن يزيد، الا أن نظرية انقلاب النسبة غير مقبولة عندنا، و كان الانسب أن يقول ان معتبرة ابي بصير شاهدة الجمع، حيث انها بدلالتها على وجوب الرجوع للصلاة عند المقام على المرتحل من مكة اذا لم يكن يشق عليه الرجوع تدل بالفحوى على وجوب الرجوع فوجبه على من خرج الى منى ولا يشق عليه الرجوع الى مكة يكون بطريق اولى، فتكون مخصصة لهذه المعتبرة مقيدة لاطلاق صحيحة عمر بن يزيد فتوجب اختصاص جواز الاتيان بصلاة الطواف بفرض المشقة في الرجوع الى مكة، وبذلك تنقلب النسبة بين صحيحة عمر بن يزيد وصحيحة احمد بن عمر الحلال حيث تصير صحيحة عمر بن يزيد ايضا اخص مطلقا من صحيحة احمد بن عمر الحلال، الا أن نظرية انقلاب النسبة غير مقبولة عندنا.

الا أن العمدة في الاشكال على أن الصحيح عدم دلالة معتبرة ابي بصير على التفصيل بين استلزام الرجوع للمشقة وعدمه، حيث لا يدل قوله "إن كان ارتحل فاني لا أشق عليه ولا أمره أن يرجع، ولكن يصلي حيث يذكر" على اختصاص هذا الحكم بموارد المشقة، بل هو نظير قوله "لو لا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة"<sup>(٢)</sup>، فانه يصح أن

١ - كتاب الحج ج ٣ ص

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ١٧

يقول المولى الذى من على عبده ولم يأمره بشيء على خلاف الطبع مع وجود مقتضى له بأنى لا اشق عليك ولا آمرک بكذا، ولا اشكال فى أن الامام (عليه السلام) اذا لزم من نسي صلاة الطواف وارتحل من مكة بالرجوع الى مكة والصلاة خلف المقام فقد شق عليه بامرہ بالرجوع الى مكه مع أنه ارتحل منها.

و أما الفرض الثاني وهو فرض الارتحال من مكة فقد ذكر بالنسبة الى صحیحة عمر بن يزيد (عن ابي عبد الله (عليه السلام) في من نسي ركعتي الطواف حتى ارتحل من مكة، قال: إن كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما، أو يأمر بعض الناس فليصلهما عنه) أنه حيث لا يحتمل كون من ارتحل من مكة ومضى قليلا مخيرا بين الرجوع وبين الاستنابة دون من مضى بعيدا، فتكون الصحیحة ظاهرة في أنه ان كان قد مضى قليلا فليرجع وان كان مضى بعيدا يستتیب لصلاة الطواف، ففيه أن من المحتمل أن يكون الفرق بين مضى قليلا ومن مضى بعيدا أنه لا تكون الصلاة في مكانه مشروعا في حق من مضى قريبا، بل لابد إما أن يرجع الى مكة لتكون صلاة طوافه خلف المقام او يستتیب لذلك، وأما من خرج من مكة وابتعد عنها فيكون مخيرا بحسب سائر الروايات في أن يرجع او يستتیب او يصلي في مكانه ومع هذا الاحتمال فلا وجه لحمل الصحیحة على ما ذكره، وان كان ما ذكره محتملا في حد نفسه، نعم يستفاد مما ورد في من خرج الى الابطح من أنه يرجع فيصلي عند المقام أنه ان خرج من مكة ولكنه بعد في توابعها فيجب عليه الرجوع ما لم يقع في الحرج.

هذا والظاهر أن تبرع الغير بصلاة الطواف عنه لا يجزئ عنه، لان الوارد في صحیحة عمر بن يزيد "إن كان قد مضى قليلاً فليرجع فليصلهما، أو يأمر بعض الناس فليصلهما عنه" وان امکن ان يقال بأن مقتضى اطلاق قوله في صحیحته الأخرى "او يقضي عنه وليه او رجل من المسلمين" كفاية تبرع الغير عنه خصوصا اذا كان وليه، فيحمل الامر بالاستنابة في الرواية الاولى على الطريقة المحضة الى نيابة الغير عنه حيث لا يقوم احد بالنيابة عنه من دون طلبه، وعليه فتفريق بعض الاجلاء "دام ظله" بين المقام حيث لم يجتزئ بتبرع الغير بصلاة الطواف عنه<sup>(١)</sup>، بخلاف الرمي عن العاجز عن مباشرة الرمي حيث اكتفى بتبرع الغير، لا يخلو من اشكال<sup>(٢)</sup>.

مسألة ٣٣٠: إذا نسي صلاة الطواف حتى مات وجب على الولي قضاءها.

١ - مناسك الحج ص ١٧٣

٢ - مناسك الحج ص ٢٣٧

اقول: يدل على ذلك صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام قال يقضي عنه أولى الناس بميراثه<sup>(١)</sup>، والظاهر تمامية اطلاقها لعدم اختصاصها بالفرائض اليومية، فتشمل صلاة الطواف وصلاة الآيات، نعم لا تشمل مثل الصلوات الاستيجارية لأنها لا تقضى عنه وإنما تقضى عن من استؤجر عنه وهكذا ما وجب عليه من قضاء فوائت ابيه، وشبهة انصرافها الى الفرائض اليومية ضعيفة.

و أما مثل صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (عليه السلام) من نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مكة، فعليه أن يقضي أو يقضي عنه وليه أو رجل من المسلمين<sup>(٢)</sup>، فلا يستفاد منها وجوب القضاء على الولي، وإنما يستفاد منها مشروعيتها.

مسألة ٣٣١: إذا كان في قراءة المصلي لحن، فإن لم يكن متمكناً من تصحيحها فلا إشكال في اجتزائه بما يتمكن منه في صلاة الطواف أما إذا تمكن من التصحيح لزمه ذلك فإن أهمل حتى ضاق الوقت عن تصحيحها فالأحوط أن يأتي بصلاة الطواف حسب إمكانه وأن يصليها جماعة ويستتنب لها أيضاً.

اقول: من كان في قراءته لحن فإن كان اللحن بما هو المتعارف لدى غير العرب من الاخلال بمخارج الحروف العربية كالتلفظ بالذال الطاء مثل ما يتلفظ بحرف الزاء، أو التلظظ بحرف الحاء مثل ما يتلفظ بحرف الهاء، والتلفظ بحرف الصاد مثل ما يتلفظ بحرف السين والتلفظ بحرف العين مثل ما يتلفظ بالهمزة، ولم يكن متعمداً في ذلك فقد يقال بأنه حيث كان الكثير من العجم مبتلين بمثل ذلك ولا يحسنون أداء الحروف العربية من مخارجها، كما هو كذلك الآن، ولم يرد في أية رواية سؤال الأئمة عن ذلك أو أمرهم بتصحيح القراءة، فيكون مقتضى السيرة الاكتفاء بتلك الصلاة، وإن كان لا ينبغي مراعاة الاحتياط في المسألة، ولعل موثقة مسعدة بن صدقة الآتية تشمل ذلك.

و أما إذا كان اللحن أكثر من المتعارف لدى غير العرب، -و كذا فرض اللحن المتعارف بناء على عدم احراز تمامية ما ذكرناه- فإن امكنه بغير حرج أن يصلي صلاة الطواف بقراءة صحيحة ولو بتلقين الغير، وجب عليه ذلك، وإن لم يتيسر له ذلك فهذا على اقسام:

**القسم الاول:** أن يتمكن من تصحيح القراءة، ولو بتأخير صلاة الطواف الى آخر وقت العمرة أو الحج، فغاياته أنه لو طاف ووجب ذلك فوت الموالاة العرفية بين الطواف وصلاته

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣١



لزمته إعادة الطواف بناء على شرطية الموالاة العرفية بينهما في صحة الطواف، وأما بناء على كون المبادرة الى الصلاة بعد الطواف واجبا نفسيا ففي مناسك السيد الامام "قده" أنه لا يجب أن يبقى على احرامه الى آخر الوقت، كي يصحح قراءته، فلو لم يتمكن من تصحيح قراءته قبل فوت الموالاة بين طوافه وصلاته صلى بما يتمكن من القراءة<sup>(١)</sup>، ولكن الظاهر وجوب الانتظار، اذ يلاحظ على ما ذكره -مضافا الى عدم افتائه بلزوم الموالاة وانما احتاط فيها لزوما<sup>(٢)</sup>، ومقتضى ذلك رعاية كلا الاحتمالين فيلزمه على الاحوط إعادة الصلاة بعد تصحيح القراءة- أن ظاهر الامر بالمبادرة في مثل قوله (عليه السلام) "لا تؤخرها ساعة، اذا طفت فصل"، هو الامر بالمبادرة الى الصلاة التامة، فلو انقضى ابتلاءه بالحدث الاصغر وكان وضوءه موجبا لفوت الموالاة بين الطواف وصلاته فلم يلتزموا بلزوم التيمم في حقه، ولو فرض اطلاق في دليل لزوم المبادرة الى صلاة الطواف، فغاياته التزاحم بين هذا الوجوب النفسي وبين وجوب القراءة الصحيحة في الصلاة، فيكون مخيرا بينهما.

**القسم الثاني:** ما لو لم يتمكن من تصحيح قراءته ولو بالتلقين، وكان مقصرا في ترك التعلم الى أن ضاق الوقت، فذكر السيد الماتن "قده" أنه لا ينبغي الشك في عدم سقوط صلاة الطواف عنه، بل لا بد له من الإتيان بالصلاة، ويجب عليه الاحتياط بالجمع بين الإتيان بالصلاة مع القراءة الملحونة لو بمن يصلي صلاة يومية، لمكان العلم الاجمالي بتعين واحدة من الثلاثة، ودعوى قيام السيرة على عدم مشروعية الجماعة في صلاة الطواف وإلا لوقعت مزة واحدة في زمن النبي والأئمة (عليهم السلام) ولم يعهد ذلك، فيكون كاشفا عن عدم مشروعيتها وان كانت صحيحة، لكنها لا تكشف الا عن عدم مشروعيتها في حال الاختيار، دون حال الاضطرار وعدم التمكن من القراءة الصحيحة، كما في المقام.

**القسم الثالث:** ما لو لم يتمكن من تصحيح قراءته ولو بالتلقين، ولم يكن مقصرا في تعلم القراءة الصحيحة، والآن لا يقدر على تعلمها او كان في لسانه نقص لا يتمكن معه من القراءة الصحيحة، فذكر السيد الخوئي "قده" أن صلاته محكومة بالصحة، وتدل عليه عدة من الروايات:

١- موثقة السكوني عن ابي عبد الله (عليه السلام): تلبية الأخرس قراءته القرآن في الصلاة، تحريك لسانه وإشارته بإصبعه<sup>(٣)</sup>، فإنّ الاكتفاء بتحريك اللسان والإشارة بالإصبع

١ - مناسك محشى ص ٣٧٩

٢ - تحرير الوسيلة ج ١ ص ٤٣٦ مناسك محشى ص ٣٦٥

٣ - وسائل الشريعة ج ٦ ص ١٣٦

يقتضي الاجتزاء بالقراءة الملحونة بطريق أولى.

٢- موقفة أخرى للسكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله): إنَّ الرجل الأعجمي من أمتي ليقراً القرآن بعجميته فترفعه الملائكة على عربيته<sup>(١)</sup>، بعد القطع بعدم خصوصية للقرآن.

٣- موقفة مسعدة بن صدقة قال سمعت جعفر بن محمد (عليه السلام) يقول مسعدة بن صدقة قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام وسئل عما يجوز وعمّا لا يجوز من النية... وذلك أنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح وكذلك الاخرس في القراءة في الصلاة ما اشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم المحرّم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح، ولو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتى يدع ما قد علم انه يلزمه ويعمل به وينبغي له ان يقوم به حتى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية فحيل بينه وبين ذلك بالادب حتى يعود الى ما قد علمه وعقله، قال: ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الاعجمي المحرم ففعل فعال الاعجمي والآخرس على ما قد وصفنا اذاً لم يكن احد فاعلاً لشيء من الخير ولا يعرف الجاهل من العالمو قد ذكر في تقريب الاستدلال بها أنها دلت على أنّ الذي يراد من المحرّم وهو الأعرابي، وكذا العجم هو العمل الناقص حسبما يستطيعه، وهذا شيء لا يساوي مع ما يراد من العالم الفصيح من العمل الكامل الصحيح، ومثل هذا التعبير شائع في العرف فيقال: لا يراد من زيد ما يراد من عمرو، يعنون به أنّ المطلوب منه هو العمل الناقص لكونه دون عمرو، فلا يورد على الرواية بعدم دلالتها على الاجتزاء بالناقص، بل غايتها عدم وجوب التأم.

اقول: احتمال بعض الاجلاء "دام ظله" كون لفظ المحرم في الرواية من اسم الفاعل من الاحرام، ويراد منه أن الله لا يريد من العجم المحرم في تليته ما يريد من المتكلم الفصيح، كما ورد في رواية السكوني "تلبية الاخرس قراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه واشارته باصبعه" خلاف الظاهر، حيث انه بناء عليه كان ينبغي تكرار المحرم يقول "ان الله لا يريد من المحرم من العجم ما يريد من المحرم الفصيح، فالظاهر أنه اسم مفعول من باب التفعيل، وقد علّق صاحب الوسائل على هذه الرواية أن المحرّم اول الشهور، ويقال ايضاً جلد محرم أي لم تتم دباغته بعد، وناقاة محرمة أي لم تتم رياضتها بعد<sup>(٢)</sup> كما ذكر في الحقائق (بعد ما نقل

١ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٢٢١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ١٣٦

عن نهاية ابن اثير: ناقة محرّمة أي التي لم تركب ولم تذلل، وعن الصحاح: جلد محرم اي لم تتم دباغته وسوط محرم اي لم يلن بعد وناقة محرمة اي لم تتم رباضتها بعد، وقال كل من لا يقدر على الكلام أصلا فهو أعجم الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه) أن منه يعلم ان إطلاق المحرّم في الخبر على من لا يمكنه الإتيان بالقراءة على وجهها من إخراج الحروف من مخارجها لشبهه بالدابة ونحوها من الأشياء المعدودة في عدم لين لسانه وتذليله بالنطق، وحاصل معنى الخبر الفرق بين من يمكنه الإتيان بالقراءة الأدعية في صلاة أو غيرها على وجهها ولو بالتعلم وبين من لا يمكنه، وان القادر على الإتيان بذلك على وجهه ولو بالتعلم لا يجزئه غير ذلك وجهله مع إمكان التعلم ليس بعذر شرعيو يورد عليه كما في كلام بعض الاجلاء "دام ظله" أنه بناء عليه لزم أن يكون الموصوف بالمحرّم هو لسانه، فيقال لسانه محرم، أي ليس فيه لين، وليس بذلول، مع أن الموصوف به في الرواية هو الشخص، ولذا ذكر أنه يمكن أن يكون اسم فاعل من الاحرام، لكن مر كونه خلاف الظاهر، الا أنه اضاف أنه يوجد احتمال اقوى منه، وهو كونه اسم مفعول من باب التفعيل ولكن يراد منه معنى آخر غير ما ذكره في الحدائق، ففي لسان العرب: اعرابى محرّم اي فصيح لم يخالط الحضر، فالمحرم من العجم هو العجم الذي لم يخالط العرب، فلا يقدر على التكلم باللهجة العربية بأن يؤدي الحروف العربية عن مخارجها<sup>(١)</sup>، وما ذكره غير بعيد، والمعنى الجامع للمحرّم، هو الذي منع فعلا من وصوله الى مرتبة التمامية لعدم تكرر استعماله، فلا يقال للسوط الذي كان لنا لكنه بقي في الماء مثلا فزال لينه أنه سوط محرم، ولذا ذكر في القاموس أن السوط المحرم هو الجديد من السباط، ولعل وجه تسمية شهر محرم الحرام، بالمحرم هو أنه شهر جديد، اذ هو اول شهور السنة القمرية، وعليه فوجه التعبير بالمحرم من العجم أنه جديد التلفظ بالكلمات العربية، فلا يتسر له اداء مخارج الحروف العربية من مخارجها.

٤- ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من أنّ سين بلال شين عند الله<sup>(٢)</sup>، ودلالته تامة، لكنه رواية عامية غير معتبرة.

هذا، مع أنّ دعوى القطع بأنّ من لا يستطيع أداء الصحيح وظيفته هو التلفظ بالملحون غير مجازفة، ضرورة أنّ مثل هذا كمن في لسانه آفة لا يتمكن من أداء الحروف عن مخارجها

١ - كتاب نكاح ج٩ ص٣١١

٢ - مستدرک الوسائل ج٤ ص٢٧٨

فيبدل بعضها ببعض كتبديل الرأء بالياء ونحوه موجود في كل عصر، ولم يرد في شيء من الأخبار التعرض لبيان وظيفتهم الخاصة من حيث جعل البدل كالترجمة ونحوها، أو سقوط التكليف عنهم فيعلم من ذلك إيكال الأمر إلى الوضوح، وأنَّ وظيفتهم هو ما يستطيعون.

كما يدل على ذلك صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) ان الله فرض الركوع والسجود الا ترى لو أن رجلا دخل في الاسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاء أن يكبر يصلي<sup>(١)</sup>، حيث إن مقتضى إطلاقها أن غير المتمكن من القراءة يجزئه التسبيح وإن كان متمكناً من الائتمام<sup>(٢)</sup>.

اقول: أما من لم يكن مقصرا في التعلم ولم يتيسر له القراءة الصحيحة ولو بالتلقين، فان كان يحسن مقدار معتدا به من سورة الحمد جاز له الاكتفاء به، ولا يجب عليه الائتمام حتى لو كانت الجماعة مشروعة في صلاة الطواف مطلقا او في حال الاضطرار، عملا بظاهر مثل صحيحة عبد الله بن سنان موثقة مسعدة بن صدقة والسيرة القطعية، نعم مقتضى القاعدة هو وجوب ذلك، لأن الظاهر من الأدلة أن الواجب في حق كل مكلف الجامع بين صلاة الفرادى مع قراءة صحيحة، وصلاة الجماعة، فاذا عجز عن العدل الاول تعين الثاني عقلا، وما ادعاه السيد الخوئي "قده" من كون صلاة مسقطا لوجوب القراءة الصحيحة لا عدلا له، ومع عجز المكلف عن الاتيان بالواجب لا يجب عليه عقلا الاتيان بالمسقط، كأن يسافر مع عجزه عن الصوم، ففيه أن الواجب النفسي هو صلاة الفرادى، والقراءة جزء لها، وليس واجبا مستقلا، فان التزم بمسقطية الجماعة، فهذا يعني مسقطيته لوجوب الصلاة رأسا، فمن يصلي جماعة لا يكون وجوب الصلاة فعليا في حقه وانما يستحب في حقه الجماعة، وهذا خلاف الظاهر جدا، وأما الاستنابة مضافا الى كونها خلاف تلك الروايات فوجوبها خلاف مقتضى القاعدة فتجري البراءة عنها.

و أما اذا كان لا يحسن مقدارا معتدا به من سورة الحمد فقد ذكر جماعة كما عن الشهيد الاول "ره" أنه يعوض عما لا يحسنه من سورة الحمد بسائر آيات القرآن، وان لم يحسن شيئا من القرآن يعوض عنه بالتسبيح، بل نسب ذلك الى المشهور، وقد احتاط بعض السادة الاعلام "قده" في ذلك لزوما، حيث قال ان الاحوط وجوبا أن يضم الى قراءته الملحونة قراءة شيء يحسنه من سائر القرآن والا فالتسبيح.

١ - وسائل الشيعة ج ص

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١١٩

و كيف كان فيستدل على وجوب التعويض عما لا يحسنه من الحمد بسائر القرآن بعدة وجوه:

١- قوله تعالى "فاقرءوا ما تيسر من القرآن" فيقال بأنه يدل على وجوب قراءة القرآن في الصلاة، وما دل على لزوم قراءة الحمد لا يدل على وحدة المطلوب، فلو عجز عن قراءة سورة الحمد بكاملها فلا بد أن يقرأ عوض ما يعجز عنه من سائر آيات القرآن، وإن شئت قلت انه بعد عجزه عنها وقيام الدليل على أن الصلاة لا تسقط بحال، فاطلاق هذه الآية يقتضي جزئية قراءة القرآن في هذه الصلاة.

و فيه أنه لا يظهر من هذه الآية الامر بقراءة القرآن في الصلاة، فهو امر استحبابي نفسي بقراءة القرآن مطلقا.

٢- ما ورد في رواية الصدوق في كتاب العلل باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) أنه قال: أمر الناس بالقراءة في الصلاة، لئلا يكون القرآن مهجورا مضيعا وليكون محفوظا مدروسا فلا يضمحل ولا يجهل وإنما بدئ بالحمد دون سائر السور، لأنه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد<sup>(١)</sup>، بتقريب أن ظاهرها لزوم قراءة القرآن في الصلاة وقراءة سورة الحمد فيها بنحو تعدد المطلوب، فيأتي فيها ما مر في تقريب دلالة الآية.

و قد اورد على سندها اشكالان:

**الاشكال الاول:** ما ذكره بعض السادة الاعلام (دام ظلهم) من أن كتاب علل الفضل بن شاذان من تصانيفه وليس كتاب حديث، وذكر عدة شواهد على ذلك، منها: أن هذا الكتاب يشتمل على ما يطمئن بعدم كونه من الامام (عليه السلام)، كقوله "فان قال قائل: فاخبرني لم كلف الخلق؟ قيل لعل: فان قال فاخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة هي ام غير معروفة ولا موجودة؟ قيل بل هي معروفة موجودة عند أهلها فان قال قائل: أتعرفونها انتم ام لا تعرفونها؟ قيل لهم منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه...<sup>(٢)</sup>، وكيف يقول الامام (عليه السلام) نحن لانعرف بعض العلل وهي معروفة عند أهلها، وهل أهلها غير الائمة (عليهم السلام).

**و قد تكرر فيه التعبير بقوله:** فان قال قائل... قيل له...وقد ورد فيه أنه قد روي عن بعض الائمة (عليهم السلام) انه قال: ليس من ميت يموت إلا خرجت منه الجنابة فلذلك وجب

١ - وسائل الشيعة ج ص ٣٨

٢ - علل الشرايع ص ٢٥٢

الغسل<sup>(١)</sup>، وهذا التعبير لا يصدر من الامام (عليه السلام)، مع أن مضمونه خطأ، إذ لو فرض خروج المني من الانسان حين موته فيختص ذلك بالبالغ لأنه لامني للصبى.  
بل توجد شواهد على أنّ الفضل بن شاذان لم يدرك الرضا (عليه السلام) فضلاً عن ان يكون قد سمع منه الحديث مرة بعد مرة وشيئاً بعد شيء، على ما نقله الصدوق عنه.  
**منها:** أنه ذكر النجاشي: الفضل بن شاذان بن الخليل ابو محمد الازدى النيسابورى، كان ابوه من اصحاب يونس وروى عن ابى جعفر الثانى (عليه السلام)، وقيل الرضا (عليه السلام) ايضاً، وظاهره أنّ والد الفضل كان من اصحاب الامام الجواد (عليه السلام)، فكيف يكون هو من اصحاب الرضا (عليه السلام).

وهكذا عدّ الشيخ الطوسي في رجاله الفضل بن شاذان تارة من اصحاب الامام الهادى (عليه السلام) واخرى من اصحاب الامام العسكري (عليه السلام) ولم يعده من اصحاب الامام الجواد (عليه السلام) فضلاً عن ان يكون من اصحاب الرضا (عليه السلام).  
و الجواب عن هذا الاشكال أن ما ذكر لا يوجب رفع اليد عن الشهادة التي نقلت في كتاب علل الشرايع وعيون أخبار الرضا عن الفضل بن شاذان، حيث قال الصدوق: حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار قال: حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال: قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل أخبرني عن هذه العلل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج وهي من نتائج العقل او هي مما سمعته ورويته؟ فقال لي ما كنت أعلم مراد الله بما فرض ولا مراد رسوله (صلى الله عليه وآله) بما شرع وسن، ولأعلل ذلك من ذات نفسي، بل سمعنا من مولاي ابى الحسن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء فجمعتها، فقلت: فأحدث بها عنك عن الرضا (عليه السلام) فقال: نعم<sup>(٢)</sup>، واطاف في العيون (وحدثنا الحاكم ابو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابوري رضي الله عنه عن عمه ابى عبدالله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان أنه قال: سمعت هذه العلل من مولاي ابى الحسن بن موسى الرضا (عليهما السلام) فجمعتها متفرقة وألفتها).

كما ذكر الصدوق في مشيخة الفقيه أن ما كان فيه عن الفضل بن شاذان من العلل التي ذكرها عن الرضا (عليه السلام) فقد رواه عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري

١- علل الشرايع ص ٢٦٨

٢ - علل الشرايع ص ٢٧٤، عيون أخبار الرضا ج ١ ص ١٢٧

الطار رضي الله عنه عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان النيسابوري عن الرضا (عليه السلام).

و نحن نقبل أنّ كتاب العلل تصنيف فضل بن شاذان، ولكن هذا لا ينافي ان يكون المطالب المذكورة في الكتاب من الامام الرضا (عليه السلام)، ولو بنحو النقل بالمعنى، إلا ما علم بعدم صدوره من الامام فيكون صادرا من الفضل نفسه، مثل قوله "منها ما لا نعلمه..." وهكذا قوله "فقد نروي عن الائمة" فان قيام القرينة على عدم صدور بعض المطالب من الامام لا يوجب أن يرفع اليد عن شهادة الصدوق بصدور المطالب المذكورة في الكتاب عن الامام الرضا (عليه السلام) بالنسبة الى بقية المطالب.

و أما ما ذكره من الشواهد على عدم كون الفضل من أصحاب الرضا (عليه السلام) فيرد عليه أنه ثبت بطريق معتبر كون الفضل سمع من الرضا (عليه السلام) لما تقدم من صحة طريق الصدوق الى الفضل، فما دام لم يوجد شاهد قطعي على أنّ الفضل لا يمكن أن يروي عن الرضا (عليه السلام) لا وجه لرفع اليد عن هذه الشهادة المعتمدة.

ويؤيد ذلك وجود اربع روايات اخرى في عيون اخبار الرضا عن الفضل بن شاذان أنه قال سمعت ابا الحسن على بن موسى (عليه السلام)<sup>(١)</sup> وروايتين في التوحيد<sup>(٢)</sup>، نعم طريق الصدوق في هذه الروايات نفس احد الطريقتين الى كتاب العلل لفضل بن شاذان.

ويشهد على امكان رواية الفضل عن الرضا (عليه السلام) أنّه روى عن حماد بن عيسى (و تبلغ احاديثه ١٣٦ حديثاً) وحماد توفي في سنة ٢٠٨ أي سبع سنوات بعد استشهاد الامام الرضا (عليه السلام)، وكان مقيماً في الكوفة، وكذلك روى ٣١٦ حديثاً عن صفوان بن يحيى المتوفى سنة ٢١٠، وعليه فلا بعد في رواية الفضل عن الرضا (عليه السلام) قبل ذلك بسنوات قليلة في موطنه في نيسابور او طوس قبل أن يسافر الى الكوفة، ولا اقل من وجود الاحتمال العقلائي في حق الفضل انه ادرك الرضا (عليه السلام)

و أما كلام الشيخ الطوسي فهو ليس نفيًا لكون الفضل قد ادرك الرضا (عليه السلام) فلعل منشأه أنّ الشيخ كان دأبه ملاحظة الروايات التي وصلت اليه، ولما لم يكن في شيء منها رواية الفضل عن الرضا (عليه السلام) لم يعده من اصحابه، فشهادة الشيخ بكون الفضل من اصحاب الهمادي والعسكري (عليهما السلام) لا تكون شهادة على عدم كونه من اصحاب

١ - عيون اخبار الرضا ج١ ص١٩، ٢٥، وج٢ ص١٠٩، ١٨٧

٢ - التوحيد ص١٣٧ و ٢٧٠

الرضا (عليه السلام)، وهكذا الامر بالنسبة الى النجاشي، وما نقله من أنّ والد الفضل كان من اصحاب يونس وروى عن ابي جعفر الثاني (عليه السلام) وقيل الرضا (عليه السلام) لا ينافي كون الفضل من اصحاب الرضا (عليه السلام) لعدم البعد في عدم نقل الاب من امام لعدم كونه من خاصته ونقل الابن منه ويجوز أن يكون الاختلاف بينهما في السن يسيرا.

**الاشكال الثاني:** عدم ثبوت وثاقة عبد الواحد بن محمد بن عبدوس وعلي بن محمد بن قتيبة في الطريق الاول، ولا وثاقة جعفر بن نعيم بن شاذان ومحمد بن شاذان في الطريق الثاني.

ولكن يمكن تصحيح سند الصدوق الى كتاب العلل لفضل بن شاذان بدعوى أن الصدوق ذكر طريقين الى هذا الكتاب، كما أن الشيخ الطوسي (ره) في الفهرست ذكر طريقا ثالثا للصدوق الى هذا الكتاب حيث ذكر في ترجمة الفضل بن شاذان: "الفضل بن شاذان النيسابوري، فقيه متكلم جليل القدر له كتب ومصنفات منها ... كتاب العلل.... اخبرنا برواياته وكتبه هذه أبو عبد الله المفيد رحمه الله، عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، عن حمزة بن محمد العلوي، عن ابي نصر قنبر بن علي بن شاذان، عن ابيه، عنه، وكثرة هذه الطرق تورث الوثوق بسند كتاب العلل الى الفضل بن شاذان.

### **فالظاهر تمامية سند كتاب العلل لفضل بن شاذان، وكونه كتاب حديث.**

نعم يبقى الاشكال في دلالتها على لزوم التعويض عن سورة الحمد بسائر آيات القرآن، لأن روايات علل الشرايع انما تبين بعض فوائد الاحكام، وحكمتها، فلا يفهم من هذه الرواية مثل هذا الحكم.

٣- صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، أ لا ترى لو أن رجلا دخل في الاسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن اجزأه أن يكبر يصلي<sup>(١)</sup>، بتقريب أن الامر بالتسييح بعد تكبيرة الاحرام مكان سورة الحمد قد انيط بأن لا يحسن قراءة القرآن، وعليه فمن يحسن قراءة القرآن غير سورة الحمد فليس العوض له عما لا يحسنه من سورة الحمد هو التسييح، بل سائر آيات القرآن.

و الانصاف عدم احراز ظهور هذا التعبير في اكثر من كونه كناية عما يجب قراءته في الصلاة على عامة الناس، وهو سورة الحمد، على أن موردها من لا يتيسر له قراءة سورة الحمد عرفا اصلا، ولذا عبر عنه بأنه يجزه أن يكبر ويسبح، لا أن يضم الى ما يحسنه من



قراءة سورة الحمد التسبيح بمقدار ما لا يحسنه منها، وان كان الاحوط له التعويض ايضا، والظاهر أن له أن يكتفي بأي من التسبيح او قراءة سائر آيات القرآن عوضا عما لا يحسنه من سورة الحمد، وذلك بمقتضى اصل البراءة عن تعيين أي منهما، ويكون عرفا بالمقدار الذي لا يحسنه من سورة الحمد.

هذا كله بالنسبة الى من لم يكن مقصرا، وأما المقصر فقد اختار السيد الماتن "قده" لزوم الاحتياط عليه بالجمع بين الصلاة فرادى مع القراءة الملحونة الاستنابة بمقتضى العلم الاجمالي بوجوب احداها، وقد ذكر أن عدم معهودية الجماعة في صلاة الطواف لا تكشف عن عدم مشروعيتها في هذا الحال، ويمكن أن يقال بعدم اطلاق في ادلة مشروعية الجماعة يشمل صلاة الطواف، فان عمدة الدليل على مشروعية الجماعة في الصلوات المفروضة صحيحة زرارة والفضيل قالوا قلنا له الصلاة في جماعة فريضة هي فقال الصلوات فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها ولكنها سنة من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاة له<sup>(١)</sup>، فان مساق السؤال والجواب يأبى عن شمولها لصلاة الطواف مما لا اشكال في عدم وجوب الجماعة فيها وعدم الضير في تركها بل الجماعة فيها غير معهودة، الا أن احتمال وجوبها في هذا الفرض مما لا دافع له، فيتشكل العلم الاجمالي الثلاثي الاطراف، كما ذكره "قده".

و لكن افتى جماعة من الاعلام بكفاية الصلاة فرادى، منهم السيد الامام "قده"<sup>(٢)</sup>، وهكذا بعض السادة الاعلام وبعض الاجلاء "دام ظلهم" ولعل وجهه شمول الروايات السابقة الدالة على جواز اكتفاء العاجز عن القراءة الصحيحة بما يحسنه من القراءة لهذا الفرض، وهو غير بعيد، فان المحرم من العجم هو من لم يخالط العرب أي من لم يتعلم القراءة الصحيحة العربية، ويمكن أن يكون ذلك بتقصير منه، على أنه يمكن التمسك بالسيرة القطعية في زمانهم (عليهم السلام) حيث ان كثيرا من العجم من الفرس الروم كانوا يتسامحون في تعلم القراءة الصحيحة في فترة من حياتهم لا محالة، ومع ذلك لم يعهد امر الامام لهم بالاعتداء او الاستنابة.

مسألة ٣٣٢: إذا كان جاهلا باللحن في قراءته وكان معذورا في جهله صحت صلاته ولا حاجة إلى الاعادة حتى إذا علم بذلك بعد الصلاة وأما إذا لم يكن معذورا فاللازم عليه إعادتها

١ - وسائل الشيعة ج ٢٨٥

٢ - مناسك محشى ص ٣٧٩

بعد التصحيح ويجري عليه حكم نارك صلاة الطواف نسيانا.

اقول: وجه المسألة واضح، فانه يرى شمول حديث لا تعاد للجاهل القاصر، دون المقصر، فالجاهل القاصر تصح صلاته، والمقصر يبطل صلاته، ولكن الذي يسهل الخطب انه ورد في صحيحة جميل "ان الجاهل في ترك صلاة الطواف خلف المقام بمنزلة الناسي" فلا يجب عليه الا اعادة الطواف، وان خرج من مكة وبعد عنها فيجتزء بالصلاة في مكانه، ولا شيء عليه.

هذا ولكن نسب الى المشهور عدم جريانه في حق الجاهل، حتى ولو كان قاصرا<sup>(١)</sup>،

١ - وعمدة ما يمكن ان يذكر في تقريبه اربعة وجوه:

**الوجه الاول:** ما ذكره المحقق الحائري "قده" في كتاب الصلاة ص ٣١٦، من ان شموله للجاهل يستلزم إما اختصاص الجزئية والشروطية في غير الأركان بالعالم بها، او كون صلاة الجاهل مع الإخلال بغير الأركان مسقطا للتكليف فقط، من دون ان تكون مصداقا للمأمور به، والأول محال والثاني خلاف ظاهر قوله (عليه السلام) السنة لا تنقض الفريضة، حيث أن مفاده عدم انتقاض الفريضة وصحتها في فرض الإخلال بالسنة. ولكن يرد عليه **اولا:** النقض بما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته وعليه الإعادة فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته (وسائل الشريعة ج ٦ ص ٨٦) فإن مفادها تامة صلاة الجاهل بالحكم اذا جهر في موضع الإخفات او بالعكس وقد التزم به الأصحاب فيكشف ذلك عادة عن خلل في الدليل الذي أقامه على عدم شمول حديث لا تعاد للجاهل للحكم.

**وثانيا:** بالحل، حيث أنه يمكن شمول حديث لا تعاد للجاهل بصياغات أخرى غير مسقطية صلاته للتكليف: **الصياغة الاولى:** تعلق الأمر بصلاة مشتملة على الأركان وعلى ما لا يكون جاهلا قاصرا بخطاب جزئيته وشرطيته من غير الأركان، وأخذ العلم بالخطاب او العلم بالجعل في المتعلق او الموضوع لامحذور فيه أبدا. ومعه فلاحاجة الى التوصل الى متمم الجعل ونتيجة التقييد، وان كان لمانع منه أيضا بان يلتزم بجعل وجوب الصلاة التامة أولا، ثم بجعل وجوب الصلاة التامة في حق من علم بالجعل الأول او كان جاهلا مقصرا به، ويكون الجعل الثاني بغرض بيان ضيق الغرض من الجعل الأول.

**الصياغة الثانية:** ثبوت أمرين فيتعلق الامر الاول بالصلاة التامة ما لم يمثل الأمر الشامل للصلاة الناقصة، ويتعلق الامر الثاني بالجامع بين الصلاة ناقصة مع الإخلال بغير الأركان عن جهل قصوري بجزئيتها او شرطيته الثابتة بالامر الاول، وبين الصلاة التامة، والمفروض ان جزئيتها او شرطيته قد ثبتت بالامر الأول

وفي هذه الصياغة تحفظنا على ما هو الظاهر من قوله في ذيل حديث لا تعاد " السنة لا تنقض الفريضة" وقوله "القراءة سنة فمن نسيها فقد تمت صلاته" من كون مآتي به المكلف من الصلاة مع الإخلال بغير الأركان في حال العذر صحيحا وامتنالا للامر، لا مجرد كونه مسقطا للامر من دون ان يكون صحيحا وامتنالا لأي امر. كما تحفظنا على ما هو الظاهر من هذه الروايات من أن صحة الصلاة بترك غير الأركان عن عذر لا تعني

ارتفاع الامر بغير الاركان في حال العذر لان الظاهر من هذه الروايات وقوع الاخلال بالسنة الفعلية . لا كونه تركا لما هو السنة في غير حال العذر.

**الصياغة الثالثة:** ثبوت أوامر استقلالية بالسنن، وثبوت أمر آخر بالفريضة مع اشتراطها بعدم الإخلال عن علم او جهل قصوري بالسنن.

**الوجه الثاني:** ما قد يقال من لزوم تقييد حديث لاتعاد بصحيفة زرارة عن احدهما "عليهما السلام" ان الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه (وسائل الشيعة ج٦ ص٨٧)، فيقال ان ظاهر ترك القراءة متعمدا هو تركها لاعن نسيان فيشمل ما لو تركها عن جهل بالحكم، كما ورد في موثقة سماعة فيمن أظفر باعتقاد دخول الليل أنه يقضي صومه لأنه أكل متعمدا (وسائل الشيعة ج١٠ ص١٢١)، ويؤكد ذلك أنه في صحيفة زرارة جعل النسيان في قبال فرض العمد، فيكون الظاهر من العمد هو عدم النسيان، فيشمل فرض الترك عن جهل.

وحينئذ فان قلنا بانصراف حديث لاتعاد عن العالم العامد كما سيأتي بيانه فتكون النسبة بينه وبين صحيفة زرارة هي العموم من وجه لشمول حديث لاتعاد للناسي والجاهل دون العالم، وشمول صحيفة زرارة الدال على لزوم إعادة عند الاخلال العمدي بالسنة للعالم والجاهل دون الناسي فيتعارضان في الجاهل ويتساقطان، وعندئذ فيرجع الى عموم دليل الأجزاء والشرائط المقتضي لوجوب إعادة الصلاة للإخلال بها ولو كان عن جهل.

وأما ان قلنا بشمول اطلاق حديث لاتعاد للعالم العامد فتكون صحيفة زرارة مخصصة له وتدل هذه الصحيفة على لزوم الاعادة على من تعمد ترك القراءة ونحوها، والمفروض ان الجاهل القاصر يكون متعمدا في ذلك.

والجواب عن هذا الوجه الثاني ان التعبير بالتعمد كما يستعمل فيما يقابل النسيان فيشمل الجاهل بالحاكم كذلك قد يستعمل فيما يقابل الجهل والنسيان وهو العلم والعمد، ومنه قوله تعالى: من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها، وكذا الصحيفة الواردة عن ابي جعفر (عليه السلام) في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته وعليه إعادة فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته (وسائل الشيعة ج٦ ص٨٦)، ومع هذا الإجمال لاتكون صحيفة زرارة مقيدة او معارضة لحديث لاتعاد، بلحاظ شموله للجاهل.

**الوجه الثالث:** ما قد يقال من لزوم تقييد حديث لاتعاد بصحيفة منصور بن حازم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها فقال أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت بلى قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسيانا، وكذا رواية عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سألته عن ترك قراءة أم القرآن قال اذا كان متعمدا فلا صلاة له وان كان ناسيا فلا بأس (وسائل الشيعة ج٦ ص٩٠)، حيث يدعى ان مفهوم الشرط هو عدم تمامية الصلاة اذا لم يكن ترك القراءة ناشئا عن النسيان، فيشمل باطلاقه ما لو تركها عن جهل بالحكم.

وبلاحظ عليه: أنا حتى لو التزمنا بثبوت المفهوم المطلق للجملة الشرطية فالانتمسك به في مورد صحيفة

منصور بن حازم لاحتتمال كون ذكر الشرط فيه لاجل التأكيد على فرض السائل.

واما رواية عبدالله بن الحسن فمضافا الى ما يقال من ضعف سندها بجهاالة عبدالله بن الحسن، يرد عليها ان الجملتين الشرطيتين فيها مذكورتان في مقام تقسيم الموضوع وعليه فإما لامفهوم لهما عرفا حيث ان ظاهرهما تقسيم الموضوع فقط، او يتعارض اطلاق مفهوم كل منهما مع اطلاق مفهوم الأخرى، حيث ان اطلاق مفهوم الجملة الأولى في الرواية بناء على ظهور المتعمد في العالم العامد هو عدم لزوم الإعادة عند ترك القراءة عن جهل بالحكم، بينما يدل اطلاق مفهوم الجملة الثانية على لزوم إعادته.

**الوجه الرابع:** ما قد يقال من أن حديث لاتعاد وان لم يكن متعارضا مع أدلة الأجزاء والشرائط التي تكون بلسان الأمر، حيث يمكن حملها على كونها واجبات مستقلة في ضمن الفريضة، لكنه متعارض مع ما كان مفاده الأمر بالإعادة مثل ماورد من أن من رأى بثوبه دما فصلى فيه فعليه الإعادة، ومن صلى فيما لا يؤكل لحمه فصلاته فاسدة، او كان مفاده قطع الصلاة وانتقاضها كما ورد ان الفقهة تقطع الصلاة، بل ومثل قوله: لاصلاة الا بفاتحة الكتاب.

وحينئذ فان قلنا بشمول حديث لاتعاد للعالم العامد والجاهل المتردد فتكون النسبة بينه وبين مجموع هذه الأدلة هي التباين، ولماوجب لتقديمه عليها، فلو فرض تساقطهما يكون المرجع هو أدلة الأجزاء والشرائط التي تكون بلسان الأمر، حيث أنها ليست طرفا لمعارضة حديث لاتعاد.

وان قلنا بانه منصرف جزما عن العالم العامد والجاهل المتردد فبناء على ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان فرض الإخلال بالأجزاء والشرائط عالما عامدا او جاهلا مترددا فرض نادر، فتكون النسبة بينهما أيضا هي التباين عرفا، نظير ما لو كان الدليل الحاكم مستوعبا لأكثر افراد الدليل المحكوم، ومحاولة السيد الخوئي "قده" لحل هذه المشكلة بإخراج الجاهل المقصر عن مورد حديث لاتعاد جمع تبرعي لايرفع غائلة التعارض.

ويرد على هذا الوجه الرابع أنا نختار انصراف حديث لاتعاد عن العالم العامد والجاهل المتردد، حيث أن كلمة لاتعاد منصرفة عرفا الى ما لو كان المكلف حين تحقق الخلل غير ملتفت اليه، بل كان غافلا او معتقدا ولو بحجة شرعية أنه يأتي بوظيفته، ثم التفت الى تحقق الخلل بعد وقوعه، فتحقق في حقه مقتضي الإعادة فيقال له حينئذ لاتعد صلاتك، وما ورد في ذيل الحديث من أن السنة لاتنقض الفريضة وان كان ظاهرا في كونه قاعدة عامة، وان صدر الحديث من مصاديقها، لكن لا يظهر منه إلغاء هذه التكتة التي استظهرت من كلمة لاتعاد، وانما ظاهره عدم خصوصية في الصلاة، بل يشمل كل ما كان مركبا من الفرائض والسنن، كما سيأتي بيانه، ومما يؤكد انصراف حديث لاتعاد عن العالم العامد هو ارتكاز المتشعبة من بطلان الصلاة في فرض الإخلال العمدي بالأجزاء والشرائط مطلقا.

وأما دعوى (ندرة الإخلال عالما عامدا او جاهلا مترددا فيكون مورد افتراق الخطابات الأمرة باعادة الصلاة عند الاخلال بالسنن فيها نادرا فلايمكن حملها عليه) ففيها **اولا:** أن الندرة ممنوعة، فان الإخلال بالأجزاء والشرائط لعدم الاهتمام بالحجة المعتبرة ليس نادرا.

**وثانيا:** انه لو سلمنا ندرة الإخلال عالما عامدا او جاهلا مترددا فهذه الندرة قد نشأت من ورود تلك الأدلة، فلايستعجن حملها على الإخلال عالما عامدا او جاهلا مترددا.

والظاهر وفاقا لشيخنا الاستاذ والسيد الصدر<sup>(١)</sup> "قدهما" شموله للجاهل المقصر غير المتردد حال العمل<sup>(٢)</sup>، ولو قلنا باختصاصه بالجاهل القاصر، فلو علم المكلف بأنه أتى بصلاة الطواف

وبناء على ما ذكرناه فيمكن الاستدلال على شمول حديث لاتعاد لموارد الإخلال عن جهل بالحكم باحد تقريبين:

**التقريب الاول:** ان النسبة بين حديث لاتعاد وأدلة الأجزاء والشرائط والموانع التي كانت بلسان الأمر بالإعادة مثل قوله "ان رأيت بثوبك دما فصليت فيه فعليك الإعادة"، وقوله "من صلى فيما لا يؤكل لحمه فصلاته فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيرها"، وان كانت هي العموم من وجه لكن الظاهر ان حديث لاتعاد حاكم عليها، حيث ان الأمر بالإعادة فيها ظاهر في الإرشاد الى الجزئية والشرطية والمانعية، ولكن نفي الإعادة في حديث لاتعاد في طول أدلة الأجزاء والشرائط والموانع بأسرها ويكون حاكما عليها حيث يبين عدم بطلان الصلاة بالإخلال بها الا عالما عامدا او جاهلا مترددا، فما ذكره السيد الحكيم "قده" في ج ١ ص ٥٢٩ من المستمك والسيد الإمام "قده" (في ص ٤٨ من كتاب الخلل من ان العرف لا يرى حكومة احدهما على الآخر بعد وحدة لسانهما فالظاهر عدم تماميته كما عليه السيد الخوئي والسيد الحكيم في ص ٣٨٥ من ج ٧ من المستمك.

**التقريب الثاني:** انه بناء على ما مرّ من انصراف حديث لاتعاد عن العالم العامد والجاهل المتردد، فيكون قوله عليه السلام في حديث لاتعاد ان القراءة سنة والسنة لاتنقض الفريضة أخص مطلقا من خطاب لاصلاة الا بفتاحة الكتاب، فيقدم عليه ويحكم بصحة صلاة من ترك القراءة عن جهل قصوري بالحكم، وحينئذ فيتعدى منه -ولو بسبب ظهور الحديث في التعليل بكون القراءة سنة- الى سائر الأجزاء والشرائط. و عليه فالظاهر شمول حديث لاتعاد للجاهل القاصر.

١ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٢٥٥

٢- يمكن تخريجه الثبوتي إما بالالتزام بتعدد الأمر بان يتعلق أمر بالصلاة التامة ما لم يمثل الأمر بالصلاة الشاملة للناقصة وأمر آخر بالجامع بين الصلاة التامة، والصلاة الناقصة مع الإخلال بغير الأركان عن جهل مثلا، فيكون الجاهل المقصر مستحقاً للعقاب بعصيانه للأمر الأول وتقويت ملاكه، ولكنه يعتبر ممتثلا للأمر الثاني فتصح صلاته، او يلتزم بثبوت أوامر استقلالية بالسنن، ويثبت أمر بالفريضة مشروطة بعدم الإخلال بالسنن عن علم وعمد.

ويشهد لإمكان ذلك التزام الفقهاء بصحة صلاة من جهر في موضع الإخفات او بالعكس ولو كان جاهلا مقصرا استنادا الى عموم صحیحته زرارة الواردة في الجهر في موضع الإخفات او الاخفات في موضع الجهر "انه ان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه".

وأما ما ادعي من الإجماع على ان الجاهل المقصر كالعامة، لا يلاحظ استحقات العقاب فقط بل بلحاظ الحكم ببطلان عمله، فلم نحرز كونه اجماعا تعديليا بل لعله مستند الى بعض الوجوه العقلية او النقلية.

على ان الفقهاء فرّقوا في الحكم بين الجاهل المقصر والعامة في جملة من الموارد، هذا وقد سبق الجواب

مع القراءة الملحونة جهلا، ولكنه يشكّ الآن في أن جهله هل كان قصوريا حتى يشمله حديث لاتعاد ام كان جهله تقصيرا، فقد تمسك السيد الخوئي "قده" في تصحيح عمله باحد وجهين:

١- ان الجاهل المقصر لما كان خارجا عن عموم حديث لاتعاد بالمخصص المنفصل فيكون موضوع حديث لاتعاد هو من لم يخلّ بالسنة عن جهل تقصيري، وهذا مما يمكن إحرازه بالاستصحاب.

٢- انه تجري قاعدة الفراغ في حقه فيما اذا كانت صورة عمله غير محفوظة، كما لو شك في أنه هل صلى بلا سورة تقليدا لمن أفتى بعدم وجوبها ام صلى بالتقليد، فان صورة عمله غير محفوظة في الحقيقة لأن شكه راجع الى عمل اختياري له وهو استناده في ترك السورة الى التقليد، وكذا لو شك في انه هل كان مقلدا لزيد الذي هو جامع للشرائط او مقلدا لعمر الذي هو فاقد لها.

نعم اذا كانت صورة العمل محفوظة كما لو علم بانه كان يترك السورة في الصلاة استنادا الى فتوى شخص معين، ثم شك في ان ذلك الشخص هل كان جامعا للشرائط ام لا لم تجر قاعدة الفراغ، للعلم بانه أتى بها مطابقة لفتوى شخص معين الا انه يحتمل صحتها من باب الصدفة والاتفاق.

أقول: قد يلاحظ على ما ذكره في الوجه الأول أنه لم يعلم كون المأخوذ في موضوع حديث لاتعاد عدم كون المكلف جاهلا مقصرا حتى يجري استصحاب عدم كونه جاهلا مقصرا فيما لم تكن حالته السابقة الجهل التقصيري، وكذا لم يحرز كون المأخوذ في موضوعه عدم تركه للسنة عن جهل تقصيري حتى يحرز ذلك بالاستصحاب، فان من المحتمل ان يكون المأخوذ في موضوعه هو كون ترك السنة ناشئا عن جهل قصوري مثلا وحينئذ فلا يمكن احرازه بالاستصحاب.

نعم لابس بما ذكره في الوجه الثاني من جريان قاعدة الفراغ، بل الظاهر جريانها في

عما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان شمول حديث لاتعاد للجاهل المقصر يوجب تخصيص خطابات الأجزاء والشرائط والموانع التي كانت بلسان الأمر بالإعادة بالفرض النادر، حيث أن الإخلال بها عالما عامدا او جاهلا مترددا نادر، فان الملتفت اذا قام الى الصلاة فيكون بصدد إفراغ ذمته عادة، فلأجل التخلص من محذور تخصيص تلك الأدلة بالفرد النادر فنقطع الجاهل المقصر من عموم حديث لاتعاد فيبقى مشمولا لتلك الأدلة بلامعارض.

المثال الأخير أيضا لعدم محفوظية صورة العمل فيه، حيث لا يعلم بان تركه للسورة هل كان ناشئا عن جهل قصوري بان كان معذورا في تقليده لهذا الشخص المعين ام كان ناشئا عن جهل تقصيري بان لم يكن معذورا في تقليده، فالشك في الحقيقة يرجع الى كيفية عمله، اذ قصوره او تقصيره في ترك السورة مثلا يعدُّ في الحقيقة من كيفية عمله، وهذا يختلف عما لو توضحاً بمابع معين ثم شك في اطلاقه واضافته حيث التزم السيد الخوئي "قده" فيه بعدم جريان قاعدة الفراغ، وان اخترنا في بحث قاعدة الفراغ والتجاوز جريانها فيه أيضا حيث أن المشكوك أولا وبالذات وان كان هو القيد أي كون المايح الذي توضحاً به ماء، وهو ليس من أعمال المكلف، ولكن بلحاظ شكه في تقييد وضوءه بكونه بالماء يصدق انه شك فيما مضى من عمله، لان هذا التقييد يكون تحت اختياره، اذ لو ترك الوضوء لم يحصل هذا التقييد، ولأجل ذلك يشمله دليل قاعدة الفراغ.

#### صلاة الطواف مع القراءة الملحونة في الحج النيابي

هذا كله في صلاة الطواف في حج المكلف لنفسه، وأما اذا كان حجه نيابة عن غيره، فتارة يكون متمكنا من تصحيح قراءته، لكن كانت قراءته ملحونة جهلا، فيحكم بصحة حجه، غايته أنه لو لم يجر في حقه حديث لا تعاد كما لو كان جاهلا مقصرا وقلنا بعدم شمول الحديث للجاهل المقصر، لزمه قضاء صلاة الطواف، نعم لو قلنا بتوقف انعقاد الاحرام على صلاة الاحرام وكانت قراءته فيها ملحونة ايضا لم ينعقد احرامه من اول الامر، كما كان بعض الاجلاء "دام ظله" يقول به سابقا<sup>(١)</sup>.

و أما اذا كان عاجزا عن تصحيح قراءته، فيكون من نيابة المعذور، والمشهور عدم اجزاء نيابته عن الغير في الحج الواجب، ولو تبرعا، وهل يجب عليه بعد ما احرم عنه أن يتم حجه ام لا؟، فعن السيد الامام "قده" في المناسك أنه لا ينعقد احرامه<sup>(٢)</sup>، وان كان الموجود في تحرير الوسيلة وتعليقة العروة الاشكال في الاجتزاء به، فذكر في التحرير أن من شروط النائب أن لا يكون معذورا في ترك بعض الأعمال، والاكْتفاء بتبرعه أيضا مشكل<sup>(٣)</sup>، ونحوه ما في تعليقه على العروة<sup>(٤)</sup>، وعليه فمقتضى الاحتياط اتمامه للحج، بعد شروعه فيه، كما أنه بناء على صحة نيابة المعذور في الحج والعمرة المستحبين، كما عليه جماعة، صحة احرامه

١ - مناسك الحج ص ١٧٧

٢ - مناسك محشى ص ٣٨٠

٣ - تحرير الوسيلة ج ص ٣٩١

٤ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٥٣٩

ولزوم اتمام الحج عليه ولو احرم بنية حجة الاسلام عن المنوب عنه، بناء على ما هو اختارناه من عدم كون حجة الاسلام والحج المستحب من العناوين القصدية، وانما ذلك تابع لاجتماع الشرائط الواقعية لحجة الاسلام فان وجدت تلك الشرائط فهو حجة الاسلام والا فهو حج مستحب.

و كيف كان فالكلام يقع اولاً في نيابة المعذور من الاول في الحج الواجب وثانياً في نيابة المعذور بالعدر الطاري في الحج الواجب وثالثاً في نيابة المعذور في العمرة او الحج المستحب.

أما الاول: فقد استدل على عدم الاجتزاء بنيابة المعذور من الاول في الحج الواجب بعدة وجوه:

**الوجه الاول:** ما يقال من أن دليل الامر بالحج النيابي لا اطلاق له بحيث يشمل نيابة المعذور، حيث ان الروايات الواردة في المقام ليست ظاهرة في اكثر من لزوم الاستنابة، وحينئذ فيكون مقتضى اطلاقات اشتغال ذمة المكلف بعد استطاعته بحجة الاسلام عدم سقوطها عن ذمته بنيابة المعذور عنه، كما أنه مقتضى الاستصحاب، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

و فيه **اولاً:** أنه لا وجه للمنع عن اطلاق مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: وإن كان موسراً وحال بينه وبين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عنه من ماله ضرورة لا مال له<sup>(١)</sup>.

و رواية ابن مسكان عن عامر بن عميرة (مجهول، عدا أنه من رجال كامل الزيارات وهذا لا يكفي عندنا لاثبات الوثاقة) قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) بلغني عنك أنك قلت لو أن رجلاً مات ولم يحج حجة الإسلام فحج عنه بعض أهله أجزأ ذلك عنه فقال نعم<sup>(٢)</sup> و صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال كان علي (عليه السلام) يقول لو أن رجلاً أراد الحج فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلاً من ماله ثم ليبعثه مكانه<sup>(٣)</sup>.

و صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن أمير المؤمنين

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٦٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٧٧

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٦٤



(عليه) أمر شيخنا كبيراً لم يحج قط - ولم يطق الحج لكبره أن يجهز رجلاً يحج عنه<sup>(١)</sup>.  
و صحيحة ضريس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: في رجل خرج حاجاً حجة الإسلام  
فمات في الطريق - فقال إن مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجة الإسلام - وإن مات دون  
الحرم فليقض عنه وليه حجة الإسلام<sup>(٢)</sup>.

و صحيحة أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) امرأة من أهلنا مات أخوها  
فأوصى بحجة وقد حجت المرأة فقالت إن كان يصلح حججت أنا عن أخي، وكنت أنا أحق  
بها من غيري، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) لا بأس بأن تحج عن أخيها<sup>(٣)</sup>.  
فالانصاف أن المنع عن اطلاق روايات الاستنابة في حد ذاتها في غير محله.

**و ثانياً:** لو فرضنا عدم الاطلاق في هذه الروايات فلا يعني ذلك كون مقتضى الاصل  
اللفظي او العملي عدم الاجتزاء بنبابة المعذور، فانه لا يعلم أن الدين الذي اشتغلت ذمة  
الميت او الحي العاجز عن مباشرة الحج به هل هو الحج الاختياري او الجامع بين الحج  
الاختياري او الاضطراري الصادر في حال الاضطرار، كما أن استصحاب بقاء اشتغال ذمته  
بعد نيابة المعذور عنه يكون نظير ما لو لم نعلم أن الاجارة وقعت على طبيعي عمل كخياطة  
الثوب او العمل المقيد بقيد كالخياطة الكذائية، فان استصحاب عدم اشتغال ذمته بالعمل  
المقيد يكون مؤمناً عن لزوم الاتيان به مع وجود العلم الاجمالي باشتغال الذمة باحدهما قبل  
الاتيان بالعمل، فهذا العلم الاجمالي لا يصلح لمنجزية الاتيان بالعمل المقيد فكيف  
باستصحاب اشتغال الذمة بعد الاتيان بطبيعي العمل، بعد عدم امكان اثبات هذا  
الاستصحاب لا اشتغال الذمة بالعمل المقيد.

**الوجه الثاني:** ما يقال من أن ما وجب على المنوب عنه بالأصالة هو الحج الاختياري،  
فيجب تفريغ ذمته عما اشتغلت به كما اشتغلت، فلا يجزي اتيان النائب بالحج الاضطراري،  
وهكذا الحال في الصلاة، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن اتيان النائب بالصلاة الاضطرارية  
لا يجزي في تفريغ ذمة الميت، حيث يجب تفريغ ذمته عما اشتغلت به وهو الصلاة  
الاختيارية، حتى ولو كانت الصلاة الاضطرارية تكليف الميت في ظرف فوت الصلاة، كما لو  
فاتته الصلاة وهو عاجز عن القيام فكانت وظيفته البديل وهو الصلاة جالساً، فإن الانتقال إلى  
البديل كان مختصاً بما إذا أتى بالعمل في ظرفه، دون ما إذا لم يتحقق منه ذلك، لقصور أدلة

١ - وسائل الشيعة ج ٦٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٦٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٧٦

البديئية عن هذا الفرض، ومن هنا كان الواجب على الميِّت نفسه في مقام قضاء ما فاتته الإتيان بالصلاة الاختيارية بلا إشكال، فان الاعتبار في وجوب القضاء إنما يكون بما فات من الوظيفة الأولى، أعني الصلاة الاختيارية.

نعم لا مانع من نيابة العاجز عن الطهارة المائية فان الشرط هو جامع الطهارة، وعليه فالصلاة مع التيمم الصادرة من النائب تطابق الصلاة الاختيارية الفائتة عن الميِّت في الاشتمال على الشرط وهي الطهارة<sup>(١)</sup>.

ثم اورد على صاحب العروة حيث استشكل في الاجتزاء بتبرع المعذور مع أنه افتى بعدم جواز استتجاره، فقال: ينبغي الجزم بالعدم، كما جزم بعدم صحة استتجاره في المسألة السابقة، لوحدة المناط فيهما وهو عدم فراغ ذمة الميِّت عن الفائتة وهي الصلاة الاختيارية بذلك، من دون فرق بين الأجير والمترع. فالتفكيك بالجزم في أحدهما والاستشكال في الآخر في غير محله<sup>(٢)</sup>، وهذا الاشكال وارد على نفسه حيث ذكر في المناسك "من كان معذورا في ترك بعض الأعمال، أو في عدم الاتيان به على الوجه الكامل لا يجوز استتجاره، بل لو تبرع المعذور وناب عن غيره يشكل الاكتفاء بعمله<sup>(٣)</sup>."

و الانصاف تامة هذا الوجه، نعم لو كان المكلف عاجزا عن الحج الاختياري او كان عاجزا عن الصلاة الاختيارية حتى قضاء فقد لا يأتي هذا الوجه فيه.

**الوجه الثالث:** ما يقال من أن الواجب على المكلف استنابة طبيعي النائب، ولا يختص بشخص خاص، فإذا تمكن المكلف من استنابة النائب القادر على إتيان الأعمال التامة لا يجوز له استنابة المعذور الذي لا يتمكن من إتيان العمل التام، لعدم الدليل على جواز استنابة المعذور وجواز الاكتفاء بالناقص بعد فرض تمكنه من استنابة القادر<sup>(٤)</sup>.

وقد اورد عليه بعض الاعلام من تلامذته بأنه لا موجب لدعوى انصراف امر العاجز عن مباشرة الحج باستنابة من يحج عنه الى استنابة من يحج عنه حجا اختياريا، ولو فرض انصرافه اليه فالابد أن لا يجتزء بنيابة حتى مع العجز عن استنابة غير المعذور، وهو لا يلتزم به.

ان قلت: العمل الاضطراري لا يكون واجدا لتمام ملاك العمل الاختياري فالابد من رعاية

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٣٨

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٤١

٢ - مناسك الحج ص ٤٧

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٦

الترتيب، باستئجار غير المعذور ان كان ممكنا، قلت: لا دليل على المدعى المذكور، بل الدليل قائم على التسوية في باب التيمم، كقوله "التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين" ولا يعني ذلك جواز ادخال نفسه اختيارا في موضوع العاجز، لأن دليل مشروعية البديل الاضطراري منصرف عن الاضطرار بالاختيار.

ان قلت: فلو ادخل المكلف نفسه في الفاقد للماء فلا بدّ أن لا يكون التيمم في حقه مشروعاً، قلت قاعدة "الصلاة لا تسقط بحال" تدل على لزوم الاتيان بالمقدار الممكن من الاجزاء والشرائط الا أن يقال أنّ الدليل الاولي إذا لم يشمل الاضطرار بالاختيار فلا أثر للتيمم في الفرض ويكون مقتضى عدم سقوط الصلاة ان يصلي المكلف في مفروض الكلام بلا وضوء ولا تيمم، اما عدم الوضوء فالأن المفروض انه فاقد للماء واما التيمم فلعدم دليل على كونه مشروعاً<sup>(١)</sup>.

اقول: الانصاف أن المتفاهم عرفاً أنه لا تصل النوبة في الاستنابة في الحج الواجب الى الحج الاضطراري الصادر من النائب المعذور مع امكان صدور الحج الاختياري من النائب غير المعذور، لكون فعل النائب فعل المنوب عنه تعبداً، فيلحقه حكمه عرفاً في عدم وصول النوبة الى البديل الاضطراري مع التمكن من الواجب الاختياري.

و أما ما ذكره من انصراف دليل البديل الاضطراري عن الاضطرار بسوء الاختيار ففيه أن الظاهر عدم تمامية دعوى الانصراف، فمن اتلف الماء داخل الوقت او أخر صلاته الى أن تلف الماء اثناء الوقت يصير مصداقاً لما دلّ على أن فاقد الماء يتيمم، وكذا من عجز نفسه عن القيام او أخر صلاته الى أن صار عاجزاً عن القيام اثناء الوقت يكون مصداقاً لما دلّ على أن من عجز عن القيام يصلي جالساً، وهذا لا ينافي عقابه على عصيانه للواجب الاختياري.

و عليه فالصحيح عدم الاكتفاء بنياية المعذور في الحج الواجب الا مع عدم التمكن من نياية غير المعذور وبذلك تصح نياية المعذوبين بالاعذار العامة كعدم التمكن من الذبح في منى حيث انه لا يتسر الا لقليل من الحجاج.

و أما الثاني وهو الاجتزاء بنياية المعذور بالعدر الطاري في الحج الواجب فقد انكره جماعة كالسيد الامام "قده" ولكن الانصاف أنه بعد كثرة الذين كان يطرأ عليهم العذر عن الواجب الاختياري في الوقوف او الاعمال وفيهم من كان نائباً عن غيره فاطلاق ما دلّ على بديلية البديل الاضطراري يشمل هذا النائب، والمراد من العذر الطاري تبين عذره بعد احرامه،

والاحوط عدم الاكتفاء بتبين عذره في الطريق او في الميقات قبل تلبسه بالاحرام، لقصور دليل الاجتزاء بنبياة المعذور بالعدر الطاري عنه.

و أما الثالث وهو الحج المستحب النيابي الصادر من المعذور فقد ذهب الى مشروعيته جمع من الاعلام، كشيخنا الاستاذ "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه" وقد صرح به بعض الاجلاء "دام ظلّه" في مناسكه، وان تردد فيه اخيرا، وظاهر السيد الامام "قده" الاشكال فيه، والاشكال في محله ان اريد به المناقشة في تمامية الاطلاق في روايات الحج النيابي بحيث يشمل الحج الصادر من المعذور، فرواية ابن مسكان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له الرجل يحج عن آخر ما له من الثواب- قال للذي يحج عن رجل أجر وثواب عشر حجج<sup>(١)</sup>، ناظرة الى جهة تعيين الثواب الذي يعطى للنائب، وكذا معتبرة يحيى الأزرق عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من حج عن إنسان اشتركا حتى إذا قضى طواف الفريضة انقطعت الشركة- فما كان بعد ذلك من عمل كان لذلك الحاج<sup>(٢)</sup>، في مقام بيان مشاركة النائب مع المنوب في الثواب على حجه، دون شرائط النائب، وكذا رواية عمرو بن سعيد الساباطي أنه كتب إلى أبي جعفر (عليه السلام) يسأله عن رجل أوصى إليه رجل - أن يحج عنه ثلاثة رجال - فيحل له أن يأخذ لنفسه حجة منها- فوقع بخطه وقرأته حج عنه إن شاء الله- فإن لك مثل أجره- ولا ينقص من أجره شيء إن شاء الله تعالى<sup>(٣)</sup>، فانها ناظرة الى جواز اخذ الموصى اليه حجة من الحجج التي اوصى شخص أن يحج عنه، وجملة من الروايات واردة في الحج النيابي الصادر عن شخص معين كموسى بن القاسم والحارث بن المغيرة، ولعل الامام (عليه السلام) من خلال مقدمات عادية عرف عدم كونهما من المعذورين ففي صحيحة موسى بن القاسم قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) إني أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان فقال تصوم بها إن شاء الله تعالى قلت وأرجو أن يكون خروجنا في عشر من شوال وقد عود الله زيارة رسول الله وزيارتك فربما حججت عن أبيك وربما حججت عن أبي وربما حججت عن الرجل من إخواني وربما حججت عن نفسي فكيف أصنع فقال تمتع فقلت إني مقيم بمكة منذ عشر سنين فقال تمتع<sup>(٤)</sup>، وفي صحيحة الحارث بن المغيرة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن ابنتي أوصت بحجة ولم تحج قال فحج

١ - وسائل الشيعة ج ص ١٦٤

٢ - وسائل الشيعة ج ص ١٦٥

١ - وسائل الشيعة ج ص ١٦٥

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٢٤٧

عنها فإنها لك ولها قلت إن امرأتي ماتت ولم تحج قال فحج عنها فإنها لك ولها<sup>(١)</sup>.  
 إلا أنه لا يبعد أن يلغي العرف الخصوصية عن استحباب الحج والعمرة على المعذورين إلى  
 استحباب نيابتهم عن الغير في ذلك، خصوصاً إذا كان المنوب عنه مثل النائب في العذر.  
 و قد مر أنه بناء على شمول استحباب النيابة في العمرة والحج المستحبين لنيابة  
 المعذورين فلو استؤجر شخص لحجة الاسلام فاحرم لعمرة التمتع من حجة الاسلام عن  
 المنوب عنه، وكان من ذوي الاعذار فحيث ان حجة الاسلام ليست من العناوين القصدية  
 عندنا فلا بد من اتمام الحج عن المنوب عنه ويقع حجا مستحبا وان كان لا يستحق من  
 الاجرة شيئاً حيث استؤجر على حجة الاسلام وافراغ ذمة المنوب عنه من الحج الواجب عليه  
 والمفروض أنه لم يأت به، ومن يحتاط في صحة نيابته كالسيد الامام "قده" فلا بد أن يقول  
 بلزوم الاحتياط في حكم صحة الاجارة، والمصالحة على الاجرة بينه وبين المستأجر، نعم لو  
 علم المستأجر بعذر الاجير ومع ذلك استأجره فلا بد أن يدفع اليه تمام الاجرة، لأنه يعني وقوع  
 الاجارة على ما يتمكن منه من الحج وهو الحج مع القراءة الملحونة في صلاة الطواف، وقد  
 اتى به الاجير.

هذا تمام الكلام في صلاة الطواف ويقع الكلام في السعي ان شاء الله تعالى.

### السعي

و هو الرابع من واجبات عمرة التمتع وهو أيضا من الأركان، فلو تركه عمدا بطل حجه سواء  
 في ذلك العلم بالحكم والجهل به. ويعتبر فيه قصد القرية، ولا يعتبر فيه ستر العورة ولا  
 الطهارة من الحدث أو الخبث والأولى رعاية الطهارة فيه.  
 اقول: يقع الكلام في جهات:

**الجهة الاولى:** ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا خلاف بين المسلمين في كون السعي  
 من اركان الحج، ويبطل الحج بتركه عمداً ولكن نقل العلامة الحلي "ره" في المنتهى عن  
 جماعة من العامة القول باستحبابه، فقال: السعي واجب وركن من أركان الحج والعمرة، يبطل  
 الحج بالإخلال به عمداً، ذهب إليه علماؤنا أجمع، وبه قالت عائشة، أحمد في إحدى  
 الروايتين، وفي الأخرى: أنه مستحب لا يجب بتركه دم، وهو مروى عن ابن عباس، وابن  
 الزبير، وابن سيرين، وقال أبو حنيفة: هو واجب وليس بركن إذا تركه وجب عليه دم، وهو  
 مذهب الحسن البصري، والثوري، احتج أحمد: بأنه تعالى رفع الحرج عن فاعله بقوله: فَلَا

جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا، ورفع الحرج دليل على عدم وجوبه، فإنَّ هذا رتبة المباح، وفي مصحف أبي وابن مسعود: فلا جناح عليه أن لا يَطَّوَّفَ بِهِمَا، إن لم يكن قرأنا فلا ينحط عن رتبة الخبر

و كيف كان فلا اشكال في المسألة، فانه يدل على كونه ركنا يبطل الحج والعمرة بتركه عمدا، -مضافاً إلى أن بطلان الحج بترك السعي على القاعدة، لأن المركب ينتفي بانتفاء جزئه- صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل ترك السعي متعمدا قال عليه الحج من قابل وفي صحيحته الأخرى عن ابي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنه قال: في رجل ترك السعي متعمدا قال لا حج له وقد ورد في صحيحته الثالثة بيان كونه فريضة، فروى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي قلت فإنه خرج قال يرجع فيعيد السعي إن هذا ليس كرمي الجمار إن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة وفي رواية الاعمش في حديث شرايع الدين: السعي بين الصفا والمروة فريضة وفي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا قلنا لأبي جعفر (عليه السلام) ما تقول في الصلاة في السفر- كيف هي وكم هي فقال إن الله عز وجل يقول وإذا ضربتم في الأرض- فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة فصار التقصير في السفر واجبا- كوجوب التمام في الحضر قالوا قلنا له إنما قال الله عز وجل فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا- فكيف أوجب ذلك فقال: أو ليس قال الله عز وجل إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ألا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل قد ذكره في كتابه وصنعه نبيه (صلى الله عليه

وأما ما في رواية الحسن بن محبوب عن عبد العزيز العبدي عن عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بالبيت أسبوعا طواف الفريضة ثم سعى بين الصفا والمروة أربعة أشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته ثم غشي أهله قال يغتسل ثم يعود ويطوف ثلاثة أشواط ويستغفر ربه ولا شيء عليه قلت فإن كان طاف بالبيت طواف الفريضة فطاف أربعة أشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته فغشي أهله فقال أفسد حجه وعليه بدنة، ويغتسل ثم يرجع فيطوف أسبوعا ثم يسعى ويستغفر ربه قلت كيف لم تجعل عليه حين غشي أهله قبل أن يفرغ من سعيه كما جعلت عليه هديا حين غشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه قال إن الطواف فريضة وفيه صلاة والسعي سنة من رسول الله (صلى الله عليه وآله) قلت أ ليس الله يقول إن الصفا والمروة من شعائر الله قال بلى ولكن قد قال فيها ومن تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم فلو كان السعي فريضة لم يقل ومن تطوع خيرا فلا يظهر منه كون المراد من أن السعي سنة، هو استحبابه، لاستعمال السنة في كثير من الروايات في الواجبات

التي لا تكون من فرائض الله، كما ورد في ذيل حديث لا تعاد أن القراءة سنة وفي صحيحة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه بل مقتضى الجمع بينه وبين مثل صحيحة معاوية بن عمار الدالة على أن السعي فريضة، هو أن وجوب السعي مما شرعه الله، بل يكون المراد الجدي من الكتاب وإنما عبر عنه بالسنة في هذا الحديث لعدم ظهور الكتاب في وجوبه، كما ليس ظاهرا في عدم الوجوب، لكون نفي الجناح فيه في مقام توهم الحظر، كما ورد في بعض الروايات كصحيحة معاوية بن عمار "إن المسلمين كانوا يظنون أن السعي بين الصفا والمروة شيء صنعته المشركون فأُنزل الله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما

على أن هذه الرواية ضعيفة سندا، بجهالة عبد العزيز العبدى، ولا يجدي رواية الحسن بن محبوب عنه وان كان هو من اصحاب الاجماع، لعدم ظهور كلام الكشي من أنه اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم في اكثر من الاجماع على وثاقة انفسهم، على أنه معارض بتضعيف النجاشي له حيث قال "ضعيف ذكره ابن نوح".

و يدل ايضا على ركنية السعي ما ورد من أن من بدأ بالمروة قبل الصفا أعاد سعيه وكذا ما ورد من أن من زاد في سعيه فعليه الاعادة، وسيأتي بيان تلك الروايات قريبا.

**الجهة الثانية:** انه لم يدل أي دليل على اعتبار ستر العورة في حال السعي، وعليه فيكون مقتضى الاطلاق اللفظي واصل البراءة عدم اعتباره فيه، وانما الوارد في الروايات النهي عن الطواف بالبيت عريانا، وقد استفاد منه المشهور شرطية ستر العورة في حال الطواف، وان سبق منا وفقا لبعض الاجلاء "دام ظله" على دلالاته على شرطية الستر في الطواف ايضا، لاحتمال كونه نهيا تكليفيا عما كان متعارفا في ذلك الزمان من الطواف بالبيت عريانا، فان مجرد كونه ارشادا لشرط صحة الطواف لا يناسب بعث النبي عليا (عليهما السلام) الى الحج لاعلام المشركين بذلك وأنه لا يطوفن بالبيت مشرك ولا يطوفن به عريان.

**الجهة الثالثة:** المشهور ومنهم السيد الماتن على عدم اعتبار الطهارة من الخبث حال السعي، لعدم دليل عليه وان حكي ذكر جماعة من الاصحاب له، كما لا تعتبر فيه الطهارة من الحدث الاصغر جزما، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن تقضى المناسك كلها على غير وضوء- إلا الطواف فإن فيه صلاة والوضوء أفضل وفي صحيحة رفاعة بن موسى قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أشهد شيئا من المناسك وأنا على غير وضوء قال نعم إلا الطواف بالبيت فإن فيه صلاة وفي صحيحة صفوان

عن يحيى الأزرق قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام) رجل سعى بين الصفا والمروة فسعى ثلاثة أشواط أواربعة، ثم بال ثم أتم سعيه بغير وضوء فقال لا بأس ولو أتم مناسكه بوضوء لكان أحب إلي وبذلك يحمل مثل موثقة ابن فضال قال: قال أبو الحسن (عليه السلام) لا تطوف ولا تسعى إلا بوضوء على الاستحباب، وهذا بالنسبة الى صحيحة صفوان واضح، وأما بالنسبة الى صحيحتي معاوية بن عمار ورفاعة فقد يقال انهما حيث تدلان بعمومهما على عدم اعتبار الطهارة من الحدث الاصغر في السعي، فيمكن تخصيصهما بموثقة ابن فضال، الا أن الظاهر كون القدر المتيقن في مقام التخاطب هو مثل السعي مما يتوهم لزوم الطهارة فيه ويحتاج الى السؤال عن حكمه، والا فاعل المناسك كالوقوف والمبيت بمنى مما يعلم بعدم لزوم الطهارة فيها، وبذلك اتضح الجواب عن صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الرجل يصلح أن يقضي شيئاً من المناسك - وهو على غير وضوء قال لا يصلح إلا على وضوء فإنه مع غمض العين عن كون مقتضى الجمع العرفي بينها وبين مثل موثقة ابن فضال هو حملها على الاستحباب، فقد يقال بأن وضوح عدم لزوم قضاء اغلب المناسك مع الوضوء يمنع من انعقاد ظهورها في الوجوب.

هذا كله مضافا الى أنه لو كانت الطهارة من الحدث الاصغر شرطا في السعي لبان واشتهر لكثرة الابتلاء به، ولم يقع تسالم من الأصحاب على عدم اعتبارها، بحيث لم ينقل الخلاف عن أحد إلا عن ابن عقيل على ما حكى عنه في المختلف فيكشف ذلك عن عدم اعتبارها. و أما الطهارة من الحدث الاكبر فيقع الكلام تارة في اعتبار الطهارة من الحيض وأخرى في اعتبار الطهارة من الجنابة، أما اعتبار الطهارة من الحيض فقد اختلفت فيه الروايات، ففي صحيحة عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الطامث قال تقضي المناسك كلها - غير أنها لا تطوف بين الصفا والمروة قال قلت فإن بعض ما تقضي من المناسك أعظم من الصفا والمروة الموقوف فما بالها تقضي المناسك ولا تطوف بين الصفا والمروة قال لأن الصفا والمروة تطوف بهما إذا شاءت وإن هذه المواقف لا تقدر أن تقضيها إذا فاتتها وصحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة تطوف بين الصفا هي حائض قال لا إن الله يقول إن الصفا والمروة من شعائر الله ولكن لا بد من حملهما على الكراهة، بقرينة صحيحة معاوية بن عمار أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت بين الصفا حاضت بينهما قال تتم سعيها وسأله عن امرأة طافت بالبيت ثم حاضت قبل أن تسعى قال تسعى وكذا الروايات الواردة في من حاضت بعد احرام عمرة التمتع من أنها تسعى وتحرم للحج وتقضي طواف عمرة التمتع قبل طواف الحج، وعلى تقدير استقرار المعارضة بينها فالمرجع اطلاقات السعي.



و أما الطهارة من الجنابة فقد يستفاد اعتبارها من رواية عبيد بن زرارة السابقة، حيث ورد فيها "يغتسل ثم يعود ويطوف -بين الصفا والمروة- ثلاثة اشواط" ولا يمكن استفادة عدم اعتبارها من الروايات السابقة الواردة في جواز السعي حال الحيض، لاحتمال الفرق بينهما حيث انه لا يحتاج غسل الجنابة عادة الى الانتظار والصبر بخلاف الحيض حيث يحتاج انقطاعه الى الانتظار، والمهم ضعف سند الرواية، وقد يقال بأن رواية ابى غسان حميد بن مسعود، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رمى الجمار على غير طهور. قال: الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان ان طفت بينهما على غير طهور لم يضرك والطهر أحب الى فلا تدعه وأنت قادر عليه واضحة الدلالة على عدم اشتراط مطلق الطهارة، حيث عللت عدم لزوم الطهارة بكون الجمار المروة حيطان، لولا التأمل في سندها.

**الجهة الرابعة:** لا اشكال في اشتراط قصد القرية في السعي لكونه من اجزاء الحج ويعتبر في الحج قصد القرية ويكفي في ذلك قوله تعالى " و اتموا الحج والعمرة لله" مضافا الى ارتكاز المتشعبة.

**الجهة الخامسة:** لا يوجد في السعي دليل على استحباب السعي في غير العمرة والحج، بخلاف الطواف، لكن ذكر الشهيد الثاني في المسالك عبارة يظهر منها أنه يرى استحبابه، حيث قال لا فرق في استحباب الطهارة في السعي بين الواجب والمندوب على أشهر القولين الروايات الصحيحة ناطقة به ولكن لم نجد له مستندا، ولو كان مستحبا لبان وظهر، كاستحباب الطواف.

### مسائل في السعي

مسألة ٣٣٣: محل السعي إنما هو بعد الطواف وصلاته، فلو قدمه على الطواف أو على صلاته وجبت عليه الاعادة بعدهما وقد تقدم حكم من نسي الطواف وتذكره بعد سعيه.

اقول: هذا الحكم متسالم عليه بين الاصحاب، ويدل عليه معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل طاف بالكعبة ثم خرج فطاف بين الصفا والمروة. فبينما هو يطوف إذ ذكر أنه قد ترك من طوافه بالبيت، قال: يرجع إلى البيت فيتم طوافه، ثم يرجع إلى الصفا والمروة فيتم ما بقي. قلت: فإنه بدأ بالصفا والمروة قبل أن يبدأ بالبيت، فقال: يأتي البيت فيطوف به ثم يستأنف طوافه بين الصفا والمروة. قلت: فما الفرق بين هذين؟ قال: لأن هذا قد دخل في شيء من الطواف، وهذا لم يدخل في شيء منه وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: في رجل طاف طواف الفريضة ونسي الركعتين - حتى طاف بين الصفا والمروة ثم ذكر قال يعلم ذلك المكان ثم يعود فيصلي الركعتين ثم يعود إلى مكانه

مسألة ٣٣٤: يعتبر في السعي النية بأن يأتي به عن العمرة إن كان في العمرة وعن الحج إن كان في الحج قاصدا به القربة الى الله تعالى.

اقول: قد مر في اول بحث الطواف كون النسبة بين النية بمعنى قصد القربة والنية بمعنى قصد العنوان هي العموم من وجه، فاداء الدين مثلا يحتاج الى قصد العنوان دون قصد القربة، وقد تبين مما سبق أنه لا اشكال في اعتبار قصد القربة في السعي، وانما الكلام في اعتبار قصد عنوان السعي زائدا على مجرد الذهاب التكويني من الصفا الى المروة وبالعكس حتى يتم سبعة اشواط، فقد حكى عن بعض الاعلام "قده" أنه لا دليل على لزومه، إذ لم يثبت كون السعي من العناوين القصدية، نعم يلزم ان يؤتى به بعنوان الجزئية للمأمور به كسائر الاجزاء وان كان ذلك ايضا بالارتكاز

اقول: قصد الجزئية قصد اجمالي لما هو جزء الحج او العمرة، وهو الطواف او السعي وان فرضنا كونهما عنوانين قصديين، ولو لم يكن السعي من العناوين القصدية كالركوع الوضوء، لم يكن صدق عنوان السعي موقوفا على قصد جزئيته للحج او العمرة وانما كان صدق الاتيان بسعي الحج مثلا موقوف على قصد جزئيته له، فالأجل اتضح الحال لا بد من فرض عدم قصد جزئيته، كما لو فرضنا كون السعي مستحبا ايضا كالطواف، كما مر في كلام صاحب المسالك، فيوجد فرق وجدانا بحسب الارتكاز بين أن يذهب تكويننا من الصفا الى المروة وبالعكس سبع مرات، بداعي اعانة مؤمن مثلا، ولنفرض أنه قصد القربة بذلك، من دون أن يقصد عنوان السعي، وبين أن يقصد عنوان السعي ولو من دون قصد القربة كما لو كان بداعي الرياء، فيمكن أن يقال بأن السعي سبع مرات ماهية جعلية، فلو قصد إيجاد هذه الماهية الجعلية صدق عليه أنه سعي بينهما، ولذا لو رجع بعد انتهاء الشوط السابع من المروة الى الصفا بداعي آخر كالذهاب الى المسجد الحرام، او فرضنا تخيله كون ذلك جزءا من النسك لا يقال انه سعي ثمانية اشواط، ودعوى لزوم قصد جزئيته للسعي حتى يصدق أنه سعي ثمانية اشواط، يكون اعترافا ضمنيا بكون السعي مركبا اعتباريا، والا لما احتاج جزئية شيء له الى قصد الجزئية.

كما أنه لا بد في جزئية السعي للحج او العمرة، من قصد جزئيته لهما، كما تقدم نظيره في بحث الطواف.

ثم انه يكفي النية الارتكازية حال الشروع في السعي فضلا عن حال استدامة السعي، فلا يحتاج الى اخطار النية بالبال تفصيلا، وذلك لصدق اتيانه بالسعي لله بمجرد ذلك، فتشمله الاطلاقات، ومع الشك في الصدق فيكون شبهة مفهومية لعنوان السعي لله، فلا بد أن تجري البراءة عن لزوم الاخطار التفصيلي.

**فرع:** قد يتفق طرو النوم اثناء السعي على بعض من يسعى بهم، فوقع الخلاف في صحة هذا السعي، فاستشكل بعض السادة الاعلام "دام ظله" في ذلك، ولكنه غير واضح، بعد صدق أنه يسعى به، وقد قصد القرية وعنوان السعي سبعة اشواط في ابتداء السعي به، كما أن ما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله" من أنه ان كان قبل النوم ملتفا الى أنه قد ينام، ومع ذلك نوى استمرار السعي فلا يضر النوم، لا يخلو من اشكال، بعد شمول نكتة الصحة لفرض عدم احتمال النوم.

مسألة ٣٣٥: يبدأ بالسعي من أول جزء من الصفا، ثم يذهب بعد ذلك الى المروة، وهذا يعد شوطا واحدا ثم يبدأ من المروة راجعا الى الصفا الى أن يصل اليه فيكون الاياب شوطا آخر وهكذا يصنع الى أن يختم السعي بالشوط السابع في المروة، والاحوط لزوما اعتبار الموالاة بأن لا يكون فصل معتد به بين الاشواط.

اقول: اصل المسألة واضح، وان كان المنقول عن ابي حنيفة جواز البدء من المروة، انما الكلام في أنه هل يجب التدقيق في البدء من جبل الصفا والختم الى جبل المروة بحيث لو لم يصل الى جبل الصفا بمقدار شبر او اقل يبطل سعيه، أم لا يجب هذا المقدار من التدقيق، ظاهر جماعة من الفقهاء هو لزوم التدقيق، بل في الرياض أن الظاهر اتفاق الاصحاب عليه، فذكر العلامة الحلبي "ره" في التذكرة أنه يجب السعي بين الصفا والمروة في المسافة التي بينهما، فلا يجوز الإخلال بشيء منها، بل يلصق عقبه بالصفا في الابتداء وأصابع رجليه به في العود وبالعكس في المروة وذكر الشهيد الاول "ره" في الدروس: الصعود أفضل للرجال خاصة، والاحتياط الترقّي إلى الدرج ويكفي الرابعة، فيلصق عقبه بالصفا إذا لم يصعد، فإذا عاد ألصق أصابعه بموضع العقب أولا، فإذا ذهب ثانيا ألصق عقبه، وفي المروة يصنع ذلك في الذهاب كما ذكر الشهيد الثاني في المسالك: يصعد على الصفا فيجزى أي جزء كان منه، أو يلصق عقبه به إن لم يصعد، فاذا وصل إلى المروة ألصق أصابع رجليه بها، أو دخلها كذلك ليستوعب المسافة التي بينهما، فاذا عاد إلى الصفا ألصق عقبه بالمروة إن لم يكن في داخلها. وهكذا القول في كل شوط ذهابا في الجواهر أنه لا يجب الصعود على الصفا، ويكفي حينئذ أن يجعل عقبه ملاصقا له، لوجوب استيعاب المسافة التي بينه وبين المروة، نعم قد يحتمل الاكتفاء بأحد القدمين، ولكن الأحوط جمعهما، ثم إذا عاد ألصق أصابعه بموضع العقب حتى يحصل الاستيعاب المزبور الذي عليه المدار في الظاهر وإلا فلا دليل على وجوب السعي منتهاها الى خصوص قدم الابتداء، بل لعل إطلاق الأدلة يقضي بخلافه، فإنه ليس فيها إلا السعي بينهما الذي يتحقق بذلك وبالانتهاه الى ما يحاذي الابتداء، ومقتضى إطلاق الأدلة السعي بينهما، ويمكن فهم الاستيعاب منها، خصوصا مع ملاحظة صدق البداية

والختم، نعم هو في الراكب والراجل كل بحسب حاله عرفا  
و لكن ذكر صاحب الحدائق أن المفهوم من الاخبار ان الأمر أوسع من ذلك، فإن السعي  
على الإبل الذي دلت عليه الاخبار، وأن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يسعى على ناقته لا  
يتفق فيه هذا التضييق من جعل عقبه ملصقة بالصفاء في الابتداء وأصابه يلصقها بالصفاء  
موضع العقب بعد العود فضلا عن ركوب الدرج، بل يكفى فيه الأمر العرفي، فإنه يصدق  
بالقرب من الصفا

و ذكر في الرياض أنه لولا اتفاق الأصحاب في الظاهر على وجوب إصاق العقب بالصفاء،  
والأصابع بالمرورة، لكان القول بعدم لزوم هذه الدقة والاكتفاء بأقل من ذلك ممّا يصدق معه  
السعي بين الصفا والمرورة عرفاً وعادةً، لكن الأحوط ما ذكره  
و ذكر في مستند الشيعة أنه لولا أن الظاهر اتفاق الاصحاب لقلنا بعدم لزوم هذه الدقة  
والاكتفاء بالسعي بين الصفا لابتداء بالأول والختم بالثاني عرفا، كما اختاره بعض مشايخنا،  
لأنّ العرف هو المرجع في أمثال ذلك، سيّما مع تصريح الصحاح بجواز السعي على الإبل  
ووقوعه من الحجّ، ولا شكّ أنه لا تقع معه هذه الدقة، إلا أنّ ظاهر الاتفاق يمنع من الجرأة  
على الفتوى به

و الانصاف تمامية اشكال صاحب الحدائق لا يقاس المقام بما هو المتفق عليه بين  
الاصحاب ظاهرا من لزوم التدقيق في باقي التحديدات الشرعية كحد الكر واقامة عشرة ايام،  
وغسل اليدين من المرافق في الوضوء، ونحو ذلك، فيقدح النقص فيها ولو بمقدار يسير،  
وذلك لصحة سلب تلك التحديدات عرفا عما ينقص منها، ولو بقليل، ولكن لا يصح عرفا  
سلب عنوان السعي بين الصفا والمرورة عما لو بدأ من مكان قريب جداً الى الصفا، وان لم  
يصلق عقبه به، بل لا يصح عرفا سلب العنوان الآخر الوارد في الروايات من البدأ من الصفا  
والختم بالمرورة، كما في صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام): طف  
بينهما سبعة أشواط تبدو بالصفاء وتختتم بالمرورة ثم قصر ولم يتضح اتفاق الاصحاب على لزوم  
الالتصاق بالصفاء والمرورة، او الصعود عليهما ولو ثبت لم يكن حجة، ويؤيد ذلك ما ورد في  
الروايات من جواز السعي راكبا، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:  
سألته عن السعي بين الصفا والمرورة على الدابة قال نعم وعلى المحمل، ونحوها صحيحة  
معاوية بن عمار وفي رواية الصدوق في الفقيه بإسناده عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا  
جعفر (عليه السلام) يقول حدثني أبي أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) طاف على راحلته  
واستلم الحجر بمحجنه وسعى عليها بين الصفا في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال:  
سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن النساء هل يظفن على الإبل والدواب أيجزيهن ان يقفن

تحت الصفا والمروة فقال: نعم بحيث يربن البيت ومن الظاهر أن الراكب لا يتمكن من الالتصاق بالصفا او صعوده، ولم يؤمر بالنزول حتى يلصق عقبه بالصفا أو أصابع رجله، واحتمال الفرق بين الماشي والراكب بعيد، بعد أن كان المهم عرفا صدق السعي بينهما.

ثم انه كما ذكر السيد الماتن أن إصاق عقبيه بالصفا ورؤوس الأصابع بالمروة من هذا الشوط لم يعرف له وجه أيضاً، لأن الواجب هو البداية من الصفا والختم بالمروة، وذلك لا يتوقف على إصاق عقبيه أو أصابعه بهما، بل لو ألقى ظهره بالصفا وبطنه بالمروة يصدق عليه البداية من الصفا والختم بالمروة، ولو كان إصاق العقب واجباً لظهر وشاع، بل لا يجب حتى إصاق الظهر والبطن، بل العبرة بالصدق العرفي في البداية لا يلزم التدقيق هذا وقد ذكر السيد الامام "قده" يجب على الأحوط أن يكون الابتداء بالسعي من أول جزء من الصفا، فلو صعد إلى بعض الدرج في الجبل وشرع كفى، ويجب الختم بأول جزء من المروة، وكفى الصعود إلى بعض الدرج، ويجوز السعي ماشياً الأفضل المشي وذكر بعض السادة الاعلام في مناسكه أنه يعتبر فيه استيعاب تمام المسافة الواقعة بين الجبلين في كل شوط ولا يجب الصعود عليهما وان كان ذلك أولى الاحوط وجوبا مراعاة الاستيعاب الحقيقي بأن يبدأ الشوط الاول مثلا من اول جزئ من الصفا ثم يذهب الى أن يصل الى اول جزء من المروة

ثم انه لو شك في الصدق العرفي فيكون من الشبهة المفهومية بنظر المشهور ويكون المرجع البراءة عن وجوب هذا المقدار، لتردد متعلق التكليف بين كونه السعي في خمسمائة متر مثلا او هي مع متر من جانب الصفا ومتر من جانب المروة، نعم بناء على المختار من كون متعلق الامر في امثال المقام هو ما يصدق السعي بين الصفا والمروة عرفا، فيكون شبهة مصداقية لامثال الواجب فيجب الاحتياط، لعدم رجوع الشك فيه الى الشك في سعة التكليف وضيقة، لعدم كون التكليف بما يصدق عليه السعي بين الصفا والمروة انحلاليا، بأن يكون مآله الى أن كل ما صدق عليه السعي بينهما سعة اشواط فهو واجب، بل متعلق الوجوب هو صرف وجود ما يصدق عليه ذلك، فيكون الشك متمحضا في الامثال فيجب الاحتياط لقاعدة الاشتغال واستصحاب عدم تحقق الامثال.

و لا يخفى أنه بناء على لزوم التدقيق في الوصول الى جبل الصفا والمروة فيشكل السعي في السرداب لأنهم اخيرا بنوا جدرا يحول بين المكلف وبين الوصول الدقي الى جبل الصفا، ولو فرض العلم بكون الجبل في الزمان القديم ممتدا الى ما قبل هذا الجدار بحيث يمكن وصول المكلف الى موضع الجبل القديم فلا يجدي بنظر من يرى مثل كثير من الاعلام كون العبرة بالوضع الحالي لعناوين الاماكن والجبال، فلو نحت جزء من جبل الصفا فيتسع طول المسعى، وانما يجدي بنظر من يرى أن العبرة فيها بالوضع السابق في زمان الأئمة

(عليهم السلام) وحيث كنا نرى الاجمال، فيحدث علم اجمالي إما بلزوم رعاية الوضع القديم او لزوم رعاية الوضع القديم، حيث لا يحتمل التخيير عادة، فيجب الاحتياط لابتناء كل مكلف بكلا الطرفين ولو بلحاظ الموارد المختلفة.

و أما في الطابق الارضي وان وضعوا جدارا من زجاج على الصفا فلا يمكن الوصول الى القسم المرئي من الجبل فعلا، لكن الذي يسهل الخطب أنه حينما يصل المكلف الى الاسطوانة القريبة من الصفا فيكون فوق الجبل المرئي في السرداب، فحينما يبدأ السعي منه فضلا عما قبله مما يلي الجدار يصدق أنه بدأ بالسعي من الصفا، فلا اشكال.

و أما سبق عن الدروس من أن الاحتياط الترقّي إلى الدرج ويكفي الرابعة، فهو ناظر الى ما كان في زمانه من وجود درجات في ابتداء الجبل، وقد ذكر في كشف اللثام أن كفاية الرابعة لما روي أنه صَلَّى الله عليه وآله رقى قدر قامة حتى رأى الكعبة وقال الغزالي في الاحياء: إنّ بعض الدرج محدثة، (حيث حفرو الأرض فظهرت الدرجات الأربع) فينبغي أن لا يخلفها وراء ظهره، فلا يكون متمما للسعي.

و قال النووي: وهي درجتان وقال الفاسي: إنّ فيها الآن درجة واحدة. وحكى عن الأزرقي والبكري أنه كان عليها خمس عشرة درجة، وعن ابن خبيران: فيها خمس درج

و أما اعتبار الموالاة بين اشواط السعي فقد احتاط فيه السيد الماتن، وافتي بعضهم بلزوم الموالاة، فذكر بعض الاجلاء أنه تجب الموالاة أثناء أشواط السعي فلا يجوز قطع السعي من دون شيء من المبرّرات من دون فرق بين أن يكون في الشوط الأول أو في الأشواط الأخرى، ولو كان بعد الإتيان بأربعة أشواط والإخلال بها يوجب بطلان السعي أيضاً؛ نعم ما يجوز به قطع الطواف الواجب يكون مجزئاً لقطع السعي أيضاً، والمراد بالقطع في هذه المسألة والمسائل الآتية الإتيان بما يفوت به الموالاة العرفية، نعم لا بأس بالفصل بين أشواط السعي بإطالة التوقف على جبل الصفا أو المروة لتلاوة القرآن غير ذلك من سنن السعي لو أدى ذلك إلى الإخلال بالموالاة العرفية<sup>(١)</sup>،

و قد ذكر السيد الامام "قده" في مناسكه أنه لا يعتبر الموالاة في السعي الا في الشوط الاول، فانه لو فاتت الموالاة قبل تمام الشوط الاول وجبت إعادة السعي على الاحوط<sup>(٢)</sup>، كما احتاط بعض السادة الاعلام في الموالاة في السعي الا بالنسبة الى اطالة الوقوف بالصفا

١ - مناسك الحج ص: ١٨٦

٢ - مناسك محشى ص ٣٩١

للدعاء.

هذا ويظهر من العلامة في التذكرة دعوى الاجماع على عدم اعتبار الموالاة في السعي، فقال: لو سعى أقل من سبعة أشواط ولو خطوة، وجب عليه الإتيان بها، فإن رجع إلى بلده، وجب عليه العود مع الامكان وإتمام السعي، لأن الموالاة لا تجب فيه إجماعاً<sup>(١)</sup>، وقال: أن الطواف يتعلّق بالبيت وهو صلاة، ويشترط له الطهارة والستر، فيشترط له الموالاة، كالصلاة، بخلاف السعي<sup>(٢)</sup>، ووافق في الجواهر في ذلك، فقال: ومن تيقن النقيصة أتى بها سواء كانت شوطاً أو أقل أو أكثر وسواء ذكرها قبل فوات الموالاة أو بعدها، لعدم وجوبها فيه إجماعاً كما عن التذكرة، ولا نعرف فيه خلافاً كما عن المنتهى<sup>(٣)</sup>، واستدل أيضاً في موضع آخر بالإجماع عن التذكرة على عدم وجوب الموالاة في السعي، ومقتضى ذلك كله جواز القطع اختياراً، وعدم الفرق بين مجاوزة النصف وعدمه، خلافاً لما سمعته من المفيد الحلبيين فجعلوه في القطع لحاجة ونحوها كالطواف في افتراق مجاوزة النصف عن عدمها في الحكم لعموم الطواف والأشواط فيما تقدم من الأخبار<sup>(٤)</sup>

اقول: ان كان مراده من جواز قطع السعي اختياراً جوازه تكليفاً فهو امر آخر غير عدم اعتبار الموالاة في اشواط السعي وضعا، الا أن يكون مقصوده من جواز قطعه اختياراً هو جوازه وضعا وعدم بطلانه بقطعه والخروج من المسعى ثم العود اليه لاتمام السعي.

و كيف كان فقد يستدل على لزوم الموالاة في السعي بوجهين:

١- دعوى ظهور الامر بعمل مركب في اعتبار الاتيان بأجزائه مع التوالي، وهذا ما اختاره السيد الماتن في المقام كما في بحث الطواف، فادعى أن الحال كذلك في جميع الأعمال المركبة من أجزاء متعدّدة، وإلا فلا يصدق عنوان العمل الواحد على الأجزاء المأتية بفصل كثير، وربما يظهر كونه عملاً واحداً من اعتبار البداية من الصفا والختم بالمروة، فان المتفاهم من ذلك أن السعي بجميع أشواطه عمل واحد نظير الصلاة ونحوها من الأعمال المركبة، فالمعتبر فيه الهيئة الاتصالية، نعم لا يضر الفصل اليسير بمقدار شرب ماء، أو قضاء الحاجة أو ملاقة صديق ونحو ذلك، وأمّا إذا تحقّق الفصل الكثير فالإطلاق منصرف عنه جزماً، كما ذكروا أن الإطلاقات منصرفة عن المشي على نحو القهقري أو عن المشي غير مستقبل إلى

١ - تذكرة الفقهاء ج، ص: ١٣٨

٢ - تذكرة الفقهاء ج ٨ ص ١٤٠

٣ - جواهر الكلام ج ص ٤٣٩

٤ - جواهر الكلام ج ص ٤٤٤

المروءة عند الذهاب إليها ونحو ذلك من المشي غير المتعارف، فكيف بالانصراف عن الفصل الكثير كيوم أو يومين أو أكثر، فالاتصال بمقدار الصدق العرفي معتبر، ولذا سألوا في الروايات عن جواز الجلوس للاستراحة في الأثناء، فكأنَّ المغروس في أذهانهم عدم جواز الفصل رأساً، وأجابوا بأن هذا المقدار من الفصل غير ضائر فيعلم من ذلك كله اعتبار الاتصال بالموالاة<sup>(١)</sup>.

و لكن الظاهر عدم اعتبار التوالي في صدق العمل الواحد، ولذا يكون عدم اعتبار الموالاة في الغسل مطابقاً للقاعدة كما اختاره في بحث غسل الجنابة<sup>(٢)</sup>، الا ترى أنه يصدق زيارة عاشوراء على فرض فوت الموالاة بين مائة لعن ومائة سلام وكذا يصدق ضرب سبع مرات او الاكل سبع مرات ولو مع عدم التوالي، فالقول باعتبار التوالي بين اشواط السعي بحيث يصدق عرفاً أنه تابع بعض الاشواط بعضاً مما لا يستفاد من خطاب الامر بالسعي، ولذا لو منعه صفوف الجماعة مثلاً عن الاستمرار في السعي الى زمان لا يصدق معه التوالي جزماً كساعة او نصف ساعة فلا يرى العرف عدم صدق السعي بين الصفا والمروة سبعا، وأما ما دل على لزوم البدأ بالصفا والختم بالمروة فالظاهر أنه لا يدل على اعتبار الوحدة للسعي بين الصفا والمروة سبع مرات وإنما يدل على لزوم رعاية الترتيب ببدأ السعي من الصفا فينتهي الواجب حين الوصول الى المروة في الشوط السابع، فهو نظير الامر ببدأ الرمي يوم الحادي عشر والثاني عشر بالجمرة الاولى ثم الوسطى ثم جمرة العقبة، ومن الواضح أنه لا يدل على اعتبار وحدة رمي الجمرات ولذا لا يجب الموالاة بين رمي كل جمرة مع رمي الجمرة الأخرى، وأما السؤال عن جواز الجلوس للاستراحة اثناء السعي فلا يدل على كون مرتكز السائل اعتبار الموالاة، بل لعله كان يحتمل كون الاستراحة المفوتة للموالاة مانعة عن صحة السعي شرعاً.

٢- الاستدلال بالروايات الخاصة كرواية الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن ابن رثاب عن إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) في رجل طاف طواف الفريضة- ثم اعتل علة لا يقدر معها على إتمام الطواف- فقال إن كان طاف أربعة أشواط- أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تم طوافه- وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولا يقدر على الطواف- فإن هذا مما غلب الله عليه- فلا بأس بأن يؤخر الطواف يوماً ويومين- فإن خلت العلة عاد فطاف أسبوعاً- وإن طالت علته أمر من يطوف عنه أسبوعاً-

١ - موسوعة الامام الخوئي ص ٢٩ ص ١٢٥

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٦ ص ٣٨٣



ويصلي هو ركعتين ويسعى عنه وقد خرج من إحرامه - وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار.

و رواها الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن موسى بن القاسم عن اللؤلؤي عن الحسن بن محبوب عن إسحاق بن عمار نحوه إلا أنه قال ويصلي عنه ويخرج من الاحرام و في رمي الحمار مثل ذلك<sup>(١)</sup>، وترك لفظ في السعي<sup>(٢)</sup>، ويستفاد منها حرمة قطع السعي تكليفا ووضعا، لكنه مبني على ثبوت وثاقة سهل بن زياد، وأما على رواية الشيخ فلا يوجد فيها لفظ السعي، وان لم يتعارض مع نقل الكليني، لعدم نفيه للزيادة.

و كذا صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يدخل في السعي - بين الصفا والمروة فيدخل وقت الصلاة - أو يخفف أو يقطع ويصلي ثم يعود - أو ثبت كما هو على حاله حتى يفرغ - قال لا بل يصلي ثم يعود<sup>(٣)</sup>.

و في موثقة الحسن بن علي بن فضال قال: سألت محمد بن علي أبا الحسن (عليه السلام) فقال له - سعت شوطا واحدا ثم طلع الفجر - فقال صل ثم عد فأتم سعيك<sup>(٤)</sup>. و في رواية محمد بن الفضيل أنه سأل محمد بن علي الرضا (عليه السلام) فقال له - سعت شوطا ثم طلع الفجر - قال صل ثم عد فأتم سعيك<sup>(٥)</sup>، وتقريب الاستدلال بها امر الامام بالعود بعد الصلاة والامر باتمام السعي وظاهرها الفورية.

و لا ينافي هذه الروايات صحيحة يحيى بن عبد الرحمن الأزرق قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروة فيسعى ثلاثة أشواط أو أربعة ثم يلقاه الصديق له فيدعوه إلى الحاجة أو إلى الطعام - قال إن أجابه فلا بأس<sup>(٦)</sup>، فانها لا تدل على كفاية اتمام السعي بعد الرجوع.

الا أن المهم كون الامر باتمام السعي بعد العود في مقام توهم بطلان السعي ولا يستفاد منه فورية لزوم اتمام السعي.

هذا وقد استدل في مستند الشيعة على عدم وجوب الموالاة في السعي بعد دعوى

-١

-٢

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٩٩

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٠

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٩٩

٦ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٩٩

الاجماع عليه بالأصل يؤيد ذلك ما ورد من جواز الجلوس في أثناء السعي للاستراحة، ففي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يطوف بين الصفا والمروة أ يستريح قال نعم إن شاء جلس على الصفا بينهما فيجلس<sup>(١)</sup>، وكذا صحيحة معاوية بن عمار (السابقة) الدالة على جواز قطع السعي والصلاة ثمَّ العود إذا دخل وقت الفريضة وهو في السعي، وموثقة ابن فضال (السابقة) المتضمنة للقطع والصلاة ثمَّ العود والإتمام لو طلع الفجر وهو سعى شوطا واحدا، وكذا صحيحة يحيى الأزرق النافية للبأس عن قطع السعي لمن سعى ثلاثة أشواط أو أربعة، فيدعوه صديقه لحاجة أو إلى الطعام، وإثما جعلناها مؤيدة لجواز تخصيص القطع بهذه الأمور خاصة، مع عدم معلومية منافاة الجلوس بقدر الاستراحة للموالة، وعدم صراحة الصحيحتين في البناء على ما سعى، فتأمل.

و يظهر من بعض المتأخرين نوع ميل إلى وجوب الموالة، للتأسي، والأخذ بالمتيقن، ويردُّ الأول: بعدم وجوبه، إذ لم يعلم كونه على طريق الوجوب. بل يمكن منع ثبوت مواظبتهم على الموالة<sup>(٢)</sup>.

اقول: استدلاله على عدم اعتبار الموالة باطلاقات السعي تامَّ عندنا، وإن كان القائل باعتبارها يدعي عدم صدق السعي بينهما سبعا على فرض عدم التوالي بين اشواطه، فضلا عن فرض عدم التوالي بين اجزاء شوط واحد، وأما استدلاله بالأصل بعد افتراض عدم الدليل على اعتبار الموالة، فهو يبتني على كون اعتبار الموالة شرطا زائدا شرعيا في السعي، لا مقوما عرفيا لتحقيق عنوان السعي بينهما سبعا، والا كان الاختلال بها مانعا عن احراز هذا العنوان، وقد سبق أنه بناء على مسلك المشهر من رجوع الشك فيه الى الشبهة المفهومية فيمكن الرجوع فيه الى البراءة، لكن اتضح مما ذكرناه أنفا أن الظاهر كون مثل ذلك مندرجا في الشبهة المصدقية للواجب فتجري فيه قاعدة الاشتغال.

نعم لا وجه للاستدلال على عدم اعتبار الموالة او التأييد له بالروايات الواردة في موارد متفرقة منها ما سبق في كلام النراقي في المستند، ومنها ما ورد في من نقص من طوافه وتذكره أثناء السعي من أنه يرجع فيتم طوافه ثم يعود فيتم سعيه، ومنها: ما ورد في من نسي صلاة الطواف وشرع في السعي من أنه يعين مكانه يصلي الركعتين عند المقام ثم يتم سعيه، فان موردهما نسيان الواجب قبل السعي، فلا يمكن التعدي إلى غيره، كما يحتمل

١ - وسائل الشيعة ج ٥٠١

٢ - مستند الشيعة ج ١٨٥

الخصوصية في قطع السعي لاداء صلاة الفريضة ويشهد له ورود ذلك في الطواف ايضا والمشهور اعتبار الموالاة فيه، على أنه لا يستفاد منه جواز تفويت الموالاة الا بهذا المقدار، وغايته الفصل بين اشواط السعي بمقدار نصف ساعة تقريبا، لا نصف النهار أو أكثر، وكذا صحيحة الحلبي واردة في الجلوس بمقدار الاستراحة، لا اكثر.

نعم قد يقال باعتبار الموالاة بين اجزاء شوط واحد، دون ما بين كل شوط وبين الشوط الآخر، باعتبار استحباب اطالة الوقوف على الصفا يشهد لاعتبار الموالاة بين اجزاء شوط واحد ذلك ما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يجلس بين الصفا والمروة إلا من جهد<sup>(١)</sup>، فانها تمنع عن الجلوس بين الصفا والمروة مع عدم الجهد النهي عن الجلوس في اثناء الشوط ظاهر في كونه لأجل الحفظ على الموالاة فيه، والا فلا يحتمل مانعية او حزاة مجرد الجلوس ما لم ينجر الى فوت الموالاة.

و هذا مبني على عدم حمل النهي في الصحيحة على الكراهة، وقد حمله جماعة منهم السيد الماتن "قده" على الكراهة بقريئة صحيحة الحلبي في الرجل يطوف بين الصفا والمروة أ يستريح قال نعم إن شاء جلس على الصفا بينهما فليجلس<sup>(٢)</sup>، حيث ذكر أن التعبير بقوله "ان شاء" صريح في عدم اختصاص الجواز بفرض الجهد، وسيأتي الكلام فيه، وأما ما ورد في استحباب اطالة الوقوف على الصفا فمختص بالدعاء عليه ونحوه، فلا يشمل الوقوف عليه لغير ذلك، فضلا عن الخروج الى مكان آخر.

نعم الظاهر من الفتاوى والنصوص استحباب الوقوف على الصفا والمروة في اثناء السعي للدعاء ان فاتت به الموالاة، فانه مقتضى الجمع بين صحيحتين لمعاوية بن عمار، ففي الصحيحة الاولى عن ابي عبد الله (عليه السلام) ثم اخرج إلى الصفا من الباب الذي خرج منه رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاصعد على الصفا حتى تنظر إلى البيت، وتستقبل الركن الذي فيه الحجر الأسود، واحمد الله، وأثن عليه، ثم اذكر من آلائه حسن ما صنع إليك ما قدرت على ذكره، ثم كبر الله سبعا، واحمده سبعا، وهللته سبعا، وقل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي هو حي لا يموت، وهو على كل شيء قدير ثلاث مرات، ثم صل على النبي، وقل: الله أكبر على ما هدانا، والحمد لله على ما أولانا. والحمد لله الحي القيوم، والحمد لله الحي الدائم " ثلاث مرات، وقل: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠٢

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٥٠١

عبده ورسوله، لانعبد إلا إياه مخلصين له الدين ولو كره المشركون" ثلاث مرات؛ اللهم إني أسألك العفو اليقين في الدنيا والآخرة" ثلاث مرات، اللهم آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب النار" ثلاث مرات، ثم كبر الله مائة مرة، وهلل مائة مرة، واحمد مائة مرة، وسبح مائة مرة، وتقول: لا إله إلا الله، أنجز وعده، ونصر عبده، وغلب الأحزاب وحده، فله الملك، وله الحمد وحده وحده، اللهم بارك لي في الموت، وفي ما بعد الموت، اللهم، إني أعوذ بك من ظلمة القبر ووحشته، اللهم أظلني في ظل عرشك يوم لا ظل إلا ظلك، وأكثر من أن تستودع ربك دينك أهلك، ثم تقول: أستودع الله الرحمن الرحيم الذي لا يضيع ودائعه نفسي أهلي، اللهم استعملني على كتابك وسنة نبيك، وتوفني على ملته، وأعدني من الفتنة، ثم تكبر ثلاثاً، ثم تعيدها مرتين، ثم تكبر واحدة، ثم تعيدها، فإن لم تستطع هذا فبعضه، وقال أبو عبد الله (عليه السلام) إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يقف على الصفا بقدر ما يقرأ سورة البقرة مترتلاً (في التهذيب والوافي: مترسلاً)<sup>(١)</sup>.

و صحيحته الثانية عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: انحدر من الصفا ماشياً إلى المروة، وعليك السكينة والوقار حتى تأتي المنارة وهي على طرف المسعى، فاسع ملاً فروجك، وقل: بسم الله، والله أكبر، وصلى الله على محمد وعلى أهل بيته، اللهم اغفر تجاوز عما تعلم وأنت الأعز الأكرم" حتى تبلغ المنارة الأخرى، فإذا جاوزتها، فقل: يا ذا المن الجود، اغفر لي ذنوبي؛ إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت،" ثم امش، وعليك السكينة والوقار حتى تأتي المروة، فاصعد عليها حتى يبدوك البيت، واصنع عليها كما صنعت على الصفا، وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا، وتختتم بالمروة<sup>(٢)</sup>، فإن الظاهر من قوله "و اصعد عليها حتى يبدو لك البيت واصنع عليها كما صنعت على الصفا" هو الوقوف والدعاء على المروة كما صنع في الصفا، لا الهرولة والدعاء بين المنارتين حين الرجوع من المروة الى الصفا، فإنه بعيد جداً، بل الظاهر كون هذه الصحيحة تنمة للصحيحة الاولى.

و لعله لأجل ذلك ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" بأنه لا بأس بالفصل بين أشواط السعي بإطالة التوقف على جبل الصفا أو المروة لتلاوة القرآن غير ذلك من سنن السعي لو أدى ذلك إلى الإخلال بالموالاة العرفية، فيظل يتابع سعيه ويكمله، لكن لو خرج عن جبل الصفا أو المروة وبقي خارجهما إلى أن اختلت الموالاة العرفية، ثم عاد إليهما بطل سعيه<sup>(٣)</sup>، كما ورد في

١ - الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج، ص: ٦٣٦

٢ - الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج، ص: ٦٤٦

٣ - مناسك الحج ص ١٨٦

ملحق المناسك لبعض السادة الاعلام "دام ظلّه" ما نصه: السؤال: هل الوقوف على الصفا طويلا للذكر والدعاء هل يخل بالموالاة بين اشواط السعي، الجواب: لا<sup>(١)</sup>، فانه لولا ما ذكرناه لم يظهر من قوله "فاصعد على الصفا ... إن رسول الله كان يقف على الصفا بقدر ما يقرأ سورة البقرة مترسلا" العفو عن فوت الموالاة العرفية بذلك، فان الامر فيها بالصعود على الصفا كان بعد الانتهاء من صلاة الطواف وقبل الشروع في السعي، كما أن فعل النبي (صلى الله عليه وآله) لم يثبت كونه اثناء السعي، وهكذا لا يظهر من رواية حماد المنقري قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) إن أردت أن يكثر مالك فأكثر الوقوف على الصفا، ونحوها مرفوعة الحسن بن علي بن الوليد<sup>(٢)</sup>، أكثر من الاستحباب النفسي لاكثر الوقوف على الصفا، دون العفو عن تقويته للموالاة بين اشواط السعي، وأما التعدي منه الى الوقوف على المروة فلم يظهر وجهه، وليس الوقوف عليهما للدعاء ونحوه جزءا مستحبا للسعي حتى يقال بعدم فوت الموالاة العرفية به عرفا، فلا يقاس بقراءة الادعية الطويلة في الصلاة.

و كيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرناه أن الاظهر عدم اعتبار الموالاة في السعي، خصوصا اذا لم يصدق عليه الانصراف من السعي عرفا، بل انتظر زوال العذر كاقامة صلاة الجماعة ونحو ذلك.

مسألة ٣٣٦: لو بدأ بالمروة قبل الصفا فان كان في شوطه الأول الغاء وشرع من الصفا وان كان بعده ألغى ما بيده واستأنف السعي من الأول.

اقول: اذا بدأ بالسعي من المروة، فلا اشكال في لغوية ما أتى به منها الى الصفا من شوط، انما الكلام في أنه هل يمكن أن يجتزء بما أتى به من السعي من الصفا بعد ذاك الشوط فلا يكون الملغى الا شوط واحد من سعيه او أنه يجب الغاء ما بيده رأسا ويستأنف السعي من الصفا من جديد، فظاهر المشهور هو الثاني، لكون شرط صحة السعي حسب ما يستفاد من الروايات البدء بالصفا، والمفروض الاخلال به، مضافا الى ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من بدأ بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى ويبدأ بالصفا قبل المروة<sup>(٣)</sup>، فان مقتضى اطلاقها أنه لو علم بالحكم او تذكر بعد شوطين مثلا طرح تمام سعيه ويلزمه بعد ذلك أن يبدأ سعيه جديدا من الصفا، فان ما أتى به قبل ذلك من السعي من الصفا الى المروة لم يكن عرفا بدأ السعي من الصفا .

١ - مناسك الحج وملحقاتها ص ٢١٠

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٧٩

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٤٨٧

نعم استظهر صاحب الجواهر من رواية علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا قال يعيد أ لا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه في الوضوء أراد أن يعيد الوضوء، ورواية علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار عن يونس عن علي الصائغ قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا قال يعيد أ لا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه كان عليه أن يبدأ بيمينه ثم يعيد<sup>(١)</sup>، إلغاء الشوط الأول فقط والاجتزاء بالاحتساب من الصفا، للتشبيه بغسل اليسرى قبل اليمنى المذكور في الروايتين، فإنه في باب الوضوء لو بدأ بغسل اليسرى ثم غسل اليمنى يكتفي بغسل اليسرى ولا يلغي غسل يمينه، فكذلك السعي يلغي الشوط الأول والذي بدأه من المروة، إمّا السعي من الصفا إلى المروة في الشوط الثاني فلا موجب لإلغائه، نظير اليد اليمنى التي غسلها بعد الشمال، فمقتضى التشبيه المزبور الاجتزاء بالاحتساب من الصفا إذا كان قد بدأ بالمروة قبل الصفا<sup>(٢)</sup>، وفيه أن الرواية الأولى ورد فيها الأمر بإعادة الوضوء، والثانية لم يفرض فيها أنه غسل يمينه شماله، فلا يظهر منها أكثر من التشبيه من حيث بطلان البدء بالشمال، على أن في سندها علي الصايغ ولم يرد في حقه توثيق عدا كونه من رجال كامل الزيارات وهو غير مجد عندنا، فيكون المرجح ظهور صحيحة معاوية بن عمار السابقة المقتضية لوجوب استئناف السعي.

مسألة ٣٣٧: لا يعتبر في السعي المشي راجلا فيجوز السعي راكبا على حيوان أو على متن إنسان أو غير ذلك ولكن يلزم على المكلف أن يكون ابتداء سعيه من الصفا واختتامه بالمروة. اقول: أما المشي راكبا فهو منصوص ويكون مقتضى القاعدة، لصدق الطواف بين الصفا هو الظاهر من السعي لا خصوص المشي، وركوب العربة إذا لم يكن يسوقها بنفسه بل كان السائق يسوقه فالظاهر أنه من السعي به، والمستفاد من الأدلة أنه لا يجوز إلا لمن لا يتيسر له السعي بنفسه، فما في استفتاءات السيد الخوئي "قده" من جواز ذلك اختيارا إذا ركبها بنفسه وطلب من السائق أن يسوقه لصدق أنه يسعى فهو خلاف الظاهر، وما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أنه إذا كان يتمكن من إيقافها بنفسه متى أراد فيصدق أنه يسعى فهو أيضا خلاف الظاهر، لأن يتمكن من الإيقاف لا يوجب استناد الحركة إليه كما لو أخذ شخص بيد إنسان وأخرجه من مكان مع تمكنه من المقاومة وعدم الخروج فلا يصدق

١ - وسائل الشيعة ج ٤٨٨

٢ - جواهر الكلام ج ١٩ ص ٤١٨

أنه خرج وانما يقال اخرجوه من ذلك المكان، فتدبر.

و مما ذكرناه اتضح الاشكال في عبارة "او متن انسان".

مسألة ٣٣٨: يعتبر في السعي أن يكون ذهابه وإيابه فيما بين الصفا والمروة من الطريق المتعارف، فلا يجزئ الذهاب أو الاياب من المسجد الحرام أو أيّ طريق آخر، نعم لا يعتبر أن يكون ذهابه وإيابه بالخط المستقيم.

اقول: ذكر السيد الماتن "قده" في وجهه أنه لا ريب أن المتفاهم من قوله تعالى "إِنَّ الصَّفاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ، فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا" أن يكون السعي بينهما من الطريق المعهود المتعارف بالخط الموازي بينهما، فلو مشى بينهما بالخط المنكسر أو المستدير ونحو ذلك فلا يصدق عليه الطواف بينهما.

نعم لا يعتبر المشي على نحو الخط المستقيم الهندسي قطعاً، فلا يضر الميل يميناً أو شمالاً، فالمعتبر عدم الخروج من الجادة المعهودة والدخول إلى جادة أخرى كالشارع الملاصق للمسعى، كما أن المعتبر هو المشي العادي المتعارف، فلا عبرة بالمشي على بطنه أو متدحرجاً أو معلقاً أو على أربع ونحو ذلك.

اقول: هذه المسألة صارت مبتلى بها اليوم، باعتبار التوسع الأخير في عرض المسعى، فمن لا يحرز كون القسم المستحدث من المسعى -عدا عدة امتاز منه- بين جبل الصفا والمروة، فقد يقول بكفاية البدء من جبل الصفا المتيقن وختم ذلك الشوط بجبل المروة المتيقن ولا يضر خروجه في اثناء الشوط الى المسعى الجديد، فان هذا المقدار اليسير من الخروج في اثناء الشوط عما بين الجبلين لا يمنع من صدق أنه سعى بينهما، وهذا هو الظاهر كما اختاره بعض الاجلاء "دام ظله"، نعم خصّ السادة الاعلام "دام ظله" ذلك بفرض الاضطرار، واحتاط وجوبا في فرض الاختيار، وحيث وصل البحث الى ذلك فينبغي الكلام حول السعي في المسعى الجديد، فنقول:

لم يثبت لنا كون المسعى الجديد الذي هو الطريق المتعارف من الصفا الى المروة واقعا بين الجبلين سابقا، حتى لو قلنا بكفاية ذلك وان لم يكن الجبلان ممتدين حاليا اليه، ومن المطمأن به نشوء شهادة بعضهم بامتداد الجبلين سابقا من كون جبل الصفا انفا من جبل ابي قبيس، وجبل المروة كان انفا من جبل قيقعان، على ما ورد في الكتب<sup>(١)</sup>، فاشتبه الامر على هؤلاء فادعوا امتداد عرض الجبلين الى اكثر من المسعى القديم.

و ما في صحيحة معاوية بن عمار من أنه كان المسعى أوسع مما هو اليوم ولكن الناس ضيقوه<sup>(١)</sup>، فالشهاد في الدروس وان فهم منه التضييق في عرض المسعى فقال: من واجبات السعي الذهاب بالطريق المعهود، فلو اقتحم المسجد الحرام ثم خرج من باب آخر لم يجزئ، وكذا لو سلك سوق الليل، وقد روي أنّ المسعى اختصر<sup>(٢)</sup>، ولكن مضافا الى أنه يمكن أن يكون الامتداد من جهة المسجد الحرام لا جهة المسعى الجديد، ولذا ذكر في الجواهر أنه حكى جماعة من المؤرخين حصول التغيير في المسعى في أيام المهدي العباسي وأيام الجراكسة على وجه يقتضي دخول المسعى (الاصلي) في المسجد الحرام، وان هذا الموجود الآن مسعى مستجد، ومن هنا أشكل الحال على بعض الناس باعتبار عدم إجزاء السعي في غير الوادي الذي سعى فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله)، كما أنه أشكل عليه إلحاق أحكام المسجد لما دخل منه فيه، ولكن العمل المستمر من سائر الناس في جميع هذه الأعصار يقتضي خلافه، ويمكن ان يكون المسعى عربضا قد ادخلوا بعضه وأبقوا بعضا كما أشار إليه في الدروس<sup>(٣)</sup>، على أن الظاهر أن الصحيحة ناظرة الى طول المسعى بمعنى مكان السعي الخاص أي الهرولة بين المنارتين، حيث ورد فيها "انحدر ماشيا وعليك السكينة والوقار حتى تأتي المنارة وهي طرف المسعى فاسع ملء فروجك حتى تبلغ المنارة الأخرى - قال وكان المسعى أوسع مما هو اليوم ولكن الناس ضيقوه، ثم امش وعليك السكينة والوقار حتى تصعد عليها أي على المروة، ابيت عن ذلك فغايبته كون الصحيحة ناظرة الى طول المسعى لا عرضه، ونكتة تضييقه هو طم بعض المسعى فصار ارفع من السابق ووجب قصر المسعى، ففي كشف اللثام يكفي في الصعود على الصفا الصعود على الدرجة الرابعة التي كانت تحت التراب فظهرت الآن حيث أزالوا التراب، ولعلهم إنّما كانوا جعلوا التراب تيسيرا للنظر إلى الكعبة على المشاة وللصعود على الركبان ولما كانت الدرجات الأربع مخفية في التراب ظن بعض الأصحاب أنّ النظر إلى الكعبة لا يتوقف على الصعود<sup>(٤)</sup>، كما ذكر أنه يجب الختم بالمروة قال النووي: وهي درجتان، وقال الفاسي: إنّ فيها الآن درجة واحدة، وحكى عن الأزرقى والبكري أنه كان عليها خمس عشرة درجة، وعن ابن خبيران: فيها خمس

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٨٢

٢ - الدروس الشرعية ج، ص: ٤١٠

٣ - جواهر الكلام ج، ص: ٤٢٢

٤ - كشف اللثام ج، ص: ١٢



درج<sup>(١)</sup>، وفي الجواهر أنه قال القاسي: وسبب هذا الاختلاف ان الأرض تعلق بما يخالطها من التراب، فتستر ما لاقاها من الدرج، قال: وفي الصفا الآن من الدرج الظواهر تسع درجات منها خمس درجات يصعد منها الى العقود التي بالصفا، والباقي وراء العقود، وبعد الدرج التي وراء العقود ثلاث مساطب كبار على هيئة الدرج، ويصعد من يصعد من الاولى الى الثانية منهن بثلاث درجات في وسطها<sup>(٢)</sup>، وعليه فلا يظهر من الصحيحة تضيق عرض المسعى. وحينئذ تصل النوبة الى اجراء احكام الشك في اتساع ما بين الجبلين الى المسعى الجديد فيوجد طريقان لتجوير السعي من المسعى الجديد:

الطريق الاول: أن نقول: جبل الصفا والمروة من الوضع الخاص والموضوع له الخاص فالشك في سعة الجبل وضيقة عرضا او طولاً او ارتفاعاً يكون من الشبهة المفهومية كما ذكر نظير ذلك السيد الصدر "قده" في مناسكه في الشك في كون مكان كسفح الجبل داخلاً في منى حيث قال انه حيث يكون وضع منة لذلك المكان من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص فيكون الشك فيه راجعاً الى الشك في الشبهة المفهومية فذكر أن المرجع فيها الى اطلاق الامر بذبح الهدي لكونها من الشبهة المفهومية للمقيد المنفصل كقوله "لا ذبح الا بمنى" وقد تمسك شيخنا الاستاذ "قده" فيها باصل البراءة، فيقال بأنه في المقام ايضا يكون المرجع اصل البراءة عن تعيين السعي في المسعى القديم، لكون الشك فيه راجعاً الى الشك بين التعيين والتخيير، نعم بناء على مسلك المشهور من لزوم الاحتياط في مورد دوران الامر بين التعيين والتخيير فيجب الاحتياط.

و فيه **اولاً**: انه بناء على ما مر أنفاً من كون الشبهة المفهومية ما لم يعقل جهل المولى بما هو مولى ومقنن بموضوع جعله، وهذا لا ينطبق على هذه الامثلة، فالموضوع لوجوب الذبح هو المكان الذي يصدق عليه منى عرفاً والموضوع لوجوب السعي ما كان بين جبل الصفا يكون الشك فيه شكاً في الامتثال فيجب الاحتياط بمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم الامتثال.

**و ثانياً**: قد يقال بالفرق بين الشك في كون سفح الجبل من منى وبين المقام، فان سعة وضع لفتة منى له تتبع لا محالة لحاظ الواضع، وهذا بخلاف جبل الصفا، فان وحدة الجبل عرفاً تتبع هويته الواحدة العرفية، قصره خارج عن المعنى الموضوع له، نظير طول وقصر زيد،

١ - كشف اللثام ج، ص: ٧

٢ - جواهر الكلام ج، ص: ٤٢٢

فلو قال المولى "صل على زيد وجسده أمامك، ووقف المصلي في مكان يشك في امتداد جسد زيد اليه للشك في طول قامته وقصرها فلا يكون ذلك راجعا الى الشبهة المفهومية ابدا، بل يكون من الشبهة المصدقية للامتثال ولا اشكال في وجوب الاحتياط فيها.

هذا ولا يخفى أن الرجوع الى البراءة في امثال المقام مما يتلى بشبهة عويصة وهي أنها لا تثبت كون متعلق الامر هو الجامع اللابشرط من الخصوصية الا بنحو الاصل المثبت، وانما تثبت العذر عن مخالفة التكليف بالخصوصية، فكيف تكون حاکمة على استصحاب بقاء الاحرام ومحرمات الاحرام، بعد عدم احراز تحقق الرفع له وهو الاتيان بالسعي المأمور به، ولعله لاجل هذه الشبهة تمسك السيد الصدر بالعام الفوقاني دون اصل البراءة، وقد حاولنا في بعض ابحاثنا في الفقه والاصول الاجابة عن هذه الشبهة فراجع.

**الطريق الثاني:** ما اشرنا اليه في بداية البحث من أنه لو بدأ بالسعي من جبل الصفا المتيقن وانتهى الى جبل المروة المتيقن فمجرد خروجه في الاثناء بمقدار يسير عما بين الجبلين لا يمنع من صدق السعي بينهما، وهذا هو الظاهر بلا فرق بين فرض الاضطرار او الاختيار، نعم لو شك في صدق السعي بين الصفا والمروة عليه دخل في البحث السابق من كونه من الشبهة المفهومية حتى تجري البراءة او من الشبهة المصدقية للسعي الواجب كما هو المختار حتى يجب الاحتياط.

هذا كله بلحاظ حكم التوسعة العرضية للمسعى، وأما السعي في سائر طوابق المسعى، فقد استشكل بعض الاعلام "دام ظله" في السعي في السرداب باحتمال كونه سعيًا بين جذور الجبلين، لا بين الجبلين، ولكنه غير متجه، فانه مضافا الى أنه بناء على المعاملة مع هذه الخطابات معاملة القضية الحقيقية كما يظهر من فتواه بجواز الاحرام من مناطق مكة الحديثة، فالمهم صدق الجبل حاليا، نقول بأن الظاهر مما ورد في التاريخ والروايات أن المسعى سابقا كان انزل من ارض الكعبة، ولا ينطبق الا على السرداب، فأن من كان يصعد الدرج الرابع من الصفا كان يرى الكعبة، وقد ورد في كتاب اخبار مكة للارزقي حدثنا أبو الوليد قال حدثني جدي عن الزنجي عن ابن جريج قال قال عطاء فخرج النبي (صلى الله عليه وآله) من باب بني مخزوم إلى الصفا قال فبلغني أن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يسند فيهما قليلا في الصفا والمروة غير كثير فيرى من ذلك البيت قال ولم يكن حينئذ هذا البنيان، قال ابن جريج أخبرني نافع قال كان عبد الله بن عمر يخرج إلى الصفا فيبدأ به فيرقى حتى يبدو له البيت فيستقبله،

حدثنا أبو الوليد قال حدثني جدي أحمد بن محمد قال كان الصفا والمروة يسند فيهما من سعى بينهما ولم يكن فيهما بناء ولا درج حتى كان عبد الصمد ابن علي في خلافة أبي جعفر

المنصور فبنى درجهما التي هي اليوم درجهما فكان أول من أحدث بناءها ثم كحل بعد ذلك بالنورة في زمن مبارك الطبري في خلافة المأمون<sup>(١)</sup>.

و أما الطابق العلوي فقد جوز السيد الصدر السعي فيه، ولكنه مشكل جدا، اذ لعله فوق الجبلين السابقين، واحراز ارتفاع الجبلين سابقا اليه مشكل جدا، ويقطع بكونه فوق الجبلين الحاليين، فمن يرى العبرة بالقديم ويجري البراءة عن المشكوك فيجتزء بالسعي فيه، ولكن مر جريان قاعدة الاشتغال في مثله.

هذا وقد حكى عن بعض الاعلام "قده" اشكال آخر في السعي في الطابق العلوي وهو أن المنسق من السعي بين الصفا والمروة السير على ارض المسعى لاصقا بها إما بالمشي أو بالركوب واما ما لا يلتصق بأرض المسعى فلا، فعليه يشكل الاجزاء بالسعي فيما لو بنى بين الحدين طابق ثان اللهم الا ان يساعده العرف بأنه أيضا في حكم اللصوق بالأرض<sup>(٢)</sup>. ولو تم ما ذكره لاشكل السعي في الطابق الارضي لما مر من أن ارض المسعى هو السرداب، ولكن لا وجه لما ذكره بعد صدق السعي بينهما.

مسألة ٣٣٩: يجب استقبال المروة عند الذهاب إليها كما يجب استقبال الصفا عند الرجوع من المروة إليه فلو استدبر المروة عند الذهاب إليها أو استدبر الصفا عند الاياب من المروة لم يجزئه ذلك، ولا بأس بالالتفات الى اليمين أو اليسار أو الخلف عند الذهاب أو الاياب.

اقول: وجه ما ذكره انصراف السعي بين الصفا والمروة الى ما هو المتعارف من أن يكون مستقبلاً بوجهه إلى المروة عند النزول من الصفا ومستقبلاً إلى الصفا عند نزوله من المروة، فلا يجزئ المشي على نحو القهقري أو المشي على يساره أو يمينه، نعم ذكر أنه لا يضّر الالتفات إلى اليمين أو الشمال بل إلى الخلف حال المشي، وليس حاله حال الصلاة في البطالان بالالتفات يميناً أو شمالاً.

و لكن يرد عليه أن التعارف لا يوجب الانصراف، فلو حمل شخص انسانا يريد أن يسعى به فجعل ظهره على ظهره فكان الذي يسعى به حين نزوله من الصفا الى المروة متوجها بمقادير جسده الى الصفا فلا يرى مانع من صدق أن يسعى به بين الصفا والمروة، فالانصاف أنه لا بأس بالسعي قهقري، كما صرح به بعض الاجلاء "دام ظله" حيث قال: لا تجب مواجهة المروة بمقادير بدنه عند السعي من الصفا، كما لا تجب مواجهة الصفا عند السعي

١ - اخبار مكة ج ٢ ص ١١٥

٢ - كتاب الحج ج ٣ ص

من المروءة، فلا بأس بالسعي مقابلًا للجبل يمينه أو يساره، بل حتى بالسعي القهقري أيضاً على الأظهر<sup>(١)</sup>.

مسألة ٣٤٠: يجوز الجلوس على الصفا أو المروءة أو فيما بينهما للاستراحة، وإن كان الأحوط ترك الجلوس فيما بينهما.

اقول: اختار السيد الماتن "قده" جواز الجلوس اثناء السعي للاستراحة وإن فاتت به الموالاة، لصحيفة معاوية بن عمار عن الرجل يدخل في السعي بين الصفا والمروءة يجلس عليهما؟ قال: أ وليس هو ذا يسعى على الدواب، وأوضح منها صحيفة الحلبي عن الرجل يطوف بين الصفا والمروءة أ يستريح؟ قال: نعم، إن شاء جلس على الصفا بينهما فليجلس<sup>(٢)</sup> ولأجلها تحمل صحيفة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يجلس بين الصفا والمروءة إلا من وإن كان الأحوط ترك الجلوس فيما بينهما، وأمّا الجلوس على نفس الصفا والمروءة فجاز قطعاً لعدم المعارض<sup>(٣)</sup>.

اقول: يمكن أن يقال بعدم ارتباط صحيفة معاوية بن عمار بالمقام، لأن جواب الامام (عليه السلام) بأنه أ وليس يسعى على الدواب أي أن جلوسه عليهما كجلوسه على الدابة حال السعي، فهذا التعبير يشعر بأن جلوسه على الصفا أو المروءة كان من شؤون السعي، وهو ما كان للدعاء نحو ذلك.

نعم ورد في صحيفة معاوية بن عمار في حديث أنه قال لأبي عبد الله (عليه السلام) يجلس على الصفا والمروءة قال نعم<sup>(٤)</sup>، ومقتضاها جواز الجلوس على الصفا والمروءة مطلقاً، ولو لغير الاستراحة، نعم لا تشمل الجلوس بينهما، وفي صحيفة علي بن رثاب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يعيي في الطواف أ له أن يستريح قال نعم يستريح ثم يقوم فيبني على طوافه في فريضة أو غيرها ويفعل ذلك في سعيه وجميع مناسكه<sup>(٥)</sup>، ومقتضى اطلاقها جواز الاستراحة ولو كانت موجبة لفوت الموالاة.

نعم ما ذكره من لزوم حمل النهي عن الجلوس بين الصفا والمروءة من غير جهد ومشقة، بدعوى كون قوله (عليه السلام) في صحيفة معاوية بن عمار: إن شاء أن يجلس بينهما

١ - مناسك الحج ص ١٨٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠١

٣ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج، ص: ١٣٠

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٥٠١

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٨٨

فليجلس" نسا في جواز الجلوس بينهما متى شاء من دون اختصاصه بفرض الجهد والمشقة، فهو غير بعيد، فان حمل الصحيحة على فرض الجهد والمشقة ليس عرفيا، فلا يتجه ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أن مقتضى الجمع بينهما تقييد إطلاق صحيحة معاوية بن عمار، ونتيجته عدم جواز الجلوس بين الصفا والمروة الا من جهد ومشقة عرفية، ولا وجه لحمل النهي على الكراهة كما فعله بعض المتأخرين وان كان قد ذكر تقي الحلبي أنه لا يجوز الجلوس بين الصفا ويجوز الوقوف عند الإعياء حتى يستريح ويجوز الجلوس على الصفا كما ذكر علي الحلبي: لو وقف من إعياء أو جلس لا بين الصفا والمروة بل على كل واحد منهما لم يكن به بأس كما ذكر ابن زهره: لا يجوز الجلوس بين الصفا ويجوز الوقوف عند الإعياء والجلوس على الصفا ذكر الكيدري: لا يجوز الجلوس بين الصفا ويجوز الوقوف عند الإعياء والجلوس على الصفا لكن المشهور كما في الجواهر جواز الجلوس بين الصفا لو من غير جهد

#### استحباب الهرولة في اثناء السعي

لما كان دأب السيد الماتن تأخير ذكر مستحباب الحج والعمرة الى آخر المناسك والمشهور أن الهرولة في اثناء السعي ليست واجبة وانما هي مستحبة، فلم يذكرها في المقام، وانما اوردها في آخر المناسك فقال: يستحب أن يسعى ماشيا وان يمشي مع سكينه ووقار حتى يأتي محل المنارة الأولى فيهرول الى محل المنارة الاخرى، ثم يمشي مع سكينه ووقار حتى يصعد على المروة فيصنع عليها كما صنع على الصفا ويرجع من المروة الى الصفا على هذا النهج أيضا، وإذا كان راكبا أسرع فيما بين المنارتين، ولا هرولة على النساء و لكن حيث ان الحلبي قد ذهب الى وجوبها، فقال أن السنة فيه الابتداء بالصفا والختام بالمروة، والسعي بينهما سبعة أشواط، يمشي في كل شوط طرفيه ويهرول وسطه، يبدء المشي من الصفا الى الميل ثم يهرول حتى يقطع سوق العطارين ثم يمشى من الميل إلى المروة، ثم يعود منها ماشيا الى الميل ثم يهرول من السوق الى الميل ثم يمشى منه الى أن يصعد الصفا، حتى يكمل سبعا، وإذا سعى راكبا فليركض الدابة بحيث تجب الهرولة

و ما قد يستدل به على وجوب الهرولة هو صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: ثم انحدر ماشيا وعليك السكينة والوقار حتى تأتي المنارة وهي طرف المسعى فاسع ملء فروجك وقل بسم الله والله أكبر وصلى الله على محمد قل اللهم اغفر عما تعلم إنك أنت الأعز الأكرم حتى تبلغ المنارة الأخرى قال وكان المسعى أوسع مما هو اليوم ولكن الناس ضيقوه ثم امش وعليك السكينة والوقار فاصعد عليها حتى يبدو لك البيت فاصنع عليها كما صنعت على الصفا ثم طف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم بالمروة

ثم قصر والتعبير بالسعي ملء الفرج يعني العدو في المشي، حيث يستر الماشي بعده الفصل بين رجليه، وتقريب الاستدلال بها كون الامر إما ظاهر في الوجوب وليس في الصحيحة ما ينافي ذلك من قرينة سياق ذكره في عداد المستحبات، او كونه حجة عقلائية على الوجوب. و في موثقة سماعة قال: سألته عن السعي بين الصفا والمروة قال إذا انتهيت إلى الدار التي على يمينك عند أول الوادي فاسع حتى تنتهي إلى أول زقاق عن يمينك بعد ما تجاوز الوادي إلى المروة فإذا انتهيت إليه فكف عن السعي وامش مشيا وإذا جئت من عند المروة- فابدأ من عند الزقاق الذي وصفت لك، فإذا انتهيت إلى الباب الذي قبل الصفا بعد ما تجاوز الوادي فاكف عن السعي وامش مشيا وإنما السعي على الرجال وليس على النساء سعي ومحل الاستشهاد على الوجوب ظاهر قوله "انما السعي على الرجال"، نعم الامر بالسعي في صدر الرواية ليس ظاهرا في الوجوب، اذ لعل السؤال كان عن كيفية السعي بمعنى الهرولة بين الصفا والمروة، لا عن وجوبها او عن كيفية السعي بين الصفا والمروة بمعناه العام. و في كتاب من لا يحضره الفقيه قال: قال أبو عبد الله وأبو الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام) من سها عن السعي حتى يصير من المسعى على بعضه أو كله ثم ذكر فلا يصرف وجهه منصرفا ولكن يرجع القهقري إلى المكان الذي يجب فيه السعي ولكنها مرسله. فالدليل على وجوب الهرولة تام في ذاته، ولكن يمكن أن يستدل على عدم وجوبها باحد وجوه ثلاثة:

١- انه قد ورد في معتبرة سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل ترك شيئا من الرمل في سعيه بين الصفا والمروة قال لا شيء عليه والرمل هو الهرولة والعدو حال المشي، وتقريب الاستدلال بها على عدم وجوب الهرولة أنه لو كانت واجبة لما قال الامام (عليه السلام) في حق من تركها أنه لا شيء عليه، إذ كان مؤاخذا بما صنعه وان قلنا بكون الهرولة واجبة في واجب بحيث لا يبطل بتركها السعي.

و لكن اجاب عنه بعض الاعلام "قده" **اولاً:** أنها منصرفة عن الترك العمدي، لأن من كان بصدد امتثال عبادة فلا يترك عادة ما يعلم بوجوبه فيها، **وثانياً:** ان مورد السؤال ترك شيء من الرمل لا كله فيمكن وجوب بعض الرمل، **وثالثاً:** انه يحتمل أن يكون الملحوظ في الجواب نفي الحكم الوضعي من الكفارة او لزوم اعادة السعي وكان ينبغي أن يضيف الى الجواب الثالث أنه حتى لو كان نفي الوجوب ثابتا باطلاق نفي شيء عليه فيمكن تقييد هذا الاطلاق بظهور الامر بالهرولة في صحيحة معاوية بن عمار في الوجوب.

٢- ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أنه يمكن ان يستدل لعدم الوجوب بالإطلاقات الواردة لبيان أحكام الحج والعمرة المشتمة على السعي مع ذكرها وتعرضها لغير واحدة من

الخصوصيات الواجبة خلوها عن الأمر بالهرولة رأساً، ومقتضى الصناعة وان كان هو تقييد الإطلاق ولكن لا في مثل المقام الذي يكون الأمر بالهرولة في الروايات واقعا في سياق المستحبات، ولو كان له ظهور في الوجوب فليس ظهوراً قوياً، على أنه لا يشتمل ما رواه أبو عبد الله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار عما فعله رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حجة الوداع على الهرولة مع تعرضه لغير واحدة من الخصوصيات الندبية، فقد ورد فيها "ان رسول الله (صلى الله عليه وآله). الصفا فصعد عليه فاستقبل الركن اليماني فحمد الله واثنى عليه ودعا مقدار ما تقرأ سورة البقرة مترسلاً، ثم انحدر إلى المروة فوقف عليها كما وقف على الصفا، ثم انحدر وعاد إلى الصفا فوقف عليها، ثم انحدر إلى المروة حتى فرغ من سعيه ومن البعيد جداً انه (صلى الله عليه وآله) قد هرول في سعيه ومشى على النهج غير المتعارف ولم ينقله الإمام (عليه السلام) ومعه يحكم بعدم الوجوب، ولم نجد ما يدل على انه (صلى الله عليه وآله) كان راكباً في سعيه حتى يقال بعدم وجوب الهرولة على الراكب جزماً، نعم ان ما رواه الصدوق باسناده عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: حدثني ابي ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) طاف على راحلته واستلم الحجر بمحجنه وسعى عليها بين الصفا يدل على سعيه راكباً، ولكنها لا تدل على كونه في حجة الوداع، والحاصل ان خلو هذه الحكايات البيانية المشتملة على غير واحدة من الخصوصيات الندبية عن قيد الرمل والهرولة أقوى شاهد على عدم الوجوب

و فيه أن عدم ذكر الهرولة في السعي بعد احتمال تعارفها لا يجعل اطلاق الروايات اقوى ظهوراً في عدم وجوب الهرولة من ظهور الامر في صحيحة معاوية بن عمار في الوجوب وكذا قوله في موثقة سماعة "انما الهرولة على الرجال"، واحتمال كون النبي (صلى الله عليه وآله) راكباً في حجة الوداع كاف في عدم صحة الاحتجاج بسكوت الامام (عليه السلام) عن بيان هرولته.

٣- يمكن الاستدلال على عدم وجوب الهرولة بأنه لو كان لبان واشتهر مع عموم الابتلاء بها فينكشف من ذلك عدم وجوبه، مضافاً الى احتمال قرينة حالية نوعية متصلة على عدم وجوبها وهو ارتكاز المتشعبة فالاقوى ما عليه المشهور من عدم وجوب الهرولة.

#### احكام السعي

تقدم أن السعي من أركان الحج فلو تركه عمداً عالماً بالحكم أو جاهلاً به أو بالموضوع الى زمان لا يمكنه التدارك قبل الوقوف بعرفات بطل حجه ولزمته الاعادة من قابل والأظهر أنه يبطل إحرامه أيضاً وإن كان الأحوط الاولى العدول الى الافراد وإتمامه بقصد الاعم منه ومن العمرة المفردة.

اقول: تقدم الكلام حول ترك السعي عن علم وعمد او جهل بالحكم وأن مقتضى القاعدة بطلان الحج به كأبي عمل مركب وقع الاخلال ببعض اجزائه، ما لم يقيم دليل على الخلاف، كما وقع في الاخلال بالسنة عن جهل قصوري بل جهل مركب تقصيري، لعموم قوله "السنة لا تنقض الفريضة" لكن السعي فريضة كما مر، فلا حاجة الى اقامة دليل خاص على البطلان، وان ورد في الروايات بطلان الحج عند ترك السعي متعمدا، كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل ترك السعي متعمدا قال عليه الحج من قابل وفي صحيحته الأخرى عن ابي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنه قال: في رجل ترك السعي متعمدا قال لا حج له لكن المتيقن من المتعمد العالم فلا يشمل الجاهل البسيط فضلا عن الجاهل المركب.

و أما بطلان احرام من ترك السعي في عمرة التمتع او الحج الى أن فات وقته فقد وقع الكلام في بحث الطوافو أما ما ذكره من أن من ترك سعي عمرة التمتع لا عن نسيان فالاحوط الاولى أن يعدل الى حج الافراد فهذا ما اختاره بعض الأجلاء "دام ظلّه" حيث افتى بانقلاب عمرة التمتع الى حج الافراد ولزوم الاتيان بعده بعمرة مفردة سواء كان تأخيرها لأداء اعمال عمرة التمتع عن عذر ام لا، لكن لايجزئه عن حجة الاسلام إلا إذا كان تأخيرها عن عذر<sup>(١)</sup>، ولكن الظاهر عدم شمول روايات العدول الى حج الافراد لمن ترك الاتيان بأعمال عمرة التمتع الى ان ضاق الوقت، فان مثل صحيحة ابان "أضمر في نفسك المتعة، فان ادركت متمتعا، والا كنت حاجا" لا يشمل ما لو تساهل او تعمد في التأخير الى دخول مكة الى أن فات وقت عمرة التمتع، لأن الوارد في هذه الصحيحة "أضمر في نفسك المتعة فان ادركت كنت متمتعا والا كنت حاجا"<sup>(٢)</sup> لا اقل من كونه المحتمل أن مفادها أن من لم يدرك الزمان الذي يتمكن فيه من الاتيان بأعمال عمرة التمتع انقلبت عمرته الى حج الافراد، ومن الواضح أن من تعمد او تساهل في دخول مكة فلم يدخلها الا في ضيق الوقت من اعمال عمرة التمتع فلا يقال انه لم يدرك الوقت الذي يتمكن فيه من عمرة التمتع، بل يصدق في حقه أنه ادرك الوقت الذي يتمكن فيه من اعمال عمرة التمتع.

بل لو استظهر منها أن من ادرك مكة في وقت يتمكن من عمرة التمتع كان متمتعا وان لم يدرك مكة في زمان يتمكن من عمرة التمتع كان حاجا، فمع ذلك نقول: عدم الادراك

١ - مناسك الحج ص ٥٠

٢ - هكذا المنقول في جواهر الكلام ج١٨ ص٢٠٩ ومستمسك العروة ج١١ ص٣٧٦، والظاهر أن ما في الكتب الروائية "فان ادركت متمتعا" مشتمل على السقط،



مرادف لقولنا في الفارسية "ترسيدن" والمنصرف من هذا التعبير في الواجبات التي كان المتوقع فيها هو التصدي لاداءها هو أنه كان بصدد ادراكها ولكن لم يوفَّق لادراكها، خاصة وأن المتعارف أن من احرم لعمرة التمتع فيكون بصدد ما يجب عليه من دخول مكة في سعة الوقت لأداء اعمال عمرة التمتع، فلا يشمل هذا التعبير من تعمد في التأخير في دخول مكة تأخيرا فاحشا الى أن ضاق الوقت، وهذا لا ينافي أن الادراك ليس الا الالتحاق بالشيء، فيشمل ما لو كان التأخير عمديا، كما لو تأخر عمدا عن المجيء الى المسجد الى أن ركع الامام ثم دخل واثم به فيقال انه ادرك الامام في ركوعه.

مسألة ٣٤١: لو ترك السعي نسياناً به حيث ما ذكره، وان كان تذكره بعد فراغه من أعمال الحج فان لم يتمكن منه مباشرة أو كان فيه حرج ومشقة لزمته الاستنابة ويصح حجه في كلتا صورتين.

اقول: قد ورد في نسيان السعي طائفتان من الروايات:

**الطائفة الاولى:** ما دل على لزوم تداركه السعي بنفسه، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي قلت فإنه خرج قال يرجع فيعيد السعي إن هذا ليس كرمي الجمار إن الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة

**الطائفة الثانية:** ما دل على الاستنابة ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (عليهما السلام) سألته عن رجل نسي أن يطوف بين الصفا والمروة قال عنه، وفي رواية ابي جميلة المفضل بن صالح عن زيد الشحام عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال سألته عن نسي السعي حتى رجع الى اهله فقال يطاف عنه

ففي المستند أنهم ذهبوا الى أنه إن أمكن عوده بنفسه والإتيان به من غير عسر ومشقة عاد وأتى به بنفسه، وإن شقّ وتعسر استناب فيه، بلا خلاف فيهما، كما صرح به جماعة، بل ادعى بعضهم الإجماع عليه، وذلك بحمل الطائفة الثانية على صورة المشقة والتعسر، جمعا بينها وبين الطائفة الاولى، ولإشعار قوله في الثاني: حتى يرجع إلى أهله، بذلك، ولكن الجمع كما يمكن بما ذكر يمكن بالقول بجواز كل من الأمرين

و قد ذكر السيد الماتن في رد الجمع بينهما بالحمل على التخيير أن دليل نفي الحرج قد قيد الوجوب التكليفي المستفاد من الطائفة الاولى بمباشرة قضاء السعي بفرض عدم الحرج وبعد ذلك تنقلب النسبة بينها وبين الطائفة الثانية من التباين الى العموم والخصوص المطلق، اذ تصير الطائفة الاولى اخص مطلقا من الطائفة الثانية فتوجب حمل الطائفة الثانية على فرض الحرج في رجوع المكلف نفسه الى مكة لقضاء السعي، نعم لو كان مفاد الطائفة

الاولى الارشاد الى جزئية مباشرة السعي دون التكليف بها لم يكن دليل نفي الحرج مقيدا لها  
كما هو واضح

و ما ذكره وان كان له وجه، لكون حمل الامر بالاستنابة على فرض حرجية الرجوع الى  
مكة عرفيا بعد تعارف الحرج فيمن نسي السعي الى أن رجع الى بلده، كما هو صريح رواية زيد  
الشحام والمنصرف من صحيحة محمد بن مسلم، لكنه مبني على نظرية انقلاب النسبة،  
ونحن لا نؤمن بها.

و لكن يمكن الاستدلال لنفي التخيير بعموم التعليل في صحيحة معاوية بن عمار عن ابي  
عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى أهله. قال: لا  
تحل له النساء حتى يزور البيت، فان هو مات فليقض عنه وليه أو غيره، فاما ما دام حيًا فلا  
يصلح ان يقضى عنه، وان نسي الجمار فليسا بسواء ان الرمي سنة والطواف فريضة حيث  
علل فيها عدم جواز قضاء الطواف عن الحي مع تمكنه من الرجوع الى مكة ومباشرة قضاء  
الطواف - بكون الطواف فريضة، وهذا التعليل شامل للسعي ايضا.

مسألة ٣٤٢: من لم يتمكن من السعي بنفسه ولو بحمله على متن إنسان أو حيوان ونحو  
ذلك استتاب غيره فيسعى عنه ويصح حجه.

اقول: تبين مما سبق أن السعي كالطواف له مراتب ثلاث طولية وهي أن يسعى المكلف  
بنفسه فان لم يقدر فيسعى به فان لم يقدر فيسعى عنه بطلب منه، وقد تبين مما سبق عدم  
جواز السعي بالركوب على متن انسان الا مع العجز عن السعي بنفسه، فان السعي كالطواف  
بلا اشكال، وقد ورد في صحيحة حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يطاف به  
ويرمى عنه قال نعم اذا كان لا يستطيع

مسألة ٣٤٣: الأحوط أن لا يؤخر السعي عن الطواف وصلاته بمقدار يعتد به من غير  
ضرورة كشدة الحر أو التعب وإن كان الأقوى جواز تأخيره الى الليل نعم لا يجوز تأخيره الى  
الغد في حال الاختيار.

اقول: المشهور بينهم أن من طاف طواف الفريضة جاز له تأخير السعي إلى الليل ولكن لا  
يجوز له تأخيره إلى الغد، وذكر المحقق الحلي "ره" في الشرايع أن من طاف كان بالخيار في  
تأخير السعي إلى الغد، ثم لا يجوز مع القدرة وذكر الشهيد الاول "ره" في الدروس أنه لا يجوز  
تأخير السعي عن يوم الطواف إلى الغد في المشهور إلا للضرورة، فلو أخره أثم قال المحقق:  
يجوز تأخيره إلى الغد ولا يجوز عن الغد، والأول مروى، وفي رواية عبد الله بن سنان يجوز  
تأخيره إلى الليل، وفي رواية محمد بن مسلم إطلاق تأخيره وذكر في الحدائق أن ما ذهب  
اليه المحقق لم تقف له على مستند، الا ان شيخنا الشهيد في الدروس قال بعد نقل ذلك

عن المحقق: وهو مروى، ولعل الرواية وصلت إليه ولم تصل إلينا وقد احتل السيد الخوئي كونها رواية محمد بن مسلم المجوزة للتأخير بلا تقييده بكونه قبل غد، ولكن قد اخطأ صاحب الحدائق في النقل، لأن الشهيد قال ان الاول أي قول المشهور مروى، ويحتمل بعيدا أن يكون مقصوده خروج غد من غاية جواز التأخير، فانه ذكر في مختصر النافع أن من طاف فالأفضل له تعجيل السعي، ولا يجوز تأخيره إلى غده

و كيف كان، فلا ريب أن الصحيح ما ذكره المشهور، لما ورد في صحيحة العلاء بن رزبن قال: «سألته عن رجل طاف بالبيت فأعياى أ يؤخر الطواف بين الصفا والمروة إلى غد؟ قال: لا فتدل على عدم جواز التأخير الى غدٍ، للاعياء والتعب الشديد، دون العجز العرفي فضلا عن العقلي، وبها نقيذ اطلاق صحيحة محمد بن مسلم. قال: سألت أحدهما (عليهما السلام) عن طاف بالبيت فأعياى أ يؤخر الطواف بين الصفا والمروة؟ قال: نعم وأما جواز تأخيره الى الليل فمضافا الى كونه مقتضى الاصل والجمع العرفي بين الصحيحتين السابقتين، فتدل عليه بالخصوص صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يقدم مكة وقد اشتد عليه الحر فيطوف بالكعبة، ويؤخر السعي إلى أن يبرد، فقال: لا بأس به، وربما فعلته، ربما رأيتنه يؤخر السعي إلى الليل نعم قد يقال باختصاص مورد هذه الصحيحة بالتأخير إلى الإبراد، ولكن الظاهر عرفا منها جواز التأخير الى الليل ولو لعدم عذر عرفي، وانما ذكر الابراد لأجل بيان نكتة عرفية للتأخير، و أما ما قد يقال بأنه يؤكد جواز الفصل إلى الليل مطلقاً و إن لم يكن حرج أنه لو كان الحكم مقتصرأ على الحرج لكان على الإمام (عليه السلام) تقييد جواز التأخير بعدم كونه أكثر من أول زمان الإبراد، و لكنه لم يقيد بذلك، فمقتضى الإطلاق جواز التأخير إلى أول زمان الإبراد و أوسطه و آخره، فيكون المستفاد من الصحيحة عدم لزوم التعجيل<sup>(1)</sup>، ففيه أنه ان كان المقصود عدم ظهور الغاية في قوله "الى أن يبرد" في كونها اول زمان برودة الجو فهذا خلاف الظاهر، فانه ان اذن مالك البيت في بقاء الضيف في بيته الى أن يبرد الجو فظاهر ارتفاع الاذن بمجرد صدق البرودة.

و كيف كان فلا مفهوم لها كي يمنع من التأخير في غير هذا الفرض، كما أن كون مورد الصحيحتين السابقتين هو الإعياء لا يعني المنع عن التأخير لغير الاعياء، بل إما يستفاد منهما جواز التأخير مطلقا او غايته أنه لا مفهوم لهما لورود هذا القيد في مورد السؤال، فالمرجع الاطلاقات واصل البراءة.

هذا و من الواضح أن قوله في صحیحة العلاء "سألته عن رجل طاف بالبيت فأعیى أیؤخر الطواف بین الصفا و المروة إلى غد؟ قال: لا" لا یشمل من اتى بالطواف في آخر الليل و آخر سعيه الى اول النهار، بل قد یقال بانه لا دلیل حیثئذ على حرمة التأخیر الى ما قبل غد ذلك اليوم، و ان كان المذكور في كلام السيد الخوئي و شیخنا الاستاذ "قدهما" و بعض السادة الاعلام و بعض الاجلاء<sup>(١)</sup> "دام ظلهم" جواز التأخیر الى اوائل النهار.

ثم انه وقع الكلام في كون حرمة تأخیر السعي الى الغد حرمة وضعیة بمعنى مانعیته عن صحة الطواف، كما علیه جماعة منهم السيد الماتن و شیخنا الاستاذ "قدهما" او أنها حرمة تكلیفیة كما اختاره السيد الامام "قده"، و مستند القول الاول الكبرى المذكورة في الاصول من أن خطاب النهي عن فعلٍ في العبادة او في ايّ مركب آخر كالنهي عن القهقهة في الصلاة ظاهر في الارشاد الى المانعیة، كما أن خطاب الأمر بشيء في المركب يكون ظاهرا في الارشاد الى الجزئية او الشرطیة.

و قد یخطر بالبال أن خطاب الأمر بشيء في المركب وان كان ظاهرا في الارشاد الى الجزئية او الشرطیة عادة، كما أن النهي عن شيء في المركب ظاهر في الارشاد الى المانعیة كذلك، لكنه لاجل عدم الاحتمال العرفي لوجود نكته تقتضي الوجوب او التحريم النفسیین، والا فمع الاحتمال العرفي لوجود نكته تقتضي ذلك یشکل الجزم بظهور الخطاب في الارشاد، و المقام من هذا القبیل و حیث صار النهي عن تأخیر السعي الى غد مجملا، و شكّ في كونه نهيا تكلیفيا او ارشادا الى المانعیة، فیتشکل علم اجمالي بحرمة النفسیة او مانعیته عن صحة الطواف، و يكون هذا العلم الاجمالي منجزا، لتعارض البراءة عن تقید الطواف بعدمه مع البراءة عن حرمة النفسیة، فیلزم الاحتیاط بعدم تأخیر السعي الى غد، حتى لو أراد إعادة الطواف، و ذلك لاحتمال حرمة النفسیة، كما انه لو أخره الى غد، فیحتمل باعادة الطواف، و ذلك لاحتمال مانعیته عن صحة الطواف، الا أن یقال بوجود اطلاق في خطاب الطواف و السعي لنفي كون صحتهما مشروطة بعدم الفصل بينهما بیوم، فیتمسك بهذا الاطلاق بما له من اللازم و هو كون حرمة التأخیر نفسیة، و بذلك ینحل العلم الإجمالي، لكن الكلام في وجود اطلاق من هذا القبیل.

مسألة ٣٤٤: حکم الزیادة في السعي حکم الزیادة في الطواف، فیبطل السعي إذا كانت

١ - مناسك الحج ص ١٨١ "من طاف لیلاً لا یجوز له تأخیر السعي بلا عذر إلى النهار؛ نعم لو طاف قبل طلوع الفجر بقلیل، جاز له تأخیر السعي إلى ما بین الطلوعین بل إلى أوائل النهار أيضاً".

الزيادة عن علم و عمد على ما تقدم في الطواف، نعم إذا كان جاهلا بالحكم فالأظهر عدم بطلان السعي بالزيادة و ان كانت الاعادة أحوط.

مسألة ٣٤٥: إذا زاد في سعيه خطأ صح سعيه و لكن الزائد إذا كان شوطا كاملا يستحب له أن يضيف إليه ستة اشواط ليكون سعيًا كاملا غير سعيه الاول فيكون انتهائه الى الصفا و لا بأس بالاتمام رجاء إذا كان الزائد أكثر من شوط واحد

اقول: محصل ما اختاره في هاتين المسألتين بطلان السعي بالزيادة في فرض العلم و العمد، و عدم بطلانه بالزيادة جهلا (و مقتضى اطلاق كلامه شموله لفرض الجهل البسيط أي الجهل مع التردد و الشك، و كذا فرض شموله للجهل التقصيريان كان عن تقصير، و كذا الزيادة السهوية خطأ.

و حيث ان الاصل الاولي اللفظي و العملي عدم مبطلية الزيادة مطلقا فلا بد في معرفة حكم مبطليتها من ملاحظة الروايات الواردة في المقام و لما كان المتراءى من روايات الزيادة في السعي وجود المعارضة فيما بينها فينبغي البحث عن مفاد تلك الروايات.

**الرواية الاولى** أما العالم العائد فلا اشكال و لا خلاف في بطلان سعيه بالزيادة و قد

استدل عليه بعدة من الروايات:

**منها:** رواية عبد الله بن محمد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: الطواف المفروض إذا زدت عليه، مثل الصلاة، فإذا زدت عليها، فعليك الإعادة و كذا السعي<sup>(١)</sup>، و قد اورد اشكل صاحب المدارك على سند الرواية باشتراك عبد الله بن محمد بين الثقة و غير الثقة، و المهم في الجواب عنه كون راوي هذه الرواية عنه صفوان، و قد حاول السيد الخوئي "قده" اثبات وثاقته بأن عبد الله بن محمد و ان كان مشتركا بينلعله لأجل احتمال كونه عبد الله بن محمد الأهوازي الذي له مسائل من موسى بن جعفر (عليهما السلام)، وكما يحتمل كونه عبد الله بن محمد بن علي بن العباس الذي له نسخة عن الرضا (عليه السلام) و هما ممن لم يوثقا، و بينلم يعلم كونه عبد الله بن محمد بن حصين الحضيبي الأهوازي او أنه عبد الله بن محمد الحجال المزخرف، اللذين لا ريب في وثاقتهما، و لكن فيه أن العنوان المطلق منصرف الى الفرد المشهور، و الفرد المشهور منحصر بهذين الثقتين، فإنهما من أصحاب الرضا (عليه السلام) المشهورين و لهما كتاب، و لم توجد رواية عن الاولين في الكتب الأربعة فكيف ينصرف عبد الله بن محمد إليهما بلا قرينة، فالرواية صحيحة سنداً.

و أما دلالتها فالقدر المتيقن منها مبطلية الزيادة العمدية، بل ذكر السيد الخوئي "قده" ان تشبيه الزيادة في الطواف و السعي بالزيادة في الصلاة و بيان بطلان الصلاة بمطلق الزيادة دون خصوص الزيادة في الاركان او الركعات يقتضي حملها على الزيادة العمدية، فانه لا اشكال في عدم بطلان الصلاة بالزيادة السهوية في غير الاركان<sup>(١)</sup>، و لكن الانصاف أن ظاهر الرواية مبطلية مطلق الزيادة في الصلاة، و لو لم تكن عمدية، نعم خرج عنه فرض واحد و هو الزيادة السهوية في غير الاركان، و بقيت تحته الزيادة العمدية في الصلاة، و مطلق الزيادة في اركان الصلاة، و فيكون الزيادة في الطواف و السعي مبطله لهما مطلقا، لأنها من قبيل الزيادة في الاركان، على أن التعبير الوارد في صحيحة عبد الله بن محمد هو الزيادة على الصلاة، دون الزيادة فيها، و اطلاقه لغير زيادة ركعة في آخر الصلاة غير معلوم، و لو لأجل أن حذف المتعلق يوجب الاجمال و لا يفيد العموم، اذ يحتمل كون المتعلق المحذوف هو الركعة في الصلاة، و قد يظهر ما ذكرناه بملاحظة ما لو قيل بالفارسية "اگر بر نمازت زياد کنی آن را اعاده کن"، فانه لا يفهم منه كون المراد هو زيادة مطلق الشيء على الصلاة بل لعل المراد زيادة ركعة عليها، و مع عدم ظهورها في غير زيادة الركعة او الاركان فلا موجب لتقييدها بالزيادة العمدية، فتدل هذه الصحيحة على مبطلية الزيادة في السعي مطلقا و لو كان عن جهل او خطأ.

**و منها:** صحيحة معاوية بن عمار قال: من طاف بين الصفا و المروة خمسة عشر شوفاً طرح ثمانية و اعتد بسبعة<sup>(٢)</sup>، و الرواية و ان كانت مقطوعة، الا أنه لا يبعد الوثوق بروايته عن الامام (عليه السلام) لا أنه كلام نفسه، و هل ظاهرها طرح الثمانية الاولى و احتساب السبعة الاخيرة سعيه الواجب، - كما عليه السيد الخوئي "قده" و قد قيدها لأجل ما ورد من عدم مبطلية الزيادة السهوية و الجهلية بخصوص فرض العمد- ام يحتمل كون المراد منها احتساب السبعة الاولى سعيه و الغاء الثمانية الاخيرة، فيتوافق مع ما ورد من عدم مبطلية الزيادة السهوية و الجهلية.

**و منها:** صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن طاف الرجل بين الصفا و المروة تسعة أشواط فليسع على واحد و لي طرح ثمانية، و إن طاف بين الصفا و المروة ثمانية أشواط فلي طرحها و ليستأنف السعي<sup>(٣)</sup>، حيث تدل على أنه إذا سعى ثمانية يلغي

-١

-١

الجميع، و إذا طاف تسعة تلغى الثمانية و يحسب التاسع أول الأشواط.

**و منها:** صحيحة عبد الرحمن صحيحته الأخرى عن معاوية بن الحجاج عن أبي إبراهيم (عليه السلام) في رجل سعيهم "من طاف بين الصفا و المروة خمسة عشر شوطاً طرح ثمانية أشواطاً عليه؟، فقال: إن كان خطأً أطرح واحداً و اعتدّ بسبعة"<sup>(١)</sup>.

**و منها:** صحيحة هشام بن سالم قال: سعت بين الصفا و المروة أنا و عبيد الله بن راشد فقلت له تحفظ علي فجعل يعد ذاهبا و جائيا شوطا واحدا فبلغ مثل ذلك فقلت له كيف تعد قال ذاهبا و جائيا شوطا واحدا فأتمنا أربعة عشر شوطا فذكرنا لأبي عبد الله (عليه السلام) فقال قد زادوا على ما عليهم ليس عليهم شيء<sup>(٢)</sup>، و صحيحة جميل بن دراج قال: حججنا و نحن ضرورة فسعينا بين الصفا و المروة أربعة عشر شوطا فسألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذلك فقال لا بأس سبعة لك و سبعة تطرح<sup>(٣)</sup> قد حملها الشيخ في التهذيب على فرض العمدة، قد يورد على الاستدلال بهذه الروايات بأن حملها على خصوص العالم العامد حمل للمطلق على الفرد النادر، اذ لا يتفق أن يأتي المتصدي للآتيان بعبادة بالمانع فيها عن علم و عمد، فانه نقض لغرضه من التصدي للامتثال، و لا يقاس المقام بمثل الاكل و الشرب او الجماع في نهار شهر رمضان، فانه مما يدعو اليه الجوع و العطش و الشهوة و اين هذا من الآتيان بالزيادة في السعي مع العلم بمبطليته، و ابقاء اطلاقها بالنسبة الى غير العالم العامد مناف لما ورد من الروايات في عدم بطلان السعي بالزيادة عن نسيان و خطأ او جهل بالحكم، مثل صحيحة هشام بن سالم قال: سعت بين الصفا و المروة أنا و عبيد الله بن راشد فقلت له تحفظ علي فجعل يعد ذاهبا و جائيا شوطا واحدا فبلغ مثل ذلك فقلت له كيف تعد قال ذاهبا و جائيا شوطا واحدا فأتمنا أربعة عشر شوطا فذكرنا لأبي عبد الله (عليه السلام) فقال قد زادوا على ما عليهم ليس عليهم شيء<sup>(٤)</sup>، و صحيحة جميل بن دراج قال: حججنا و نحن ضرورة فسعينا بين الصفا و المروة أربعة عشر شوطا فسألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذلك فقال لا بأس سبعة لك و سبعة تطرح<sup>(٥)</sup> فانها تدل على عدم بطلان السعي بالزيادة عن جهل بالحكم.

٣- وسائل الشيعة ج، ص: ٤٩٢

١ - وسائل الشيعة ج ص ٤٨٩

٢ - وسائل الشيعة ج، ص: ٤٩٢

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٤٨٩

٥ - وسائل الشيعة ج، ص: ٤٩٢

و أما ما يدل على عدم بطلان السعي بالزيادة عن نسيان او خطأ فهو مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم (عليه السلام) في رجل سعى بين الصفا و المروة ثمانية أشواطاً عليه؟، فقال: إن كان خطأً أطرح واحداً و اعتدّ بسبعة<sup>(١)</sup>، و ان ورد في قبالتها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) في حديث قال: و كذلك إذا استيقن أنه طاف بين الصفا و المروة ثمانية فليضف إليها ستة<sup>(٢)</sup>، و قد جمع جماعة منهم السيد الماتن هاتين الصحيحتين الأخيرتين على التخيير، و على أي حال هما في قبال الروايات السابقة الآمرة باعادة السعي و استثنافه.

و حينئذ فقد يقال: بأن الامر بالاعادة في صحيحة عبد الله بن محمد في مقام الارشاد الى مانعية الزيادة، بعنوان الحكم الاولي و لا ينافيه العفو عنها في حال الجهل و النسيان، و يكون التعبير بالاعادة للتصريح ببطلان السعي بالزيادة حتى لا يأوله الناس الى النهي التكليفي و نحو ذلك.

او يقال: بأن العلم و العمد يشمل قيام الحجة عند المكلف على اصل النهي عن الزيادة، و ان لم يحصل له العلم الوجداني بمبطلية الزيادة، و الاتيان بالزيادة في هذا الفرض ليس نادراً.

و أما ما يقال من أن تشبيه الزيادة في الطواف و السعي بالزيادة في الصلاة و بيان بطلان الصلاة بمطلق الزيادة دون خصوص الزيادة في الاركان او الركعات يقتضي حملها على الزيادة العمدية، فانه لا اشكال في عدم بطلان الصلاة بالزيادة السهوية في غير الاركان، ففيه أن التعبير الوارد في صحيحة عبد الله بن محمد هو الزيادة على الصلاة، حيث قال "الطواف المفروض ان زدت عليه بمنزلة الصلاة المفروضة ان زدت عليها فعليك الاعادة"، و اطلاقه لغير زيادة ركعة في آخر الصلاة غير معلوم، و لو لأجل أن حذف المتعلق يوجب الاجمال و لا يفيد العموم، اذ يحتمل كون المتعلق المحذوف هو الركعة في الصلاة، و قد يظهر ما ذكرناه بملاحظة ما لو قيل بالفارسية "اگر بر نمازت زياد کنی آن را اعاده کن"، فانه لا يفهم منه كون المراد هو زيادة مطلق الشيء على الصلاة بل لعل المراد زيادة ركعة عليها.

هذا كله بلحاظ صحيحة عبد الله بن محمد، و أما بلحاظ صحيحتي معاوية بن عمار فالانصاف أن ظاهرهما فرض وقوع الزيادة و تصدي الامام (عليه السلام) لعلاج مشكلة

١ - وسائل الشيعة ج، ص: ٤٩٢

٢ - وسائل الشيعة ج، ص: ٤٩٢



السعي من ناحيتها، وحينئذ فحملهما على خصوص الزيادة عن علم و عمد ليس من الجمع العرفي في شيء، فان امكن الجمع بينهما و بين ما ورد من عدم مبطلية الزيادة عن جهل او نسيان في السعي فهو، و الا فيكون المرجع اطلاق صحيحة عبد الله بن محمد الدالة على مبطلية الزيادة في السعي و المتيقن منها الزيادة عن علم و عمد.

و أما الزيادة عن جهل فالدليل على عدم مبطليتها للسعي عن جهل هو صحيحة هشام و صحيحة جميل المذكورتان أنفاً، و موردهما السعي اربعة عشر شوطاً، و لذا قد يقتصر كما في مناسك السيد الامام "قده" على موردهما دون مطلق الزيادة، لكن قد يقال بأن ظاهر قوله "قد زادوا على ما عليهم، ليس عليهم شيء" هو تعليل الحكم بالصحة، بأنهم حيث زادوا على ما عليهم فلا يضر، و العلة تعميم، و احتمال (عدم كونه تعليلاً للحكم بالصحة، بل كأنه أكد على أنهم قد زادوا على ما عليهم ثم قال و لكن لا شيء عليهم، لأنهم زادوا سبعة) خلاف الظاهر جداً. فالانصاف تامة دلالتها على عدم مبطلية الزيادة جهلاً مطلقاً.

هذا و قد فصل بعض السادة الاعلام "دام ظله" بين الجهل القصورى فافتى بالصحة، و استشكل في الجهل التقصيري، لكون الروايتين واردتين في مقام الافتاء و بيان الوظيفة الفعلية للسائل، و من المحتمل أن الامام (عليه السلام) كان يعرفهم و أنهم ليسوا مقصرين، فلا اطلاق للروايتين، فيختص الحكم بعدم البطالان بالجهل القصورى و هو الموافق لقاعدة "السنة لا تنقض الفريضة" بعد أن كان النهي عن الزيادة في السعي من السنة، لعدم وروده في القرآن الكريم، و فيه أن من البعيد جداً أن الامام (عليه السلام) كان يعرف كل هذه الجماعة و أن جهلهم كان عن قصور، على أنه لا يناسب عموم التعليل في صحيحة هشام.

و أما الزيادة سهواً فقد دلت صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج على الغاء الشوط الثامن، و لكن دلت صحيحة محمد بن مسلم على أنه يضيف اليه ستة اشواط، و في الجواهر أن الاصحاب جمعوا بينهما بالحمل على التخيير، فيجوز الغاء الشوط الثامن و الاجتزاء بذلك السعي و ان كان يستحب اضافة ستة.

و لكن صاحب الحقائق استشكل على صحبة محمد بن مسلم اولاً: بأن السعي ليس عبادة مستقلة على خلاف الطواف و الصلاة، فلا توجد فائدة لهذه الإضافة بعد عدم ثبوت الاستحباب النفسى للسعي، و ثانياً: بأن اللازم من إضافة الستة و جعل المجموع سبعين كاملين، كون الابتداء في السعي الثاني من المروة و الختم بالصفة، و هذا خلاف المعهود و المتسالم و المصرح به في الروايات من لزوم البدء بالصفة و الختم بالمروة في السعي، فالعمل

بصحيحة محمد بن مسلم مشكل<sup>(١)</sup>.

و قد اورد عليه في الجواهر بأنه كالاتجاه في قبال النص، بعد تسليم ظهوره مع الفتاوى في ذلك، و لا استبعاد في مشروعية هذا السعي من المروءة و تخصيص تلك الأدلة به بعد جمعه لشرائط الحجية و العمل به، كما لا استبعاد في استحباب السعي هنا و إن كان لم يشرع استحبابه ابتداء<sup>(٢)</sup>، و ما ذكره متين.

و في الرياض: ان الأولى و الأحوط الاقتصار على الغاء الشوطالوسط الثامن، لكثرة ما دلّ عليه من الأخبار و صراحتها و عدم ترتب إشكال عليها، بخلاف إضافة ستة، فإنّ ما يدل عليه حديث واحد، على أنه يتطرق إليه الإشكال لو أبقى على ظاهره من كون ابتداء الأشواط الثمانية من الصفا و الختم بها أن الأسبوع الثاني المنضمّة إلى الأولى يكون مبدؤها المروءة دون الصفا، و هو باطل و لو صدر نسيانا أو جهلا، و تقييد ما دل على لزوم بدأ السعي من الصفا و ختمه بالمروءة بالسعي المبتدأ دون المنضمّ كما هنا ليس بأولى من حمل صحيحة محمد بن مسلم على فرض بدأ الأشواط فيها بالمروءة دون الصفا، و يكون الأمر بإضافة الست إنما هو لبطلان السبعة الأولى، لوقوع البداية فيها بها، بخلاف الشوط الثامن، لوقوع البداية فيه من الصفا، و لكن الإنصاف بعد الاحتمال الثاني جدّاً، و كون الجمع الأول أولى، سيّما مع اشتهاره بين أصحابنا.. لكن ينبغي الاقتصار حينئذ في إضافة الست على مورد النص، و هو إكمال الشوط الثامن، كما صرّح به ابن زهرة و شيخنا الشهيد الثاني و غيرهما، لما عرفت من مخالفته الأصل، فتعيّن اطراح الزائد إن كان بعض شوط، و أخبار الصحة و إن اختصت بمن زاد شوطاً كاملاً أو شوطين أو أشواطاً كاملة، لكن إذا لم يبطل بزيادتها سهواً فعدم البطلان بزيادة بعض الشوط أولى<sup>(٣)</sup>.

و أما صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن طاف الرجل بين الصفا و المروءة تسعة أشواط فليسع على واحد و ليطرح ثمانية، و إن طاف بين الصفا و المروءة ثمانية أشواط فليطرحها و ليستأنف السعي<sup>(٤)</sup>، فهي و ان كانت تفصل بين زيادة شوط على السبعة و زيادة شوطين عليها فتدل على بطلان السعي في الفرض الاول رأساً و وجوب الإعادة، و بطلان ثمانية و البناء على واحد و إضافة ستة في الفرض الثاني، و لكن لم أر

١ - الحدائق الناضرة ج ١٦ ص ٢٨١.

٢ - جواهر الكلام ج ١٩ ص ٤٣٣

-٢

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٩٠

عاملاً بها<sup>(١)</sup>.

اقول: لا مانع من العمل بهذه الصحيحة بما فيها من التفصيل بعد حملها بقرينة الروايات الأخرى على صورة العلم و العمد، و قد مر الجواب عن اشكال استهجان حملها على هذه الصورة لكونه من حمل المطلق على الفرد النادر.

هذا و قد حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه ذكر أن هذه الصحيحة لا اختصاص لها بصورة العلم و العمد، بل هي منصرفة عنها فلو دل الدليل على عدم بطلان السعي بالزيادة عن جهل او نسيان كان معارضا له، و ان كان مقتضى الجمع العرفي حمل الامر باعادة السعي فيه على الاستحباب<sup>(٢)</sup>.

مسألة ٣٤٦: إذا نقص من أشواط السعي عامدا عالما بالحكم أو جاهلا به و لم يمكنه تداركه الى زمان الوقوف بعرفات فسد و لزمته الاعادة من قابل و الظاهر بطلان إحرامه أيضا و إن كان الاولى العدول الى حج الافراد و إتمامه بنية الاعم من الحج و العمرة المفردة، و أما إذا كان النقص نسيانا فان كان بعد الشوط الرابع و جب عليه تدارك الباقي حيث ما تذكر و لو كان ذلك بعد الفراغ من اعمال الحج، و تجب عليه الاستتابة لذلك إذا لم يتمكن بنفسه من التدارك أو تعسر عليه ذلك و لو لاجل أن تذكره كان بعد رجوعه الى بلده، و الأحوط حينئذ أن يأتي النائب بسعي كامل ينوي به فراغ ذمة المنوب عنه بالاتمام أو بالتمام، و أما اذا كان نسيانه قبل تمام الشوط الرابع فالأحوط أن يأتي بسعي كامل يقصد به الاعم من التمام و الاتمام، و مع التعسر يستتنب لذلك.

اقول: لا ينبغي الاشكال في بطلان عمرة التمتع و الحج بنقصان السعي عن علم و عمد او عن جهل بالحكم و لو كان الجهل قصوريا، اذا لم يتدراكه حتى ينقضي الوقت، و يلحقه ما مر سابقا من حكم من ترك السعي الى أن فاته زمان التدارك.

و أما إذا نقص من أشواط السعي نسيانا فلا يبطل حجه او عمرة تمتعه بذلك جزماً، كما مر فيمن نسي السعي الى أن فات وقته، و ذكر الفقهاء أنه لو كان قد تجاوز نصف السعي و نسي الباقي لم يجب عليه الا تتميم السعي متى ذكر، فان لم يتمكن من الرجوع الى مكة بنفسه فيستتنب من يتم سعيه، و ان لم يتجاوز النصف بطل سعيه، و لا بد من أن يستأنف السعي بنفسه ان تمكن من الرجوع و الا فبئابه.

١ - رياض المسائل ج ٧ ص ١٢٧

٢ - كتاب الحج ج ٣ ص ٦٣٠

و قد ذكر السيد الخوئي "قده" هنا نكتتين: احدهما: أنه لا دليل على مشروعية نيابة النائب في بعض السعي، و لكن حيث ان المشهور افتوا بها في فرض تجاوز النصف فلأجل رعاية فتوى المشهور يجمع النائب بين اتمام السعي و الاتيان بسعي كامل، و يمكنه أن يأتي بسعي كامل بنية الاعم من الاتمام و التمام.

و ثانيتهما: أنه لو لم يتذكر نسيان السعي الا بعد انقضاء اشهر الحج، فلا يكفي اتمام ما اتى به من السعي، و ان كان قد تجاوز النصف، لأن السعي من اجزاء الحج فيجب اتيانه في اشهر الحج، و مع انقضاءها فسعيه باطل، و لا دليل على كفاية اتمامه، بل عليه القضاء بإتيان السعي الكامل و مع ذلك الأحوط أيضاً أن يأتي بالسعي الكامل قاصداً به الأعم من الإتمام و التمام، نعم لو كان قبل مضي شهر ذي الحجة، و اراد أن يتم المكلف نفسه ما نسيه من السعي و قد كان تجاوز النصف فقد استفيد من مثل صحيحة سعيد بن يسار الآتية اتمامه و عدم لزوم استئنافه، و موردها و ان كان نسيان شوط واحد الا أن الظاهر أنه لا خصوصية له، بل هو مثال لتجاوز النصف باتمام الشوط الرابع<sup>(١)</sup>.

اقول: أما التفصيل بين تجاوز النصف و عدمه من يقن النقيصة فهو و ان كان مشهورا بين الفقهاء، لكن الكلام في مستنده، و قد يستدل له بعدة روايات:

منها: رواية سلمة الخطاب عن علي بن الحسن (هو الطاطري و كان واقفيا و لكن وثقه النجاشي و ذكر الشيخ في العدة أنه عملت الطائفة بما رواه الطاطريون) عن علي بن ابي حمزة (البطائني) و محمد بن زياد (هو ابن ابي عمير) عن ابي بصير عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا حاضت المرأة و هي في الطواف بالبيت و بين الصفا و المروة فجاوزت النصف فعلمت ذلك الموضع فإذا طهرت رجعت فأتمت بقية طوافها من الموضع الذي علمته، فإن هي قطعت طوافها في أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من اوله<sup>(٢)</sup>. و نحوها رواية احمد بن عمر الحلال، و فيه انه مع الغمض عن ضعف سندها بجهالة سلمة بن الخطاب فهي مختصة بقطع السعي لأجل طرو الحيض، و لا تشمل نقصان السعي سهوا.

(ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه يمكن اثبات وثاقة سلمة بن الخطاب برواية الأجلاء عنه مثل سعد بن عبدالله و الحميري و احمد بن ادريس القمي و الصفار و علي بن ابراهيم و

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٤٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٥٤

محمد بن علي بن محبوب، و قد روى عنه محمد بن احمد بن يحيى في نوادر الحكمة و لم يستثنه ابن الوليد، فيوجب حصول الوثوق بكونه ثقة بنظرهم، و أما تضعيف النجاشي له بقوله "كان ضعيفا في حديثه"، و لكنه في كثير من الموارد كان يتبع ابن الغضائري في تضعيفاته استنادا الى ملاحظة روايات الشخص لما يكون غلوا بنظره، فلا يعارض ما يدل على وثاقته. و نحوها رواية احمد بن محمد عن ذكره عن احمد بن عمر الحلال (وثقه الشيخ الطوسي في رجاله)، مع ما فيها من ضعف السند بالارسال.

و منها: رواية إسحاق بن عمار (و فيها سهل بن زياد) عن ابي الحسن (عليه السلام) في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتل علة لا يقدر معها على إتمام الطواف؟ فقال (عليه السلام): ان كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تم طوافه، و ان كان طاف ثلاثة أشواط و لا يقدر على الطواف فان هذا مما غلب الله عليه، فلا بأس بأن يؤخر الطواف يوما أو يومين، فان خلت العلة عاد فطاف أسبوعا، و ان طالت علة أمر من يطوف عنه أسبوعا و يصلى هو ركعتين و يسعى عنه و قد خرج من إحرامه، و كذلك يفعل في السعي و في رمى الجمار<sup>(١)</sup>.

فيقال كما ذكره بعض الاعلام "قده" بأن موردها و ان كان هو قطع الطواف للمرض، لكن التعليل بأن هذا مما غلب الله عليه يوجب التعميم الى النسيان فانه ايضا مما غلب الله عليه، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو التفصيل بين التجاوز عن النصف و عدمه، و لكن مع الفصل المعتد به و الخروج من المسعى، و الا فالأقوى عدم وجوب الاستيناف مطلقا عند عدم الفصل المعتد به<sup>(٢)</sup>.

اقول: التعليل بما غلب الله عليه راجع الى جواز قطع الطواف و تأخيره يوما او يومين، لا التفصيل بين تجاوز النصف و عدمه في حكم الاتمام او الاستئناف، على أن النسيان قد يكون عن تقصير فلا يكون مما غلب الله عليه، و ان كان عن قصور فهو مما غلب الله عليه، و ان كان ينسب الى الشيطان، و قد ورد أن السهو من الشيطان و لذا لا يعرض النبي و الائمة (عليهم السلام).

و كيف كان فان كان وقت السعي باقيا فمقتضى القاعدة عندنا كفاية الاتمام، و ان كان الاحوط اعادة السعي ايضا لو كان قبل تجاوز النصف حذرا من مخالفة المشهور، و ان كان

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٨٧

٢ - كتاب الحج ج ٣ ص ٦٤٢

الوقت منقضيًا، كما فيما لو تذكر نقصان سعي عمرة التمتع بعد زوال الشمس من يوم من عرفة، و ان كان شهر الحج باقيًا، فلا يكفي إتمام السعي، لعدم دليل على مشروعيتها، فلا بد من استئناف السعي مطلقًا.

و أما مسألة الاستنابة في بعض السعي فدليلها رواية اسحاق بن عمار، و لكنها ضعيفة سندًا لأجل سهل بن زياد.

مسألة ٣٤٧: إذا نقص شيئًا من السعي في عمرة التمتع نسيانًا فاحلّ لاعتقاده الفراغ من السعي فالأحوط بل الاظهر لزوم التكفير عن ذلك ببقرة، و يلزمه إتمام السعي على النحو الذي ذكرناه..

اقول: وقع الخلاف بين الاصحاح في حكم المسألة، فذهب الشيخ المفيد "ره" الى وجوب الكفارة في خصوص ما لو جامع بعد تقصيره ظنًا منه أنه فرغ من سعيه و لكنه لم يسع الاستة اشواط، فقال: إذا سعى بين الصفا و المروة ستة أشواط و ظن أنه طاف سبعة فقصر و جامع وجب عليه دم بقرة و يسعى شوطًا آخر فإن لم يجامع النساء سعى شوطًا و لا شيء عليه<sup>(١)</sup>، و أما الشيخ الطوسي "ره" فقد اختلفت كلماته، ففي المبسوط انكر الكفارة رأسًا، فقال: إن كان قد انصرف من السعي ظنًا منه أنه تممه. ثم جامع لم تلزمه الكفارة و كان عليه تمام السعي لأن هذا في حكم الساهي<sup>(٢)</sup>، و هكذا ذكر بحث كفارة الاحرام من النهاية: و إن كان سعى من سعيه شيئًا، ثم جامع، كان عليه الكفارة، و يبني على ما سعى، و إن كان قد انصرف من السعي ظنًا منه انه تممه، ثم جامع، لم يلزمه الكفارة، و كان عليه تمام السعي<sup>(٣)</sup>.

و لكن ذكر في بحث السعي من النهاية: و متى سعى الانسان اقل من سبع مرات ناسيا و انصرف ثم ذكر انه نقص منه شيئًا رجع فتمم ما نقص منه فان لم يعلم كم نقص منه وجب عليه اعادة السعي، فإن كان قد واقع أهله قبل إتمامه السعي، وجب عليه دم بقرة. و كذلك إن قصر أو قلم أظفاره، كان عليه دم بقرة و إتمام ما نقص من السعي<sup>(٤)</sup>.

و كذا ذكر في التهذيب أنه ان سعى الرجل أقل من سبعة أشواط ثم رجع إلى أهله فعليه أن

١ - المقنعة: ص ٤٣٤.

٢ - المبسوط ج، ص: ٣٣٧

٣ - النهاية ص: ٢٣١

٤ - هذا هو الموجود في النهاية المطبوعة في الجوامع الفقهية: ص ٢٧١، و هكذا المنقول في كتاب نكت النهاية ج ١ ص ٤٩٥ و مختلف الشيعة ج ٤ ص ١٥٩ و المنتهى ج ١٢ ص ٤٢٠ فما في كتاب النهاية طبع بيروت ص ٢٤٥، من عبارة "يلزمه الكفارة".

يرجع فيسعى تمامه و ليس عليه شيء و إن كان لم يعلم ما نقص فعليه أن يسعى سبعا و إن كان قد أتى أهله أو قصر و قلم أظفاره فعليه دم بقرة، روى الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى و علي بن النعمان عن سعيد بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل متمتع سعى بين الصفا و المروة ستة أشواط ثم رجع إلى منزله و هو يرى أنه قد فرغ منه و قلم أظفاره و أحل ثم ذكر أنه سعى ستة أشواط فقال لي يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط فإن كان يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط فليعد و ليتم شوطا و ليرق دما فقلت دم ما ذا قال بقرة قال و إن لم يكن حفظ أنه سعى ستة فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة أشواط ثم ليرق دم بقرة، و عنه عن محمد بن سنان عن عبد الله بن مسكان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بين الصفا و المروة ستة أشواط و هو يظن أنها سبعة فذكر بعد ما أحل و واقع النساء أنه إنما طاف ستة أشواط فقال عليه بقرة يذبحها و يطوف شوطا آخر<sup>(١)</sup>.

و ذهب سائر في المراسم الى أن من ظن أنه فرغ من السعي فقصر و جامع فعليه دم مطلق، حيث قال: محرّمات الاحرام التي فيها دم قد يكون فيها دم بدنة و قد يكون فيها دم بقرة و قد يكون فيها دم شاة و قد يكون فيها دم مطلق، فمن ظن أنه قد تمّ السعي فقصر و جامع فعليه دم و يتمّ السعي<sup>(٢)</sup>.

و ذكر صاحب السرائر اختصاص الكفارة بفرض العمد: إن كان قد واقع أهله قبل إتمامه السعي، وجب عليه دم بقرة، و كذلك إن قصر أو قلم أظفاره، كان عليه دم بقرة، و إتمام ما نقص، إذا فعل ذلك عامدا<sup>(٣)</sup>، و ذكر في موضع آخر: من كان قد سعى من سعيه شيئا، ثم جامع كان عليه الكفارة، و يبني على ما سعى، و من سعى بين الصفا و المروة ستة أشواط، و ظن أنه كان سعى سبعة، فقصر، و جامع، وجب عليه دم بدنة، و روي بقرة و يسعى شوطا آخر، و إنما وجبت عليه الكفارة، لأجل أنه خرج من السعي، غير قاطع، و لا متيقن إتمامه، بل خرج عن ظن منه، و هاهنا لا يجوز له أن يخرج مع الظن، بل مع القطع و اليقين، و هذا ليس هو بحكم الناسي، و هذا يكون في سعي العمرة المتمتع بها إلى الحج، فلو كان في سعي الحج، كان يجب عليه الكفارة، و لو سلم له سعيه، و خرج منه على يقين، لأنه قاطع على وجوب طواف النساء عليه، و ليس كذلك العمرة المتمتع بها، لو سلم له سعيه، و قصر لم يجب عليه الكفارة، لأنه قد أحل بعد تقصيره من جميع ما أحرم منه، لأن طواف النساء غير

١ - تهذيب الأحكام ج، ص: ١٥٣

٢ - المراسم ص ١١٩

٣ - السرائر ج، ص: ٥٨٠

واجب في العمرة المتمتع بها إلى الحج، فليتنامل ما قلناه، فلا يصح القول بهذه المسألة، فإنها ما ذكرها الشيخ المفيد في مقننته إلا بما حرّراه<sup>(١)</sup>.

وقال المحقق في الشرائع: و لو كان متمتعا بالعمرة، و ظنّ أنه أتمّ فأحلّ و واقع النساء، ثم ذكر ما نقص، كان عليه دم بقرة على رواية و يتمّ النقصان، و كذا قيل لو قلم أظفاره أو قص شعره<sup>(٢)</sup>، و ذكر في المختصر النافع: لو ظن إتمام سعيه فأحلّ و واقع أهله، أو قلم أظفاره ثمّ ذكر أنه نسي شوطا، أتم، و في الروايات: يلزمه دم بقرة<sup>(٣)</sup>، و ذكر في نكت النهاية: إن كان قد واقع أهله قبل إتمامه السعي، و جب عليه دم بقرة، و كذلك إن قصر أو قلم أظفاره كان عليه دم بقرة، و إتمام ما نقص من السعي<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن سعيد الحلبي في الجامع للشرائع: فان ظن، انه فرغ منه فأحل، و جامع ثم ذكر، فعليه بقرة<sup>(٥)</sup>.

وقال العلامة الحلبي في التذكرة و التحرير و المنتهى: و لو لم يذكر حتى واقع أهله، أو قصر، أو قلم أظفاره، كان عليه دم بقرة و إتمام السعي<sup>(٦)</sup>.

وقال الشهيد الاول في الدروس: فلو ظنّ إتمام السعي فجامع أو قصر أو قلم أظفاره كان عليه بقرة<sup>(٧)</sup>.

وقال الشهيد الثاني في المسالك بعد ذكر الروايتين: في هذه الروايات مخالفة للأصول من وجوه:

الأول: وجوب الكفارة على الناسي، و هو في غير الصّيد مخالف لبقية النصوص و الفتوى. الثاني: وجوب البقرة في تقليص الأظفار، و الواجب شاة في مجموعها، و يمكن إرادة ذلك من الرواية، لأنّ أظفاره جمع مضاف يفيد العموم.

الثالث: وجوب البقرة أيضا بالجماع، مع أنّ الواجب به مع العمد بدنة، و لا شيء مع النسيان.

١ - السرائر ج، ص: ٥٥١

٢ - شرايع الاسلام ج١ ص٢٤٩

٣ - المختصر النافع ج ص ٩٦

٤ - نكت النهاية ج ص ٥١٣

٥ - الجامع للشرائع؛ ص: ٢٠٣

٦ - تذكرة الفقهاء ج ٨ ص ١٣٨ تحرير الأحكام ج، ص: ٥٩٥، منتهى المطلب ج ١٠ ص ٤٢٠

٧ - الدروس الشرعية ج، ص: ٣٣٨



الرابع: مساواة الجماع في الكفارة لقلم الأظفار، و الحال أنّهما مفترقان في الحكم في غير هذه المسألة.

و لذلك حمل بعض الأصحاب الأخبار على الاستحباب، و بعضهم فرّق بين الظانّ و الناسي، فأسقط الكفارة عن الناسي، و جعل مورد هذه المسألة الظنّ كما صرّح به في الرواية الاولى، و جماعة المتأخرين تلقّوها بالقبول مطلقاً، و يمكن توجيه هذه الأخبار بأنّ الناسي و إن كان معذوراً، لكن هنا قد قصر حيث لم يلاحظ النقص فإنّ من قطع السعي على ستة أشواط يكون قد ختم بالصفاء و هو واضح الفساد، فلم يعذر بخلاف الناسي غيره فإنّه معذور. لكن يبقى أنّ المصنف فرض المسألة في من فعل ذلك قبل إتمام السعي من غير تقييد بالستّة، فيشمل ما لو قطع في المروة على خمسة، و هو محلّ العذر، و المسألة موضع إشكال، و إن كان ما اختاره المصنّف من العمل بظاهر الروايات أولى<sup>(١)</sup>.

و قال المحقق الاردبيلي: الذي يفهم من الروايتين أنّ الإحلال مع الواقعة موجب لدم البقرة و كذا مع القلم و لعل التقصير مثله و لكن ما نفهم المقصود من الإحلال، و لعل المراد به في الرواية الاولى هو الواقعة بقريئة الثانية، و لبعد إيجاب البقرة للقلم فقط أو مع التقصير إذا أريد ذلك بالإحلال، أو مع اعتبار كونه محلاً ان حمل الإحلال عليه فإنه عمداً في محض الإحرام لم يكن موجبا لها، و في الثانية القلم و نحوه بقريئة الاولى مع عدم صحتها كما عرفت و هذا كلّ دليل عدم الوجوب و الاستحباب غير بعيد مع الواقعة و يمكن بدونها أيضاً فتأمل<sup>(٢)</sup>.

و قال صاحب الحقائق: أنّ أكثر الأصحاب تلقوا الروايتين بالقبول مطلقاً، و هو الحق الحقيق بالاتباع، فان رد الرواية سيما إذا كانت صحيحة السند بهذه الأشياء مجرد استبعاد، و لا سيما ما يدعونه من عدم الكفارة على الناسي فإنه على إطلاقه محل المنع، فان ذلك سيما في باب الحج انما ورد بالنسبة إلى الجاهل و لكنهم ألحقوا الناسي به. و المفهوم من بعض اخبار وجوب الإعادة بالصلاة في النجاسة ناسيا ان وجوب الإعادة عليه انما وقع عقوبة لتقصيره في نسيانه و عدم تذكره، فالواجب العمل بالروايتين المذكورتين و عدم الالتفات الى هذه الاستبعادات، و الى ما ذكرناه مال الشيخ ابن فهد في المهذب حيث قال - بعد ذكر نحو ما ذكرناه من الإشكالات التي طعنوا بها على الروايات - ما صورته: و الحق ترك الاعتراض و

١ - مسالك الأفهام ج ٣ ص ٣٦٢

٢ - مجمع الفائدة ج ٧ ص ١٧٢

اتباع النقل عن أهل البيت (عليهم السلام) لأن قوانين الشرع لا يضبطها العقل. انتهى. و هو جيد<sup>(١)</sup>.

و قال السيد الخوانساري "قده" في جامع المدارك: و أما لزوم دم بقرة فيمكن أن يستشكل فيه بملاحظة ما دلّ على عدم وجوب الكفارة على النَّاسِي في غير الصَّيد فيدور الأمر بين التَّخصيص و حمل الخبرين بالنسبة إلى الدَّم على الاستحباب، و لا ترجيح في البين<sup>(٢)</sup>. و قد ذكر السيد الامام "قده" في تحرير الوسيلة أنه لو أحل في عمرة التمتع قبل تمام السعي سهوا بتخيل الإتمام و جامع زوجته يجب عليه إتمام السعي، و الكفارة بذبح بقرة على الأحوط، بل لو قصر قبل تمام السعي سهوا و فعل ذلك فالأحوط الإتمام و الكفارة، و الأحوط إلحاق السعي في غير عمرة التمتع به فيها في صورتين<sup>(٣)</sup>. هذا نبذ من سير كلمات الفقهاء في المقام.

و ينبغي الكلام حول مستند الفتاوى و هو صحيحة سعيد بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل متمتع سعى بين الصفا و المروة ستة أشواط، ثم رجع إلى منزله و هو يرى أنه قد فرغ منه، و قلم أظافيره و أحلّ، ثم ذكر أنه سعى ستة أشواط، فقال لي: يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط؟ فإن كان يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط فليعد و ليتم شوطاً و ليرق دماً فقلت: دم ماذا؟ قال: بقرة، قال: و إن لم يكن حفظ أنه قد سعى ستة فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة أشواط ثم يرق دم بقرة، و رواية ابن مسكان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بين الصفا و المروة ستة أشواط و هو يظن أنها سبعة، فذكر بعد ما أحلّ و واقع النساء أنه إنما طاف ستة أشواط، قال: عليه بقرة يذبحها و يطوف شوطاً آخر<sup>(٤)</sup>. و قد افتى السيد الماتن وفق صحيحة سعيد بن يسار، و تقريب استدلاله بها كون مفادها لزوم كفارة بقرة على الإحلال باخذ الشعر او تقليم الظفر في حال اعتقاده بفراغه من السعي مع أنه لم يفرغ منه، فان الظاهر من قوله "قلم اظافيره و أحلّ" كون الحكم بلزوم الكفارة بسبب الإحلال، و التقليم ذكر لكونه من جملة اسبابه، فلو كان للتقليم خصوصية لكان ذكر الإحلال بعد التقليم لغواً، كما لا يختص الحكم بذلك بما إذا أتى ستة أشواط، بل يعم ما إذا أتى بأقل من ستة و اعتقد الفراغ و أحلّ، إذ لا نحتمل خصوصية لستة أشواط، فإن جهة

١ - الحدائق الناضرة ج، ص: ٢٨٦

٢ - جامع المدارك ج، ص: ٥٣٠

٣ - تحرير الوسيلة؛ ج، ص: ٤٣٨

٤ - وسائل الشريعة ج١٣ ص٤٩٣

السؤال و المنظور فيه هو الإحلال قبل إتمام السعي كما ذكره الشيخ في التهذيب خلافاً لصاحب الجواهر حيث اقتصر على الستة و ما ذكره صاحب الجواهر بعيد جداً. و أما التقييد بالمواقعة في كلمات جماعة من الفقهاء فقد استدلل له برواية ابن مسكان، و لكن مضافا الى ضعف سندها لاجل محمد بن سنان انما ورد ذكرس الواقعة في سؤال السائل، و ليس له مفهوم.

كما أن حمل الظن في هذه الرواية على الاحتمال الراجح، دون الجهل المركب خلاف الظاهر، لأن الظاهر من الظن هنا هو الاعتقاد، و قد استعمل في غير مورد من الآيات و الروايات في الاعتقاد، كقوله تعالى "الَّذِينَ يَطُّنُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" فالنتيجة ثبوت الكفارة بالإحلال، انتهى كلامه بتوضيح من<sup>(١)</sup>.

و الانصاف أن استبعاد العرف المتشعري للزوم البقرة بمجرد الاحلال عند اعتقاد الفراغ من السعي يمنع من انعقاد ظهور الامر بذبحها في الوجوب، على أنه لا وجه لالغاء الخصوصية عن موردها و هو الاتيان بستة اشواط، كما مر بيانه عن المسالك.

#### الشك في السعي

لا اعتبار بالشك في عدد اشواط السعي بعد التقصير، و ذهب جمع من الفقهاء إلى عدم الاعتناء بالشك بعد انصرافه من السعي و إن كان الشك قبل التقصير، و لكن الأظهر لزوم الاعتناء به حينئذ.

اقول: اذا شك في عدد اشواط السعي فتارة يكون شكه بعد التقصير، و أخرى يكون قبله، فان كان بعد التقصير فتجري قاعدة التجاوز بلا اشكال، و ان كان الشك قبل التقصير فقد ذكر السيد الماتن أنه بناء على مبنى المشهور من عدم اعتبار الموالاة العرفية في اشواط السعي، او بناء على المختار من اعتبارها و لكن نفترض كون الشك قبل فوت الموالاة فلا بد من الاعتناء بالشك، لعدم جريان قاعدة الفراغ، فيه، فان موضوعها الشك بعد الفراغ من العمل، و ظاهره الفراغ الحقيقي من العمل، و لا يتحقق ذلك الا بالاتيان بالجزء الاخير او عدم امكان تدارك النقص على تقدير ثبوت النقص، و المفروض عدم تحقق أي منهما في المقام<sup>(٢)</sup>.

لكن الظاهر كما مضى في الابحاث السابقة كفاية الانصراف العرفي عن العمل بانبا على

١ - موسوعة الامام الخوئي "ج ٢٩ ص ١٤٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص

الفراغ منه في صدق ما هو موضوع قاعدة الفراغ و هو مضي العمل عرفا، و ما يستشهد على عدم صدق الفراغ بانه لو علم بانه نقص من السعي مثلا و يمكنه تداركه فيقال بانه لم يفرغ من سعيه، كما أن من علم بعد خروجه من الحمام أنه نسي غسل شيء من جانبه الايسر في غسل الجنابة، فلا يقال أنه فرغ من غسله، فاذا شك في ذلك فيشك في فراغه من السعي او الغسل، فيرد عليه أنه ان تم ذلك في عنوان الفراغ فلا يتم في عنوان مضي العمل فيشملة قوله (عليه السلام) "كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو" و لا يقدح عدم شمول صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كُلُّ مَا شَكَّكَتَ فِيهِ بَعْدَ مَا تَقَرَّرَ مِنْ صَلَاتِكَ فَأَمِضْ وَ لَا تُعِدْ<sup>(١)</sup>، فانه لا ينعقد له المفهوم في عدم جريان القاعدة قبل صدق الفراغ من الصلاة مطلقا حتى و لو صدق مضي الصلاة.

و عليه فالظاهر كفاية الفراغ الانصرافي، كما عليه جماعة كالمحقق النائيني "قده"، و لا يلزم الفراغ الحقيقي، كما لا يكفي الفراغ الاعتقادي، و ان ذكر السيد الحكيم "قده" أنه حيث لا يمكن ارادة الفراغ الحقيقي من العمل لمساوقته احرازه لاحراز صحة العمل، و معه لا حاجة الى قاعدة الفراغ، فيتعين أن يراد منه الفراغ الاعتقادي و البنائي، فانه يرد عليه أن مجرد اعتقاد الفراغ من العمل ما لم ينصرف عنه خارجا لا يوجب صدق عنوان مضي العمل ابدا، و انما هو مجرد اعتقاد المضي و الفراغ، و أما اشكاله على اعتبار الفراغ الحقيقي غير متجه لأن المعبر عند القائلين به هو الفراغ الحقيقي من ذات العمل الاعم من الصحيح و الفاسد.

مسألة ٣٤٨: إذا شك و هو على المروة في أن شوطه الأخير كان هو السابع أو التاسع فلا اعتبار بشكته و يصح سعيه، و إذا كان هذا الشك أثناء الشوط بطل سعيه و وجب عليه الاستئناف.

مسألة ٣٤٩: حكم الشك في عدد الأشواط من السعي حكم الشك في عدد الأشواط من الطواف فاذا شك في عددها بطل سعيه.

اقول: إذا شك في عدد الأشواط و هو في المسعى، فتارة يحرز أنه اتي بسبعة اشواط و يشك الزائد، كما لو كان على المروة و شك أنه هل اتي بسبعة اشواط او تسعة، و أخرى لا يحرز ذلك، فقد يدور الامر بين النقيصة عن سبعة و الزيادة على السبعة، كما لو شك في طريقه من الصفا الى المروة أنه في الشوط السابع او في الشوط التاسع، و قد يعلم بعدم

الزيادة على السبعة و يدور الامر بين نقيصتين، كما لو شك أنه في الشوط الثالث او الخامس.  
ففي الفرض الاول يقطع السعي و لا شيء عليه، و ذلك لوجوه:

١- قد مر عدم بطلان السعي بالزيادة سهوا، فيعلم بصحة سعيه على أي تقدير.

٢- انه بعد ما يحرز السبعة و يجري استصحاب عدم الزائد، فلا دليل على الغاء الشارع لهذا الاستصحاب في هذا الفرض، و ما ورد في معتبرة ابي ايوب الخزاز عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قلت له كم يجزي في رؤية الهلال فقال: ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله، فلا تؤدوا بالتظني<sup>(١)</sup>، فلا يستفاد منه لزوم احراز العلم بامتثال الفريضة و الغاء الاستصحاب المثبت للامتثال، فان التظني ظاهر في اتباع الظن و من يعلم بالدليل القطعي للاستصحاب لا يتبع الظن، كيف و لا اشكال في جواز الاعتماد على الاستصحاب في شرائط الصلاة كالوضوء.

و أما ما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كان الذي فرض الله على العباد من الصلاة عشر ركعات و فيهن القراءة و ليس فيهن وهم يعني سهوا، فزاد رسول الله (صلى الله عليه و آله) سبعا، و فيهن الوهم و ليس فيهن قراءة<sup>(٢)</sup>، فقد استفاد منه عدم دخول السهو أي الشك فيما فرضه الله، و لذا لو شك قبل السلام من صلاة ثنائية كصلاة الصبح في كونه في الركعة الثانية او أنه زاد ركعة، حكم ببطلان صلاته، و الا فلو لم يكن مانع من جريان استصحاب عدم الزيادة لأمكن للشاك بين الركعة الاولى و الثانية ان يأتي بركعة أخرى احتياطا و بذلك يحرز أنه أتى بركعتين و يستصحب عدم الزيادة.

و لكن يرد عليه أن من المحتمل كون المراد منه لزوم حفظ الركعتين الاوليين و عدم المضي في الصلاة مع الشك فيهما، و لم يعلم كون منشأ الحكم ببطلان صلاة الفجر فيما لو شك قبل السلام في كونه في الركعة الثانية او الثالثة كون ركعتي صلاة الفجر فريضة، كيف و من شك في صلاة المغرب قبل السلام في كونه في الركعة الثالثة او الرابعة، يعيد صلاته ايضا بمقتضى اطلاق قوله "اذا شككت في المغرب فأعد، و اذا شككت في الفجر فأعد"<sup>(٣)</sup>.

٣- ورد في صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر أ سبعة طاف أم ثمانية فقال أما السبعة فقد استيقن و إنما وقع وهمه

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٨٩ باب ١١ من ابواب احكام شهر رمضان ح ١٠

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٢٤

٣ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ١٩٤

على الثامن فليصل ركعتين<sup>(١)</sup>، و من المقطوع به عدم كون حكم السعي اشد من الطواف، و أما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الاستفادة من التعليل الوارد فيه تعميم الحكم للسعي لأنه يدل على أن من تيقن بالسبعة فلا يعتني باحتمال الزيادة<sup>(٢)</sup>، ففيه أنا لم نفهم كونه علة، كي يوجب تعميم الحكم الى السعي.

و أما الفرض الثاني فالظاهر الحكم بطلان السعي، و الدليل على ذلك صحيحة سعيد بن يسار السابقة، حيث ورد فيها "و ان لم يكن يحفظ أنه طاف ستة فليعد و ليبتدأ السعي حتى يكمل سبعة اشواط" فحكم الامام (عليه السلام) بلزوم استثناء السعي فيما اذا شك في أنه طاف ستة او اقل، و ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أن ظاهر قوله "حتى يكمل سبعة اشواط" هو اكمال السعي السابق بنحو يحرز اتيان سبعة اشواط و ان كان ذلك مساوقا لاحتمال الزيادة<sup>(٣)</sup>، فهو خلاف ظاهر مقابلة قوله (عليه السلام) "فليعد و ليبتدأ السعي" مع قوله قبله "ان كان يحفظ أنه طاف ستة اشواط فليعد و ليتم السعي" و كيف كان فمورد الصحيحة و ان كان دوران الامر بين تقيصتين، لكنه لا يحتمل الفرق بينه و بين دوران الامر بين النقيصة و الزيادة، حيث يفهم كون نكته بطلان السعي عدم حفظ اشواط السعي.

هذا و قد استدل السيد الخوئي "قده" على بطلان السعي بالشك في عدد الاشواط، بمثل صحيحة الحلبي "في رجل لم يدر ستة طاف أو سبعة، قال: يستقبل<sup>(٤)</sup>" فان الطواف ما لم يذكر فيه البيت يشمل السعي بين الصفا و المروة، و قد أطلق الطواف في الآية و الروايات على السعي بين الصفا و المروة، و الاستفادة من هذه الروايات أن الأشواط لا بد أن تكون محفوظة و لا يدخله الشك<sup>(٥)</sup>، و فيه أن الظاهر من الطواف المطلق هو الطواف بالبيت.

ثم انه هل يستفاد من صحيحة سعيد بن يسار أن المضي على الشك في السعي مبطل له واقعا، حتى و لو انكشف له بعد ذلك تمامية اشواطه، فقد ذهب السيد الخوئي و شيخنا الاستاذ "قدهما" الى ذلك، و تقريبه أن اطلاق الامر باستثناء السعي يقتضي عدم الاكتفاء باتيان شوط مثلا بقصد اتمامه، حتى لو انكشف له بعد ذلك أنه كان قد سعى قبل ذلك ستة اشواط، و بالحاق شوط اليه صار سبعة اشواط، و لكن الانصاف عدم ظهورها في ذلك، فان

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٦٨

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٥٤

٣ - كتاب الحج ج ٣ ص

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٦١

٥ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٥٣

المفروض فيها عدم حفظه فعلا لعدد الاشواط، و لا يعلم بأنه سوف يعلم به، فالطريق المتعارف المضمون هو أن يستأنف السعي.

فرعان في السعي

**الفرع الاول:** وقع الكلام في حكم الوسواس و كثير الشك في عدد اشواط السعي، أما الوسواس فلا اشكال في أنه لا يعتني بشكّه، الا اذا علم بعدم نشوء شكّه عن الوسوسة، و أما كثير الشك فقد يقال باختصاص ادلة عدم اعتناؤه بالشك بباب الصلاة، و لكن الظاهر عموم حكمه، لما ورد في صحيحة محمّد بن مسلم "إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك، فإنه يوشك أن يدعك، إنما هو من الشيطان"<sup>(١)</sup>، فان ظاهرها أن كثرة الشك من الشيطان، لا خصوص كثرة الشك في الصلاة، وحينئذ فالمتفاهم عرفا عدم الامر بمتابعتها مطلقا، فيكون نظير ما ورد في الاعتناء بالوسوسة من كونه اطاعة للشيطان، ففي صحيحة عبد الله بن سنان ذكرت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة و قلت: هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): و أي عقل له و هو يطيع الشيطان، فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال (عليه السلام): سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو فإنه يقول لك: من عمل الشيطان<sup>(٢)</sup>، و قد يستفاد منهما حرمة الاعتناء بكثرة الشك و الوسوسة، و لكنه غير تام، لأنه لا دليل على حرمة اطاعة الشيطان مطلقا، فان الشيطان يدعو ايضا الى ارتكاب المكروه و ترك المستحب، و الى اللغو، مع عدم حرمتها، نعم لا اشكال في أن الاعتناء بهما يوجب بطلان السعي اذا اوجب زيادة فيه، الا اذا رجع خطوات الى مكان سابق، ثم ينوي اتمام السعي من المكان الذي يجب عليه اتمام السعي منه، فانه لا موجب للاشكال فيه.

**الفرع الثاني:** وقع الكلام في السعي في لباس مغصوب او غير مخمس -بلا فرق بين الساتر و غيره لعدم اعتبار ستر العورة في السعي- و كذا السعي مع لبس جورب او نعل مغصوب او غير مخمس، و كذا السعي على مركوب مغصوب او غير مخمس، كما لو غصب عربة فسعي بها.

فحكم السيد الماتن بعدم بطلان السعي في الجميع، بتقريب أن السعي في لباس مغصوب و ان كان علة تامة للتصرف فيه، لكن لا موجب لبطلانها بعد مغايرة وجودها مع الحرام و عدم سرماية حرمة المعلول الى علته التامة، نعم لو كان الوجود واحداً و العنوان

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٢٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٦٣

متعدداً، كالأَسباب التوليدية، فالسراية مسلّمة، لأنّ الموجود الخارجي واحد و التعدّد إنّما هو في العنوان، كالهتك المسبب عن فعل من الأفعال، فكل ما يوجب الهتك يكون محرّماً، و بعبارة واضحة: في مورد الأفعال التوليدية ليس في الخارج وجودان، بل وجود واحد ينتزع منه العنوانان، فالعبرة بوحدة الوجود الخارجي، و لذا ذكرنا أنّ من صلى فرادى في محل تقام فيه الجماعة يحكم بفساد صلاته، لاستلزامه هتك الإمام فيكون فعله مصداقاً للهتك، و لا يمكن التقرب به لعدم اجتماع الحرمة و الفعل القربي، و أمّا إذا كان الموجود الخارجي أمرين، و إنّ كان أحدهما علّة و الآخر معلوماً كما في المقام لأنّ حركة البدن علّة لحركة اللباس فلا موجب للسراية، لأنّ أحدهما من عوارض البدن و الآخر من عوارض اللباس فأحدهما أجنبي عن الآخر من هذه الجهة.

و أمّا المركوب فهو على عكس اللباس يعني حركة المركوب علّة لحركة البدن و لا تسري الحرمة من العلّة إلى المعلول، أي لا تسري الحرمة من المقدّمة إلى ذي المقدّمة، و عدم السراية هنا أوضح من باب اللباس، و لذا لا يكون السفر على دابة مغصوبة موجبة لكون السفر معصية، فإنّ المحرّم هو الركوب على الدابة لا السفر و البعد من الوطن<sup>(١)</sup>.

اقول: أمّا بالنسبة الى السعي في اللباس المغصوب و نحوه فتوجد نكات:

**النكته الاولى:** ان من يلبس اللباس المغصوب فلا يكون تحريكه له بالجلوس او القيام او المشي تصرفاً زائداً على لبسه بحيث يكون مشمولاً لدليل حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه، بخلاف ما اذا حرك الثوب المغصوب من دون ان يلبسه، والشاهد عليه انه لو كان هناك رجلان قد لبس كل منهما لباساً مغصوباً، فجلس احدهما او تحرك او اسند ظهره الى مكان ولكن بقي الآخر قائماً لا يتحرك ولم يسند ظهره الى مكان، فلا يرى العرف ان الغصب الصادر من الاول وكذا عقابه اكثر من الثاني باعتبار أنه تصرفاً زائداً في اللباس المغصوب، فانه خلاف الفهم العرفي من خطاب تحريم التصرف في مال الغير بدون اذنه، فبناء على ذلك لا يكون معلول السعي تصرفاً محرماً.

**النكته الثانية:** لو سلمنا كون معلول السعي تصرفاً محرماً، فلانسلم كون السعي هو الجزء الاخير من العلة التامة لتحرك الثوب، بل لا بد من اقترانه بإبقاء الثوب على البدن الى حين السعي، فيكون العلة التامة لتحرك الثوب هو مجموع ابقاء الثوب والسعي، فيكون المبعوض الغيري هو احد الجزئين لابعينه، دون كلاهما، وبذلك اتضح الجواب عن كون



السعي علة تامة لطى الثوب او الصاقه بالارض.

**النكته الثالثة:** الظاهر عدم امتناع اجتماع الأمر النفسي والنهى الغيري، فان المبعوضيه الفعلية وان كانت لاتجتمع مع المحبويه الفعلية، ولو كانت احدهما غيرية والأخرى نفسية، ولكن يكفي بشهادة الوجدان في شمول الأمر النفسي للمبعوض الغيري وجدانه للملاك المقتضى لحيه النفسي لولا تعلق البغض الغيري به، فيصح الأمر به ولو بنحو الترتب أي مشروطا بتحقق الحرام منه بنحو الشرط المتأخر، بعد أن لم يكن فرض تحقق الحرام منه مساوقا لتحقق الواجب لعدم انحصار علته التامة به، كما أن المبعوضيه الغيرية تجتمع مع عبادية الفعل، فان ملاك العبادية هو المحبويه الذاتية للفعل لأجل اشتماله على المصلحة، فيمكن الإتيان به بداع قربي، اذ ليس الداعي القربي الا إتيان الفعل مضافا الى المولى، والمفروض أن حال المولى على تقدير ارتكاب هذا الفعل المستلزم للحرام احسن من حاله على تقدير ارتكاب المكلف للحرام وعدم تحقق هذا الفعل، بأن اوجد المكلف ذلك الحرام بواسطة علة تامة أخرى، لأنه في الحالة الاولى لا يخسر المولى الا احد الملاكين، بينما أنه في الحالة الثانية يخسر كلا الملاكين.

ويمكن أن يستفاد من صحيحة عبد الصمد بن بشير عدم بطلان العبادة بمثل ذلك، حيث ورد فيها ان الرجل الاعجمي لم يسأل احدا عن مسائل الحج فجاء الى الحج واحرم في ثيابه، فحكم الامام (عليه السلام) بصحة احرامه<sup>(١)</sup>، مع أن احرامه سبب لتحقق الحرام وهو لبس المخيط في حال الاحرام، نعم لاتشمل الصحيحة فرض العلم والعمد ولكن نكته مبعوضيه العلة التامة للحرام مشتركة بينه وبين الجهل التقصيري الذي هو مورد الصحيحة.

و أما بالنسبة الى السعي على المركوب المغضوب فقد يقال بأنه اذا كان الغضب علة تامة للسعي فهذا يعني حرمة العلة التامة للواجب، و يقال حينئذ بأنه لا يمكن الأمر بمعلولها حتي بنحو الترتب، لان فرض حصول العلة التامة مساوق لفرض حصول معلولها فيكون الأمر به مترتبا على حصول علتها التامة من قبيل طلب الحاصل.

و لكن نقول في الجواب بأنه في فرض المندوحة بأن كان يتمكن من السعي من دون ركوب ذلك المركوب المغضوب فيشمل اطلاق الأمر بالسعي لهذا السعي المعلول للحرام، بلا حاجة الى الترتب، وفي فرض عدم المندوحة يمكن الأمر بالسعي مترتبا على ارتكاب الغضب الجامع بين ما يكون علة تامة للسعي و فرد آخر من الغضب، ويمكن ان يقال ان ما

يترتب على الغصب هو السعي التكويني و ما هو متعلق الأمر هو حصة خاصة منه وهي السعي المأتي به بقصد العبادية و لا يكون طلب هذه الحصة على تقدير الغصب من طلب الحاصل.

هذا و كان ينبغي بيان حكم حمل المغصوب او غير الخمس في السعي، حيث يتحرك حال السعي، فهو نظير الصلاة في المحمول المغصوب، و قد افتى جماعة كصاحب العروة و السيد البروجردي "قدهما" بطلان الصلاة، فيكون المقام مثلها.

و لكن الصحيح عدم بطلان الصلاة او السعي بذلك، حيث ان تحريك هذا المحمول بسبب السعي مثلا لا يعدّ تصرفا عرفا في مال الغير، على أنه حتى و لو كان تصرفا محرما فلا يمنع من صحة السعي كما تبين وجهه مما ذكرناه في السعي في اللباس المغصوب.

التقصير

التقصير و هو الواجب الخامس في عمرة التمتع، و معناه أخذ شيء من ظفر يده أو رجليه أو شعر رأسه أو لحيته أو شاربه، و يعتبر فيه قصد القربة، و لا يكفي التفت عن التقصير.

اقول: يقع الكلام فيه في جهات:

الجهة الأولى: من المعلوم كفاية اخذ شيء من شعر الرأس او اللحية او الشارب في الخروج من الاحرام، و المشهور كفاية اخذ الأظفار في الخروج عن الاحرام ايضا، و لكن قد يناقش في ذلك و قد احتاط وجوبا بعض السادة الاعلام "دام ظله" في عدم الاجتزاء به، والوجه في ذلك اقتران ما ورد في تقليص الظفر بمثل أخذ الشعر ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيته وخذ من شاربك وقلم من أظفارك وأبق منها لحجك فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء يحل منه المحرم<sup>(١)</sup>، وفي صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن متمتع قرص أظفاره وأخذ من شعره بمشقص، قال لا بأس ليس كل أحد يجد جلما<sup>(٢)</sup>.

وأما ما ورد في صحيحة جميل بن دراج وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبد الله (عليه السلام) في محرم يقصر من بعض ولا يقصر من بعض قال يجزيه<sup>(٣)</sup>، حيث يستفاد منه جواز التقصير من بعض دون بعض، و لو كان هو تقليص الاظفار، و لكنه لا يدل على كفاية

١ - وسائل الشيعة ج ٥٠٦ ص ٥٠٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٥٠٧ والجم كما في مجمع البحرين: المقص.

٣ - وسائل الشيعة ج ٤٩٢ ص ٤٩٢

تقليم الأظفار، لشبهه انصراف التقصير الى الأخذ من الشعر، وعدم شموله عند اطلاقه لتقليم الأظفار وقصها، ولعل وجهه أن التقصير يحتاج الى متعلق ولايراد من الامر بالتقصير تقصير كل شيء، بل لا يستعمل في العرف العام بدون ذكر المتعلق، وانما استعمل في مثل هذه الرواية بحذف المتعلق لمعهوديته في عرف المتشعبة تأثراً من مثل قوله تعالى "محلين رؤوسكم ومقصرين"، فينصرف الى تقصير الرأس، وكذا ما رخص في الاكتفاء بتقصيره كاللحية.

وأما تفسير قوله تعالى "ثم ليقضوا تقثهم" في صحيحة البنظي بتقليم الأظفار حيث روى عن الرضا (عليه السلام) التفت تقليم الأظفار وطرح الوسخ وطرح الإحرام عنه<sup>(١)</sup>، فهو لا يدل على كفاية ذلك في الخروج من الاحرام، فالأمر بتقليم الاظفار لا يدل على الخروج من الاحرام به، بل لعله منضم الى الخروج من الاحرام بتقصير الشعر، على انه ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله عز وجل "وليقضوا تقثهم" قال قص الشارب والأظفار، وفي صحيحة عبدالله بن سنان قال: أتيت أبا عبد الله (عليه السلام) فقلت جعلني الله فداك ما معنى قول الله عز وجل "وليقضوا تقثهم" قال أخذ الشارب وقص الأظفار وما أشبه ذلك<sup>(٢)</sup>، فيكون مقتضى الجمع العرفي هو تقييد اطلاق صحيحة البنظي فلا يكفي في اخذ التفت مجرد تقليم الظفر بل لا بد من ضم الاخذ من الشعر اليه.

ولكن الانصاف أنه لا يبعد استفادة كفاية تقليم الأظفار من صحيحة سعيد بن يسار السابقة حيث ورد فيها "قلم أظافيره وأحل" فان الظاهر كون مرتكز السائل على كفاية تقليم الأظفار في الخروج من الإحرام وأقره الامام (عليه السلام) بسكوته على ذلك.

وأما احتمال كون المراد من قوله "وأحل" هو أنه أخذ من شعره، فلا يدل على كفاية تقليم الأظفار في الخروج من الاحرام، وانما يدل على جواز تقديمه على الأخذ من الشعر (فلعله يكون نظير "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين" حيث انه لا يكفي في الخروج من الصلاة عند جماعة، بل لا بد من السلام الأخير الا أن محله قبل السلام الأخير، فكذا يجوز في المقام تقديم تقليم الأظفار على الأخذ من الشعر، كما يجوز تأخيره عنه، ولكن لا يكتفى به) فخالف الظاهر، حيث ان التصريح بخصوص تقليم الأظفار فقط لا يناسب كون الأخذ من الشعر هو السبب الاصيلي للخروج من الإحرام، فالأخذ من الشعر هو السبب المستقل واللازم

١ - وسائل الشيعة ج ٢١٢ و ٢٩٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٢١٣

للخروج من الاحرام بناء على مسلك السيد السيستاني فلايناسب ذكره بالاشارة وبدون تصريح، ولكن يصرح بما ليس سببا مستقلا.

وأما الاكتفاء بأخذ الشعر في الخروج من الإحرام من دون تقليم الأظفار فهو وإن كان خلاف ما يترأى من صحيحة معاوية بن عمار حيث ورد فيها "إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم من أظفارك" لكن لا بد من حمل الامر بالجمع بين التقصير والتقليم على الاستحباب، لكون المستفاد من بقية الروايات كفاية التقصير بأخذ شيء من شعر الرأس، ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول طواف المتمتع أن يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فإذا فعل ذلك فقد أحل<sup>(١)</sup>، وفي رواية محمد بن عمر عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ثم أتت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شيء<sup>(٢)</sup>.

وكذا صحيحة عبيد الله الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جعلت فداك إني لما قضيت نسكي - للعمرة أتيت أهلي ولم أقصر قال عليك بدنة قال قلت: إني لما أردت ذلك منها ولم تكن قصرمت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها فقال رحمها الله كانت أفقه منك عليك بدنة وليس عليها شيء<sup>(٣)</sup>، وهي وإن كانت واردة في مورد تقصير المرأة وفرض الضرورة، لكن لا يبعد استفادة العرف عدم خصوصية لذلك، حيث عبّر الامام (عليه السلام) بكونها أفقه من زوجها، وهذا ظاهر في أن زوجها لو كان عالما بالحكم الشرعي كان يصنع كما صنعت هي، والمفروض كونه مختارا، وإن شئت قلت: ان الحكم الشرعي الذي يحتمل عادة أن تكون هي عارفة بها كفاية اخذ بعض الشعر لها مطلقا.

نعم ورد في رواية أخرى عن محمد بن سنان عن عبد الله بن مسكان عن محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة متمتع - عاجلها زوجها قبل أن تقصر فلما تخوفت أن يغلبها أهوت إلى قرونها فقرضت منها بأسنانها وقرضت بأظافيرها هل عليها شيء قال لا، ليس كل أحد يجد المقاريض<sup>(٤)</sup>، فبناء على تمامية سندها من ناحية محمد بن سنان وعدم احتمال تعدد الواقعة، فيشكل الاستدلال بالصحيحة، لكن سبق الاشكال في اثبات

١- وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٠٥

٢- وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٠٦

٣- وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٠٨

٤- وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٠٩

وثيقة محمد بن سنان وحيث انه لم يفرض في السؤال الا أن أمرأته قرضت بعض شعرها بأسنانها فيمكن التمسك باطلاق الجواب كفاية ذلك، وعدم الحاجة الى تقليد الأظفار. و يدل على كفاية اخذ الشعر في التقصير مطلقا صحيحة جميل بن دراج وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبد الله (عليه السلام) في محرم يقصر من بعض ولا يقصر من بعض قال يجزيه<sup>(١)</sup>، وهذه الرواية وان كانت ظاهرة في كفاية الاكتفاء بتقصير بعض شعر الرأس او اللحية في قبال احتمال لزوم تقصير تمام شعر الرأس او اللحية، ولكن مفادها عرفا عدم لزوم ضم شيء آخر الى تقصير بعض الشعر كتقليم الأظفار، و الظاهر أنه يكفي اخذ شعر واحد، لاطلاق الامر بالتقصير من الشعر فما في المنتهى من أن اقل التقصير ثلاث شعرات، لأن الامتثال يحصل به، فيكون مجزءا<sup>(٢)</sup>، ففيه أنه لم يستعمل لفظ الجمع حتى يقال بأن اقله ثلاث، و ليس الامر بالتقصير من بعض الشعر مقتضيا لذلك.

هذا و من جهة أخرى فالوارد في بعض الروايات مطلق التقصير من الشعر و قد يشمل ذلك الاخذ من شعر سائر مواضع الجسد غير الرأس و اللحية و الشارب كالاخذ من شعر اليدين، كما في صحيحة عبد الله بن سنان: و يقصر من شعره، فإذا فعل ذلك فقد أحل<sup>(٣)</sup>، و لكن يمكن أن يقيد هذا الاطلاق بمثل صحيحة معاوية بن عمار حيث ورد فيها "إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم من أظفارك" نعم لا بد من حمل ظهورها على الجمع بين هذه الامور بقريئة سائر الروايات على الاستحباب، نعم من لا يوجد شعر قابل للتقصير في رأسه و لحيته و شاربه و لم يوجد له ظفر قابل للتقليم فالاحوط وجوبا أن يأخذ من شعر سائر جسده، و ان لم يكن له شعر مطلقا و لا ظفر قابل للتقليم، فهو لا يتمكن من التمتع بعد اطلاق دليل جزئية التقصير لهذا الفرض، فلا يشمل ادلة وجوب التمتع على النائي، و تكون وظيفته حج الافراد.

ثم انه اختار صاحب الحدائق اجزاء ازالة الشعر باي مزيل، لأنه الظاهر من النصوص كون مقصود ازالة الشعر، فلا فرق بين التقصير و التنف<sup>(٤)</sup>، و فيه أن الظاهر من التقصير هو قص الشعر مع ابقاء مقدار منه و يعبر عنه في الفارسية ب"كوتاه كردن مو" و لا موجب لالغاء الخصوصية عنه بعد كون هذه الاحكام تعبدية، كما لا يكفي أن يكون ذلك باحراق جزء من

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٩٢

٢ - منتهى المطلب ج ١٠ ص ٤٤٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٠٥

٤ - الحدائق الناضرة ج ١٦ ص ٢٩٨

الشعر، لأن الظاهر مما ورد من الامر بالاخذ من الشعر هو أن يكون هناك مأخوذ و مأخوذ منه، و هذا لا يكون باحراق جزء من الشعر الا اذا اوصل النار الى نصف الشعر و قطعه بذلك الى جزءين.

مسألة ٣٥٠: يتعين التقصير في إحلال عمرة التمتع ولا يجزئ عنه حلق الرأس بل يحرم الحلق عليه و إذا حلق لزمه التكفير عنه بشاة إذا كان عالما عامدا بل مطلقا على الأحوط. اقول: المشهور تعين التقصير في عمرة التمتع، و عدم جواز الحلق تكليفا و وضعاً، و ذكر الشيخ "ره" في الخلاف أن أفعال العمرة (و ظاهرها عمرة التمتع) خمسة: الإحرام، و التلبية، و الطواف، و السعي بين الصفا و المروة، و التقصير. و ان حلق جاز، و التقصير أفضل<sup>(١)</sup>، و لكنه اختار في سائر كتبه تعين التقصير، و الظاهر من الروايات لزوم التقصير في عمرة التمتع، و اختصاص التخيير بين الحلق و التقصير بالحج و بالعمرة المفردة، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أحرمت فقصت<sup>(٢)</sup> شعر رأسك أو لبدته<sup>(٣)</sup> فقد وجب عليك الحلق، و ليس لك التقصير، و إن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير، و الحلق في الحج أفضل، و ليس في المتعة إلا التقصير<sup>(٤)</sup>، و في صحيحته الأخرى "إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم من أظفارك وأبق منها لحجك فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء يحل منه المحرم<sup>(٥)</sup>، و في صحيحة عبد الله بن سنان "طواف المتمتع أن يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فإذا فعل ذلك فقد أحل<sup>(٦)</sup>".

و هذه الروايات موافقة لاطلاق قوله تعالى "و لا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله"، أي يوم النحر.

هذا و قد ذكر العلامة "ره" أنه لو حلق في إحرام العمرة، أجزأه، و هل يكون حراماً؟ فيه

١ - الخلاف؛ ج، ص: ٣٣٠

٢ - في مجمع البحرين ج٤ ص١٧٣: عقص الشعر: جمعه و جعله في وسط الرأس و شدّه، و العقيصة للمرأة: الشعر يلوى و تدخل أطرافه في أصوله.

٣ - في مجمع البحرين ج٣ ص١٤٠: تلبيد الشعر: أن يجعل فيه شيء من صمغ أو خطمي و غيره عند الإحرام لئلا يشعث و يقمل اتقاءً على الشعر.

٤ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٢٢٤

٥ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٥٠٦

٦ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٥٠٥

خلاف تقدّم<sup>(١)</sup>، و قد استظهر من كلامه أنه يرى حرمة، و قد ذكر في موضع آخر أن التقصير متعيّن في عمرة المتمتّع<sup>(٢)</sup>، و لعل مراده بقريئة الجمع مع كلامه الاول هو تعيينه تكليفاً، و قد يوجّه كلامه بتحقيق التقصير باول جزء من الحلق، و لكن الظاهر مغايرة الحلق مع التقصير، فان جز الشعر من اصله ليس تقصيرا، على ان الظاهر في العرف التشريعي كونه عنوانا قصديا، و مع عدم قصده فلا يجتزء به حتى لو وقع الموسى على جزء من الشعر و بقي اصله، فما اختاره صاحب الحدائق من جواز حلق بعض الرأس، لكونه مصداقا للتقصير و لا يشمل ما دل على النهي عن حلق الرأس<sup>(٣)</sup>، ففي غير محله، و يحتمل أن يكون مقصود العلامة أن خطاب النهي عن الحلق للمتمتع ظاهر في الحرمة التكيليفية، لا الارشاد الى عدم كفايته، فلو ارتكبه فيندرج في باب اجتماع الامر و النهي، و بناء على جواز الاجتماع فيجتزء به، لكنه مضافا الى مورد النزاع في امكان الاجتماع و امتناعه فرض تعدد العنوان، بينما أن العنوان المحرم هنا نفس عنوان الحلق، فلا مجال لوجوبه التخييري، على أنه في فرض العلم و العمد بل الجهل التقصيري يكون العمل صادرا عن المكلف على وجه المبعدية و المبعوضية فلا يصلح بالارتكاز العقلاني و التشريعي للمقربة.

ثم انه وقع الخلاف في أن وجوب التقصير في عمرة التمتع هل يشمل الملبّد و المعقوص، و أن وجوب الحلق عليهما مختص بالحج و العمرة المفردة، أم يتعين عليه الحلق؟. المشهو هو الاول، و لكن اختار الشيخ الطوسي "ره" تعيّن الحلق عليه، و استدّل له بعدة روايات:

- ١- صحيحة هشام بن سالم، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا عقص الرجل رأسه أو لبّده في الحج أو العمرة فقد وجب عليه الحلق<sup>(٤)</sup>.
- ٢- صحيحة عيص قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل عقص شعر رأسه و هو متمتع ثم قدم مكة ففضى نسكه و حلّ عقاص رأسه فقصر و أذهن و أحلّ. قال: عليه دم شاة<sup>(٥)</sup>.
- ٣- صحيحة معاوية بن عمار "إذا أحرمت فعقست شعر رأسك أو لبدهته فقد وجب عليك

١ - منتهى المطلب ج ٥ ص ٤٤٥

٢ - منتهى المطلب ج ١٣ ص ٢٠٩

٣ - الحدائق الناضرة ج ١٦ ص ٣٠١

٤ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٢٢

٥ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٢٤

الحلق، و ليس لك التقصير، و إن أنت لم تفعل فمخير لك التقصير، و الحلق في الحج أفضل، و ليس في المتعة إلا التقصير".

و قد اجاب السيد الخوئي "قده" عن الرواية الاولى بأن العمرة التي تذكر في قبال الحج منصرفه الى العمرة المفردة، و أما الرواية الثانية، فيحتمل كون المراد مما ورد فيها من التعبير بأنه قضى نسكه، هو قضاء جميع النسك بما فيها الحج، و هذا هو مقتضى اطلاق العبارة، و لو كان المقصود اتمام عمرة التمتع لكان ينبغي أن يعبر بأنه قضى عمرته.

و أما الرواية الثالثة فالاستدلال بها على تعيين الحلق على الملبد و المعقوص حتى في عمرة التمتع مبني على كون قوله "و ليس في المتعة الا التقصير" متعلقا بالذيل، أي بقوله "و ان انت لم تفعل أي ان لم تكن ملبدا فمخير في التقصير"، فيكون صدر الرواية مطلقا فيدل على لزوم الحلق عليهما حتى في عمرة التمتع، و لكن الظاهر رجوع قوله "في الحج" الى تمام ما سبق في قبال قوله "و ليس في المتعة الا التقصير" و يؤكد ذلك صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ينبغي للضرورة أن يحلق، و إن كان قد حج قصر، و إن شاء حلق، فاذا لبّد أو عقص فان عليه الحلق و ليس له التقصير<sup>(١)</sup>، حيث خص الامام (عليه السلام) تعيين الحلق عليهما بالحج.

و كيف كان فهذه الصحيحة بعد ادنى تأمل فيها ظاهرة في كونها بصدد الفرق بين الحج و العمرة و أنه في الاول يتخير بين الحلق و التقصير الا الملبّد، فان عليه الحلق فقط، و في الثاني يتعين التقصير على الجميع، و بها يرفع اليد عن إطلاق صحيحة هشام، على تقدير تسليم انعقاد الاطلاق فيها، فتحمل على العمرة المفردة، كما أنها ترفع اجمال صحيحة العيص، و أن المراد من قضاء النسك فيها قضاء جميع المناسك لا خصوص نسك العمرة، كما أنها تكون رافعة لإجمال المراد من صحيحة عيص، و تعيين المراد بالنسك و أنه نسك الحج لا العمرة<sup>(٢)</sup>.

اقول: أما ما ذكره حول الرواية الاولى من انصراف العمرة في قبال الحج الى العمرة المفردة، فالظاهر عدم تماميته، و نحوه ما ذكره الشهيد الثاني "ره" في المسالك من انصراف لفظ العمرة الى العمرة المفردة<sup>(٣)</sup>، فان الظاهر شمول اطلاق العمرة لعمرة التمتع، و يشهد لذلك ما ورد في معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع

١ - وسائل الشيعة ج٢ ص ٢٢٢

٢ - مستند الناسك ج٤ ص ٥٧

٣ - المسالك ج٢ ص ٤٩٤



يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة<sup>(١)</sup>، فانه (عليه السلام) طبّق قوله "ان لكل شهر عمرة" على مورد عمرة التمتع، وكذا صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ونحن بالمدينة إنني اعتمرت عمرة في رجب وأنا أريد الحج فأسوق الهدى أو أفرد أو أتمتع قال في كل فضل و كل حسن قلت و أي ذلك أفضل فقال إن عليا (عليه السلام) كان يقول لكل شهر عمرة تمتع فهو والله أفضل<sup>(٢)</sup>، وفي عيون الأخبار عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي الوشاء بن بنت إلياس عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) أنه قال: إذا أهل هلال ذي الحجة ونحن بالمدينة لم يكن لنا أن نحرم إلا بالحج لأننا نحرم من الشجرة وهو الذي وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأنتم إذا قدمتم من العراق فأهل الهلال فلکم أن تعتمروا، لأن بين أيديكم ذات عرق وغيرها مما وقت لكم رسول الله، فقال له الفضل بن الربيع فلي الآن أن أتمتع، و قد طفت بالبيت فقال نعم<sup>(٣)</sup>.

و أما ما ذكره حول الرواية الثانية فلا بأس به.

و أما ما ذكره حول صحيحة معاوية بن عمار، ففيه أن الانصاف اجمال الصحيحة، فان قوله "و الحلق في الحج افضل" ليس ظاهرا في كون الحج فيه قيدا لصدر الصحيحة ايضا، و كون قوله "و ليس في المتعة الا التقصير" في قبال صدر الصحيحة، و أما صحيحته الأخرى فموردها و ان كان هو الحج، لكن ليس لها مفهوم يدل على عدم تعيين الحلق عليهما في عمرة التمتع.

و عليه فالانصاف تامة اطلاق صحيحة هشام و عدم مقيدية صحيحة معاوية بن عمار له، و هكذا تامة اطلاق رواية مستطرفات السرائر عن نوادر البنزطي عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول: من لبده شعره أو عقصه فليس له أن يقصر و عليه الحلق و من لم يلبده تخير إن شاء قصر و إن شاء حلق، و الحلق أفضل<sup>(٤)</sup>، و سند الرواية تام عندنا، لما مر غير مرة من أن اسناد ابن ادريس الى الكتب التي ينقل عنها في المستطرفات و ان كان مجهولا، لكن حيث ان الاسانيد لم تكن الى نُسَخ الكتب فحتى لو كانت مذكورة

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢٥١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٤

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٢٢٦

فلا بد من التمسك لاثبات كون النسخة التي نقل عنها ابن ادريس نسخة صحيحة الى اجراء أصالة الحس بعد قوة احتمال استناده في تشخيص صحة تلك النسخة الى مقدمات حسية لو وصلت اليها لكانت توجب القطع لنا ايضا.

الا أنه كما ذكر السيد الخوئي "قده" أنا لا نحتمل لزوم الحلق على الملبد و المعقوص في عمرة التمتع، و ذلك لأن التليد و العقص كان امرا شايعا في تلك الاعصار، على ما نطق به غير واحد من الأخبار الواردة في الباب، فلو كان الحلق واجبا لوقع مرة واحدة في عمرة التمتع من الأصحاب و الرواة، و نقل اليها بطبيعة الحال، مع أنه لم يرد ذلك و لا في رواية واحدة ضعيفة، بل لم يتعرّض من تقدّم على الشيخ الطوسي او تأخر عنه لوجوبه في عمرة التمتع، فاحتمال وجوبه منتف قطعاً، و احتمال جوازه منفي باطلاق ما دل على لزوم التقصير في عمرة التمتع، بعد عدم مقيد له، فتحصل أن الصحيح ما عليه المشهور من لزوم التقصير في عمرة التمتع مطلقاً.

ثم إنه لو حلق المتمتع رأسه بدل أن يقصر عالماً عامداً، فيلزمه كفارة شاة، لصحيفة زارة بن أعين قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه - أو أكل طعاما لا ينبغي له أكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء - و من فعله متعمدا فعليه دم شاة<sup>(١)</sup>، و أما التخيير بين الشاة و الصدقة و الصيام فهو ثابت للمضطر كما قال تعالى "فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك".

و ان حلق رأسه جاهلا او ناسيا فمقتضى العمومات كحديث رفع النسيان و صحيفة عبد الصمد بن بشير "أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه" عدم ثبوت كفارات محرمات الاحرام في حق الجاهل و الناسي عدا ما استثني كالصيد، لكن ورد في المقام رواية استفيد منها ثبوت الكفارة لغير العامد و هي رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) المتمتع اراد أن يقصر فحلق رأسه، قال: عليه دم يهريقه<sup>(٢)</sup>، فقد ذكر السيد الماتن "قده" أنها تدل على ثبوت الكفارة في المخطئ، فتدل على ثبوتها في حق الجاهل بالاولوية القطعية، ضرورة أنها اذا ثبتت مع عدم القصد فمع القصد بطريق اولي، فلا مانع من تخصيص العمومات بها، الا أن سندها ضعيف فلا سبيل للفتوى على وفقه، فقد رواها الشيخ في

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١٥٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٢٩

التهذيب باسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن عبد الله بن مسكان عن اسحاق بن عمار عن ابي بصير، و رواها الصدوق باسناده الى علي بن ابي حمزة الباطني عن ابي بصير<sup>(١)</sup>.

اقول: الظاهر أن مورد الرواية هو الجاهل او الناسي للحكم، لا من حلق رأسه من غير التفات الى كونه حلقا او الى كونه في عمرة التمتع، اذ لا يتصور عادة لمن يريد أن يقصر فيخطأ و يحلق رأسه، و الظاهر أن المقصود من التقصير في الرواية اخذ الشعر بغرض التحلل فهذا المكلف اختار حلق الرأس في مقام التقصير، فالامام (عليه السلام) حكم بثبوت شاة عليه، و التعدي منه الى الناسي و المخطئ مشكل، هذا و ليس ظاهر سكوت الامام (عليه السلام) عن الامر باعادة التقصير الاجتزاء بذلك الحلق.

و أما سند الرواية فمضافا الى أنه يمكن حصول الوثوق من تعدد السند بصورها من ابي بصير، أنه قد يحاول اثبات وثاقة كل من محمد بن سنان و علي بن ابي حمزة. أما محمد بن سنان، فإنه يقال بأن كلمات الرجاليين في حقه، و ان كانت متعارضة، لكن توجد عدة روايات صحيحة يوثق بصورها اجمالا تدل على جلالته، توضيح ذلك أن الرجاليين اختلفوا في امره، فقد ضعفه المفيد في رسالته العددية فقال: محمد بن سنان مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهتمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لايعمل عليه في الدين.

و قال النجاشي في حقه: محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري، قال ابن عقدة: ...رجل ضعيف جدا، لايعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به<sup>(٢)</sup>، وقال في ترجمة مياح المدائني: ضعيف جدا، له كتاب يعرف برسالة مياح، وطريقها أضعف منها، و هو محمد بن سنان<sup>(٣)</sup>، و قال الشيخ الطوسي: محمد بن سنان ضعيف<sup>(٤)</sup>، و قال في التهذيب والاستبصار: محمد بن سنان مطعون عليه ضعيف جدا، وما يستبد بروايته و لا يشركه فيه غيره لايعمل عليه<sup>(٥)</sup>، و قد حكى الكشي في رجاله عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري أنه قال: قال الفضل بن شاذان: لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان، و قال الكشي: ذكر

١ - مستند الناسك ج٤ ص٦٠

٢ - رجال النجاشي ص ٣٢٨

٣ - رجال النجاشي ص ٤٢٤

٤ - رجال الطوسي ص ٣٦٤

٥ - تهذيب الاحكام ج٧ ص١٣٦١ الاستبصار ج٣ ص ٢٢٤

حمدويه بن نصير، أن أيوب بن نوح دفع إليه دفترًا فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال لنا: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإني كتبت عن محمد بن سنان، و لا أروي لكم أنا عنه شيئًا، فإنه قال له محمد قبل موته: كلما أحدثكم به لم يكن لي سماع ولا رواية، إنما وجدته.

ونقل أيضا عن محمد بن مسعود العياشي قال عبد الله بن حمدويه: سمعت الفضل بن شاذان يقول: لا أستحل أن أروي أحاديث محمد بن سنان، وذكر الفضل في بعض كتبه أن من الكاذبين المشهورين ابن سنان، و ليس بعبد الله.

و نقل عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لأحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عني ما دمت حيا، وأذن في الرواية بعد موته.

وقال ابن الغضائري: محمد بن سنان ضعيف غال يضع، لا يلتفت إليه. و في قبال ذلك ذكر الشيخ المفيد في الارشاد أن محمد بن سنان هذا ممن روى النص على الرضا من أبيه عليهما السلام، و أنه من خاصته و ثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه من شيعته<sup>(١)</sup>، كما اكثر الاجلاء الرواية عنه.

ولأجل هذا الاختلاف ذكر العلامة الحلي في رجاله أن الوجه عندي التوقف فيما يرويه<sup>(٢)</sup>. و لكن روى الكشي في مدحه عدة روايات:

١- قال: حدثني محمد بن قولويه، قال حدثني سعد بن عبد الله، قال حدثني أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى، عن رجل، عن علي بن الحسين بن داود القمي، قال، سمعت أبا جعفر الثاني (عليه السلام) يذكر صفوان بن يحيى و محمد بن سنان بخير، و قال: رضي الله عنهما برضاي عنهما فما خالفاني قط، هذا بعد ما جاء عنه فيهما ما قد سمعته من أصحابنا.

٢- و عن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي، قال دخلت على أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في آخر عمره فسمعتة يقول: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم عني خيرا فقد وفوا لي و لم يذكر سعد بن سعد، قال، فخرجت فلقيت موقفا، فقلت له: إن مولاي ذكر صفوان و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و جزاهم خيرا، و لم يذكر سعد بن سعد! قال، فعدت إليه، فقال: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و سعد بن سعد عني خيرا فقد وفوا لي.

١ - الارشاد ص ٣٠٤

٢ - خلاصة الرجال ص ٢٥١

و سند هذه الرواية صحيح، لأن الظاهر تعليق سندها على سند الرواية الاولى فيكون الراوي لهذه الرواية عن عبد الله بن الصلت هو احمد بن محمد بن عيسى الذي كان احد رواته.

٣- حدثني محمد بن قولويه، قال حدثني سعد (بن عبدالله) عن أحمد بن هلال، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، أن أبا جعفر (عليه السلام) كان لعن صفوان بن يحيى و محمد بن سنان، فقال: إنهما خالفا أمرى، قال، فلما كان من قابل، قال أبو جعفر (عليه السلام) لمحمد بن سهل البحراني تول صفوان بن يحيى و محمد بن سنان فقد رضيت عنهما<sup>(١)</sup>. و هذه الرواية صحيحة بناء على وثاقة احمد بن الهلال العبرثائي.

و حينئذ يقال بأنه بعد ثبوت توثيق الامام (عليه السلام) له لا يبقى مجال للتشكيك في وثاقته، و فيه أن توثيق الامام له ليس ثابتا بالوجدان، و انما قام عليه خبر الثقة، فيتعارض مع تضعيف الاعلام له، فلا كاشف عن وثاقته.

و أما علي بن ابي حمزة فقد حاولنا اثبات وثاقته بالاستصحاب بعد أن كان الاختلاف في بقاء وثاقته و عدمه و تعارض تضعيف ابن فضال له بقوله "كذاب ملعون" مع شهادة الشيخ في العدة بعمل الطائفة برواياته حتى بعد وقفه.

مسألة ٣٥١: إذا جامع بعد السعي و قبل التقصير جاهلاً بالحكم فعليه كفارة بدنة على الأحوط.

اقول: لو جامع قبل التقصير عالماً عامداً فقد مضى أن مقتضى الروايات أن عليه بدنة، و مورد هذه المسألة ما لو جامع جاهلاً بالحكم بعد الفراغ من السعي و قبل التقصير، حيث احتاط وجوباً أن عليه بدنة، و مستنده في ذلك صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): جعلت فداك إني لما قضيت نسكي للعمرة أتيت أهلي و لم أقصر، قال: عليك بدنة، قال: قلت: إني لما أردت ذلك منها و لم يكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها، فقال: رحمها الله كانت أفقه منك، عليك بدنة و ليس عليها شيء<sup>(٢)</sup>، فذكر أنها كالصريحة في أن الحلبي كان جاهلاً بالحكم، لقوله (عليه السلام) "هي أفقه منك" يعني هي عالمة بالحكم و أمّا أنت فكنت جاهلاً به، فلا مانع من الالتزام بمضمونها، و ليس بإزائها رواية تعارضها غير العمومات النافية للكفارة على الجاهل كصحيحة معاوية بن

١ - رجال الكشي؛ ص: ٥٠٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠٨

عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تأكل من الصيد و أنت حرام و إن كان أصابه محل و ليس عليك فداء ما أتيت به بجهالة إلا الصيد فإن عليك فيه الفداء بجهل كان أو بعمد<sup>(١)</sup>، و صحيحة عبد الصمد بن بشير "أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه"<sup>(٢)</sup>، و لكنها قابلة للتخصيص.

هذا و قد يقال بمعارضة صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن متمتع وقع على امرأته و لم يقصر، قال: ينحر جزوراً و قد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً، و إن كان جاهلاً فلا شيء عليه<sup>(٣)</sup>، مع صحيحة الحلبي، و لكن لم يثبت كون العبارة في صحيحة معاوية بن عمار "و لم يقصر" و ان نقلها الكليني "ره" في موضع من الكافي هكذا<sup>(٤)</sup>، و نقله الشيخ الطوسي "ره" ايضاً عن الكليني في موضع من التهذيب<sup>(٥)</sup>، و لكن رواها الكليني في موضع آخر بعبارة "و لم يزر"<sup>(٦)</sup>، كما أن الشيخ الطوسي نقلها عن الكليني في موضع آخر من التهذيب<sup>(٧)</sup>، و حيث لا يحتمل تعدد الرواية بعد وحدة السند والمتن، فتسقط عن الاعتبار، لأنه على تقدير كون العبارة "و لم يزر" يكون موردها طواف الحج، و معه فتكون صحيحة الحلبي بلا معارض، و لكن لم ينقل من احد من الفقهاء الفتوى بمضمونها، و لاجل ذلك لا نفتي بوجوب الكفارة في هذا الفرض، و انما نحتاط في ذلك احتياطاً وجوباً<sup>(٨)</sup>.

اقول: لم يظهر من التعبير بأنها كانت افقه منك، كون الحلبي جاهلاً بحرمة الجماع قبل التقصير من عمرة التمتع، بل الظاهر منه افقيتها منه بلحاظ علمها بكفاية التقصير بقرض بعض الشعر بالاسنان، و عليه فيكون عموم نفي الكفارة عن الجاهل حاكماً على اطلاق هذه الصحيحة لثبوت الكفارة في فرض الجهل.

ان قلت: ان من البعيد جداً، ارتكاب عبادة الله الحلبي -الذي كان من اجلاء الاصحاب-

١ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٦٩

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٤٨٩

٣ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ١٣٠

٤ - الكافي (ط - دار الحديث) ج٥ ص ٦٦١

٥ - تهذيب الأحكام ج٥ ص ١٦١

٦ - الكافي (ط - دار الحديث) ج٥ ص ٤٩٣

٧ - تهذيب الأحكام ج٥ ص ٣٢١

٨ - مستند الناسك ج٤ ص ٦١

للجماع في حال الاحرام عالماً عامداً، خصوصاً مع سهولة الاحلال عليه بالتقصير، قلت: لعله لم يكن عنده ما يقصر به، و كان جاهلاً بكفاية القرض بالاسنان و نحوها، و غلبت عليه الشهوة فلم يتمالك نفسه، و كيف كان فتشتمل الرواية على ما لا يتناسب مع جلالته الحلبي مهتماً فسرنا الرواية، و عليه فالظاهر عدم وجوب الكفارة على الجاهل في هذا الفرض.

مسألة ٣٥٢: يحرم التقصير قبل الفراغ من السعي، فلو فعله عالماً عامداً لزمته الكفارة. اقول: مقصوده من الكفارة كفارة ازالة الشعر او تقليم الاظفار، و لكن لم يدل دليل واضح على ثبوت الكفارة على قطع جزء من الشعر، و انما الوارد كفارة شاة على حلق (تمام) الرأس، و التصديق بكف من طعام على اسقاط الشعر، ففي صحيحة صفوان عن أبي سعيد عن منصور عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المحرم إذا مس لحيته فوق وقع منها شعرة قال يطعم عن كفا من طعام أو كفين، وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المحرم يعبث بلحيته فتسقط منها الشعرة و الثنتان قال يطعم شيئاً، وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن نتف المحرم من شعر لحيته و غيرها شيئاً فعليها أن يطعم مسكيناً في يده<sup>(١)</sup>، و لكن الغاء الخصوصية منه الى التقصير غير بعيد.

و كفارة شاة على تقليم تمام اظافر يديه، و كفارة اقل من ذلك مد من طعام لكل ظفر.

**مسألة ٣٥٣: لا تجب المبادرة إلى التقصير بعد السعي فيجوز فعله في أي محل شاء، سواء كان في المسعى أو في منزله أو غيرها.**

اقول: كل ذلك لاطلاق الادلة.

مسألة ٣٥٤: إذا ترك التقصير عمداً فأحرم للحج بطلت عمرته، و الظاهر أن حجّه ينقلب إلى الافراد فيأتي بعمره مفردة بعده، و الأحوط إعادة الحج في السنة القادمة. اقول: من ترك التقصير الى أن احرم بالحج عمداً فالمشهور أنه تبطل عمرته و ينقلب حجه الى حج الافراد، من غير فرق بين كونه عالماً بالحكم او جاهلاً بالحكم، و خالف ابن إدريس في ذلك و ذكر أنه ان ترك التقصير متعمداً، فالذي تقتضيه الأدلة، و أصول المذهب، أنه لا ينعقد إحرامه بالحج، لأنه بعد في عمرته، لم يتحلل منها، و قد أجمعنا على أنه لا يجوز إدخال الحج على العمرة، و لا إدخال العمرة على الحج، قبل فراغ مناسكهما<sup>(٢)</sup>.

و ذكر الشهيد الاول في الدروس أنه لو أحرم بالحج قبل التحلل من العمرة فهو فاسد إن

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٧٠

٢ - السرائر ج ص ٥٨٠

تعمد ذلك، إلا أن يكون بعد السعي و قبل التقصير، فإنه يصح في المشهور و تصير الحجّة مفردة، و الأقرب أنّها لا تجزء، و يشكل بالنهي عن الإحرام، و بوقوع خلاف ما نواه فالبطان أنسب، و رواية أبي بصير (المتمتع اذا لبي بالحج قبل أن يقصر فليس له أن يقصر و ليس له متعة) قاصرة الدلالة، مع إمكان حملها على متمتع عدل عن الأفراد ثم لبي بعد السعي، لأنه روي التصريح بذلك في رواية أخرى<sup>(١)</sup>.

و مقصوده من الرواية الأخرى، ففي موثقة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يبدو له أن يجعلها عمرة فقال إن كان لبي بعد ما سعى قبل أن يقصر فلا متعة له<sup>(٢)</sup>، والظاهر من التعبير بقوله "قبل أن يقصر" بيان أنه ليس له أن يقصر بعد ما سعى ولبي، بخلاف من سعى ولم يلب فإنه يمكنه أن يقصر بنية العدول الى عمرة التمتع، ثم يلبي بالحج.

و كيف كان فلا اشكال في أن مقتضى القاعدة تمامية ما ذكره ابن ادريس من بطلان احرامه للحج و لزوم اعادته بعد تداركه للتقصير، لا لما ذكره الشهيد الاول "ره" من أن النهي التكليفي عن الاحرام قبل التقصير يقتضي فساده، فإنه لا دليل على حرمة التكليفية، خصوصا بعد عدم مانعته عن تدارك التقصير ثم اعادة الاحرام، و انما لكونه مقتضى ادلة الترتيب بين اعمال عمرة التمتع و حج التمتع، و لكن استدلال المشهور بروايتين:

**الرواية الاولى:** ما رواه الشيخ باسناده عن موسى بن القاسم عن صفوان عن اسحاق بن عمار عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المتمتع إذا طاف و سعى ثم لبي بالحج قبل أن يقصر، فليس له أن يقصر و ليس له متعة<sup>(٣)</sup>، و قد نقل وسائل الشيعة (طبع مؤسسه آل البيت) التي قوبلت مع النسخة التي كانت بخط صاحب الوسائل عن هامش الوسائل المخطوط أن في نسخة من التهذيب "و ليس عليه متعة"، و الظاهر كونه خطأ، اذ الموجود في اكثر نسخ التهذيب و في الاستبصار "ليس له متعة" و هو الموافق مع نقل الوافي، و الموجود في كتب الفقهاء كالتذكرة و المختلف و المنتهى<sup>(٤)</sup>، وهو المتلائم مع قوله "و ليس له ان يقصر".

١ - الدروس ج٣ ص ٣٣٣

٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٢٥٦

٣ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ١٥٩، الاستبصار ج ٢ ص ٢٤٣، وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٢ الوافي؛ ج،

ص: ٩٦١

٤ - تذكرة الفقهاء ج ٨ ص ١٤٨ مختلف الشيعة ج ٤ ص ٦٤، منتهى المطلب ج ١ ص ٣٧٢



## الرواية الثانية: رواية محمد بن سنان عن العلاء بن الفضيل قال: سألته عن رجل

متمتع طاف ثم أهل بالحج قبل أن يقصّر، قال: بطلت متعته هي حجة مبتولة<sup>(١)</sup>.  
و الكلام يقع تارة في سند الروایتين و أخرى في دلالتهما، أما سندهما فقد ناقش فيه صاحب المدارك و لأجل ذلك خالف المشهور<sup>(٢)</sup>، و نقاشه في سند الرواية الأولى لأجل اسحاق بن عمار، و ابي بصير، و قد ذكر في رواية أخرى بنفس السند أن هذه الرواية قاصرة من حيث السند باثتماله على إسحاق بن عمار، و اشتراك راويها بين الثقة و الضعيف<sup>(٣)</sup>  
أما اسحاق بن عمار فقد ضعّفه لقول الشيخ في حقه أنه فطحي، و هو لا يعمل بغير خبر الامامي العدل وفاقا لاستاذه المحقق الاردبيلي "قده"<sup>(٤)</sup> و كذا لاشتراك ابي بصير بين الثقة و غير الثقة و لكن مضافا الى عدم تمامية مبناه ان الظاهر - كما عليه بعض الاجلاء "دام ظله" - كون اسحاق بن عمار اماميا عدلا، و قول الشيخ في حقه أنه فطحي ناش عن اشتباهه مع عمار الساباطي، او تخيله كونه ابنه، لأنه قال اسحاق بن عمار الساباطي كان فطحيا و لكنه ثقة، مع أنه رجل واحد و هو اسحاق بن عمار بن حيان الصيرفي الذي قال عنه النجاشي: شيخ من اصحابنا ثقة و اخوته يونس و يوسف و قيس و اسماعيل و هو في بيت كبير من الشيعة، فانه - كما ذكر السيد الخوئي "قده" في المعجم - من البعيد جدا أن يكون هناك شخصان معروفان، في طبقة واحدة، كان لكل منهما كتاب، يتعرض النجاشي لأحدهما، و يتعرض الشيخ للآخر، و يؤكد ذلك: أن الشيخ في رجاله و الكشي و الصدوق في المشيخة، ذكروا إسحاق بن عمار، من غير توصيف، فلو كان المسمى بهذا الاسم رجلين، لزمهم تعيينه، و أنه ابن حيان، أو الساباطي، و كذلك الحال في الروايات الكثيرة، فإن المذكور فيها: إسحاق بن عمار من غير توصيف، و يؤيد الاتحاد اقتصار البرقي أيضا، على ذكر إسحاق بن عمار الصيرفي.

و أما ابي بصير فقد ذكر أنه مشترك بين يحيى بن القاسم الذي كان واقفيا و بين ليث المرادي الامامي العدل<sup>(٥)</sup>، و لعله أخذ هذا الاشكال من المسالك<sup>(٦)</sup>، و لكن ذكرنا سابقا كون

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٢

٢ - مدارك الاحكام ج ٧ ص ٢٨٢

٣ - مدارك الاحكام ج ٧ ص ٢٨٤

٤ - راجع المدارك ج ١ ص ١٣٣، ج ٢ ص ٣٠٢ و ج ٣ ص ١٩٨ و ج ٨ ص ١٥٥ و ص ٤١٦

٥ - راجع المدارك ج ١ ص ٤٩، ج ٨ ص ١٨٧

٦ - مسالك الافهام ج ١٠ ص ٣٣

يحيى بن القاسم عدلا اماميا.

و قد ذكر في الحدائق أن هذه الرواية قد وصفها جمع بالصحة منهم العلامة في التذكرة و المختلف و المنتهى و الشهيد الثاني في المسالك مع أن في سندها اسحاق بن عمار و هو مشترك بين الثقة و الفطحي، ثم نقل اشكال صاحب المدارك في سندها و قال و هو على أصله غير الأصيل جيد<sup>(١)</sup>، و مقصوده مبنى عدم حجية خبر الموثق، و قد فهم السيد الخوئي "قده" أن اشكال صاحب المدارك هو اشتراك اسحاق بن عمار بين الصيرفي و الساباطي الفطحي، فاورد عليه بأنهما شخص واحد، و كونه فطحي لا يضر بوثاقته<sup>(٢)</sup>، مع أن صاحب المدارك لم يذكر ذلك، بل هو يضعف اسحاق بن عمار لكونه فطحي، و انما يرى اشتراك ابي بصير بين الواقفي و الامامي العدل.

و أما الرواية الثانية ففي سندها محمد بن سنان، و قد مر الكلام فيه قريبا، و لكن المهم تامة سند الرواية الأولى.

فيقع الكلام في دلالة الروايتين، فقد يناقش في دلالة رواية ابي بصير بدعوى أنها لا تدل على الانقلاب إلى الأفراد، و إنما تدل على بطلان متعته، فيكون حال هذا المكلف حال من عجز نفسه اختياراً عن الإتيان بحج التمتع، كما لو أحرّ الاتيان باعمال عمرة التمتع الى أن ضاق الوقت.

و الانصاف أن ظاهر الرواية انقلاب عمرته الى حج الافراد، فان بيان أنه ليس له أن يقصر يكشف عن بقاء احرامه، و الا لم يكن وجه لذلك، و يشهد له عدم تعرض الامام لحكم احرامه بالحج، فينكشف منه امضاؤه، كما أن بيان أنه ليس له المتعة ينفي كون حجه حج التمتع فيتعين أن يكون محكوما بكون حجه حج افراد.

انما الكلام في أنه هل يجزي هذا الحج عن حجة الاسلام التي كانت تجب أن تكون بنحو حج التمتع أم لا؟، فقد استظهر السيد الماتن "قده" أن ظاهر الرواية عرفا كونه من باب انقلاب فرضه الى حج الافراد، و أما كونه حكما تعديدا محضا شرع كعقوبة على ما تعمله من الاحرام بالحج قبل التقصير فيتم الحج من دون الاتيان بعمرة مفردة بعده، و يعيد الحج من قابل فهو خلاف الظاهر، نعم لو لم يتم هذا الاستظهار فمقتضى العلم الاجمالي لزوم الاحتياط بالاتيان بعمرة مفردة بعد هذا الحج الذي صار حج افراد، و الاتيان بحج التمتع في

١ - الحدائق الناضرة ج١٥ ص١١٩

٢ - مستند الناسك ج٤ ص٦٦

السنة القادمة، إلا أنه حيث تم استظهار اجزاء هذا الحج عن حجة الاسلام فيكون الاحتياط المذكور استحبابياً<sup>(١)</sup>.

اقول: الانصاف أن ظهور الرواية في اجزاء هذا الحج عن حجة الاسلام مشكل، نعم لو كانت الرواية "ليس عليه متعة" امكن هذا الاستظهار، و حينئذ فياتي ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه يحصل العلم الاجمالي بوجوب العمرة المفردة بعد الحج او وجوب حج التمتع في السنة القادمة، فيجب الاحتياط.

و لكن هنا ملاحظتان:

١- بناء على عدم فورية العمرة المفردة عليه فحتى لو وجب الاحتياط فيمكنه الاكتفاء باتيان حج التمتع في السنة القادمة، حيث تجزي عمرة التمتع عن العمرة المفردة، كما دلت عليه الروايات، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع لأن الله عز وجل يقول وأتموا الحج والعمرة لله وإنما أنزلت العمرة بالمدينة قال قلت: له فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أيجزئ ذلك عنه قال نعم<sup>(٢)</sup>.

٢- الظاهر قيام الدليل العام على وجوب كل من العمرة المفردة بعد الحج و حج التمتع عليه في سنة أخرى.

أما وجوب العمرة المفردة عليه فلما يقال من أن المستفاد من الروايات أن من تنقلب متعته الى حج الافراد فيجب عليه الاتيان بعمرة مفردة بعده، فقد ورد في صحيحة الحلبي أنه قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أهل بالحج و العمرة جميعا ثم قدم مكة و الناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع، كما صنعت عائشة و لا هدي عليه.

و في صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة الحائض - إذا قدمت مكة يوم التروية قال تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر فتخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة، قال ابن أبي عمير كما صنعت عائشة<sup>(٣)</sup>.

وهذا يشمل ما لو كان الحج مندوباً، و لا بُد فيه حيث انه اهل بعمرة وحجة معا فاذا لم

١ - مستند الناسك ج ٤ ص ٦٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٩

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٢٩٧

يأت بأعمال عمرة التمتع وعدل الى حج الافراد بقيت العمرة في ذمته فصار عليه أن يأتي بعمره مفردة بعد حج الافراد، فمقتضى القاعدة الأخذ بظهور الامر في الوجوب. و أما وجوب حج التمتع عليه فلما قد يقال من أن مقتضى اطلاق ما دل على كون وظيفة غير الحاضر بمكة اذا استطاع أن يحج حج التمتع، وجوب حج التمتع عليه في سنة أخرى، كما أنه مقتضى استصحاب بقاء وجوب حج التمتع عليه. نعم لو تم الدليل على وجوب العمرة المفردة بعد الحج دون حج التمتع في سنة أخرى او تم الدليل على وجوب حج التمتع في سنة أخرى دون العمرة المفردة، انحل به العلم الاجمالي فجرت البراءة عن الطرف الآخر. (و فيه احتمالان:

١- أن لا توجب التلبية بالحج قبل التقصير لعمره التمتع انعقاد احرام الحج و انما توجب انقلاب الاحرام السابق لعمره التمتع الى حج الافراد، نظير من قدم مكة متمتعا فلم يدرك عمرة التمتع حيث ينقلب احرامه لعمره التمتع الى احرام حج الافراد، و قد يكون اثره الاجزاء بما اتى به من طواف وسعي كطواف حج الافراد و سعيه.

٢- أن توجب هذه التلبية بطلان عمرة تمتعه بما لها من احرام و يحدث بهذه التلبية احرام حج الافراد.

و ظاهر الشهيد الاول في الدروس أنه فهم الثاني، اذ قال: لو أحرم بالحج متعمدا بعد السعي و قبل التقصير، فإنه يصح في المشهور و تصير الحجة مفردة، و يشكل بالنهي عن الإحرام، و بوقوع خلاف ما نواه فالبطلان أنسب<sup>(١)</sup>، وان كان يرد عليه أنه لا دليل على النهي التكليفي عن الاحرام قبل التقصير، وانما هو ضد الواجب.

كما أن صريح الكلام المنقول عن السيد الخوئي ايضا هو ذلك، حيث ذكر في ذيل معتبرة أبي بصير أن الامام اقتصر على نفي المتعة و المنع من التقصير ولم يتعرض لالغاء التلبية بالحج فيظهر منه أن احرامه بالحج صحيح ضرورة أنه لو كان باطلا و المفروض ن عمرة تمتعه باطلا لكان محلا بطبيعة الحال، فما هو الموجب عن منعه عن التقصير<sup>(٢)</sup>، وما ذكره غير واضح فلعل وجه عدم جواز التقصير انقلاب احرام عمرة التمتع بسبب التلبية للحج قبل التقصير الى حج الافراد، على وزان ما ورد من ان من افرد الحج له ان يعدل الى عمرة التمتع

١ - الدروس جص ٣٣٣

٢ - مستند الناسك ج٤ ص ٦٦

ما لم يلب بعد السعي، فإذا لبي فلا متعة له، وقد يستشهد على الانقلاب برواية محمد بن سنان حيث ورد فيها "بطلت متعته هي حجة مبتولة" بدعوى ظهور تأنيث الضمير في رجوعه الى المتعة، وفيه انه مع غمض العين عن ضعف سندها قد يكون تأنيث الضمير لكون الخبر مؤنثاً، اي حجته حجة مبتولة، وهذا هو الموافق مع التعبير ببطلان متعته لا انقلابها الى الحج، وعليه فلا معين لكون الاحرام الاول احرام حج الافراد او الثاني فلا دليل على الاجتزاء بطوافه و سعيه).

### مسألة ٣٥٥: إذا ترك التقصير نسياناً فأحرم للحج صحت عمرته، و الأحوط التكفير عن ذلك بشاة.

اقول: المسألة واضحة، فان المتمتع اذا ترك التقصير نسياناً فأحرم بالحج صحت متعته و احرامه بالحج، و لا يضره ترك التقصير نسياناً، و ما في موسوعة السيد الخوئي "قده" من قوله في ذيل هذه المسألة انه لا ينبغي الريب في صحة عمرته و أن إحرامه للحج بحكم العدم، فيقصر ثم يحرم للحج<sup>(١)</sup>، سهو من المقرر، فانه يجب ان يمضي في احرامه للحج، و لا يجوز له التقصير، و يدل على ذلك عدة روايات:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا ابراهيم (عليه السلام) عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فدخل مكة فطاف و سعى و لبس ثيابه و أحل و نسي أن يقصر حتى خرج الى عرفات، قال: لا بأس به، يبني على العمرة و طوافها و طواف الحج على أثره<sup>(٢)</sup>.  
و منها: صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل أهل بالعمرة و نسي أن يقصر حتى دخل في الحج، قال: يستغفر الله و لا شيء عليه و قد تمت عمرته<sup>(٣)</sup>.

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) في رجل تمتع نسي أن يقصر حتى أحرم بالحج، قال: يستغفر الله عز و جل<sup>(٤)</sup> فان الامر بالاستغفار و السكوت عن كون وظيفته تدارك التقصير و اعادة الاحرام بالحج يوجب ظهور الرواية و لو بمقتضى الاطلاق المقامي في صحة الاحرام بالحج و عدم لزوم تدارك التقصير.  
و منها: معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي ابراهيم (عليه السلام) الرجل يتمتع

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٦٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥١٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١١

فينسى أن يقصر حتى يهمل بالحج فقال عليه دم يهريقه<sup>(١)</sup>، و تقريب دلالتها نظير الرواية السابقة.

نعم قد يقال بمعارضة رواية ابي بصير و رواية العلا بن الفضيل لهذه الروايات، فانها و ان كانت واردة في مورد النسيان، لكن تقييد هاتين الروايتين بها يوجب حملهما على الفرد النادر، و هو ترك التقصير قبل احرام الحج عالما بالحكم او جاهلا به، و ندرة تركه في حال العلم و العمد واضحة، و أما ندرة تركه في حال الجهل بالحكم، فالأجل ندرة الجهل باصل وجوب التقصير، بعد وضوح حكمها لدى المتشعبة الذي يأتون بعمره التمتع كوضوح وجوب الطواف و السعي فيها.

و لكن يمكن أن يقال: ان وضوح الحكم لدى الشيعة اليوم، لا يكشف عن وضوحه لدى المسلمين في زمان الأئمة (عليهم السلام) و يكون الداعي من الروايتين ردع المتمتع عن الاحرام بالحج قبل التقصير بهذا الخطاب و نحوه، و قد ورد نظير ذلك في كتب العامة، ففي كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: نقل عن الحنابلة أن من جملة شروط التمتع أن يحل من العمرة قبل احرامه من الحج، فان احرم به قبل حله منها صار قارنا لا متمتعاً<sup>(٢)</sup>، و لا يخفى أنهم يعتبرون الاحرام بالعمرة و الحج معا و الاتيان باعمال العمرة قبل الحج بلا تخلل احلال بينهما نوعا من حج القران.

ثم ان مفاد الرواية الأخيرة و هي معتبرة اسحاق بن عمار وجوب كفارة دم على الناسي الذي احرم بالحج قبل أن يقصر، و قد حكى في الرياض عن الشيخ في كتبه و بني زهرة و البراج و حمزة، و العلامة في الإرشاد القول بالوجوب، ثم ذكر أنه لا يخلو عن قوة، بناءً على حجية موثقة اسحاق بن عمار؛ لأنها خاصة، و الصحاح عامة، فينبغي حملها عليها، و هو أولى من الجمع بينها بحمل الموثقة على الاستحباب، فإنه مجاز، و التخصيص منه أولى حيثما حصل بينهما معارضة، إلا أن يرجح الاستحباب بالشهرة العظيمة بين الأصحاب، لكنها متأخرة، فالترجيح بها لا يخلو عن نوع مناقشة<sup>(٣)</sup>.

و فيه أن التعبير في صحيحة معاوية بن عمار بأنه "يستغفر الله و لا شيء عليه و قد تمت عمرته" أب عرف عن الحمل على أنه لا شيء عليه الا دم، اذ غاية ما كان يتوقع في ثبوت الكفارة عليه أن يثبت عليه دم، لا ثبوت كفارة اكثر من ذلك حتى يكون حمل الاطلاق عليه

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥١٢

٢ - الفقه على المذاهب الاربعة ج ١ ص ٦٩٢

٣ - رياض المسائل ج ص ٢٤٩

عرفيا.

مسألة ٣٥٦: إذا قصر المحرم في عمرة التمتع حل له جميع ما كان يحرم عليه من جهة إحرامه ما عدا الحلق، أما الحلق ففيه تفصيل، وهو أن المكلف إذا أتى بعمرة التمتع في شهر شوال جاز له الحلق إلى مضي ثلاثين يوماً من يوم عيد الفطر، وأما بعده فالأحوط أن لا يحلق، وإذا حلق فالأحوط التكفير عنه بشاة إذا كان عن علم وعمد.

اقول: إذا فرغ المتمتع عن أعمال العمرة و قصر يحل له كل شيء حرم عليه لأجل الإحرام، إنما الكلام في الحلق، فالمشهور جوازه بعد التقصير، وإنما يستحب له التوفير، و لكن ذهب صاحب الوسائل الى حرمة حيث ذكر في عنوان الباب الاول من التقصير: باب وجوبه في عمرة التمتع عقيب السعي و أنه يتحلل به من كل ما حرم عليه بالإحرام إلا الحلق<sup>(١)</sup>، و هذا هو الذي اختاره السيد الماتن "قده" و يدل عليه صحيحة جميل قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن متمتع حلق رأسه بمكة، قال: إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، و إن تعمّد ذلك في أول شهر الحج بثلاثين يوماً فليس عليه شيء، و إن تعمّد بعد الثلاثين يوماً التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دمًا يهريقه<sup>(٢)</sup>، فان ظاهر قوله "بمكة" أنه كان بعد الفراغ من اعمال عمرة التمتع، و الا فلو كان في اثناء الاحرام فلا يوجد خصوصية للحلق بمكة، كما أن التفصيل بين مضي ثلاثين يوماً من أول شهر الحج و بين مضي أكثر من ذلك و جواز الحلق في الفرض الأول دون الثاني، ظاهر جداً في أن السؤال و الجواب ناظران إلى الحلق في نفسه للمتمتع، لا من جهة الإحرام و إلا فلا وجه لهذا التفصيل، و حمله على الاستحباب ترك الحلق، كما صنعه المشهور مما لا وجه له، و لكن حيث إن الصحيحة بمرأى من الأصحاب و مع ذلك لم يلتزموا بالحرمة فلا أقل من الاحتياط فما ورد في الروايات أنه لو قصر حل له كل شيء يقيّد بغير الحلق.

و يدل على ذلك ايضاً صحيحة معاوية بن عمار قال (عليه السلام): ثم قصر من رأسك من جوانبه و لحيتك و خذ من شاربك و قلم أظفارك و ابق منها لحجك، فاذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء يحل منه المحرم و أحرمت منه<sup>(٣)</sup>، فان ظاهر الامر بالابقاء منها للحج هو عدم جواز الحلق<sup>(٤)</sup>.

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٠٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥١٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠٣

اقول: أما صحيحة معاوية بن عمار فلا يظهر منها اكثر من بيان أن الغرض بقاء شيء من الشعر حتى يقصر او يحلق او بقاء شيء من الظفر، حتى يقلم في الحج، فلا يظهر منها الحرمة النفسية لحلق الرأس بعد مرو التمتع و قبل الحج، فالعمدة رواية جميل، و قد اورد عليها في المدارك بضعف سندها باشماله على علي بن حديد الذي قال الشيخ في موضع من التهذيب في حقه انه ضعيف جدا لايعول على ما ينفرد به<sup>(١)</sup>، واجاب عنه في الحدائق بان سند الصدوق الى هذه الرواية صحيح<sup>(٢)</sup>، و يمكن أن يناقش في سند الصدوق الى رواية جميل ايضا حيث ان الوارد في مشيخة الفقيه أن ما كان فيه عن محمّد بن حمران؛ وجميل بن دزّاج فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمّد بن أبي عمير، عن محمّد بن حمران، وجميل بن دراج<sup>(٣)</sup>، وقد كان لمحمد بن حمران وجميل بن دراج كتاب مشترك يروي عنهما الصدوق في الفقيه، فيحتمل اختصاص هذا السند به لا بما رواه عن احدهما بانفراده، فسند الرواية لا يخلو من اشكال.

و أما دلالة الرواية فالظاهر تماميتها، و ما ذكره بعض الاعلام "قده" من احتمال كون المراد من السؤال بقرينة التقييد بمكة هو فرض الحلق بدل تقصير عمرة التمتع، إذ لو كان المراد هو الحلق بعد تقصير عمرة التمتع وقبل احرام حج التمتع أثناء حج التمتع لم يبق خصوصية لأخذ كون الحلق في مكة في مورد السؤال بعد عدم احتمال دخله في الحكم عرفا، فذكر الامام (عليه السلام) في الجواب أنه ان كان في شهر شوال فلا شيء عليه، ويجزء عن التقصير الواجب، ولعله لاجل حصول التقصير المعتبر في الإهلال من العمرة بأول جزء من الحلق<sup>(٤)</sup>.

ولكن يندفع هذا الاحتمال **اولا**: بأنه لو كان مقصود السائل هو فرض حلق المتمتع رأسه بدل تقصير عمرة التمتع لم يناسب الاكتفاء بالتعبير بأنه حلق رأسه بمكة، بل كان ينبغي أن يقول: انه لم يقصر وانما حلق رأسه، نظير ما ورد في رواية إسحاق بن عمار عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه قال عليه دم بهريقه<sup>(٥)</sup>، **وثانيا**: انه خلاف اطلاق الرواية لفرض حلق رأسه بعد التقصير، ولعل وجه ذكر

١ - مدارك الاحكام ج٧ ص٢٤٦

٢ - الحدائق ١٥ ص٧

٣ - من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٤٣٠

٤ - كتاب الحج ج٢ ص٨٣

٥ - وسائل الشيعة ج٥ ص٥١٠



لفظ "مكة" هو بيان أنه لم يكن حلقه في اثناء احرامه لعمرة التمتع حيث يكون في الطريق في اكثر وقت كونه محرماً لعمرة التمتع، كما لم يكن حلقه بعد خروجه من مكة حينما يحلق الناس رؤوسهم يوم النحر في منى، بل كان في مكة في فترة ما بين عمرة التمتع وحج التمتع.

هذا وقد حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه قال: ان حرمة حلق الرأس وان كانت تستمر لما بعد أعمال عمرة المتمتع، ولا بدّ من التحفظ على شعره ليحلقه في منى كما هو المستفاد من صحيحة جميل، إلا في شهر شوال، فإنه ولو اتى فيه المكلف بعمرة التمتع جاز له الحلق إلى مضي ثلاثين يوماً من يوم عيد الفطر، وأمّا بعده فلا يجوز بل يتحفظ على شعره إلى يوم عيد الأضحى، ولكن لو حلق المكلف رأسه بعد فراغه من عمرة التمتع لم تجب عليه الكفارة لعدم صدق المتمتع بالفعل على من فرغ من أعماله لأنّ المشتق ظاهر في المتلبس في الحال، كالمعتمر فإنه يصدق على من كان مشتغلاً بإتيان العمرة، فإذا أحلّ لا يصدق عليه المتمتع ولا المعتمر، وإنما كان متمتعاً وقد مضت متعته<sup>(١)</sup>.

اقول: الانصاف صدق المتمتع على من احرم لعمرة التمتع الى أن يفرغ من اعمال حج التمتع، لأن المراد منه من تمتع بالعمرة الى الحج ومن أحلّ من عمرة التمتع فهو وان لم يكن معتمراً عمرة التمتع بالفعل لكنه متمتع بالعمرة الى الحج بالفعل، و عليه فلا ينبغي الاشكال في اطلاق رواية جميل لفترة ما بين الاحلال من عمرة التمتع وقبل الاهلال بالحج.

وبناء على تمامية منعه من اطلاقها فمن اين استفاد "قده" حرمة الحلق في هذه الفترة الا في شوال، ولا يمكنه ان يستدل بقوله "التي يوفر فيها للحج" بعد ما مر منه من دعوى الجزم بعدم وجوب التوفير، فحرمة الحلق مستفادة من المدلول الالتزامي لنفس رواية جميل الدالة على وجوب الكفارة على المتمتع الذي تعمد حلق رأسه بعد شوال.

**مسألة ٣٥٧: لا يجب طواف النساء في عمرة التمتع ولا بأس بالإتيان به رجاء، وقد نقل شيخنا الشهيد "قده" وجوبه عن بعض العلماء.**

اقول: المتسالم عليه بين الاصحاب -عدا ما نقله الشهيد في الدروس عن بعض و لم يذكر اسمه<sup>(٢)</sup> - عدم وجوب طواف النساء، و يدل على ذلك صحيحة معاوية بن عمار عن أبي

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٥٦

٢ - الدروس ج ١ ص ٣٢٩

عبد الله (عليه السلام) أنه قال في القارن لا يكون قران إلا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء وأما المتمتع بالعمرة إلى الحج فعليه ثلاثة أطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة<sup>(١)</sup>، وكذا صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: على المتمتع بالعمرة إلى الحج ثلاثة أطواف بالبيت ويصلي لكل طواف ركعتين، وسعيان بين الصفا والمروة<sup>(٢)</sup>.

وكذا صحيحة صفوان بن يحيى قال: سأله أبو حرث عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فطاف وسعى وقصر هل عليه طواف النساء، قال لا، إنما طواف النساء بعد الرجوع من منى<sup>(٣)</sup>. وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع، فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك، وخذ من شاربك، وقلم من أظفارك وأبق منها لحجك فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شيء يحل منه المحرم وأحرمت منه فطف بالبيت تطوعاً ما شئت<sup>(٤)</sup>.

وفي صحيحة حفص بن البختري عن العلاء بن صبيح وعبد الرحمن بن الحجاج وعلي بن رثاب وعبد الله بن صالح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المرأة المتمتع إذا قدمت مكة، ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية، فإن طهرت طافت بالبيت، وسعت بين الصفا والمروة، وإن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت واحتشمت، ثم سعت بين الصفا والمروة، ثم خرجت إلى منى، فإذا قضت المناسك وزارت بالبيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها، ثم طافت طوافاً للحج، ثم خرجت فسعت، فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها فإذا طافت طوافاً آخر حل لها فراش زوجها<sup>(٥)</sup>.

وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول طواف المتمتع أن يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة، ويقصر من شعره، فإذا فعل ذلك فقد أحل.

وفي رواية محمد بن سنان عن عبد الله بن مسكان عن محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة متمتع عاجلها زوجها قبل أن تقصر فلما تخوفت أن يغلبها

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٢

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٢

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٤٤

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٦

٥ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٩٩

أهوت إلى قرونها فقرضت منها بأسنانها وقرضت بأظافيرها هل عليها شيء، قال: لا ليس كل أحد يجد المقاريض<sup>(١)</sup>.

وفي صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جعلت فداك إني لما قضيت نسكي للعمرة أتيت أهلي ولم أقصر، قال عليك بدنة، قال قلت: إني لما أردت ذلك منها، ولم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها، فقال رحمها الله كانت أفقه منك عليك بدنة و ليس عليها شيء<sup>(٢)</sup>.

والمذكور فيها وان كان لفظ العمرة لكن الظاهر وحدة القضية فيها مع ما في الرواية السابقة التي كانت صريحة في عمرة التمتع.

و أما مستند القول بوجود طواف النساء في عمرة التمتع هو رواية سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه (عليه السلام) قال: إذا حج الرجل فدخل مكة متمتعا فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام إبراهيم وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شيء ما خلا النساء، لأن عليه لتحلة النساء طوافا و صلاة<sup>(٣)</sup>.

و اورد على الاستدلال بها عدة ايرادات:

**الايراد الاول:** ان سليمان بن حفص المروزي ممن لم يوثق في الرجال، وما وصل اليها من رواياته تشتمل احيانا على مضامين غريبة كروايته أن التقصير في بريد ذاهبا وبريد جائيا، والبريد فرسخان<sup>(٤)</sup>.

وقد كان يوثقه السيد الخوئي "قده" لكونه من رجال كامل الزيارات، لكن مرّ ان الصحيح هو ما عدل اليه في آخر حياته من اختصاص التوثيق بالمشايخ بلاواسطة لابن قولويه صاحب الكتاب، وليس سليمان بن حفص منهم.

**الايراد الثاني:** ما يقال من ان الشيخ الطوسي "ره" نقل هذه الرواية في الاستبصار بدون كلمة "و قصر"<sup>(٥)</sup> وهذه الزيادة و ان كانت موجودة في التهذيب، لكنه ذكر فيه أنه لا يظهر منه أنه في عمرة التمتع فلعله في الحج<sup>(٦)</sup>، و من الواضح أن الرواية لو كانت مشتملة على كلمة "و

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٩

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص

٣ - وسائل الشيعة، ج، ص: ٤

٤ - وسائل الشيعة ج٨ ص٤٥٧

٥ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج، ص: ٢٤٤

٦ - تهذيب الأحكام، ج، ص: ١٦٣

قصر" كان يتعين أن يراد منها عمرة التمتع دون الحج، فان التقصير في الحج يكون قبل طواف الحج و سعيه، و الاتيان بالطواف والسعي بعد التلبس باحرام حج التمتع وقبل الوقوف بعرفات ثم التقصير في يوم عيد الاضحى إما غير جائز في حال الاختيار او غير متعارف، فاحتمال ارادة الحج منها انما يتم مع عدم اشتمال الرواية على هذه الكلمة.

و فيه أن الانصاف ظهور الرواية في عمرة التمتع، و ذلك لا لأجل أنه ورد فيها أنه اذا طاف وسعي حل له كل شي، و حلية كل شيء في الحج يكون بالتقصير قبل الطواف والسعي، فان حلية كل شيء في الحج ما عدا النساء يكون بالطواف و السعي بعد التقصير، لتوقف حلية الطيب عليهما.

و انما هو لأجل أنه ورد فيها أنه اذا حج الرجل فدخل متمتعا، وهذا ظاهر في أنه يحرم فيدخل مكة، و ياتي بأعمال عمرة التمتع، لا من يحرم من مكة للحج بعد عمرة التمتع فيخرج الى الموقف ثم يرجع لأداء اعمال الحج، فانه لا خصوصية لكونه متمتعا، و لا تتم دعوى أنه لا يصدق على الداخل الى مكة بعمرة التمتع "انه حج الرجل"، فان عمرة التمتع جزء من حج التمتع، كما ورد أنه دخلت العمرة في الحج، ويقال "انه حج متمتعا" ففي رواية محمد بن سليمان قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل حج حجة الإسلام فدخل متمتعا بالعمرة إلى الحج<sup>(١)</sup>

فالانصاف عدم تمامية هذا الايراد.

**الايراد الثالث:** ان هذه الرواية مما تسالم الاصحاب على خلافها و أنه لا يجب طواف النساء في عمرة التمتع، و انما نسب الشهيد القول بالوجوب الى قائل مجهول، و لا ريب في أن تسالم الاصحاب على الخلاف موجب للوثوق النوعي بل الشخصي بخلل في الرواية، أضف الى ذلك أن طواف النساء في عمرة التمتع لو كان واجبا لم يكن من الامور التي تخفى على فرض ثبوتها على الناس، بعد كثرة ابتلاءهم، وحيث انه غير واضح للمتشركة بل سيرتهم على تركه فيحصل الجزم بعدم وجوبه.

**الايراد الرابع:** ان هذه الرواية لا تصلح لمعارضة روايات عدم الوجوب، حيث ان هذه الروايات من المجمع عليه بين الاصحاب و تلك الرواية من الشاذ النادر، و قد ورد في مقبولة عمر بن حنظلة أن المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور بين اصحابك.

كما يمكن أن نطبّق عليها مبنى السيد الخوئي "قده" من كون الخبر الظني المخالف للخبر القطعي الصدور ليس واجدا لشرائد الحجية، لأن من شرائطها أن لا يكون الخبر مخالفا للسنة، و المراد بها الكلام المعلوم صدوره عن المعصوم.

**الإيراد الخامس:** لو فرض تعارض الروايات فحيث لا يوجد عام فوقاني يقتضي وجوب طواف النساء لعمره التمتع فيكون المرجح بعد ذلك بالنسبة الى احتمال وجوبه التكليفي أصالة البراءة، و لكنها لا تكفي لنفي احتمال بقاء حرمة الاستمتاع من النساء او عقد الزواج عليه قبل اتيان طواف النساء، فانه بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ولو كانت انحلالية، فيجري استصحاب حرمة الاستمتاع، و ارتفاع الاحرام بالتقصير لا يمنع من جريان هذا الاستصحاب، فان الاحرام حيثية تعليلية عرفا لعروض هذه الحرمة، و ليست حيثية تقييدية له، نعم لو قلنا بظهور مثل قوله تعالى "الا على ازواجهم او ما ملكت ايماهم فانهم غير ملومين" في نفي حرمة الاستمتاع بالزوجه حتى بلحاظ هذه العناوين الثانوية، كان حاكما على هذا الاستصحاب، لكنه بعيد، و من الغريب ما عن السيد الخوئي "قده" من أن البراءة عن وجوب طواف النساء حاکمة على هذا الاستصحاب، كحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي، لكون الشك في بقاء حرمة النساء مسببا عن الشك في وجوب طواف النساء<sup>(١)</sup>، فان هذا التسبب ليس شرعيا، اذ لم يرد في أي خطاب الشرعي أنه اذا وجب طواف النساء فتبقى حرمة النساء الى أن يطوف للنساء، و انما الوارد في روايات الحج و العمرة المفردة انه لا تحل له النساء حتى يطوف للنساء، هذا مضافا الى أن البراءة ليست من الاصول المحرزة فلا يترتب عليها آثار عدم التكليف الواقعي و انما تؤمن عن ذلك التكليف فقط.

و المهم أن المختار عدم جريان استصحاب بقاء الحكم الوجودي في الشبهات الحكمية فتجري البراءة عن حرمة الاستمتاع من النساء عليه، و أما استصحاب عدم تحقق الزوجية بعد صدور عقد النكاح منه قبل طواف النساء، فلا مانع من جريانه في حد ذاته، نعم يمكن الرجوع الى عموم ما دل على جواز عقد النكاح مثل قوله "واحل لكم ما وراء ذلكم".

## واجبات الحج

تقدّم في المسألة "١٤٩" أن واجبات الحج ثلاثة عشر ذكرناها مجملة. و إليك تفصيلها:  
الأول: الإحرام، و أفضل أوقاته يوم التروية، و يجوز التقديم عليه بثلاثة أيام و لا سيما

بالنسبة إلى الشيخ الكبير و المريض إذا خافا من الزحام فيحرمان و يخرجان قبل خروج الناس، و تقدّم جواز الخروج من مكة محرماً بالحج لضرورة بعد الفراغ من العمرة في أي وقت كان.

اقول: يقع الكلام في احرام الحج في جهات:

**الجهة الاولى:** في وقت الإحرام، المشهور أنه كلما فرغ المتمتع من عمرة التمتع جاز له الاحرام للحج، و لو كان في أول اشهر الحج الذي هو شهر شوال، ففي مناسك المحقق النائيني "قده": و أول وقته لغير المتمتع دخول أشهر الحج، و للمتمتع بعد الفراغ عن عمرته<sup>(١)</sup>، و قد نسب الى الشيخ الطوسي "ره" أنه منع من الاحرام بالحج قبل يوم التروية للمختار، و لكن المذكور في كلامه أنه لا يجوز الخروج إلى منى قبل الزوال من يوم التروية مع الاختيار، و لا بأس أن يتقدمه صاحب الأعدار و المريض و الشيخ الكبير و المرأة التي تخاف ضغوط الناس بثلاثة أيام فأما ما زاد عليه فإنه لا يجوز على كل حال<sup>(٢)</sup>، و عدم جواز تقديم الخروج الى منى لا يكشف عن عدم جواز تقديم الاحرام بالحج، فيبقى في مكة الى يوم التروية او يخرج من مكة لحاجة، كما ورد في صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف قال يهل بالحج من مكة و ما أحب أن يخرج منها إلا محرماً و لا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة<sup>(٣)</sup>، و لا ريب في تقدمه على يوم التروية بكثير.

هذا و قد ذكر السيد الخوئي "قده" أن المشهور بين الأصحاب و ان كان هو جواز التقديم على يوم التروية مطلقاً، إلا أنا لم نعثر على ما يدل على جواز التقديم بهذا المقدار من السعة، بل المستفاد من عدة من الروايات الامر بايقاع الإحرام لحج التمتع في يوم التروية، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) فلما كان يوم التروية عند زوال الشمس أمر -النبى (صلى الله عليه و آله)- الناس أن يغتسلوا و يهلوا بالحج و هو قول الله الذي أنزله على نبيه فاتبعوا ملة إبراهيم فخرج النبي و أصحابه مهلين بالحج حتى أتوا منى فصلى الظهر و العصر و المغرب و العشاء الآخرة و الفجر<sup>(٤)</sup>.

و في صحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنه قال

١ - دليل الناسك "المتن" ص ٣١١

٢ - تهذيب الأحكام ج٥ ص ١٧٥

٣ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٠٣

٤ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٢١٥

لرجل أعجمي رآه في المسجد طف بالبيت سبعا و صل ركعتين عند مقام إبراهيم، و اسع بين الصفا و المروة و قصر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل و أهل بالحج، و اصنع كما يصنع الناس<sup>(١)</sup>، و قد ورد الامر في بعض الروايات للجواري بأن يحرم من للحج يوم التروية<sup>(٢)</sup>.

١ - وسائل الشيعة ج (صلى الله عليه وآله) ٢٤١، و نحوها صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الذي يلي المفرد للحج في الفضل فقال المتعة فقلت و ما المتعة فقال يهمل بالحج في أشهر الحج فإذا طاف بالبيت فصلى الركعتين خلف المقام و سعى بين الصفا و المروة قصر و أحل، فإذا كان يوم التروية أهل بالحج (وسائل الشيعة ج (صلى الله عليه وآله) ٢٥٥)، و في معتبرة عبد الله بن زرارة قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) اقرأ مني على والدك السلام و قل له "... إذا قدمت مكة فطفت و سعت... أحللت إلى يوم التروية، ثم استأنف الإهلال بالحج (وسائل الشيعة ج (صلى الله عليه وآله) ٢٥٧) و في موثقة سماعة "ثم يقصر و يحل ثم يعقد التلبية يوم التروية" (وسائل الشيعة ج (صلى الله عليه وآله) ٢٦٤) وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢٦٦

عبد الله بن مسكان عن وسائل الشيعة، ج، ص: ٢٦٧ إبراهيم بن ميمون و قد كان إبراهيم بن ميمون تلك السنة- معنا بالمدينة قال قلت لأبي عبد الله ع- إن أصحابنا مجاورون بمكة- و هم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون- فقال قل لهم إذا كان هلال ذي الحجة- فليخرجوا إلى التنعيم فليحرموا و ليطوفوا بالبيت- و بين الصفا و المروة ثم يطوفوا- فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف- ثم قال أما أنت فإنك تمتع في أشهر الحج- و أحرم يوم التروية من المسجد الحرام.

٢ - لم اجد رواية تدل على ذلك عدا ما ورد في الوسائل ج ١١ ص ٤٧ من رواية الحسن بن محبوب عن الفضل بن يونس (قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) فقلت يكون عندي الجواري و أنا بمكة، فأمرهن أن يعقدن بالحج يوم التروية، فأخرج بهن فيشهدن المناسك أو أخلفهن بمكة، فقال إن خرجت بهن فهو أفضل، و إن خلفتهن عند ثقة فلا بأس، فليس على المملوك حج و لا عمرة حتى يعتق) و لكنك ترى أنها لا تشتمل على امر الامام، بل امر الجواري ورد في كلام السائل.

هذا و قد ورد في بعض الكلمات -كما في كتاب الحج تقرير ابحاث السيد الداماد "قده" ج ٣ ص ٥- ذكر صحيحة لعبد الرحمن بن الحجاج في عداد الامر بالاحرام بالحج في يوم التروية، فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث: قال: قلت: ان معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به قال (عليه السلام): مر امه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها، فأنتها فسألتهما كيف تصنع، فقالت: إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه و جردوه و غسلوه كما يجرد المحرم" و لكنها ليست واردة في الاحرام لحج التمتع بعد عمرة التمتع، و انما هي واردة في الاحرام بالصبي لحج الافراد، فقد قال ابن الحجاج للامام (عليه السلام) إني أريد الجوار، فكيف أصنع؟ قال: إذا رأيت الهلال هلال ذي الحجة، فاخرج إلى الجعرانة، فأحرم منها بالحج، فسأل عبد الرحمن عن معنا من النساء: كيف يصنعن؟ فقال: لولا أن خروج النساء شهرة، لأمرت الصرورة منهن أن تخرج، و لكن مر من كان منهن صرورة أن تهمل بالحج في هلال ذي الحجة؛ فأما اللواتي قد حججن، فإن شئن ففي خمس من الشهر، و إن شئن فيوم التروية، فقلت: إن معنا صبيا مولودا، فكيف نصنع به؟ فقال:

و ظاهر هذه الروايات وجوب الإحرام في يوم التروية و عدم جواز التقديم عليه و ليس بإزائها ما يدل على جواز التقديم، فان تم إجماع على الجواز فهو، و إلا فرفع اليد عن ظاهر الروايات مما لا موجب له.

نعم ورد في معتبرة اسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يكون شيخاً كبيراً أو مريضاً يخاف ضغطاً الناس و زحامهم يحرم بالحج و يخرج إلى منى قبل يوم التروية؟ قال: نعم، قلت: يخرج الرجل الصحيح يلتمس مكاناً و يتروح بذلك المكان؟ قال: لا، قلت: يعجل بيوم؟ قال: نعم، قلت: بيومين؟ قال: نعم، قلت: ثلاثة؟ قال: نعم، قلت: أكثر من ذلك؟ قال: لا<sup>(١)</sup>، فيستفاد منها جواز تقديم الاحرام على يوم التروية للمختار بمقدار ثلاثة أيام لا أكثر، و يجوز للمعذور كالشيخ الكبير و المريض تقديمه باكثر من ذلك<sup>(٢)</sup>.

اقول: الانصاف أن العرف لا يفهم من الامر بالاحرام بالحج يوم التروية المنع من ايقاعه قبله وضعا او تكليفاً، بعد أن كان تأخير الاحرام الى آخر وقت البقاء في مكة مما يقتضيه الطبع لما فيه من السهولة، فكانوا يحرمون يوم التروية قبيل خروجهم الى منى لادراك السنة و هي المبيت بها ليلة عرفة، فالقول بالوجوب استنادا الى هذه الروايات الآمرة بالاحرام في يوم التروية غير متجه، خصوصا بعد ملاحظة أن احتمال احتفاف خطاب الامر بشيء بالقرينة الحالية النوعية، و هي هنا الارتكاز المتشرع على عدم الوجوب مانع عن احراز انعقاد ظهوره في الوجوب، و لعل هذا الارتكاز كان هو المنشأ لذهاب المشهور الى جواز تقديم الاحرام مطلقاً، فيمنع من الاستناد اليه الا على مبنى من يرى أن وصول خطاب امر المولى مع عدم وصول الترخيص في تركه، موضوع لحكم العقل بوجوب الاطاعة، او موضوع الحجية العقلانية على الوجوب، و لكنه ممنوع.

و قد يذكر في توجيه عدم الاستناد الى الروايات الآمرة بالاحرام في يوم التروية للمنع من تقديم الاحرام عليه بأنه لا ريب في كون المراد من هذه الروايات بيان استحباب ايقاعه في هذا اليوم، فانه لا ريب في جواز ايقاعه بعده ما لم يوجب تأخيره فوت الوقوف الاختياري في

مر أمه تلقى حميدة، فتسألها: كيف تصنع بصبيانها؟، فأتتها فسألتها: كيف تصنع؟ فقالت: إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه (الكافي ط دار الحديث ج٨ ص٢٩٤)

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص



عرفات، -خلافاً لما هو المحكي عن ابن حمزة من عدم جواز تأخيره عن يوم التروية تكليفاً- ففي صحيحة جميل عن ابي عبد الله (عليه السلام) المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة<sup>(١)</sup>، و في صحيحة هشام بن سالم و مُرَازِمٍ وَ شُعَيْبٍ كُلُّهُمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي الرَّجُلِ الْمُتَمَتِّعِ يَدْخُلُ لَيْلَةَ عَرَفَةَ فَيَطُوفُ وَ يَسْعَى ثُمَّ يُحْرِمُ وَ يَأْتِي مِنِّي فَقَالَ لَا بَأْسَ، وَ فِي مَعْتَبِرَةِ يَعْقُوبِ بْنِ شُعَيْبِ المِثْمِيِّ (ووثقه النجاشي) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ لَا بَأْسَ لِلْمُتَمَتِّعِ إِنْ لَمْ يُحْرِمِ مِنْ لَيْلَةِ التَّزْوِيَةِ مَتَى مَا تَبَسَّرَ لَهُ مَا لَمْ يَخَفْ فَوَتَّ الْمُؤَقِّقِينَ<sup>(٢)</sup>، وَ مَعْتَبِرَةِ مُحَمَّدِ بْنِ مَيْمُونٍ قَالَ: قَدِمَ أَبُو الْحَسَنِ (عليه السلام) مُتَمَتِّعًا لَيْلَةَ عَرَفَةَ فَطَافَ وَ أَحَلَّ وَ أَتَى بَعْضَ جَوَارِيهِ ثُمَّ أَحْرَمَ بِالْحَجِّ وَ حَرَجَ<sup>(٣)</sup>.

و قد يجاب عن هذا الوجه، **أولاً:** بأن خطاب الامر بايقاع الفعل في يوم معين كدعوة زيد للغداء يوم الخميس له ظهوران: الاول هو عدم جواز تقديمه عليه، و الثاني عدم جواز تأخيره عنه، فان ورد في خطاب آخر الترخيص في دعوته يوم الجمعة، فلا يمنع ذلك من التمسك بظهوره في عدم جواز الاكتفاء بدعوته للغداء قبل يوم الخميس، اذ لا يزيد ذلك الخطاب عن اكثر من بيان عدل آخر لوجوب الدعوة في يوم الخميس، فلا يوجب الجمع بين عدم وجوب ايقاع الفعل في ذلك اليوم تعيينا و جواز تأخيره عنه مع ارادة لزوم عدم تقديمه عليه استعمال خطاب الامر في الوجوب من جهة و الاستحباب من جهة أخرى، فيتم هذا الجواب حتى بناء على القول بكون صيغة الامر ظاهرة في الوجوب بالوضع او بالاطلاق فضلا عن القول بعدم ظهورها في الوجوب، و انما الوجوب حكم العقل كما عليه السيد الخوئي "قده" او أن خطاب الامر حجة عقلائية على الوجوب كما عليه السيد الامام "قده".

**و ثانيا:** ما قد يخطر بالبال من أن ما ذكر من الروايات لا تكفي لابطال ما هو المحكي عن ابن حمزة من عدم جواز تأخير الاحرام من يوم التروية تكليفاً، أما معتبرة ابن ميمون فمضمونها نقل قضية في واقعة، و لعل تأخير الاحرام صدر من الامام (عليه السلام) في حال الضرورة، و أما معتبرة يعقوب بن شعيب فقد علق جواز تأخير الاحرام الى آخر الوقت الذي لا يخاف من فوت الوقوف على تركه للاحرام يوم التروية، فلا تنافي وجوب الاحرام في يوم التروية تكليفاً، و أما صحيحة هشام فهي واردة في من دخل مكة ليلة عرفة و لم يأت باعمال عمرة التمتع بعد، و لا يستفاد منها جواز تاخير الاحرام للحج في يوم التروية لغيره، و هكذا

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٥

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٢٩٣

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٢٩١

صحيحة جميل فانها و لو بقرينة امر من كان قد اتم عمرة التمتع في يوم التروية بأن يحرم لحج التمتع في يوم التروية قابلة للحمل على بيان حيثية بقاء وقت عمرة التمتع الى زوال الشمس من يوم عرفة وضعا، و ان كان الانصاف عدم تمامية الفتوى المحكية عن ابن حمزة، فانه لو لم يجز تاخير الاحرام لعمرة التمتع من يوم التروية و لو تكليفا لبان و اشتهر، مع كثرة الابتلاء به، مع أن الاصحاب غير ابن حمزة ذهبوا الى استحباب الاحرام في يوم التروية. و كيف كان فقد تحصل من جميع ما ذكرناه عدم ظهور روايات الامر بالاحرام بالحج في يوم التروية في الوجوب، أما معتبرة اسحاق بن عمار فلم يظهر منها المنع من الاحرام قبل يوم التروية بل الخروج الى منى، هذا و من جهة أخرى لم يظهر من ذيلها كونه ناظرا الى الرجل الصحيح، و ان كان هو الاقرب، بل لعله ناظر الى المعذور، حيث انه قد لا يوجد تناسب بين بيان الامام (عليه السلام) أنه ليس للرجل الصحيح أن يخرج قبل يوم التروية الى منة لالتماس مكان، و التروح به، و بين أن يسأل الراوي عن جواز ذلك قبل يوم التروية بيوم و يومين و ثلاثة ايام، لبعد حمل النهي عن الخروج قبل يوم التروية لالتماس مكان على النهي عنه اذا كان قبل يوم التروية باربعة ايام او اكثر، فتصبح الرواية مجملة من هذه الناحية. هذا و توجد رواية أخرى قد يستدل بها على عدم جواز تقديم الاحرام على يوم التروية و هي صحيحة علي بن يقطين قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الَّذِي يُرِيدُ أَنْ يَتَقَدَّمَ فِيهِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَقْتُ أَوَّلٍ مِنْهُ قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ، وَ عَنِ الَّذِي يُرِيدُ أَنْ يَتَخَلَّفَ بِمَكَّةَ عَشِيَّةَ النَّزْوِيَةِ إِلَى أَيَّةِ سَاعَةٍ يَسَعُهُ أَنْ يَتَخَلَّفَ، قَالَ ذَلِكَ مُوسِعٌ لَهُ حَتَّى يُصْبِحَ بِمِنَى<sup>(١)</sup>، و لكن لعل المراد منه اول وقت استحباب الخروج الى منى او استحباب الاحرام بالحج، لا اول وقت مشروعية الاحرام بالحج.

و عليه فلا يبعد تمامية ما عليه المشهور من جواز الاحرام للحج بعد الاحلال من عمرة التمتع مطلقا.

ثم انه وقع الكلام في الزمان الذي يستحب ايقاع الاحرام بالحج في يوم التروية، فذكر المحقق في الشرايع أنه يستحب للمتمتع أن يخرج الى عرفات بعد أن يصلي الظهرين، و هذا هو المحكي عن الشيخ "ره" في النهاية و المبسوط، و عن المفيد و المرتضى "قدهما" استحباب كونه قبل صلاة الظهرين، و منشأ الاختلاف في ذلك اختلاف الروايات. ففي صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية ان

شاء الله فاغتسل، و البس ثوبيك و ادخل المسجد حافيا، و عليك السكينة و الوقار، ثم صل ركعتين عند مقام ابراهيم، او في الحجر، ثم اقعده حتى تزول الشمس فصل المكتوبة، و أحرم بالحج حتى تأتي منى<sup>(١)</sup>.

و ظاهرها استحباب ايقاع الاحرام عقب صلاة الظهر، و قد يستظهر منها استحباب ايقاعه عقب صلاة العصر، و لكنه بعيد، فان ظاهر الصلاة المكتوبة التي ورد الامر باتيانها عند زوال الشمس هو صلاة الظهر.

و في قبال ذلك صحيحته الأخرى عن ابي عبد الله (عليه السلام) فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ التَّزْوِيَةِ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ أَمَرَ -النبى (صلى الله عليه و آله)- النَّاسَ أَنْ يَغْتَسِلُوا وَ يُهَلُّوا بِالْحَجِّ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَهُ عَلَى نَبِيِّهِ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ فَخَرَجَ النَّبِيُّ وَ أَصْحَابُهُ مُهَلِّينَ بِالْحَجِّ حَتَّى أَتَوْا مِنَى فَصَلَّى الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ وَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ الْأَخْرَةَ وَ الْفَجْرَ<sup>(٢)</sup>.

و ظاهرها استحباب ايقاع الاحرام قبل صلاة الظهر، و استحباب الاتيان بها في منى. و في صحيحة أخرى له قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا انتهيت إلى منى... ثم تصلى بها الظهر و العصر و المغرب و العشاء الآخرة و الفجر، و الامام يصلى بها الظهر لا يسعه الا ذلك، و موسع لك ان تصلى بغيرها ان لم تقدر ثم تدركهم بعرفات<sup>(٣)</sup>.

و في رواية موسى بن القاسم عن مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَّافٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّزْوِيَةِ ... صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ ثُمَّ أَهَلَ بِالْحَجِّ... وَ صَلَّى الظُّهْرَ إِنْ قَدَرْتَ بِمِنَى<sup>(٤)</sup>

و لا يبعد أن يكون مقتضى الجمع العرفي بينهما خصوصا بقريظة "صل الظهر ان قدرت بمنى" الالتزام بكون الافضل ايقاع الاحرام عند زوال الشمس من يوم التروية، و ايقاع صلاة الظهر بمنى، كما فعل النبي و اصحابه، و الافضل بعده ايقاع الاحرام عقب صلاة الظهر في المسجد الحرام.

هذا بالنسبة الى غير الامام، و أما الامام فيجب عليه بمقتضى الروايات الطريق الاول، كما ورد في ذيل صحيحة معاوية بن عمار " الامام لا يسعه الا ذلك" و في صحيحته الأخرى عن

١ - الكافي ط دار الحديث ج ٩ ص ٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٢١٥

٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص

٤ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٣٩٧

ابى عبد الله (عليه السلام) على الامام ان يصلى الظهر يوم التروية بمسجد الخيف<sup>(١)</sup>، و لا ينافيه ما ورد في صحيحة جميل عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يُصَلِّيَ الظُّهْرَ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ بِمَنْى، وَ يَبِيْتُ بِهَا وَ يُصْبِحَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ ثُمَّ يَخْرُجَ<sup>(٢)</sup>، فان كلمة "ينبغي" ليست ظاهرة في عدم الوجوب، بل غايته كونها غير ظاهرة في الوجوب، و الامر في صحيحة محمد بن مسلم عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يُصَلِّيَ الظُّهْرَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ إِلَّا بِمَنْى - وَ يَبِيْتُ بِهَا إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ<sup>(٣)</sup>، بل استظهرنا دلالة كلمة "لا ينبغي" على الحرمة، و المراد من الامام هو ما كان متعارفا سابقا من وجود امير الحاج، و كان هو النبي (صلى الله عليه و آله) في حجة الوداع، ثم صارت عادة الخلفاء نصب امير الحاج في كل سنة، كما تعارف بيانه في كتب التاريخ كتاريخ الكامل لابن اثير، ففي صحيحة الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ حَفْصِ الْمُؤَدِّينِ قَالَ: حَجَّ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ بِالنَّاسِ سَنَةَ أَرْبَعِينَ وَ مِائَةَ فَسَقَطَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ بَعْتِهِ فَوَقَّفَ عَلَيْهِ إِسْمَاعِيلُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) سِرٌّ فَإِنَّ الْإِمَامَ لَا يَقِفُ<sup>(٤)</sup>، و الظاهر أنه لا يوجد الآن من يكون امير الحجاج بشكل عام، و يشارك معهم في اعمال الحج.

مسألة ٣٥٨: كما لا يجوز للمعتمر إحرام الحج قبل التقصير لا يجوز للحاج أن يحرم للعمرة المفردة قبل إتمام اعمال الحج، نعم لا مانع منه بعد إتمام النسك قبل طواف النساء.

اقول: تعرض السيد الماتن "قده" في ذيل هذه المسألة الى فرعين:

**الفرع الاول:** من احرم بالحج و لم يفرغ من نسك الحج فليس له أن يحرم لعمرة مفردة، و قد ادعى صاحب الجواهر الإجماع بقسميه على بطلان الاحرام الثاني<sup>(٥)</sup>، و لكن حيث يحتمل استناد هذا الاجماع الى بعض الوجوه الآتية فلا يكشف عن رأي المعصوم (عليه السلام).

و قد استدل السيد الماتن عليه بوجوه ثلاثة:

١- ان ظاهر ما ورد من الاحرام هو احداث الاحرام، بأن يكون الشخص محلا فيحرم، و ان كان محرما، فأنشأ احراما جديدا فلا يصدق عليه أنه أحرم.

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٥٢٤

٢ - وسائل الشيعة، ج، ص: ٥٢٤

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٢٣

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٢٥

٥ - جواهر الكلام ج١٨ ص ٢٥٠

٢- انه لو كان ذلك أمراً مشروعاً لوقع مرة واحدة من الأصحاب و لوقع السؤال و الجواب عن ذلك في الروايات، و لم يرد في شيء من الروايات السؤال عن ذلك و لم ينقل من أحد ارتكابه، و هذا يكشف عن عدم الجواز و عدم المشروعية.

٣- ان المستفاد من الروايات الناهية عن الخروج من مكة بعد أعمال العمرة و أنه مرتين بالحج عدم مشروعية المفردة له، لاحتياج ذلك إلى الخروج من مكة و لا أقل إلى أدنى المواقيت، فمع المنع عن الخروج من مكة إلا لضرورة بل في مقام الضرورة لا بد له من أن يحرم للحج و يخرج و يذهب بعد ذلك إلى عرفات إن رجع في شهره، و لو رجع بعد شهر يحرم ثانياً للحج إذن كيف يمكن القول بمشروعية العمرة المفردة له، لاحتياج ذلك إلى الخروج من مكة و لو إلى أدنى المواقيت<sup>(١)</sup>.

و فيه أن دليله الاول اخص من المدعى، فان الحاج بعد ما قصر او حلق يوم العيد خرج من الاحرام و ان بقي عليه حرمة الطيب في حج التمتع ما لم يفرغ من طواف الحج و سعيه، كما يبقى عليه حرمة النساء في مطلق الحج ما لم يفرغ من طواف النساء، فلو انشأ الاحرام للعمرة المفردة قبل طوافه و سعيه صدق عليه أنه أحرم، نعم لا بد أن يكون ذلك بعد مضي ايام التشريق، وهي اليوم الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، ففي صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل جاء حاجاً- ففاته الحج و لم يكن طاف، قال يقيم مع الناس حراماً أيام التشريق، ولا عمرة فيها فإذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وأحل، وعليه الحج من قابل يحرم من حيث أحرم<sup>(٢)</sup>.

و لكنه "قده" قد افتى في المتن بعدم جواز العمرة المفردة قبل فراغه من الطواف و السعي. و كذا الحال في وجهه الثاني، فان الارتكاز المتشعري على عدم مشروعية اقحام العمرة المفردة في الحج ان ثبت و احرز اتصاله الى زمان المعصوم، كما لا يبعد، لكنه دليل لبي لا اطلاق له، بالنسبة الى ما بعد التقصير و قبل الطواف و السعي.

و أما الوجه الثالث ففيه **اولاً**: أن غايته كون مقدمة الاحرام للعمرة المفردة محرمة، و هذا لا يقتضي عدم مشروعية نفس الاحرام، و **ثانياً**: ان النهي عن خروج المتمتع من مكة قبل أن يقضي الحج، لا يشمل مثل الخروج الى التنعيم الذي صار داخل مكة اليوم، كما لا يشمل الخروج الى بقية مناطق مكة الجديدة، و ان كان يوجد فرق بينهما و هو أن تلك

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٧٤ مستند الناسك ج ٤ ص ٧٨

٢ - وسائل الشيعة، ج، ص: ٥٠

المناطق داخله في الحرم دونه، لكنه ليس بفارق، فيما هو المهم في المقام. و بناء على ما ذكرنا فلا يوجد دليل واضح على عدم مشروعية العمرة المفردة بعد التقصير و قبل طواف الحج و سعيه، في غير ايام التشريق، لكن يكفي قصور ادلة مشروعية العمرة المفردة بعد عدم اطلاق في ادلتها لهذا الفرض، خصوصا مع احتمال احتفاف تلك الادلة بقرينة حالية نوعية و هي الارتكاز المتشعري على عدم المشروعية، و ان كان مقتضى الاحتياط اتمامها على تقدير الاحرام لها.

و أما ما ذكره في وجه جواز الاتيان بالعمرة المفردة قبل طواف النساء من أن طواف النساء ليس من أعمال الحج و إنما هو واجب مستقل يجب الإتيان به بعد أعمال الحج، فهو مبني على ما استظهره من قوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار "لا يكون قران إلا بسياق الهدى و عليه طواف بالبيت و ركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا والمروة و طواف بعد الحج و هو طواف النساء، و أما المتمتع بالعمرة إلى الحج فعليه ثلاثة أطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة"<sup>(١)</sup>، حيث عبّر عن طواف النساء بأنه طواف بعد الحج.

و لكن المشهور أنه من اعمال الحج وان لم يبطل الحج بتركه عمدا، و لذا التزموا بلزوم اتيانه في شهر الحج أي ذي الحجة، لقوله تعالى "الحج اشهر معلومات"، و فيه **اولاً**: أن هذا التعبير يمكن أن يكون بلحاظ تقابله مع طواف الفريضة في حج القران حيث يكون قبل الحج أي قبل الموقفين، لا بلحاظ بيان خروجه عن الحج، و عدم بطلان الحج بتركه ولو عمدا، و لذا لم يذكر ذلك في المتمتع، بل ذكر ان عليه ثلاثة اطواف بالبيت، و الطواف الثالث هو طواف النساء، و أما دعوى أن عدم بطلان الحج بتركه عمدا ينافي جزئيته للحج، لان معنى كونه جزءا للمركب الارتباطي انتفائه بانتفاء جزءه، ففيه أنه لا ينافي كونه جزءا له بالنظر العرفي، كرمي الجمار في اليوم الحادي عشر والثاني عشر، والمبيت بمني و الوقوف بعرفات مثلا فيما يزيد على مقدار الركن وهو مسمى الوقوف بعرفات.

و حينئذ فيقال بأن ظاهر مثل قوله في هذه الصحيحة و صحيحة منصور بن حازم "على المتمتع بالعمرة إلى الحج ثلاثة أطواف بالبيت"<sup>(٢)</sup>، كونه ارشادا الى جزئية طواف النساء في الحج، و حينئذ لا يوجد وجه واضح للفرق بين الاحرام للعمرة المفردة قبل طواف النساء و بين الاحرام لها قبل الطواف و السعي في الحج، بالالتزام بجوازه في الاول دون الثاني، الا أن

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٢

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٢

يوجد تسالم بين الاصحاب على الفرق بينهما، فتدبر.

و قد استدلل بعض الاجلاء "دام ظله" بصحيفة معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ (عليه السلام) خَرَجَ مُعْتَمِرًا فَمَرَضَ فِي الطَّرِيقِ فَلَبَّغَ عَلِيًّا (عليه السلام) وَ هُوَ بِالْمَدِينَةِ فَخَرَجَ فِي طَلْبِهِ فَأَذْرَكَهُ فِي السُّقْيَا وَ هُوَ مَرِيضٌ فَقَالَ يَا بُنَيَّ مَا تَشْتَكِي فَقَالَ أَشْتَكِي رَأْسِي فَدَعَا عَلِيٌّ بِنَدْنَةٍ فَتَحَرَّهَا وَ حَلَقَ رَأْسَهُ وَ رَدَّهُ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلَمَّا بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ اعْتَمَرَ فَقُلْتُ أَرَأَيْتَ حِينَ بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ أَلْهَ النَّسَاءُ فَقَالَ: لَا تَجُلْ لَهُ النَّسَاءُ حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قُلْتُ فَمَا بَالُ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله) حِينَ رَجَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ حَلَّ لَهُ النَّسَاءُ وَ لَمْ يَطُفْ بِالْبَيْتِ - فَقَالَ لَيْسَ هَذَا مِثْلَ هَذَا، النَّبِيُّ كَانَ مَصْدُودًا وَ الْحُسَيْنُ مَحْضُورًا<sup>(١)</sup>، و فيه أن من المحتمل كونه حكما خاصا بالمحضور، الذي يتوقف حلية النساء عليه على اتيانه بعمرة مفردة أخرى، بخلاف غيره مما يتوقف حلية النساء عليه على اتيانه بطواف النساء.

**الفرع الثاني:** من فرغ من اعمال عمرة التمتع و قبل أن يحرم للحج فهل تصح العمرة المفردة منه، و على تقدير الاتيان بها فهل تبقى عمرة التمتع على صلاحيتها من لحوق الحج بها، و هذا الفرع لم يكن معنونا في كلمات الاصحاب، و لعل أول من تعرض له هو المحقق النائيني "قده"، و يظهر أن في المسألة ثلاثة اقوال:

**القول الاول:** مشروعية هذه العمرة وعدم مانعيتها في حد ذاتها عن صحة عمرة التمتع، وهذا ما اختاره المحقق النائيني "قده" في المناسك، حيث قال: لا يجوز للمتمتع أن يعتمر بعمرة مفردة قبل أن يحل من إحرامه لعمرة التمتع، و يجوز بعد إحلاله منه، و مضي عشرة أيام<sup>(٢)</sup>، و التقييد بكونها بعد عشرة ايام من عمرة التمتع مبني على مسلكه من لزوم الفصل بين كل عمرتين بعشرة ايام، و ان كانت احدهما عمرة تمتع، استنادا الى رواية علي بن ابي حمزة، قال: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ يَدْخُلُ مَكَّةَ فِي السَّنَةِ الْمَرَّةَ وَ الْمَرَّتَيْنِ وَ الْأَرْبَعَةَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ إِذَا دَخَلَ فَلْيَدْخُلْ مُلَبِّيًا وَ إِذَا خَرَجَ فَلْيَخْرُجْ مُجَلًّا، قَالَ وَ لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةٌ فَقُلْتُ يَكُونُ أَقَلَّ، فَقَالَ فِي كُلِّ عَشْرَةِ أَيَّامٍ عُمْرَةٌ<sup>(٣)</sup>.

**القول الثاني:** عدم مشروعية هذه العمرة، لكنها ليست مانعة عن صحة عمرة التمتع، و هذا هو الذي يظهر من جماعة و منهم السيد الخوئي "قده".

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٧٨

٢ - دليل الناسك: المتن ص ١٢٠

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٠٨

**القول الثالث:** مشروعية هذه العمرة الا أنها مانعة عن صحة عمرة التمتع، وقد اختار ذلك بعض السادة الاعلام "دام ظله" و قد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه وإن كان في بطلان العمرة المفردة إشكال، إلا أنّ الأظهر فساد عمرته الاولى بذلك<sup>(١)</sup>.

أما القول الاول الذي اختاره المحقق النائيني "قده" فقد ذكر في وجهه أنه لادليل على حرمة الخروج بين عمرة التمتع والحج الى ادني الحل كالتنعيم حيث انه اقل من المسافة الشرعية، و كأنه يرى شمول اطلاق دليل استحباب العمرة المفردة، لهذه العمرة المفردة، و نفي احتمال مانعية هذه العمرة عن صحة عمرة التمتع باطلاق الأدلة و اصل البراءة.

بل قد يخطر بالبال امكان اثبات هذا القول بالتمسك باطلاق معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة و إلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن قال يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لأن لكل شهر عمرة و هو مرتهن بالحج<sup>(٢)</sup>، فإنه بعد ما حكم بأنه يرجع بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، ذكر أنه مرتهن بالحج، و من المعلوم أن الذي يوجب الارتهان و الارتباط بالحج إنما هو عمرة التمتع، فلو كانت عمرة تمتعه لاغية بمجرد عدم رجوعه الى مكة قبل مضي الشهر الذي تمتع فيه فلا موجب لارتهانه بالحج الا في فرض كون الحج واجبا عليه بأن كان ضرورة، و لكن اطلاق المعتبرة يشمل غير الضرورة، و لم يفرض فيها اتيانه للعمرة الجديدة بنية عمرة التمتع، بل لعله يأتي بها بنية العمرة المفردة، فيكون لازم الحكم بكونه مرتهنا بالحج صحة عمرة التمتع السابقة و جواز التخلل بينها و بين حج التمتع بعمرة عمرة مفردة، نعم لو فرض في المعتبرة كون سبب ارتهانه بالحج هو العمرة الجديدة فيعني ذلك لزوم الاتيان بها بنية عمرة التمتع، و لكن هذا الفرض غير ظاهر منها، و لو كان ظاهرا منها فلعل منشأ بطلان عمرة التمتع السابقة بنفس الخروج من مكة و عدم العود اليها قبل مضي الشهر، فلا يفهم منه عدم جواز الاتيان بالعمرة المفردة اذا لم يستلزم الخروج من مكة بعد عمرة التمتع في غير الشهر الذي تمتع فيه.

و قد اورد السيد الخوئي على هذا القول ثلاث ايرادات:

**الایراد الاول:** ان الاحرام للعمرة المفردة حيث يتوقف على خروجه من مكة الى ادني الحل فلا يجوز، لأن المستفاد من الروايات -كصحيحة حماد الآتية- عدم جواز الخروج من

١ - مناسك الحج ص ٢٠٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٠٣



مكة مطلقاً، إلا لحاجة، و مع الحاجة لا بد أن يحرم بالحج قبل خروجه من مكة، و لا يجدي دخول التنعيم في مكة في الزمان الحاضر، لأن العبرة في أمثال هذا الحكم بمكة القديمة.

**الإيراد الثاني:** انه مناف لصحيحة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من دخل مكة متمتعا في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج فإن عرضت له حاجة إلى عسфан أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق خرج محرماً و دخل ملبياً بالحج فلا يزال على إحرامه فإن رجع إلى مكة رجع محرماً و لم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه و إن شاء وجهه ذلك إلى منى قلت فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام ثم رجع في إبان الحج في أشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرماً أو بغير إحرام قال إن رجع في شهره دخل بغير إحرام و إن دخل في غير الشهر دخل محرماً قلت فأبي الإحرامين و المتعتين تمتعه الأولى أو الأخيرة قال الأخيرة هي عمرته و هي المحتبس بها التي وصلت بحجته<sup>(١)</sup>، فان المستفاد منها عدم جواز الفصل بين عمرة التمتع و الحج بعمرة أخرى، و إلا لو كان الفصل جائزاً لكانت الأولى عمرة تمتعه، و الثانية عمرة مفردة، فيعلم من هذه الصحيحة أن عمرة التمتع لا بد من اتصالها بالحج و عدم فصلها عنه بعمرة أخرى.

**الإيراد الثالث:** انه لو كان ذلك أمراً مشروعاً لوقع مرة واحدة من الأصحاب ولوقع السؤال والجواب عن ذلك في الروايات، ولم يرد في شيء من الروايات السؤال عن ذلك ولم ينقل من أحد ارتكابه، فيكشف ذلك عن عدم جوازه<sup>(٢)</sup>.

اقول: لا يخفى اختلاف نتائج هذه الإيرادات، فان الإيراد الاول لو تم فلا يعني الاحرمية مقدمة الاحرام للعمرة المفردة، و لا تسري الحرمة الى نفس الاحرام، فضلا عن اقتضاءها لفساده، و الإيراد الثاني لو تم فيعني كون العمرة بين عمرة التمتع و الحج قاطعة للارتباط بينهما فلا تصلح عمرة التمتع لالتحاق الحج بها، و هذا لا يقتضي في حد ذاته فساد العمرة المتخللة بينهما، و قد تكون نتيجته القول الثالث.

و أما الإيراد الثالث فلو تم فلا يكشف عن نكته عدم جوازه، حيث يمكن أن تكون لاجل حرمة مقدمته و هو الخروج من مكة، او لاجل بطلان نفس العمرة او مبطليته لعمرة التمتع السابقة.

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٠٢

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٧٥ مستند الناسك ج ٤ ص ٧٩

و كيف كان فقد يجاب عن اليراد الاول بما مر من عدم شمول حرمة الخروج من مكة الا  
لحاجة عرفية للخروج الى مناطق مكة الجديدة، و قد صرح السيد الخوئي "قده" في مناسكه  
بجواز الخروج الى اطراف مكة و توابعها<sup>(١)</sup>، كالعزيزية و الشيشة، و منها التنعيم، بل قد يكون  
له حاجة عرفية في الذهاب اليها كأن كان منزله وراء التنعيم، كما نزل النبي (صلى الله عليه  
و آله) في حجة الوداع بالابطح خارج مكة، و قد عدل اصحابه بأمره من حج الافراد الى عمرة  
التمتع، و لم يمنعهم من التردد بين مكة و منازلهم خارجها، مع أن احرامهم كان في ذي  
القعدة، و نزولهم الى مكة في ذي الحجة، على أنه قد مر في محله أن من يخرج عن مكة  
لحاجة لايجب عليه الاحرام للحج قبل خروجه لحاجة، لان الاستفادة من صحيحة الحلبي  
"وما أحب أن يخرج منها الا محرما"<sup>(٢)</sup>.

كما يجاب عن اليراد الثاني بأنه بناء على ما فهمه من الصحيحة من بطلان عمرة التمتع  
بنفس خروجه بغير احرام الحج، و عدم عوده الى مكة قبل مضي الشهر الذي تمتع فيه، و لذا  
لو عاد الى مكة بغير احرام لعمرة تمتع أخرى لم يصح حجه<sup>(٣)</sup>، فلعل منشأ كون الحج موصولا  
بالعمرة الثانية دون الاولى هو ذلك.

نعم لو قلنا وفاقا لصاحب الجواهر<sup>(٤)</sup> و صاحب العروة و شيخنا الاستاذ "قدهم" بأنها لاتدل  
على أكثر من الحكم التكليفي (حيث انه لا بد أن يدخل مكة محرما حتى لا يبتلى بدخول  
مكة بغير احرام، فلو عصى او جهل او نسي فدخل مكة بغير احرام فمقتضى الاطلاقات و  
أصل البراءة امكان الاكتفاء بتلك العمرة و الاتيان بالحج بعدها) فقد يقال بأنه لو كان يمكنه  
الاحرام لعمرة مفردة و الدخول به في مكة امكن أن تكون عمرة التمتع السابقة هي التي  
وصلت بحجته، بينما ان ظاهر الصحيحة أن العمرة الثانية هي التي وصلت بحجته، و فيه  
أن السائل فرض أنه أتى بالعمرة الثانية بنية عمرة التمتع، حيث قال "أي الاحرامين و  
المتعنين متعته" فحكم الامام (عليه السلام) بأنها هي التي وصلت بحجته، و لو كان يفرض  
أنه قصد العمرة المفردة، فلعل الامام كان يحكم بكون العمرة الاولى هي التي وصلت  
بحجته، فان العمرة المفردة المتخللة اذا لم تكن مبطللة لعمرة التمتع السابقة شرعا فتكون  
غير مانعة عن صدق كون عمرة التمتع قبلها موصولة بالحج، و لا يظهر من الصحيحة اعتبار

١ - مناسك الحج ص ٦٧

٢ - وسائل الشريعة؛ ج، ص: ٣٠٣

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ٢١٨

٤ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٢٩

الوصل بينهما بمعنى عدم تخلل عمرة مفردة بينهما، فبيان وصل تلك العمرة بالحج عبارة أخرى عن كونها عمرة التمتع في قبال العمرة المفردة التي هي مبتولة عن الحج، فهي لا تدل على مانعية الفصل بين عمرة التمتع و الحج بعمرة مفردة، ففعل العمرة المفردة بينهما مثل الطواف بينهما.

و أما قوله "ان رجح في نفس الشهر رجح بغير احرام" فليس ظاهرا في النهي عن الاحرام للعمرة، بل هو وارد في مقام توهم الحظر، فلا يظهر منه الا نفي وجوب الاحرام. كما يجاب عن الايراد الثالث بما مرّ من أن من المحتمل كون منشأ عدم معهودية تخلل العمرة المفردة بين عمرة التمتع و الحج توقف الاحرام لها على الخروج من مكة سابقا قبل أن يدخل التنعيم في مكة.

هذا و لكن الانصاف أن شبهة كونها خلاف الارتكاز المتشعري لعدم معهودية العمرة المفردة بين عمرة التمتع و الحج اقوى من أن يندفع بهذا الجواب، على أنه لا يوجد اطلاق في ادلة استحباب العمرة المفردة بنحو يشمل المقام، فلعل من شرائطها عدم وقوعها بين عمرة التمتع و الحج.

نعم ليست نتيجة ذلك اثبات مانعية العمرة المتخللة عن صحة عمرة التمتع السابقة، بل تكون نتيجته مهملة من حيث كون العمرة المفردة غير مشروعة او كونها مانعة عن صحة عمرة التمتع فيحصل العلم الاجمالي بكون عمرة التمتع صحيحة فيكون محتسبا بها الى الحج او فاسدة فيجب اتمام العمرة المفردة في نفسها، كما أنه لو كان ضرورة يجب إما أن يأتي بعمرة تمتع أخرى او اذا كانت تلك العمرة المفردة عن نفسه و اراد أن يقلبها الى عمرة التمتع فلا بد أن يبقى بعدها في مكة الى يوم التروية حتى يمكنه العدول بها الى عمرة التمتع.

و أما القول الثالث فيستند في ذلك الى ظهور مثل صحيحة حماد في لزوم وصل عمرة التمتع بالحج و عدم تخلل العمرة المفردة بينهما، و لكن مرّ الاشكال فيه، على أنه لو ثبتت مانعية هذه العمرة المفردة عن صحة عمرة التمتع اشكل الحكم بصحة هذه العمرة المفردة، و ان افتي به بعض السادة الاعلام "دام ظلّه"، فانه حيث يجب اتمام الحج و العمرة، و ان المتمتع محتسب ومرتبب بالحج، فيحرم عليه ايجاد ما يبطل عمرة التمتع، فيكون احرامه للعمرة المفردة مصداقا للحرام، و ذهابه الى ما هو الصحيح من جواز اجتماع الامر و النهي لا ينافي كون المرتكز العقلائي عدم صلاحية الفعل المبعّد عن المولى للعبادية و المقربية، فتبطل العبادة في فرض العلم و العمد و الجهل التقصيري، و لا يجدي ما قد يقال (من أن بطلان هذه العمرة المفردة مستلزم لعدم بطلانها، فان بطلانها موجب لزوال مانعيتها، وزوال

مانعيها موجب لزوال سبب بطلانها)، فان وقوعها امتثالا للامر ممتنع بعد كونها على فرض وقوعها امتثالا للامر مبعوضا.

مسألة ٣٥٩: يتضيق وقت الإحرام فيما إذا استلزم تأخيره فوات الوقوف بعرفات يوم عرفة.

**اقول:** تبين وجه هذه المسألة.

مسألة ٣٦٠: يتحد إحرام الحج وإحرام العمرة في كفيته و واجباته و محرماته و الاختلاف

بينهما إنما هو في النية فقط.

اقول: لا ريب في اتحاد إحرام الحج وإحرام العمرة في الكيفية و الواجبات و المحرمات و إنما الاختلاف بينهما بالنية فقط، و يدل على ذلك مثل صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك، و ادخل المسجد حافيا و عليك السكينة و الوقار، ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو في الحجر، ثم اقعده حتى تزول الشمس فصل المكتوبة، ثم قل في دبر صلاتك، كما قلت حين أحرمت من الشجرة و أحرمت بالحج، و عليك السكينة و الوقار، فإذا انتهيت إلى الرفضاء (الرقطاء) دون الردم قلب<sup>(١)</sup>.

مسألة ٣٦١: للمكلف أن يحرم للحج من مكة من أي موضع شاء، و لكن الأحوط وجوباً أن يحرم من مكة القديمة و يستحب له الإحرام من المسجد الحرام في مقام إبراهيم أو حجر إسماعيل.

اقول: اتفق الفقهاء في لزوم كون الاحرام بحج التمتع من مكة، فذكر العلامة "ره" في المنتهى أن ميقات حج التمتع مكة لاغير، ولو أحرمت من غيرها اختياراً لم يجزئه وكان عليه العود إلى مكة لإنشاء الإحرام، ذهب إليه علماءنا ولا نعرف فيه خلافاً إلا في رواية عن أحمد<sup>(٢)</sup> أنه يخرج إلى الميقات فيحرم منه للحج، و قال الشافعي المتمتع غير المكّي لا يتعيّن عليه الإحرام من مكة، و إنّما يكون مخيراً بين أن يرجع إلى ميقاته فيحرم منه، أو يحرم من مكة<sup>(٣)</sup> و في المدارك أنه قد أجمع العلماء كافة على أن ميقات حج التمتع مكة<sup>(٤)</sup>، و في كشف اللثام: الشرط الرابع: الإحرام بالحجّ من بطن مكة بالأخبار والإجماع<sup>(٥)</sup>، و في المستند: يحرم بحجّه

١ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٥١٩

٢ - نقله عنه ابن قدامة في المغني ج ٣ ص ٢١٦

٣ - منتهى المطلب ج، ص: ١٦٩

٤ - مدارك الاحكام ج ٧ ص ١٦٩

٥ - كشف اللثام ج٥ ص ٣٨

من بطن مكة، فهو الميقات له، بلاخلاف كما قيل، بل بإجماع العلماء، كما في المدارك والمفاتيح وشرحه وغيرها<sup>(١)</sup> وفي الجواهر: الشرط الرابع ان يحرم بالحج له من بطن مكة مع الاختيار والتذكر، بلاخلاف أجده فيه نصا وفتوى<sup>(٢)</sup>.

وقد استدل عليه بعدة روايات:

**الرواية الاولى:** صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو في الحجر ثم اقعده حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج وعليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرفضاء دون الردم فلب فإذا انتهيت إلى الردم وأشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي منى<sup>(٣)</sup>، ونحوها موثقة أبي بصير<sup>(٤)</sup>.

بتقريب أن ظاهرهما هو لزوم الاحرام من المسجد الحرام، وانما نرفع اليد عن ظهورها بالمقدار الذي دل عليه الدليل، وهو الإحرام من مكة.

وفيه **اولا:** ان احتفاف الامر بالاحرام من المسجد الحرام بالامر بعدة مستحبات يمنع من انعقاد ظهورها في الوجوب، **وثانيا:** ان احتمال وجود ارتكاز قطعي متشعري على عدم وجوب الاحرام من المسجد الحرام كافٍ في عدم احراز انعقاد ظهوره في الوجوب للشك في القرينة الحالية النوعية، **وثالثا:** ان قيام الدليل القطعي على عدم وجوب الاحرام من المسجد الحرام يوجب حمل الامر به على الاستحباب، فلا يبقى مجال للتمسك بظهوره في عدم جواز الاحرام لحج التمتع من خارج مكة، فيختلف عن مثل الامر في الكفارة بالصوم وقيام الدليل على جواز الاطعام، فانه يوجب حمل الامر على الوجوب التخييري فيمكن التمسك باطلاق خطاب الامر لنفي عدلية شيء ثالث لهما، وفي المقام ليس الاحرام من مكة عدلا للاحرام من المسجد الحرام لكون المسجد الحرام جزءا من مكة، فقيام الدليل على جواز الاحرام من مكة يكون موجبا لحمل الامر بالاحرام من المسجد الحرام على الاستحباب.

**الرواية الثانية:** معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم أهل بالحج فإن كنت

١ - مستند الشيعة ج ص ٢٤٧

٢ - جواهر الكلام ج ص ١٧

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٤٠٨

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٤٠٩

ماشيا فلب عند المقام وإن كنت راكبا فإذا نهض بك بعيرك وصل الظهر إن قدرت بمنى<sup>(١)</sup>،  
وتقريب الاستدلال بها نفس التقريب السابق مع توجه الايراد الثاني والثالث عليه.

**الرواية الثالثة:** صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل  
يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف قال يهل بالحج من مكة وما أحب أن يخرج  
منها إلا مُحْرما ولا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة<sup>(٢)</sup>، وتقريب الاستدلال بها أن الظاهر  
من قوله "يُهلّ بالحج من مكة" هو كون مكان احرام حج التمتع هو مكة، والا لما كان  
خصوصية في الامر بالاحرام منها بل كان يمكن الاحرام خارجها.

وفيه **اولا:** ان التعبير بعده بأني ما احب أن يخرج منها محرما يمنع من انعقاد ظهوره في  
الوجوب، فان هذا التعبير اذا لم يكن الامام (عليه السلام) في مقام التقية لا يتناسب مع  
وجود الزام إلهي في مورده.

**وثانيا:** ان من المحتمل أن تكون نكتة امر من يخرج من مكة بعد عمرة التمتع بالاحرام  
من مكة بالحج أن يكون ذلك موجبا لفكّه تكليفا من النهي عن خروجه من مكة قبل اداء  
الحج، وقد يكون خروجه من مكة في غير الشهر الذي تمتع فيه فلولا احرامه من مكة قبل  
خروجه وقع في مشكلة بطلان عمرة تمتعه، فلا يستفاد منه شرطية كون احرامه من مكة،  
ويشهد له أنه ليس ما أمر به من الاحرام بالحج من مكة قبل خروجه عنها الى الطائف شرطا  
في صحة حجه، فلو عصى وخرج من مكة بغير احرام ثم رجع الى مكة فاحرم منها بالحج لم  
يضر بحجه.

**الرواية الرابعة:** صحيحته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) لأهل مكة  
أن يتمتعوا- فقال لا ليس لأهل مكة أن يتمتعوا، قال قلت: فالقائمين بها قال إذا أقاموا سنة  
أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة، فإذا أقاموا شهرا فإن لهم أن يتمتعوا قلت من أين،  
قال: يخرجون من الحرم قلت: من أين يهلون بالحج، فقال: من مكة نحو ما يقول  
الناس<sup>(٣)</sup>، ونحوها صحيحة حماد<sup>(٤)</sup>.

وتقريب الاستدلال بهما أن الظاهر من الالهلال بالحج بعد قوله من اين يتمتعون هو  
الاحرام لحج التمتع بعد عمرة التمتع، وقد ذكر المجلسي الاول "ره" في روضة المتقين في

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٩٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٠٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٢٦٦

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٢٦٨

معنى قوله "من مكة نحو ما يقول الناس" أن الأظهر أن يقرأ "نحوًا" بالتشديد اي: أبعدا من قول العامة إنه يلزم أن يكون من الميقات، ويحتمل أن يقرأ بالتخفيف، ويكون من قول الراوي، أي قال (عليه السلام) من مكة كما يقوله بعض العامة<sup>(١)</sup> والانصاف أن القراءة بالتشديد في غاية البعد، والا لقال "وتنحوًا"، كما ان كونه من قول الراوي بعيد ايضا، وقد ذكر المجلسي الثاني "ره" في مرآة العقول "نحو ما يقول الناس" أي يفعل كما يفعل غيره من المتمتعين، فانه لا يختلف حكمه عن حكمهم<sup>(٢)</sup>، وذكر نظيره في الوافي: يقول إما بمعنى يفعل أو المراد به قول التلبية عند الإحرام<sup>(٣)</sup> ولكن حمل القول على الفعل بعيد جدا، وقال في مصباح الهدى أنه يمكن ان يكون المراد انه يقول عند التلبية ما يقول الناس من أهل مكة عند إحرامهم للحج الأفرادي ولا يصرح بأن حجة حج التمتع حفظا للتقية حيث ان القاطن يعرفه أهل مكة<sup>(٤)</sup> وهذا ايضا غير ظاهر.

والظاهر كونه بمعنى أنه يحرم للحج من مكة كما يفتي به العامة عدا ما روي عن احمد بن حنبل و الشافعي و هما ولدا بعد وفاة الامام الصادق (عليه السلام).

الا أن في البين اشكالا وهو احتمال كون المراد ميقات حج الافراد لمن كان مجاورا بمكة، بحيث فهم من السؤال والجواب ذلك، فان مكان احرام حج التمتع كان واضحا، بخلاف مكان احرام حج الافراد لمن كان مجاورا لمكة، فانه لم يكن واضحا، و ان اتضح مكان احرام القاطن بمكة لحج الافراد حيث انه مكة، كما أن مكان احرام غير المجاور المواقيت الخمسة المعروفة، نعم لو احرزنا أنه لم يكن السؤال ظاهرا في حج الافراد، غايته أنه كان مجملا فترك الاستفصال في جواب الامام (عليه السلام) يفيد الاطلاق.

**الرواية الخامسة:** صحيحة أبي أحمد عمرو بن حريث الصيرفي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) و أنا بمكة من أين أهل بالحج فقال إن شئت من رحلك وإن شئت من الكعبة وإن شئت من الطريق<sup>(٥)</sup>، و الاستدلال بها يبتني على ظهور كون الرحل داخل مكة، وظهور الطريق في كونه شوارع والطرق داخل مكة، و لكن يحتمل كون الرحل خارج مكة سواء كان المخاطب في قوله "من رحلك" قضية حقيقية او خارجية اي شخص عمرو بن

١ - روضة المتقين جص ٣٣٢

٢ - مرآة العقول جص ٢٠٣

٣ - الوافي جص ٤٥٠

٤ - مصباح الهدى جص ٣٣٣

٥ - وسائل الشيعة جص ٣٣٩

حريث فلعل رحله كان خارج مكة، كما أن رحل النبي (صلى الله عليه وآله) واصحابه كان في الابطح حيث نزلوا به، وقد كان خارج مكة، كما يحتمل ارادة الطريق من الرحل خارج مكة الي المسجد الحرام، فالتدل الصحيحة حينئذ على تعيين الاحرام لحج التمتع من مكة. هذا ولكن الانصاف حصول الوثوق من خلال مجموع هذه الروايات ومن عدم مخالف في المسألة من الخاصة والعامة الا ما روي عن احمد بن حنبل و الشافعي، وما قاله احمد باطل جزما حيث قال يتعين الخروج الى الميقات لاحرام حج التمتع. ثم انه قد يدعى معارضة ما دل على لزوم كون الاحرام لحج التمتع من مكة مع روايتين قد يستفاد منهما عدم لزوم ذلك:

**الرواية الاولى:** موثقة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) من أي المسجد أحرم يوم التروية فقال من أي المسجد شئت<sup>(١)</sup>، بتقريب أن الامام (عليه السلام) جواز الاحرام يوم التروية اي الاحرام لحج التمتع من أي مسجد كان، فيشمل المساجد التي خارجة عن مكة كمسجد الخيف بمنى.

وفيه أن الظاهر ولاقل من كونه المحتمل السؤال عن أن الاحرام يكون من اي موضع من المسجد الحرام، فيجيب الامام (عليه السلام) بأنه لا بأس بالاحرام من اي موضع شئت منه، والشاهد عليه ادخال اللام في قوله "من أي المسجد شئت، والتعبير المنقول في الجواهر "من اي المساجد احرم يوم التروية فقال من اي مسجد شئت" لم نجده فيما بأيدينا من الكتب الروائية، ولو وجد في نسخة فيكفينا اختلاف النسخ، على أنه لو فرض اطلاقها فتقبل التقييد بظهور الروايات السابقة والاجماع بالمساجد داخل مكة.

**الرواية الثانية:** معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن (اي محل الاستقرار الذي يذهبون اليه للاستراحة) قال يرجع إلى مكة بعمره إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لأن لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج قلت فإنه دخل في الشهر الذي خرج فيه قال كان أبي مجاورا هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج و دخل وهو محرم بالحج<sup>(٢)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها أن السائل حينما سأل عن حكم المتمتع الذي خرج من مكة بعد

١ - وسائل الشيعة ج ص ٣٤٠

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٣٠٣



عمرة التمتع وقبل الحج لحاجة ورجع الى مكة في نفس الشهر الذي خرج فيه، فاجابه الامام الكاظم (عليه السلام) بأن الامام الصادق (عليه السلام) كان مجاورا بمكة فخرج من مكة للقاء بعض فاحرم للحج عند رجوعه الى مكة من ذات عرق التي هي ميقات اهل العراق، فبمقتضى لزوم مطابقة الجواب مع مورد السؤال عرفا فيكون مفاد الجواب أن الامام الصادق (عليه السلام) خرج بعد عمرة التمتع من مكة لحاجة وحيث رجع الى مكة قبل مضي الشهر الذي خرج فيه لم يحتج الى عمرة تمتع جديدة فاحرم بحج التمتع من ذات عرق، فيقتضي ذلك جواز الاحرام لحج التمتع من خارج مكة ولاقل من احد المواقيت.

و قد التزم الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب بذلك<sup>(١)</sup>، كما حكى ذلك عن العلامة "ره" في التذكرة، و الانصاف أن الرواية ظاهرة في أن من خرج بعد عمرة التمتع من مكة ورجع قبل مضي الشهر الى مكة فمّر حين رجوعه باحد المواقيت يجوز له أن يحرم من ذلك الميقات لحج التمتع، ولا محذور في رفع اليد عن اطلاق ما دل على لزوم الاحرام لحج التمتع من مكة ان فرض له اطلاق بالنسبة الى خصوص هذا الشخص، على أن مورد تلك الادلة هو من كان بمكة واراد أن يحرم لحج التمتع كصحيحة عمرو بن حريث، نعم كان مورد صحيحة الحلبي من خرج من مكة بعد عمرة التمتع حيث امره الامام بأن يحرم بالحج ثم يخرج، لكنه قابل للحمل على الاستحباب.

و قد حملت هذه الرواية على محامل، فذكر صاحب العروة أن أحسن تلك المحامل أن يراد من الإهلال بالحج الاحرام بحج التمتع من ابتداءه اي الاحرام لعمرة التمتع<sup>(٢)</sup>. و فيه أن ارادة الاحرام لعمرة التمتع من قوله "وأهل بالحج" بعيدة جدا، للتقابل بين عمرة التمتع والحج في الرواية، ففي صدرها يذكر عمرة التمتع وفي الذيل يذكر الإهلال بالحج، على أنه لا يكون هذا جوابا عن سؤال السائل عن حكم دخوله في نفس الشهر الذي خرج فيه وأنه هل يجب عليه الإحرام لعمرة التمتع لدخول مكة.

و قد تحمل على أن الامام الكاظم (عليه السلام) اعرض عن جواب السائل للتقية او لمصلحة أخرى بيان قضية للامام الصادق (عليه السلام) لا ترتبط بسؤاله، ولم يفرض فيها أنه (عليه السلام) كان متمتعا، وانما فرض كونه مجاورا مكة، ولعله احرم بحج الافراد، و فيه أنه لا يوجد أية تقية في بيان الامام الكاظم (عليه السلام) بعد ما بيّن الحكم الشرعي في

١ - تهذيب الأحكام ج ١ ص ١٦٣

٢ - العروة الوثقى ج ٥ ص ٦١٥

صدر الرواية كما أن احتمال مصلحة أخرى في الاعراض عن جواب السؤال موهوم جدا. وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الرواية مشوشة المتن، لأنّ الجواب بقوله (عليه السلام): "كان أبي مجاوراً هاهنا" إلى آخر الحديث، لا يرتبط بالسؤال، لأنّ السائل إنما سأل عن إحرام عمرة التمتع، والإمام (عليه السلام) حكم بالعمرة ثانياً إذا رجع في غير الشهر الذي تمتع فيه، ثمّ سأل السائل أنّه دخل في نفس الشهر الذي خرج فيه، فالسؤال متمحض في حكم العمرة، فالجواب بالإهلال بالحج، وأن أباه (عليه السلام) أحرم بالحج ودخل وهو محرم بالحج لا يرتبط بالسؤال ولعلّ الجواب سقط في البين أو أنه (عليه السلام) أعرض عن الجواب تقيّة ونحوها وأجاب بأمر آخر أجني عن السؤال، والذي يؤكّد ما ذكرنا من عدم التثام الجواب مع السؤال أنّ أباه (عليه السلام) إذا كان متمتّعاً بالحج فكيف خرج قبل الحج، ثمّ إنّه (عليه السلام) متى كان مجاوراً في مكّة؟ وما هو المراد من المجاورة؟ هل جاور مدّة سنتين أو أقل؟، كل ذلك غير ثابت فلا بدّ من ردّ علم هذه الرواية إلى أهلها<sup>(١)</sup>.

وفيه أنه لاوجه لرمي الرواية بكونها مشوشة المتن، بل الظاهر أنه بعد ما قال الامام (عليه السلام) بأن ان رجع في غير الشهر الذي تمتع فيه رجع بعمرة تمتع أخرى، ذكر السائل أنه رجع في الشهر الذي خرج فيه فالامام (عليه السلام) من خلال بيان قصة ابيه اراد أن يفهم أن مجرد الخروج بعد عمرة التمتع لحاجة لا يوجب بطلان عمرة التمتع، ولذا احرم ابوه حين عوده الى مكة بالحج دون عمرة التمتع، والرواية وان لم تفرض كونه (عليه السلام) متمتعا وانما فرض كونه مجاورا ولكن بقرينة تطابق الجواب مع مورد السؤال نفهم أن المفروض اتيانه لعمرة التمتع قبل خروجه من مكة لحاجة عرفية، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه (عليه السلام) لو كان متمتّعاً بالحج فما كان يجوز له الخروج من مكّة، لاحتباسه بالحج فكيف خرج محلاً، فهذه قرينة على أنه لم يكن متمتّعاً بالحج<sup>(٢)</sup>، ففيه أنه لا مانع من الخروج لحاجة عرفية ولو لم تكن ضرورية، ومن جهة أخرى فرض كونه مجاورا قد يكون ظاهرا في أنه دخل مكة قبل اشهر، لكن لعله (عليه السلام) احرم من ادنى الحل لعمرة التمتع في الشهر الأخير الذي خرج من مكة للقاء بعض هؤلاء.

ثم انه لو فرض عدم دلالة دليل على لزوم الاحرام لحج التمتع من مكة، فقد ذكر النراقي "قده" في المستند أن مقتضى قاعدة الاشتغال الاحتياط بالاحرام من مكة لكونه القدر

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٠١

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٨٠

المتيقن، و قد اضاف اليها بعض الاعلام "قده" في تعليقه على العروة استصحاب عدم انعقاد الإحرام وعدم حرمة المحرّمات بالإحرام من غيره<sup>(١)</sup>، و الاشكال في جريان البراءة عن تعيين الاحرام لحج التمتع من مكة ينشأ من احد سببين:

**احدهما:** أن يمنع من جريان البراءة لكون مسلك المشهور في دوران الامر بين التعيين والتخيير هو لزوم الاحتياط باختيار محتمل التعيين.

و فيه أنه اذا احتمل كون وجوب الاحرام لحج التمتع لا بشرط من حيث المكان او بشرط أن يكون من مكة فيكون من الشك في الاقل والاكثر، كما سائر موارد الشك في تقيد الواجب بعملية زائدة وهي ايقاعه في زمان او مكان معين، وليس من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير، فانه يختص بما اذا علمنا وجوب شيء لكن لم نعلم أنه الفرد او الجامع.

نعم لو علمنا بلزوم ايقاع احرام حج التمتع في مكان ولكن لم نعلم أنه هل قيد بايقاعه في مكة او في احد المكانين من مكة او الميقات، فيكون من قبيل دوران الامر بين التعيين و التخيير، و نحن و ان التزمنا بجريان البراءة عن التعيين، و لكن اشكل علينا اثبات الآثار الشرعية للصحة الواقعية في دوران الامر بين التعيين و التخيير على اتیان غير محتمل التعيين، كالأحرام لحج التمتع من الميقات.

**ثانيهما:** ان يستشكل في اثبات هذه البراءة لكون التلبية من غير مكة موضوعا للحكم بتحقق الاحرام وحرمة محرّمات الاحرام فتعارض البراءة عن لزوم الاحرام من مكة مع البراءة عن محرّمات الاحرام عليه لو اكتفى بالتلبية خارج مكة.

و قد حاولنا في الاصول ان نجيب عن هذا الاشكال في الاقل و الاكثر الارتباطي، فراجع. انما الكلام في أنه هل يتعين الاحرام من مكة القديمة، كما احتاط فيه السيد الماتن وجوبا، ام يجوز الاحرام من أحياء مكة الجديدة بشرط أن لا يكون خارجا عن حد الحرم فلايجزي الاحرام من الأحياء الواقعة بعد التنعيم، (كما ذهب اليه بعض السادة الأعلام "دام ظله") ام يجوز الاحرام من مكة الجديدة مطلقا حتى من الأحياء الخارجة عن حد الحرم، (كما هو مقتضى اطلاق فتوى المشهور م المعاصرين و صريح كلام بعض الأجلاء "دام ظله") و هناك رأي رابع اختاره شيخنا الاستاذ "قده" وهو جواز الاحرام من المناطق التي يحتمل كونها من مكة القديمة.

واستدل على القول الاول باحد وجهين:

**الوجه الاول:** ان الخطابات الشرعية التي تُرتَّب احكاما على بعض البلدان والأماكن ليست ظاهرة في أنها على نهج القضية الحقيقية حتى ينعقد لها اطلاق للتوسعات الجديدة التي قد تحدث بعد صدور تلك الخطابات، فاذا ورد في الخطاب "انه يجب أن يكون الذبح في منى" فلو ازالوا الجبال المحطية بمنى ووسَّعوا منى فلايستظهر العرف جواز الذبح في المكان المستحدث من اطلاق خطاب الذبح بمنى.

و فيه اولاً: ما مر ما مرارا من أن الظاهر هو التفصيل بين الاحكام المترتبة على البلدان وبين الاحكام المترتبة على سائر الاماكن مثل مسجد الشجرة، فانه لايبعد تمامية انعقاد الاطلاق في الاولى دون الثانية، فاذا ورد في الخطاب جواز الاحرام من مكة فحيث كانت مكة في معرض التوسعة عادة كسائر البلدان فلو كان غرض المولى الاحرام من خصوص مكة في زمان صدور الخطاب دون التوسعات التي تحدث لها بعد ذلك لكان السكوت عن بيان التقييد اخلالا بالغرض عرفا بعد التفات المولى الى معرضية مكة للتوسعة، نعم قد لايجري هذا البيان في امتداد مكة الى خارج الحرم مثل ما نشاهده اليوم من امتدادها الى ما بعد التنعيم، لأنه امر غير متوقع ولايلتفت اليه الانسان العرفي فلايكون سكوت المولى العالم بالغيب عن بيان التقييد به اخلالا بالغرض عرفا.

ولو منع عن شمول تلك الخطابات للتوسعات التي حدثت لمكة بعد صدور تلك الخطابات فنقول: انه لااشكال في شمول تلك الخطابات الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) للتوسعات التي كانت في زمان صدورها، مما لم تكن موجودة في زمان النبي (صلى الله عليه وآله)، وحينئذ بضم عدم احتمال الخصوصية عرفا يتعدى الى التوسعات الموجودة اليوم ما لم يكن خارج الحرم.

و ثانيا: ان غاية ما ذكر عدم اطلاق تلك الخطابات للتوسعات الجديدة، لظهورها في الاختصاص بالقسم القديم، و حينئذ فيكون المرجع الاصل العملي وقد استظهرنا أنه اصل البراءة دون الاشتغال وان كان المورد من موارد دوران الامر بين التعيين والتخير، كما قلنا بأن اصل البراءة عن تقييد الامر بالاحرام بكونه من مكة القديمة يكون حاكما على استصحاب عدم انعقاد الاحرام اذا لبَّى من غير مكة القديمة وكذا استصحاب عدم حرمة محرمات الاحرام عليه.

**الوجه الثاني:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" في خصوص الاحكام المترتبة على مكة، من أنه يستفاد من صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) اذا دخلت مكة

وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية، وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين، فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن<sup>(١)</sup>، أن احكام مكة تترتب على خصوص مكة التي كانت في زمان النبي (صلى الله عليه وآله)<sup>(٢)</sup>.

وفيه أن هذه الصحيحة خاصة بحكم قطع التلبية، ولا تشمل سائر احكام مكة، فلاوجه للتعدي الى تلك الاحكام.

ثم انه قد يستدل على عدم لزوم الاحرام من مكة القديمة بمثل صحيحة حفص بن البختري ومعاوية بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج والحلي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: وإذا أهلت من المسجد الحرام للحج فإن شئت لبيت خلف المقام وأفضل ذلك أن تمضي حتى تأتي الرقطاء وتليي قبل أن تصير إلى الأبطح<sup>(٣)</sup>، حيث دلت على جواز تأخير التلبية بالحج الى الرقطاء، وهي موضع دون الردم، والرمد مشرف على الأبطح، ولاشكال في كون الابطح خارجا عن مكة القديمة التي تحد من عقبة المدنيين قرب مقبرة المعلى، فعلية تكون التلبية بالحج خارج مكة القديمة.

وفيه **أولاً**: انه لم يعلم كون الرقطاء خارج مكة القديمة التي حددت في الروايات بعقبة المدنيين الى وادي ذي طوى، فقد حكي أن بداية الابطح من طرف مكة كانت متصلة بمقبرة المعلى<sup>(٤)</sup> والرمد قبل الابطح والرقطاء قبل الردم فلعل الرقطاء كان قبل تجاوز عقبة المدنيين، وفي الفقيه "فإذا بلغت الرقطاء دون الردم" وهو ملتقى الطريقين حين تشرف على الأبطح<sup>(٥)</sup>.

**وثانياً**: ان جواز تأخير التلبية بل واستحبابها الى ما بعد مكة القديمة شيء، وعدم لزوم كون عقد الاحرام في مكة القديمة شيء آخر، ولايستفاد الثاني من الاول، فان المستفاد من الروايات هو ان عقد الاحرام بمعنى فرض العمرة او الحج على نفسه واجب في الميقات، ولكن يستحب تأخير التلبية عنه، وهذا ما مر في بحث المواقيت. وكيف كان فالظاهر جواز الاحرام من مكة الجديدة مطلقاً.

١ وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٨٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ص

٣ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٩٦

٤ - حكي ذلك في تعليقة الكافي ا (ط - دار الحديث) ج ص ٨ عن النهاية، ج ١، ص ١٣٤؛ مجمع

البحرين، ج ٢، ص ٣٤٣

٥ - من لا يحضره الفقيه

ثم ان الافضل الإحرام لحج التمتع من المسجد الحرام، وفضل منه الاحرام له من مقام إبراهيم أو الحجر، ففي صحيحة معاوية بن عمار "ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو في الحجر ثم اقعده حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج وعليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرفضاء (الرقطاء) دون الردم فلب" وقد يقال بأن الاحرام من المقام افضل من الاحرام من الحجر لأنه ورد الامر به بخصوصه في معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم أهل بالحج فإن كنت ماشيا فلب عند المقام وإن كنت راكبا فإذا نهض بك بعيرك وصل الظهر إن قدرت بمنى<sup>(١)</sup>، وهذا غير بعيد.

مسألة ٣٦٢: من ترك الاحرام نسيانا، أو جهلا منه بالحكم الى أن خرج من مكة، ثم تذكر أو علم بالحكم ووجب عليه الرجوع الى مكة، و لو من عرفات و الاحرام منها. فان لم يتمكن من الرجوع لضيق الوقت أو لعذر آخر يحرم من الموضع الذي هو فيه و كذلك لو تذكر أو علم بالحكم بعد الوقوف بعرفات و إن تمكن من العود الى مكة و الاحرام منها و لو لم يتذكر و لم يعلم بالحكم الى أن فرغ من الحج صح حجه.

اقول: الوارد في الروايات حول ترك احرام الحج نسيانا او جهلا روايتان:

**الرواية الاولى:** ما رواه الشيخ الطوسي "ره" في موضع من التهذيب باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن أحمد العلوي عن العمركي بن علي الخراساني عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكره و هو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك و سنة نبيك فقد تم إحرامه، فإن جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده إن كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه<sup>(٢)</sup>، و روى في موضع آخر عن علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن رجل كان متمعا خرج إلى عرفات و جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده ما حاله قال إذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه و سألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر و هو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك و سنة نبيك فقد تم إحرامه<sup>(٣)</sup>، و السند الاول و ان كان لا يخلو من اشكال لعدم ثبوت وثاقة محمد بن احمد العلوي، و لكن يكفي الثاني،

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٩٧

٢ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ١٧٥

٣ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ٤٧٦

لبدأه السند فيه بعلي بن جعفر فيشملة سنده العام في مشيخة التهذيب و في الفهرست الى كتب علي بن جعفر و رواياته، ففي المشيخة: و ما ذكرته عن علي بن جعفر فقد اخبرني به الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه محمد بن يحيى عن العمركي النيسابوري البوفكي، و في الفهرست: علي بن جعفر جليل القدر ثقة، و له كتاب المناسك و مسائل لأخيه موسى (عليه السلام) سأله عنها، أخبرنا بذلك جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن محمد بن يحيى عن العمركي الخراساني البوفكي عن علي بن جعفر، و رواه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن أبيه عن سعد، و الحميري، و أحمد بن إدريس، و علي بن موسى عن أحمد بن محمد عن موسى بن القاسم البجلي عنه.

و عليه فالرواية صحيحة بلا اشكال.

أما دلالة الصحيحة، فهي لا تتضمن الا فرضين:

**احدهما:** فرض تذكر نسيان الاحرام في عرفات، فامر الامام (عليه السلام) بالاحرام من نفس عرفات، و أما اذا تذكر في المشعر او في منى قبل رمي جمرة العقبة او قبل الذبح او قبل التقصير او بعد التقصير و قبل الطواف و السعي، فلم يتبين حكمه من الصحيحة، فيحتمل أن لا يجب عليه الاحرام في جميع ذلك او يكون فيه تفصيل، و على فرض وجوب الاحرام هل يحرم من مكانه حتى و لو تمكن من الذهاب الى مكة و الاحرام منها ثم الرجوع الى المشعر او الى منى، و هل يعيد الرمي و الذبح بعد الاحرام لو كان تذكره بعدهما، و لو كان تذكره قبل التقصير فهل يجب عليه الاحرام مقدمة للتقصير او يكفي التقصير و لو من دون سبق احرام، او لا يجب عليه التقصير لكون وجوبه لاجل خروجه من الاحرام، و المفروض عدم كونه محرماً.

**و ثانيهما:** فرض جهله بلزوم الاحرام بالحج و عدم ارتفاع جهله الى أن يرجع الى بلده فحكم بأنه تم حجه ان كان قد قضى مناسكه كلها، و لم يبين حكم ما ارتفع جهله في اثناء المناسك فهل يجب عليه الاحرام متى علم بالحكم، حتى لو كان في منى قبل الرمي و الذبح أو بعدهما، قبل التقصير او بعده، قبل طواف الحج و سعيه او قبله، أم لا يجب عليه ذلك مطلقاً، ام فيه تفصيل.

و قبل تحقيق الكلام حول ذلك ينبغي نقل ما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام، فذكر أن من ارتفع نسيانه او جهله و هو في عرفات و امكنه الرجوع الى مكة و الاحرام منها، ثم الرجوع و ادراك مسمى الوقوف الاختياري قيل غروب الشمي بعرفات و جب عليه ذلك، بمقتضى القاعدة، و مورد السؤال في الصحيحة منصرف عن هذا الفرض، فان عرفات كانت تبعد عن مكة بمقدار أربع فراسخ و السير في الأزمنة السابقة ذهاباً و إياباً يستغرق عدة

ساعات، فيفوت عنه الوقوف الاختياري على كل تقدير غالباً و لذا لم يأمره بالرجوع، و أما في زماننا الذي يتمكن من الرجوع و العود إلى عرفة قبل فوات الموقف فلا موجب لسقوط الواجب عنه.

و ان لم يتمكن من الرجوع من عرفات الى مكة ثم العود اليها لادراك مسمى الوقوف الاختياري، فيحرم من الموضوع الذي هو فيه و صح حجّه، سواء تذكر أو علم بالحكم في عرفات أو بعد جميع الأعمال، و يدلُّ على الصحة في جميع هذه الصور صحيحة علي بن جعفر "سألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر و هو بعرفات ما حاله؟ قال، يقول: اللهم على كتابك و سنة نبيك، فقد تم إحرامه، فإن جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده، إن كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجّه" فإن السائل و إن اقتصر في سؤاله عن التذكر في عرفات في مورد النسيان، و لم يسأل عن التذكر بعد إتيان جميع الأعمال في مورد النسيان، و لكن يستفاد حكم ذلك من الحكم بالصحة في مورد الجهل بالإحرام و العلم به بعد قضاء المناسك كلها و ذلك لأن الإمام (عليه السلام) ذكر حكم الجهل ابتداءً من دون أن يسأله السائل و حكم بالصحة في مورده حتى و لو علم بترك الإحرام بعد الإتيان بالمناسك كلها، فيعلم من ذلك أن حكم الجهل و النسيان واحد، و يستكشف من ذكر حكم الجهل ابتداءً منه (عليه السلام) أنه لا فرق بين الجهل و النسيان من هذه الجهة و ما حكم به في مورد الجهل يحكم به في مورد النسيان.

نعم، لو تذكر أو علم بالحكم في المشعر يحرم في نفس المكان الذي تذكر أو علم فيه و ليس عليه الرجوع إلى مكة، و إن تمكن من ذلك و الإحرام منها، لأن العود إلى مكة إنما وجب ليدرك موقف عرفة مع الإحرام و قد فرضنا أن موقف عرفة فاته فلا أثر للإحرام المتأخر، فلا فرق في التذكر بعد عرفات بين التمكن من الرجوع إلى مكة و عدمه.

هذا كله بناء على ما يستفاد من هذه الصحيحة، و أمّا بناء على أن كلاً من النسيان و الجهل وقع في السؤال مستقلاً كما جاء ذلك في الصحيحة بالطريق الآخر، فيبقى تبدل الجهل بالعلم في أثناء الأعمال مسكوتاً عنه، و كذلك التذكر بعد الوقوف بعرفة في مورد النسيان كما لو تذكر في المشعر، و لكن يمكن أن يقال: إنه إذا حكم بالصحة فيما إذا علم بالحكم بعد إتيان جميع الأعمال فالحكم بالصحة فيما إذا علم في الأثناء يثبت بالأولية، و إذا ثبت الحكم بالصحة في مورد الجهل يثبت في مورد النسيان بطريق أولى، و ذلك لأن الحكم الواقعي في مورد الجهل البسيط ثابت بخلاف مورد النسيان، فان الحكم غير متوجه إليه أصلاً، و لذا ذكروا أن الرفع في مورد الجهل رفع ظاهري و في مورد النسيان رفع واقعي، فإذا كان العذر ثابتاً في مورد الجهل ففي مورد النسيان يكون أولى، بل النسيان قسم للجهل



غاية الأمر جهل مسبوق بالعلم بخلاف الجهل فإنه غير مسبوق بالعلم<sup>(١)</sup>، و الحاصل: الناسي أشد عذراً من الجاهل و العذر الثابت في مورد الجهل يثبت في مورد النسيان بالأولوية، فالحكم بالصحة في جميع الصور ثابت<sup>(٢)</sup>.

اقول: أما في مورد صدر الصحيحة و هو تذكر نسيان الاحرام في عرفات فحيث لا يفوت الاحرام بذلك في اركان الحج ابداء، و انما وقع الاخلال بمكان الاحرام الذي كان هو مكة، فالعفو عنه لا يكشف عن حكم تذكر النسيان بعد المناسك او بعد مضي الوقوف بعرفات، فضلا عن حكم حصول العلم كذلك في فرض ترك الاحرام جهلا بالحكم، فالمهم ذيل الصحيحة حيث يدل على عدم بطلان الحج بتترك الاحرام الى آخر المناسك عن جهل بالحكم، و يلحق به نسيان الاحرام او نسيان وجوب الاحرام بالفحوى العرفية، و أما التعبير بقوله "فان جهل" فلا يكشف عن كون الجهل و النسيان هنا محكومين بحكم واحد، فانه مضافا الى كونه في الخبر الاول الضعيف السند، على أنه معارض بالخبر الثاني الذي كان الجهل سؤالاً مستقلاً، و التعبير بالفاء قد يكون للترتيب الذكري من دون كون مدخول الفاء مترتباً ثبوتاً على ما قبله، كقوله تعالى " و نادى نوح فقَالَ رَبِّ".

و كيف كان فالمهم في الاشكال في هذه الصحيحة أن موردها هو عدم ارتفاع الجهل -و يلحق به النسيان- الى بعد تمام المناسك فلا تشمل ما لو ارتفع جهله في اثناء المناسك، فانه ان علم او تذكر وهو في المشعر مثلا ففيه ثلاث احتمالات: احدها: أن يكون الواجب في حقه على تقدير الامكان أن يرجع الى مكة ليحرم منه لحج التمتع او يرجع الى ادنى الحل ليحرم منه لحج الافراد ثم يعود الى المشعر ليدرك مسمى الوقوف الاختياري للمشعر، و ثانيها: أن يصح حجه بلاحاجة الى الاحرام حيث مضى محل التلبية الذي هو قبل مسمى الوقوف بعرفات، وثالثا: أن يحكم ببطلان حجه وهذا هو مقتضى القاعدة، وهكذا لو التفت بعد انتهاء وقوفه بالمشعر ففيه ثلاث احتمالات: احدها: أن يجب عليه التلبية في مكانه وهذا هو ظاهر المشهور، و ثانيها: أن يصح حجه بلااحرام، وثالثا: أن يحكم ببطلان حجه كما هو مقتضى القاعدة، وأما لو التفت بعد التقصير فالاحتمالات الثلاثة وان كانت تأتي فيه ولكن احتمال وجوب التلبية عليه يكون اضعف من الفرضين السابقين.

و لا يوجد ملازمة بين الحكم بصحة العمل الذي علم او تذكر المكلف بعد فراغه منه

١ - كون النسيان قسما من الجهل خاص بنسيان الحكم، و الكلام كان في نسيان نفس الاحرام.

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ١٧٨

بوقوع الاخلال بجزءه او شرطه، و الحكم بصحته فيما اذا علم او تذكر ذلك في اثناء العمل، و لذا ورد في النص و الفتوى أن من علم في اثناء الصلاة بنجاسة ثوبه او بدنه من حين شروعه في الصلاة حكم ببطالان صلاته، و لكن ان لم يعلم به الى أن فرغ من الصلاة صحت صلاته، بل لو لم تدل الروايات على هذا التفصيل فقد ذكر السيد الخوئي "قده" بكونه على مقتضى القاعدة لانه لو لم يعلم بالنجاسة الى أن فرغ من الصلاة فيشملة حديث لاتعاد، واما اذا علم بالنجاسة أثناء الصلاة فاخلاله بشرطية الطهارة في الآن المتخلل قبل أن يطهر النجس او ينزعه يكون عن عمد لاعن جهل او نسيان، فلايجري حديث لاتعاد حينئذ، وهكذا لو التفتت المرأة أثناء الصلاة الى انكشاف شعرها، فيحكم ببطالان صلاتها حتى لوتمكنت من ستر شعرها فورا، فضلا عما اذا لم تتمكن من ذلك الى آخر الصلاة، لأن مورد جريان حديث لاتعاد هو ما لو كان حين وقوع الخلل غافلا، او معتقدا اتيانه لما هو وظيفته في الصلاة، فبعد ما التفت الى وقوع الخلل يتحقق المقتضي لإعادته للصلاة، فحينئذ يأتي دور حديث لاتعاد فينفي وجوب الإعادة، او يقال بأنه يصدق عرفا أنه أخل بالسنة متعمدا فيشملة قوله "القراءة سنة فمن تركها متعمدا أعاد الصلاة و من نسي فلا إعادة عليه.

و حاصل الاشكال أنه كيف نلغي الخصوصية من مورد صحيحة علي بن جعفر الذي هو استمرار الجهل بأن يحرم الى أن فرغ من الحج و رجع الى اهله الى فرض ارتفاع الجهل في اثناء الحج.

و الجواب عن هذا الاشكال أنه لا يبعد انعقاد الظهور العرفي للصحيحة في العفو عن الاخلال بالاحرام حتى مع ارتفاع الجهل و النسيان في اثناء الحج، و ذلك فيما اذا لم يمكن التدارك في هذه السنة، بل توقف التدارك على إعادة الحج في عام قابل.

و حينئذ فبعد ما ثبت العفو عن ترك الاحرام للحج جهلا او نسيانا و لو مع ارتفاع الجهل او التذكر في اثناء الحج، فلا دليل على لزوم تجديد الاحرام فيما اذا علم او تذكر بعد الوقوف بعرفات فضلا عما كان بعد الوقوف بالمشعر، فمقتضى اصل البراءة عدم لزومه، و ان كان مقتضى الاحتياط هو تجديد الاحرام قبل الوقوف بالمشعر، بل بعده ما لم يقصر، و احوط منه تجديد الاحرام و إعادة الرمي و الذبح و التقصير، حتى اذا كان العلم او التذكر بعد التقصير.

ثم ان مورد الصحيحة حج التمتع حيث ورد فيها "سألته عن رجل كان متمتعا خرج إلى عرفات و جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده ما حاله قال إذا قضى المناسك كلها فقد تم حجه وسألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر وهو بعرفات ما حاله قال يقول

اللهم على كتابك وسنة نبيك، فقد تم إحرامه<sup>(١)</sup>، ويشكل التعدي من احرام حج التمتع الى احرام حج الافراد، بعد احتمال أن سبب العفو هو أن احرام عمرة التمتع في قوة الاحرام لحج التمتع ايضاً وان تأخرت فعلية الاحرام له الى يوم التروية، ويشهد له ما في صحيحة معاوية بن عمار في حق المعتمر عمرة التمتع: ان اهل مكة يقولون عمرته عراقية وحجته مكية وكذبوا، أو ليس هو مرتبطاً بحجة لا يخرج حتى يقضي الحج<sup>(٢)</sup>، فيحتمل أن يكون ذلك سبباً للتخفيف في ترك الاحرام لحج التمتع في يوم التروية جهلاً او نسياناً، و عليه فما ذكره السيد الخوئي "قده" وغيره من أن الظاهر صحة الحج مع ترك الاحرام له جهلاً او نسياناً من غير تفصيل بين حج التمتع او الافراد ففي غير محله.

هذا وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أن من أخر الإحرام جهلاً أو نسياناً فان التفت إلى ذلك قبل الوصول بعرفات، فحينئذٍ يجب عليه العود إلى مكة و الإحرام منها إن أمكنه ذلك بغير حرج و الا أحرم من مكانه، و لكن لو التفت و هو في عرفات فيحرم من مكانه، و ان كان الأحوط استحباباً العود الى مكة و الإحرام منها ان امكنه ذلك، و أما لو التفت إلى ذلك بعد الوقوف بعرفات و قبل الحلق أو التقصير، فالأحوط في حقه أن يحرم من مكانه، و الأحوط في هذه الصورة عدم إجزائه عن حجة الإسلام، و كان قد التفت إليه بعد الحلق أو التقصير أو بعد الفراغ من المناسك كلها، صحَّ حجّه و لا شيء عليه.

و أما لو ترك الإحرام لحجّ الأفراد أو القرآن عن جهل أو نسيان، و التفت في وقت لا يسعه للإحرام و إدراك وقوف عرفة، فالأحوط العمل بوظيفة من ترك إحرامه كذلك في حجّ التمتع، لكن الأظهر عدم إجزائه عن حجة الإسلام مطلقاً<sup>(٣)</sup>.

و من جهة أخرى ان الوارد في الرواية أن من نسي الاحرام فذكر و هو بعرفات أنه يقول "اللهم على كتابك و سنة نبيك"، فالأحوط لزوماً - كما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله" - ضم ذلك الى التلبية.

**الرواية الثانية:** ما رواه ابن ابي عمير عن جميل عن بعض أصحابنا، عن أحدهما (عليه السلام): في رجل نسي أن يحرم أو جهل، وقد ارسله ابن ابي عمير، و لكنها مرسله جميل، و أما ما في المستمسك<sup>(٤)</sup> من دعوى انجبار ضعف سندها بعمل الاصحاب، لتعميمهم

١ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ٤٧٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥١

٣ - مناسك الحج ص ٢١٠

٤ - مستمسك العروة ج ١١ ص ٣٢٤

الحكم لعمرة التمتع بل العمرة المفردة، مع أن صحيحة علي بن جعفر مختصة بالحج، فيرد عليها مضافا الى المنع من كبرى انجبار ضعف سند رواية بعمل المشهور، أنه لم يعلم استناد المشهور الى هذه الرواية فلعلهم استندوا الى مثل حديث الرفع كما استدل به المحقق الحلبي في المعتبر، بل ذكر في السرائر أن من ترك الاحرام ناسيا ولم يذكر أصلا حتى فرغ من جميع مناسكه، فقد روي أنه تم حجّه، ولاشيء عليه، إذا كان قد سبق في عزمه الإحرام، و لكن الذي تقتضيه أصول المذهب أنه لايجزيه، وتجب عليه الإعادة، لقوله (عليه السلام): "الأعمال بالنيات" وهذا عمل بلا نية، فلايرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد، و لم يقل به أحد، من أصحابنا، سوى شيخنا أبي جعفر الطوسي "ره"، فالرجوع إلى الأدلة أولى من تقليد الرجال<sup>(١)</sup>.

و أما من حيث الدلالة فربما ظهر من كلام الشيخ الطوسي "ره" في النهاية حمله على العزم المتقدم عن محل الإحرام فإنه قال: فإن لم يذكر أصلا حتى فرغ من جميع مناسكه فقد تم حجّه ولاشيء عليه إذا كان قد سبق في عزمه الإحرام<sup>(٢)</sup>، و ذكر الشهيد الاول "ره" في الدروس أن قوله "يجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلك" دليل على أن المنسي هو التلبية لا النية<sup>(٣)</sup>، و لكن لا يجتمع ذلك مع فرض الجهل بأن يحرم فلا بد أن يحمل على كون المراد به أنه نوى الحج بجميع أجزائه اجمالا، لا أنه نوى الإحرام، لأن نيته من الجاهل به غير معقول.

هذا كله بلحاظ الروايتين الواردتين في المقام، و قد استدل المحقق الحلبي "ره" في المعتبر مضافا الى النص الخاص بقوله (عليه السلام) "رفع عن أمتي الخطأ و النسيان" و لأنه مع استمرار النسيان يكون مأمورا بإيقاع بقية الأركان، و الأمر يقتضي الاجزاء<sup>(٤)</sup>، و تقريب دلالة حديث الرفع على الاجزاء أن مقتضى حكومة قوله (عليه السلام) "رفع عن امتي ما لا يعلمون و النسيان" مثلا على دليل الجزئية و الشرطية رفعهما في حال الجهل والنسيان و تكون نتيجة ضم ذلك الى دليل الامر بالمركب انطباق الأمور به على العمل الفاقد لجزء او شرط بسبب الجهل او النسيان.

و لكن يرد عليه **أولا**: ان مثل قوله "رفع عن أمتي تسعة" ليس ظاهرا في أكثر من رفع

١ - السرائر ج ٥ ص ٥٢٩

٢ - مدارك الأحكام ج ٥ ص ٢٣٧

٣ - الدروس ج ١ ص ٣٥٠

٤ - المعتبر ج ٢ ص ٨١٠.

المؤاخظة، فلا يدل على الإجزاء.

**و ثانيا:** لو سلمنا ظهوره في رفع الحكم المجهول و بذلك يكون المرفوع جميع آثاره، الا ان الظاهر منه هو رفعه ظاهرا في قبال وضعه ظاهرا أي إيجاب الاحتياط على وفقه، و لا يظهر منه تقييد الحكم المجهول واقعا بفرض العلم، و عليه فلا يقتضي قوله "رفع ما لا يعلمون" عدا نفي وجوب الاحتياط في فرض الجهل فلا يدل على الإجزاء، نعم لا يتم هذا الاشكال في مورد النسيان.

**و ثالثا:** ان ظاهره هو رفع الأمر الثقيل عن ذمة الأمة، والجزئية والشرطية ليس فيهما أي ثقل على المكلف، و لذا لو كان المكلف عاجزا عن الطهور فاطلاق شرطية الطهور للصلاة في هذا الحال ليس فيه أي ثقل عليه، بل نتيجته هو سقوط التكليف بالصلاة في حقه، بخلاف ما لو فرض عدم شرطيته في هذا الحال؛ و بناء على ذلك لا بد ان يكون المرفوع هو التكليف بالمركب التام في حال الجهل، دون جزئية الجزء المجهول مثلا، و معه فلا دليل على الامر بالحج الفاقد للاحرام في هذا الحال.

**ورابعا:** لو سلمنا دلالة حديث الرفع على الإجزاء في فرض الإخلال بالجزء او الشرط المجهول فيمكن تقييده بصحيفة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة<sup>(١)</sup> حيث ان ظاهرها التفصيل بين السنة والفريضة، فيقيّد حديث الرفع بخصوص ما اذا كان الإخلال بالجزء او الشرط الذي يكون من السنة، والظاهر أن الاحرام من الفريضة لذكر جملة من احكامه في القرآن الكريم فقال تعالى "حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما"، وقال تعالى "غير محلي الصيد وانتم حرم" الى غير ذلك.

وبما ذكرناه يتبين الاشكال في الاستدلال في المقام بصحيفة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبدالله (عليه السلام) -في حديث- أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه<sup>(٢)</sup>، فانه **اولا:** لا يظهر منها أكثر من نفي وجوب الكفارة، فان ظاهرها ان الحكم الذي كان موضوعه ارتكاب الشيء يرتفع بارتكابه بجهالة، ووجوب الإعادة والقضاء ليس من آثار ارتكاب شيء وانما هو من آثار ترك المركب التام دون ارتكاب الشيء، و يؤيد ذلك ان موردها الجاهل المقصر حيث ورد فيها ان الرجل الأعجمي لم يسأل احدا عن شيء، و لم يلتزم المشهور

١-وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٣٤ باب ١ من ابواب قواطع الصلاة ع ٤

٢-وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩ باب ٤٥ من ابواب تروك الاحرام ٣

بصحة عمل الجاهل المقصر اذا أخلّ بجزء او شرط او أتى بمانع في ضمن المركب، و **ثانياً:** لو سلمنا دلالتها على عدم وجوب الاعادة والقضاء عند الإخلال بترك جزء او شرط او ايجاد مانع في المركب اذا كان ناشئاً عن الجهل فيمكن تقييدها بصحيفة زرارة الدالة على ان السنة لاتنقض الفريضة، حيث مر ان الظاهر منها هو التفصيل بين الإخلال بالسنة والفريضة، فلو أخل بجزء او شرط وكان من الفرائض انتقض عمله.

**مسألة ٣٦٣: من ترك الاحرام عالماً عامداً لم يتكلم منه قبل الوقوف بعرفات فسد حجه و لزمته الاعادة من قابل.**

**اقول:** المسألة واضحة، فان الوقوف بعرفات مترتب على الاحرام بالحج، و مع الاخلال به عمداً في محله يبطل الحج، نعم لو لم يبطل الحج بترك الوقوف الاختياري بعرفات، امكن القول بإمكان تصحيح حجه بأن يحرم بالحج و يدرك الوقوف الاضطراري بعرفات و هو الوقوف في برهة من ليلة العيد، و لكن ترك الوقوف الاختياري بعرفات عمداً يوجب بطلان الحج، لعدم شمول ما دل على أن من ادرك اضطراري عرفه صح حجه، لهذا الفرض، ففي صحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: في رجل أدرك الإمام و هو بجمع فقال إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف بها قليلاً ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها و إن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها و ليقم بجمع فقد تم حجه، و في صحيفة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات، و إن قدم رجل و قد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فإن الله تعالى أعذر لعبده، فقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس و قبل أن يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج فليجعلها عمرة مفردة و عليه الحج من قابل<sup>(١)</sup>، و في صحيفة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أدرك المشعر يوم النحر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج<sup>(٢)</sup>.

فان هذه الروايات منصرفة عن فرض ترك الوقوف الاختياري عن علم و عمد، و يشهد له ما في صحيفة الحلبي من قوله "فان الله اعذر لعبده".

هذا و قد ذكر المحقق النائيني "قده" في مناسكه: أنه لو ترك الاحرام للحج عمداً إلى أن

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٣٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٠

فات وقت الوقوف بطل حجّه على إشكال، فيما إذا أدرك اختياري المشعر وحده، أو مع اضطراري عرفه. و ذكر السيد الحكيم "قده" في شرحه أنه لم يتضح لي وجه الإشكال المذكور، إلا من أجل أن إدراك المشعر بوقوفه الاختياري كافٍ في صحة الحج، إما مطلقاً، أو مع إدراك اضطراري عرفه<sup>(١)</sup>، و ذكر السيد الخوئي "قده" أن الظاهر أن اشكال المحقق النائيني "قده" و ترديده ليس في من ترك الإحرام عمداً للوقوف الاختياري لعرفة و الاكتفاء بإدراك اختياري المشعر أو اضطراري عرفه، لأنه يصرح فيما بعد ببطان الحج لو ترك الوقوف اختياري لعرفة و لا يجديه إدراك المشعر أو إدراك اضطراري عرفه<sup>(٢)</sup>، بل يريد الإشارة إلى مسألة أخرى، و هي أن من لا يتمكّن من الوقوف الاختياري في عرفات و ترك الإحرام عمداً إلى أن يدرك الوقوف الاختياري في المشعر أو إلى أن يدرك الوقوف الاضطراري في عرفات فهل يبطل حجّه بترك الإحرام عمداً أم لا؟، و الظاهر أن إشكاله في بطلان الحج بذلك في محله، إذ لا دليل على لزوم الإحرام من زوال يوم عرفه حتى على من لا يجب عليه الوقوف لعذر من الأعذار، فيجوز له تأخير الإحرام إلى أن يقف في المشعر أو في الموقف الاضطراري لعرفة، فان الإحرام إنما يجب لأجل الوقوف بعرفة، فإذا فرضنا سقوط الوقوف بعرفة عنه لعدم تمكنه منه فلا يجب عليه الإحرام من الزوال<sup>(٣)</sup>.

اقول: حمل كلام المحقق النائيني "قده" على ذلك خلاف الظاهر جداً، و لو كان مراده ذلك لم يكن وجه لفتواه بالبطان، فان قوله "يبطل حجّه على اشكال" فتوى بالبطان، كما صرح به السيد الخوئي نفسه في المنهاج<sup>(٤)</sup> مع الإشارة الى منشأ للاشكال فيه و ان كان الاشكال مندفعاً.

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

اقول: نسب إلى المشهور المنع من الطواف المندوب بعد الاحرام لحج التمتع، و قبل الخروج الى عرفات، و قد اختار ذلك الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب<sup>(٥)</sup>، و استدل على ذلك بصحیحة الحلبي قال: سألته عن الرجل يأتي المسجد الحرام و قد أزمع بالحج، يطوف

١ - دليل الناسك ص ٣١٣

٢ - دليل الناسك ص ٣٢٤

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١ ص ١٨٠

٤ - منهاج الصالحين ج ١ ص ١٢

٥ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ١٦٩

بالبيت؟ قال: نعم ما لم يحرم<sup>(١)</sup>، و بصحيحة حماد بن عيسى عن ابي عبد الله (عليه السلام) من دخل مكة متمتعا في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج، فإن عرضت له حاجة إلى عسفان أو إلى الطائف، أو إلى ذات عرق خرج محرما و دخل مليا بالحج، فلا يزال على إحرامه، فإن رجع إلى مكة رجع محرما و لم يقرب البيت، حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه<sup>(٢)</sup>، فإن النهي عن قرب البيت كناية عن الطواف.

و لكن ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يرفع اليد عن ظهور الصحيحين في المنع لأجل معتبرة إسحاق بن عمار عن ابي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يحرم بالحج من مكة، ثم يرى البيت خالياً فيطوف به قبل أن يخرج، عليه شيء؟ فقال: لا<sup>(٣)</sup>، و بيان أنه لا شيء عليه يدل على جواز الطواف و يؤيد برواية عبد الحميد بن سعيد عن أبي الحسن الأول (عليه السلام) قال: سألته عن رجل أحرم يوم التروية من عند المقام بالحج، ثم طاف بالبيت بعد إحرامه و هو لا يرى أن ذلك لا ينبغي، أ ينقض طوافه بالبيت إحرامه؟ فقال: لا، و لكن يمضي على إحرامه<sup>(٤)</sup> و الرواية ضعيفة بعبد الحميد بن سعيد، فإنه لم يوثق<sup>(٥)</sup>.

اقول: بناء على المبنى المختار من وثيقة مشايخ صفوان لشهادة الشيخ في كتاب العدة بذلك فيمكن الحكم بوثاقه عبد الحميد بن سعيد، و ظاهر الرواية عدم مشروعية الطواف المندوب بعد احرام الحج، و انما لا يوجب بطلان الاحرام، حيث لم ينكر الامام ارتكاز السائل من عدم مشروعية الطواف لما عبّر بأن ذلك المكلف لا يرى أن ذلك لا ينبغي له، كما أن معتبرة اسحاق بن عمار لا تدل على اكثر من ذلك، فان سؤال الراوي لم يكن عن جواز الطواف و عدمه، و انما كان عن ثبوت شيء على من صدر منه الطواف، كلزوم اعادة التلبية، فتكون المعتمدة دليلا على عدم لزوم اعادة التلبية زائدا على عدم دليل على لزومها، و ان ورد في كلمات جماعة من الفقهاء ذلك، و لعله قياسا لحج التمتع بحج الافراد و القران، نعم تكون المعتمدة قريبة على أن المراد من الصحيحتين الارشاد الى عدم مشروعية هذا الطواف المندوب، لا الارشاد الى مانعيته عن صحة حج التمتع بدون اعادة التلبية.

هذا و ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه لا يجوز الإتيان بالطواف المستحب لمن احرم

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٤٧

٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص٣٠٣

٣ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٣١٢

٤ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٤٧

٥ - موسوعة الإمام الخوئي ج١ ص١٨١



بالحج ما لم يأت بطواف الحج و طواف النساء، و لا بأس بإتيان الطواف الواجب قضاءً عن نفسه أو نيابة عن غيره<sup>(١)</sup>.

و الظاهر أن مستنده في الحكم باستمرار عدم مشروعية الطواف المندوب الى آخر افعال الحج صحيحة صفوان بن يحيى عن يحيى الأزرق (ليس له توثيق عدا كونه من مشايخ صفوان) قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام) الرجل يحج عن الرجل يصلح له أن يطوف عن أقاربه، فقال إذا قضى مناسك الحج فليصنع ما شاء<sup>(٢)</sup>، و لعله خاص بالحج النيابي دون الحج لنفسه، و احتمال الفرق موجود، على أن الطواف عن اقاربه يشمل الطواف الواجب عنهم.

الثاني من واجبات حج التمتع: الوقوف بعرفات بقصد القرية، و المراد بالوقوف هو الحضور بعرفات من دون فرق بين أن يكون راكبا أو راجلا ساكنا أو متحركا.

اقول: يقع البحث هي هذه المسألة في عدة جهات:

**الجهة الاولى:** لا خلاف و لا اشكال في اصل وجوب الوقوف بعرفات، و قد تسالم عليه جميع المسلمين بل هو من ضروريات الفقه<sup>(٣)</sup> و الاصل فيه قوله تعالى "ثم افيضوا من حيث افاض الناس" و روي في المجمع عن الباقر عليه السلام، قال: كانت قريش و حلفاؤهم من الخمس<sup>(٤)</sup> لا يقفون مع الناس بعرفة، و لا يفيضون منها، و يقولون نحن أهل حرم الله فلا نخرج من الحرم، فيقفون بالمشعر و يفيضون منه، فأمرهم الله أن يقفوا بعرفات و يفيضوا منه<sup>(٥)</sup>، و لا ينافيه ما ورد في مرسله ابن فضال، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الوقوف بالمشعر فريضة، و الوقوف بعرفة سنة<sup>(٦)</sup>، حيث انه يمكن ان يكون لاجل أن استفادة وجوب الوقوف بعرفات تكون ببركة تفسير الأئمة (عليهم السلام) نظير ما

١ - مناسك الحج ص ٢٠٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٩٣

٣ - لعل المراد مما في مستند الناسك من التعبير بكونه ضروريا هو ذلك، و يحتمل كون مراده منه أنه من ضروريات الدين، بحيث يدخل انكار وجوبه في بحث انكار ضروري الدين، و قد ذكر التراقي "ره" في المستند أنه من الضروريات الدينية، لكن الانصاف أن الجزم به مشكل.

٤ - الخمس: الإحلاف في قريش خمس قبائل: عبد الدار و جمح و سهم و مخزوم و عدي بن كعب،

لسان العرب ج ٩ ص ٥٤.

٥ - مجمع البيان ج ١ ص ٢٩٦

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٥٢

مر في بحث السعي، و قد قال الشيخ في التهذيب: المراد بهذا الخبر أن فرضه عرف من جهة السنة دون النص من ظاهر القرآن و ما عرف فرضه من جهة السنة جاز أن يطلق عليه الاسم بأنه سنة و قد بينا ذلك في غير موضع و ليس كذلك الوقوف بالمشعر لأن فرضه يعلم بظاهر القرآن قال الله تعالى- فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فأوجب علينا ذكره عند المشعر الحرام و لم يكن في ظاهر القرآن أمر بالوقوف بعرفات فلأجل ذلك أضيف إلى السنة<sup>(١)</sup>

**الجهة الثانية:** لا اشكال في أنه يلزم في الوقوف قصد القربة، و يدل عليه مضافا الى الارتكاز المتشعري قوله تعالى "وَأْتُمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ"، بعد كونه من أجزاء الحج، كما لا ينبغي الاشكال في أنه يلزم قصد جزئيته للحج كما هو الحال في جميع أجزاء المركبات الاعتبارية كالصلاة، هذا و قد انكر بعض الاعلام "قده" كون الوقوف بعرفات من العناوين القصدية، مع قبوله للزوم قصد جزئيته للحج، و لكن الظاهر بحسب الارتكاز المتشعري كون الوقوف كالسعي و الطواف في الحج، و قد مر أن من مشى بعد الشوط السابع من السعي من المروة الى الصفا للرجوع الى المسجد الحرام لأداء طواف النساء، و تخيل أن هذا المشي جزء من الحج فقصد جزئيته له فلا يقول العرف أنه زاد شوطا في السعي، و المسألة غير مهمة بعد عدم امكان التفريق هنا بين قصد الجزئية و بين قصد عنوان الوقوف. هذا و لا دليل على لزوم اخطار النية في الوقوف، بل مقتضى الاطلاقات كفاية النية الاجمالية و الارتكازية.

**الجهة الثالثة:** المشهور أن المراد من الوقوف بعرفات هو الحضور و التواجد فيها، فلو كان في تمام فترة تواجده فيها متحركا و ماشيا كان مجزءا، فلا فرق فيه بين أن يكون جالسا أو قائما، ساكنا أو متحركا، راكبا أو راجلا، و قد ذكر السيد الخوئي "قده" أن المراد بالوقوف هو الكون و الحضور بعرفات و أن لا يتجاوز عن ذلك المكان، فان هذا هو معنى الوقوف لغة و عرفا، كما تشهد به موارد استعماله، كقولنا "الماء الواقف" في مقابل الجاري، و منه الموقوف أي المحبوس، و بهذه العناية اطلقت الواقفة على من وقف على موسى بن جعفر (عليه السلام) أي لم يتجاوزوا عنه الى الاذعان بامة الرضا (عليه السلام) و كذا قولهم "فلان وقف على حده" أي لم يتجاوز عنه، اذ لا يختص الوقوف بالقيام، الا اذا اضيفت اليه كلمة "على قدميه" و عليه فلا يعتبر القيام في الموقف، بل يجزي مطلق الكون فيه، و ان كان قاعدا او

مضطجعا راكبا او راجلا، مضافا الى قيام السيرة القطعية على ذلك<sup>(١)</sup>.

و ما ذكره من الشواهد انما ينفي لزوم القيام، و لا ينفي لزوم السكون و عدم الحركة، و قد ناقش في كشف اللثام في صدق الوقوف على حال السير و المشي، فانه بعد ما نقل عن الخلاف و المنتهى (أن الواجب ما يطلق عليه اسم الحضور و إن لم يقف بل مشى أو سارت به دأبته مع النيّة) قال: و هو عندي مشكل، لخروجه عن معنى الوقوف لغة و عرفا، و نصوص الكون و الإتيان لا يصلح لصرفه إلى المجاز<sup>(٢)</sup>، و لكن الانصاف عدم ظهور الوقوف بعرفات في السكون في قبال الحركة، فلو كان المكلف في تمام فترة كونه في عرفات ماشيا فيصدق عليه أنه وقف في عرفات أي بقي فيها و لم يتجاوزها، نعم قد يشكك في صدق الوقوف على ما اذا لم يتحقق المكث فيها بأن اجتازها فدخل من طرف منها و خرج من طرف آخر، فالاحوط مراعاة ذلك.

مسألة ٣٦٥: حدّ عرفات من بطن عرنة و ثوية و نمرة الى ذي المجاز، و من المأزمين الى أقصى الموقف و هذه حدود عرفات و خارجة من الموقف.

اقول: مستنده في قوله "حدّ عرفات من بطن عرنة و ثوية و نمرة الى ذي المجاز" هو صحيحة معاوية بن عمار حيث ورد فيها "و حدّ عرفة من بطن عرنة و ثوية و نمرة الى ذي المجاز"<sup>(٣)</sup> و لكن صدر هذه الصحيحة يدلّ على اتحاد بطن عرنة و نمرة، فقد روى معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) "إذا انتهيت إلى عرفات فاضرب خباك بنمرة، و هي بطن عرنة دون الموقف و دون عرفة، فإذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل و صلّ الظهر و العصر بأذان واحد و إقامتين، و إنّما تعجلّ العصر و تجمع بينهما لتفرّغ نفسك للدعاء، فإنّه يوم دعاء و مسألة، و حدّ عرفة من بطن عرنة و ثوية و نمرة الى ذي المجاز و خلف الجبل موقف<sup>(٤)</sup>، و محل الاستشهاد قوله "فاضرب خباك بنمرة و هي بطن عرنة"، و التعارض حيث يكون مستقرا بين الصدر و الذيل و لا يمكن الجمع بينهما فتبتلى الصحيحة من هذه الجهة بالاجمال، و يكون المرجع صحيحته الاخرى عن ابي عبد الله (عليه السلام) حتى انتهوا - أي النبي صلى الله عليه و آله و اصحابه - إلى نمرة و هي بطن عرنة بحيال الأراك فضربت

١ - مستند الناسك ج٤ ص٩٠، هذا و قد ورد في الموسوعة ج ٢٩ ص ١٨٣ "أنه لا ريب أن الوقوف بمعنى القيام يكون افضل" و لم نفهم مستند ذلك.

٢ - كشف اللثام ج ٦ ص ٧٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٣١

٤ - الكافي طبع دار الحديث ج ٩ ص ٢٦

قبتة و ضرب الناس أختيتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) معه قريش و قد اغتسل و قطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس و أمرهم و نهاهم ثم صلى الظهر و العصر بأذان واحد و إقامتين ثم مضى إلى الموقف فوقف به<sup>(١)</sup>، و كذا موثقة سماعة بن مهران عن ابي عبد الله (عليه السلام): و اتق الأراك و نمرة و هي بطن عرنة و ثوية و ذي المجاز، فإنه ليس من عرفة فلا تقف فيه<sup>(٢)</sup>، فان قوله "و نمرة و هي بطن عرنة" دال على اتحادهما، و أما قوله "و ثوية و ذي المجاز" فانه عطف على نمرة، و يكون بصد النهي عن الوقوف بالاراك و نمرة و ثوية و ذي المجاز.

و اما مستند قوله "و من المأزمين الى أقصى الموقف" فهو معتبرة ابي بصير ليث بن البخترى قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): حد عرفات من المأزمين<sup>(٣)</sup> إلى أقصى الموقف<sup>(٤)</sup>، و المراد من أقصى الموقف هو جبل عرفات المعروف بجبل الرحمة، و هي تدل على ان حد عرفة أوسع من بطن عرنة، فان من يذهب من المزدلفة الى عرفات يمر بالمأزمين ثم ينتهي إلى بطن عرنة، و لا بد من حملها على الحد التقريبي، لصراحة موثقة سماعة في كون بطن عرنة خارجا عن عرفة، و أما الجمع بينهما بحمل التحديد ببطن عرفة على الافضلية فليس من الجمع العرفي في شيء، و نحوه الحمل على كون الضرورة و ازدحام الناس مسوغة للوقوف ببطن عرنة، فانه مضافا الى عدم اقتضاء الجمع العرفي له يتنافى مع ما دل على أنه اذا ضاقت عرفات بالناس يرتفعون الى جبل عرفات، ففي موثقة سماعة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إذا كثر الناس بمنى - و ضاقت عليهم كيف يصنعون - فقال يرتفعون إلى وادي محسر - قلت فإذا كثروا بجمع و ضاقت عليهم كيف يصنعون - فقال يرتفعون إلى المأزمين - قلت فإذا كانوا بالموقف - و كثروا و ضاقت عليهم كيف يصنعون فقال يرتفعون إلى الجبل - و قف في مسيرة الجبل فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقف بعرفات - فجعل الناس يبتدون أخفاف ناقتهم - يقفون إلى جانبها فنحاه رسول الله ص - ففعلوا مثل ذلك فقال - أيها الناس إنه ليس موضع أخفاف ناقتي بالموقف و لكن هذا كله موقف و أشار بيده إلى الموقف - و قال هذا كله موقف فتفرق الناس - و فعل مثل

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٦

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٥٣٢

٣ - المأزمان - بكسر الزاء - مضيق بين مكّة و منى بين جبلين، كذا في تحرير النووي و القاموس

٤ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٣١

ذلك بالمزدلفة<sup>(١)</sup>.

مسألة ٣٦٦: الظاهر أن الجبل موقفو لكن يكره الوقوف عليه و يستحب الوقوف في السفح من ميسرة الجبل.

اقول: لا اشكال في جواز الوقوف في سفح جبل عرفات من ميسرة الجبل، بل استحبابه كما سيأتي، كما أن الظاهر انه لا اشكال في عدم جواز الوقوف في ميمنة الجبل، فانه خارج عن حد عرفات<sup>(٢)</sup>، و انما الكلام في جواز الارتفاع الى فوق الجبل اختيارا، فقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في النهاية أنه لا يرتفع الى الجبل الا عند الضرورة الى ذلك. و يكون وقوفه على السهل<sup>(٣)</sup>. و ذكر في المبسوط أنه لا يرتفع إلى الجبل إلا عند الضرورة إلى ذلك<sup>(٤)</sup>، و ذكر ابن ادريس و القاضي ابن البراج نحوه<sup>(٥)</sup>، و لكن افتى جماعة كالسيد الماتن "ره" بجواز الوقوف فوق الجبل، مستدلا لذلك بموثقة سماعة السابقة مع انك ترى أن موردها فرض ضيق عرفات بالناس و لذا لم يفت السيد الماتن نفسه باتساع منى الى وادي محسر في حال الاختيار، مع أن نفس هذا التعبير ورد في صدر الموثقة بالنسبة الى منى، كما لم يفت بجواز الوقوف في المشعر بالمأزمين الا عند الزحام، و أما الاستدلال لذلك بصحيفة معاوية بن عمار "و خلف الجبل موقف" فغير متجه، لأن المراد من خلف الجبل مجمل، و لعل المراد منه خلف الجبل الواقع في جهة عرفات، نعم ورد في الفقيه أنه روى معاوية بن عمار و أبو بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال حد عرفات من المأزمين إلى أقصى الموقف و قال (عليه السلام) حد عرفة من بطن عرنة و ثوبة و نمره و ذي المجاز و خلف الجبل موقف إلى وراء الجبل<sup>(٦)</sup>، و لكن يبعده عدم نقل الكليني و الشيخ في التهذيب اكثر من قوله "و خلف الجبل موقف" و لذا ذكر المجلسي الاول: قول المصنف "و خلف الجبل موقف إلى وراء الجبل" يمكن أن يكون من المصنف فعلى هذا يكون الجبل و خلفه أيضا داخلين في عرفات<sup>(٧)</sup>.

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٣٥

٢ - في مستند الناسك ج ٤ ص ٩٢ أن الميمنة خارج عن الحد.

٣ - النهاية ص: ٢٥٠

٤ - المبسوط في فقه الإمامية؛ ج، ص: ٣٦٦

٥ - السرائر ج ١ ص ٥٨٧ و المهذب ج ١ ص ٢٥١

٦ - من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ٤٦٣

٧ - روضة المتقين ج، ص: ١٠٠

هذا و قد يستدل له بمعتبرة اسحاق بن عمار قالل سألت ابا ابراهيم (عليه السلام) عن الوقوف بعرفات فوق الجبل أحب إليك أم على الأرض؟ فقال عليه السلام: على الأرض<sup>(١)</sup>، بتقريب ان ظاهر احببة الوقوف على الارض وجود اصل المحبوبة في الوقوف فوق الجبل، و لكن قد يورد عليه بأن التعبير بالاحببة لا يدل على محبوبة المفضل عليه، و لذا ورد في الرواية "لئن افطر يوما احب الي من أن يضرب عنقي"<sup>(٢)</sup> و في نهج البلاغة: و الله لأن أبيت على حسك السعدان مسهدا و أجر في الأغلال مصفدا أحب إلي من أن ألقى الله و رسوله يوم القيامة ظالما لبعض العباد و غاصبا لشيء من الحطام و كيف أظلم أحدا لنفس يسرع إلى البلى قفولها و يطول في الثرى حلولها.

ثم انه لا اشكال في استحباب الوقوف في مسيرة الجبل، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) قف في مسيرة الجبل فان رسول الله (صلى الله عليه و آله) وقف بعرفات في مسيرة الجبل<sup>(٣)</sup>، و في رواية مسمع -في سندها سهل بن زياد- عن ابي عبد الله (عليه السلام) عرفات كلها موقف و افضل الموقف سفح الجبل<sup>(٤)</sup>.

**مسألة ٣٦٧: يعتبر في الوقوف أن يكون عن اختيار فلو نام أو غشي عليه هناك في جميع الوقت لم يتحقق منه الوقوف.**

اقول: استدل السيد الماتن "قده" على ذلك بأن الواجب حتى التوصلية منه فضلا عن التعبدية يختص بالحصاة الاختيارية، فغيرها لا يتصف بالوجوب، كما هو موضَّح في الاصول، فمصدق الوقوف الواجب هو الصادر عن القصد و الاختيار، و النائم لا يقصد عنوان الوقوف<sup>(٥)</sup>.

اقول: ما ذكره "قده" في الاصول مخالف لما ذكره هنا، فانه ذكر **اولاً**: أن مدلول صيغة الأمر ليس الا إبراز اعتبار كون الفعل على ذمة المكلف، فلاموجب لاشتراط التكليف بالقدرة اصلا، حيث أنه لا يشترط في كون المكلف مدينا بفعل او غيره تمكنه من اداء الدين، نعم ان القدرة من شرائط تنجز التكليف عقلا، ولا لغوية في اطلاق الخطاب للحصاة غير الاختيارية، اذ أثره الاكتفاء بها في سقوط الأمر.

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٥٣٣

٢ - وسائل الشيعة ج١٠ ص ١٣٢

٣ - وسائل الشيعة ج١٣ ص

٤ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ٤٦٣

٥ - مستند الناسك ج٤ ص ٩٠

و **ثانياً:** ان غاية ما ينصرف اليه خطاب البعث هو تعلقه بالطبيعة التي يكون صرف وجودها مقدورا للمكلف لأن خطاب البعث يكون بداعي التحريك الى متعلقه وهو صرف وجود الطبيعة لأكثر، ومن الواضح ان الحصة غير الاختيارية تكون مصداقاً لهذه الطبيعة، وان شئت قلت: انه حيث يكون الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورا فلانما من تعلق خطاب البعث به <sup>(١)</sup>.

نعم غاية ما يقال هناك أن الفعل غير الاختياري لا يستند الى المكلف عرفاً، و الظاهر من الفعل سواء كان فعل الأمر او غيره هو الفعل المنتسب الى المكلف، لكن الصحيح أنه لو صدر الفعل حال النوم او الغفلة ونحوها، فينتسب الفعل الى المكلف بخلاف ما لو صدر الفعل غير الاختياري بالجماء من الغير، و الشاهد على ذلك ان الفقهاء أفتوا بضممان الإلتلاف حال النوم او حال الغفلة تمسكاً بعموم "من اتلف مال الغير فهو له ضامن"، و قد ذكر السيد الخوئي "قده" فيما لو عثر الحمال فسقط ما على رأسه فانكسر انه لا يستند كسره اليه، وكذا لو كان على السطح ف وقعت زلزلة او هبت ربح عاصف فسقط على اناء زيد فكسره، فلا يستند اليه الإلتلاف، بخلاف ما لو اصابته يده حال النوم اثناء زيد فكسره، فانه مستند اليه عرفاً وان لم يكن باختياره <sup>(٢)</sup>، و أما عدم تمشي قصد العنوان و القرية من النائم فلا يضر عرفاً، بعد ما صدر منه قصد العنوان و قصد القرية قبل نومه، فالظاهر أنه يصح وقوف من نوى الوقوف و نام قبل الزوال و استمر نومه الى الغروب، كما لم يأتهم من نوى الوقوف و نام قبل الزوال عمداً الى ما بعد الزوال.

نعم لا يصح النقض على مثل السيد الماتن بذهابهم الى صحة صوم النائم، لقيام السيرة القطعية على صحة صوم النائم حين طلوع الفجر، اللهم الا ان يقال القدر المتيقن من السيرة هو من استيقظ من النوم قبل الزوال فنوى الصوم.

هذا و قد استشكل السيد الخوئي هناك في صحة صوم من نام قبل دخول الليلة الأولى من شهر رمضان ولم يستيقظ الا بعد طلوع الفجر، و منشأ اشكاله عدم حدوث تكليفه بالصوم بخلاف سائر ليالي شهر رمضان، لفعلية وجوب الصوم بالنسبة الى جميع شهر رمضان منذ دخول الشهر بمقتضى قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه <sup>(٣)</sup>، و هذا الاشكال ان تم هناك فلا يتم هنا لفعلية وجوب الوقوف بعرفات و لو قبل زوال الشمس من يوم عرفة و انما

١ - اجود التقريرات ج١ ص١٠١ (تعليقة السيد الخوئي قده) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص

٢ - مستند العروة كتاب الاجارة ص ٢٥٠

٣ - مستند العروة كتاب الصوم ج١ ص٤٣

الواجب مقيد بذلك الزمان.

مسألة (٣٦٨): الأحوط للمختار أن يقف في عرفات من أول ظهر التاسع من ذي الحجة الى الغروب، و الأظهر جواز تأخيره إلى بعد الظهر بساعة تقريبا، و الوقوف في تمام هذا الوقت و إن كان واجبا يَأْتُم المكلف بتركه إلا أنه ليس من الأركان بمعنى أن من ترك الوقوف في مقدار من هذا الوقت لا يفسد حجه. نعم لو ترك الوقوف رأسا باختياره فسد حجه، فما هو الركن من الوقوف هو الوقوف في الجملة.

اقول: ذهب المشهور الى وجوب الوقوف بعرفات من زوال الشمس الى غروبها، و اختار السيد الماتن جواز تأخير الوقوف الى بعد الظهر بساعة تقريبا، و مال جماعة الى جواز تأخير الوقوف و ادراك مسمى الوقوف قبل غروب الشمس،<sup>(١)</sup> ففي كشف اللثام: و هل يجب الاستيعاب حتى إن أُخِلَّ به في جزء منه أثم و ان تمَّ حَجَّه؟ ظاهر الفخرية ذلك<sup>(٢)</sup>، و صرَّح الشهيد بوجوب مقارنة النية لما بعد الزوال، و أنه يَأْتُم بالتأخير<sup>(٣)</sup> و لم أعرف له مستندا، و ظاهر الأكثر وفاقا للأخبار الوقوف بعد صلاة الظهرين<sup>(٤)</sup>، كما استشكل فيه صاحب المدارك و ذكر صاحب الرياض أن القول بكفاية مسمى الوقوف لا يخلو عن قرب؛ للأصل النافي للزائد بعد الاتفاق على كفاية المسمّى في حصول الركن منه، و عدم اشتراط شيء زائد منه فيه مع سلامته عن المعارض سوى الأخبار المزبورة، و دلالتها على الوجوب غير واضحة، أما ما تضمن منها الأمر بإتيان الموقف بعد الصلاتين فلا تفيد الفورية، و مع ذلك وارد في سياق الأوامر الاستحبابية.

و أما ما تضمن منها فعله (صلى الله عليه و آله) فكذلك، بناءً على عدم وجوب التأسي، و على تقدير وجوبه في العبادة فإنما غايته الوجوب الشرطي لا الشرعي، و كلامنا فيه لا في سابقه؛ للاتفاق كما عرفت على عدمه<sup>(٥)</sup>.

قد ينسب الى صاحب السرائر و العلامة في التذكرة عدم وجوب اكثر من مسمى الوقوف، و لكن الوارد في السرائر "ان الواجب هو الوقوف بسفح الجبل و لو قليلا بعد الزوال" فكلامه في



الوقوف بسفح الجبل دون اصل الوقوف بعرفات، و في التذكرة "انما الواجب اسم الحضور في جزء من أجزاء عرفة و لو مجتازا مع النية" و ظاهره نفي اعتبار السكون و كفاية الحركة. و قد افتى بعض الاجلاء "دام ظله" زمان الوقوف الاختياري بعرفة من زوال الشمس من يوم التاسع من ذي الحجة، و يمتد الى المغرب (أي زوال الحمرة المشرقية) و يجوز تأخيره اختياراً من أول الزوال بمقدار أداء فريضتي الظهر و العصر بلا إشكال، بل الأظهر جواز تأخيره إلى ما قبل المغرب بمقدار يصدق معه الوقوف عرفاً، لكن الأحوط استحباباً عدم تأخيره زيادة على أداء الظهرين<sup>(١)</sup>.

و العمدة في الاستدلال على كون الواجب هو الوقوف من زوال الشمس ما رواه الشيخ في التهذيب باسناده عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن الحسين (بن سعيد) عن علي بن الصلت عن زرعة عن سماعة بن مهران ابي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا ينبغي الوقوف تحت الأراك، فأما النزول تحته حتى تزول الشمس و ينهض إلى الموقف فلا بأس به<sup>(٢)</sup>، و الظاهر تمامية دلالتها على لزوم الوقوف بعرفات من زوال الشمس، الا أن الاشكال في سندها من حيث علي بن الصلت، فانه لم يرد في حقه توثيق، و ما ادعاه الوحيد البهبهاني "ره" من أنه لا يبعد اتحاده مع علي بن الريان بن الصلت الذي وثقه النجاشي، فلم يثبت عندنا، بعد ذكر النجاشي اسم كليهما في رجاله، فذكر مرة علي بن الريان بن الصلت مع ذكر طريقه إليه، و أن راوي كتابه علي بن إبراهيم، و ذكر علي بن الصلت بعده، و أن راوي كتابه أحمد بن محمد.

و أما بقية الأدلة فهي قاصرة عن اثبات اكثر من وجوب مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس و حرمة الافاضة منها قبل الغروب، فان الاجماع على وجوب الاستيعاب غير ثابت، و على فرض ثبوته فيحتمل استناده الى الروايات، فليس اجماعاً تعديداً بحيث ينحصر مستنده في الارتكاز المتشعري الكاشف إنناً عن رأي المعصوم (عليه السلام)، و أما ما ورد في حج النبي (صلى الله عليه و آله) و اصحابه في صحيحة معاوية بن عمار من أنهم انتهوا إلى نمرة و هي بطن عرنة بحيال الأراك فضربت قبته و ضرب الناس أخبيتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله و معه قريش و قد اغتسل و قطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس و أمرهم و نهاهم ثم صلى الظهر و العصر بأذان واحد و إقامتين ثم مضى إلى الموقف

١ - مناسك الحج ص ٢١٤

٢ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ١٨١

فوقف به<sup>(١)</sup>، فالاستناد اليه في الحكم بوجود الوقوف بعرفات من اول زوال الشمس الا بمقدار خطبة و صلاتي الظهر و العصر المقصورتين مبني على لزوم التأسي بالنبي في الحج، وهذا مما لا دليل عليه الا ما روي عنه من أنه قال لاصحابه "خذوا عني مناسككم"<sup>(٢)</sup>، ولكنه مضافا الى كونه رواية عامية لا يظهر منه الامر بالتأسي بأفعاله، فلعله امر بالتعلم منه.

و أما صحيحته الأخرى "فاذا انتهيت إلى عرفات فاضرب خباءك بنمرة، و نمرة هي بطن عرنة دون الموقف و دون عرفة، فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر و العصر بأذان واحد و إقامتين، فإنما تعجل العصر و تجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء، فإنه يوم دعاء و مسألة" فلم يصرح فيها بالوقوف بعد الصلاة و انما امر بالجمع بين الصلاتين لعمل مستحب و هو تفرغ النفس للدعاء.

نعم لو تم الدليل في حد نفسه على وجوب الوقوف من الزوال كما لو فرض تمامية سند رواية ابي بصير السابقة، لكننا نرفع اليد عن اطلاقها لأجل هاتين الصحيحتين بمقدار الغسل و صلاة ظهر و عصر مقصورتين، و هذا في خصوص من تأخر عن الوقوف بعرفات لاشتغاله بهذه الاعمال، لا مطلقا، و لا يخفى أن الاشتغال بها او ما في الصحيحة الاولى من أنه حين زوال الشمس خرج النبي من الخباء و قد اغتسل، و خطب ثم جمع بين الصلاتين لا تشغل مقدار ساعة تقريبا، بل تكون اقل من ذلك بكثير، و مع الشك في مقدار تأخر النبي عن الوقوف فيكون المرجع اطلاق رواية ابي بصير، فلا يتم ما ذكره السيد الماتن من اشغالها مقدار ساعة تقريبا.

هذا و أما ما احتمله صاحب الجواهر من إمكان إتيان هذه الأعمال كلها في داخل عرفات، و ما في الصحيحة الاولى من انه بعد ذلك اتى الموقف، يعني اتيانه الموقف المستحب و هو سفح جبل الرحمة<sup>(٣)</sup> فهو غير صحيح، لتصريح الصحيحة الثانية و غيرها بأن نمرة دون الموقف و خارج عنه.

و كيف كان فلم يقيم دليل معتبر على وجوب اكثر من مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس، و قد يدل على عدم الوجوب معتبرة يعقوب بن شعيب الميثمي "لا بأس للمتمتع ان لم يحرم من يوم التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين"<sup>(٤)</sup>، فان ظاهرها جواز

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٦

٢ - سنن البيهقي ج٥ ص١٢٥

٣ - جواهر الكلام ج ١٩ ص ٢٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٣

تأخير الاحرام بالحج الى زمان يتق بأنه لا يفوته عرفات، و من يصل و لو قبيل غروب الشمس من يوم عرفة اليها يصدق عليه ذلك عرفا، و ان احتمل وجوب الحضور فيها من اول الزوال، فتأمل، و يؤيد عدم الوجوب ما ورد في صحيحة جميل من أن المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة<sup>(١)</sup>، فان سعة وقت عمرة التمتع الى زوال يوم عرفة و ان كان يجتمع مع لزوم ادراك الوقوف من الزوال اذا كان قد فرغ من عمرة التمتع قبل ذلك و تمكن من الاحرام بالحج و ادراك الوقوف من الزوال، لكن عدم التنبيه على ذلك قد يشعر بعد لزومه.

نعم لا ريب في أن من وقف بعرفات فلا يجوز له الافاضة منها قبل المغرب، فمنتهى وجوب الوقوف بعرفات هو المغرب، و يدل عليه عدة روايات:

منها: معتبرة مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله (عليه السلام) في رجل افاض من عرفات قبل غروب الشمس قال ان كان جاهلا فلا شيء عليه و ان كان متعمدا فعليه بدنة<sup>(٢)</sup>،

و منها: معتبرة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) متى نفيض من عرفات فقال إذا ذهب الحمرة من هاهنا و أشار بيده إلى المشرق و إلى مطلع الشمس، و في موثقه الأخرى قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) متى الإفاضة من عرفات- قال إذا ذهب الحمرة يعني من الجانب الشرقي<sup>(٣)</sup>.

و منها صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إن المشركين كانوا يفيضون قبل أن تغيب الشمس فخالفهم رسول الله (صلى الله عليه و آله) و أفاض بعد غروب الشمس<sup>(٤)</sup>، و ان كانت هذه الرواية لا تدل على أن فعل النبي كان على وجه اللزوم.

و هل يجب البقاء فيها الى زوال الحمرة المشرقية أم يكفي العلم باستتار القرص؟، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يكفي غروب الشمس، و أما ما في معتبرة يونس فجوابه أن ما يتأخر عن استتار القرص انما هو زوال الحمرة المشرقية عن قمة الرأس و الذي يتأخر عن استتار القرص بمقدار ربع ساعة تقريبا، و أما ذهاب الحمرة عن مطلع الشمس فهو ملازم مع استتار القرص خارجا بمقتضى كروية الارض كما شاهدناه مرارا، حيث تزول الحمرة و يرتفع سواد عن الافق في الجانب الشرقي مقارنا لسقوط القرص من غير فاصل زمني، كما و أنه لم

١- وسائل الشيعة ج١١ ص٢٩٥

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٥٥٧

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٥٧

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٥٧

ينقل خلاف في المقام اصلاً<sup>(١)</sup>.

اقول: ظاهر كلمات المشهور أنه لا فرق بين المقام وغيره من كون المنتهى زوال الحمرة المشرقية، وقد صرح بهذا الحكم الشيخ الانصاري "ره" في مناسكه<sup>(٢)</sup>، كما احتاط السيد الامام وجوبا في ذلك، وافتى بعض الاجلاء "دام ظله" به، ولا يبعد كون ظاهر موثقة يونس زوال الحمرة المشرقية لا بدأ ذهابها من المشرق الحقيقي، فلا يترك مراعاة الاحتياط بالوقوف الى زوال الحمرة المشرقية.

و كيف كان فالمتسالم عليه بين الاصحاب كون ركن الحج هو مسمى الوقوف، فلو ترك الاكثر ولو متعمدا لم يبطل حجه، ويدل عليه صحيحة مسمع، وهي وان كانت واردة في ترك اتمام الوقوف الى الغروب، لكن لا يحتمل الفرق، ويمكن أن يستدل على ذلك بلحاظ المبدأ بصحيحة جميل، فانه لو كان يبطل الحج بترك الوقوف بعرفات من الزوال ولو في خصوص حال العمدة لم يكن يناسب أن يعبرَ بأن للمتمتع أن يأتي بعمره المتمتع الى زوال الشمس من يوم عرفة، ونحوها معتبرة يعقوب بن شعيب.

و عليه فمن ترك الوقوف الى المغرب بلا عذر و لم يدرك مسمى الوقوف بطل حجه، وذلك بمقتضى القاعدة الاولية من بطلان المركب بترك احد اجزائه، بعد عدم ما يقتضي خلافه، لعدم شمول ما دل على أن من ادرك اضطراري عرفة صح حجه، لهذا الفرض، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: في رجل أدرك الإمام و هو بجمع فقال إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها و إن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتيها و ليقم بجمع فقد تم حجه، و في صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات، و إن قدم رجل و قد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فإن الله تعالى أعذر لعبده، فقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس و قبل أن يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحج فليجعلها عمرة مفردة و عليه الحج من قابل<sup>(٣)</sup>، و في صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه

١ - مستند الناسك ج٤ ص ٩٣

٢ - مناسك حج ص ٨٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٥

السلام) قال: من أدرك المشعر يوم النحر قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج<sup>(١)</sup>، فان هذه الروايات منصرفة عن فرض ترك الوقوف الاختياري عن علم و عمد، و يشهد له ما في صحيحة الحلبي من قوله "فان الله اعذر لعبده".

و قد استدل السيد الخوئي "قده" على بطلان الحج بذلك بما ورد من "أن اصحاب الأراك لا حج لهم" و ذكر أنه لا وجه له الا أن الأراك ليس من عرفات، فالبطلان مستند إلى عدم الوقوف في الموقف<sup>(٢)</sup>

و لكن الظاهر منه عدم وقوفهم بعرفات اصلا حتى بالوقوف الاضطراري الليلي.

**مسألة ٣٦٩: من لم يدرك الوقوف الاختياري (الوقوف في النهار) لنيسان أو لجهل يعذر فيه أو لغيرهما من الاعذار لزمه الوقوف الاضطراري (الوقوف برهة من ليلة العيد) و صح حجه، فان تركه متعمدا فسد حجه.**

اقول: وجه ما ذكره دعوى أن مثل صحيحة معاوية بن عمار و صحيحة الحلبي و صحيحة جميل منصور الى فرض عذر المكلف في عدم ادراك الوقوف الاختياري، و من جملة الأعذار الجهل القصورى بالموضوع او الحكم و النسيان كذلك، و ما في الحدائق من أن الروايات خالية عن ذكر الناسي، و أما قوله "إن الله أعذر لعبده" فلا يشمل النسيان، فإن النسيان من الشيطان، و ما كان من الشيطان لا يجري فيه العذر، و أما في مورد الجهل فإنما نقول بهذا الحكم للنص و هو غير شامل للنسيان، و لا بأس بتغاير حكم الجاهل و الناسي كما في باب الصلاة بالنسبة إلى نسيان النجاسة و الجهل بها، فإنه يحكم بالفساد في صورة النسيان و يحكم بالصحة في فرض الجهل بها<sup>(٣)</sup>، و فيه أن اشكاله ان تم فانما يتم في مثل قوله "ما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر" حيث يقال بأن معناه أن المانع عن الامتثال بعد أن كان يستند اليه تعالى و يكون مما غلب الله عليه فهو اولى بأن يقبل عذر العبد، و النسيان ليس مما غلب الله عليه، و انما هو من الشيطان، كما في قوله تعالى "و ما أنسانيه الا الشيطان أن اذكره" و "إما ينسينك الشيطان" و في الحديث "إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك فإنه يوشك أن يدعك إنما هو من الشيطان"<sup>(٤)</sup>، و "لمة الشيطان السهو"<sup>(٥)</sup>، و أما

١ - وسائل الشيعة ج ٤٠ ص ٤٠

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٢٩

٣ - الحدائق الناضرة ج ١٦ ص ٤٠٥

٤ - وسائل الشيعة ج ٢٢٨ ص ٢٢٨

٥ - وسائل الشيعة ج ٤٤ ص ٤٤

التعبير بأن الله اعذر لعبده، فالظاهر منه أن الله اولى بقبول عذر عبده من الآخرين، و هذا يشمل جميع الاعذار، و منه النسيان، حتى لو كان بحيث يهتم به العبد اكثر من المتعارف لم يكن ينسى، و ان منع من ظهور هذا التعبير فيما يعم الناسي فلا ريب في عدم ظهوره في الاحتراز منه، فيمكن الرجوع الى عموم صحيحة معاوية بن عمار "في رجل أدرك الإمام و هو بجمع فقال إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها و إن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها و ليقم بجمع فقد تم حجه"، و قد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه على فرض عدم شمول جملة "الله اعذر لعبده" لفرض النسيان فيمكن التمسك بصدر الصحيحة لشمول قوله "عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات" للناسي و الجاهل<sup>(١)</sup> و لكن يرد عليه أنه بعد اقتترانه بهذا الذيل الذي يعدّ تعليلا للحكم، فان كان التعليل مبيّنا بالنسبة الى عدم شموله للناسي، كان مقيدا لاطلاق بقية الروايات ايضا كما التزم به "قده" في المتعمد، و ان كان مجملا بالنسبة اليه اوجب اتصال صحيحة الحلبي به اجمال الصحيحة، نعم يمكن التمسك باطلاق صحيحة معاوية بن عمار.

هذا و يمكن أن يقال بالنسبة الى غير المعذور من أنه و ان كان المتسالم عليه بين الاصحاب عدم شمول هذه الروايات للمتعمد، لكن لا مانع من شمولها للجاهل المقصر او من تواني في المجيء الى عرفات و لكنه لم يكن يعلم بأنه سيفوت منه الوقوف، فان قوله "الله اولى بالعدر" - أي ان الله اولى بأن يكون عاذرا لعبده من الآخرين - يشمل حتى من ترك الوقوف الاختياري بعرفات متعمدا او جاهلا مقصرا، اذا تاب و اعتذر، ففي دعاء كميل "و قد أتيتك يا إلهي بعد تقصيري و إسرافي على نفسي معتذرا نادما منكسرا مستقبلا مستغفرا منيبا مقرا مدعنا معترفا لا أجد مقرا مما كان مني و لا مفزعا أتوجه إليه في أمري غير قبولك عذري و إدخالك إياي في سعة من رحمتك إلهي فاقبل عذري"<sup>(٢)</sup>، و في دعاء آخر "فاقبل عذري، يا اكرم من اعتذر إليه المسيئون"<sup>(٣)</sup>، نعم لو التعبير بالمعذور لا يشمل المقصر، و التسالم بين الاصحاب على عدم كفاية الوقوف الاضطراري لمن ترك الوقوف الاختياري متعمدا، لا يشمل غيره من الجاهل المقصر، و المتواني، نعم قوله (عليه السلام) "أصحاب الأراك لا حج لهم" يشمل الجاهل المقصر، بل لعله المتيقن منه لندرة ترك الوقوف بعرفات مع العلم و العمد، مع أنهم كانوا يدركون وقوف المشعر، و هذا ينتج أن من لم يدرك حتى الوقوف الاضطراري

١ - مستند الناسك ج٤ ص ٩٨

٢ - مصباح المتجهد ج ص ٨٤٦

٣ - الإقبال ج ص ٢٩٧

بعرفات و لكن ادرك وقوف المشعر فلا يصح حجه الا اذا كان معذورا، الا أنه لم يعلم اشتراك المقصر الذي ادرك الوقوف الاضطراري بعرفات و لكن لم يدرك الوقوف الاختياري بها معه في الحكم، و عليه فلا يبعد القول بصحة حج المقصر الذي ادرك الوقوف الاضطراري بعرفات.

ثم لا يخفى أنه لا حد للمقدار الواجب من الوقوف الاضطراري بعرفات، فكلما يصدق عليه الوقوف فترة من الليل كفى، كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من أنه يقف بها قليلا، و أما ادراك عرفات بعد طلوع الفجر و قبل طلوع الشمس فشمول الوقوف الاضطراري بعرفات له مبني على ما اختاره جماعة منهم السيد الخوئي "قده" من امتداد الليل الى طلوع الشمس، لكن مر في الأبحاث السابقة أن الظاهر مما ورد في صحيحة زرارة من أن الصلاة الوسطى - في قوله تعالى "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" و هي صلاة الظهر و هي أول صلاة صلاها رسول الله (صلى الله عليه و آله) و هي وسط النهار و وسط صلاتين بالنهار صلاة الغداة و صلاة العصر<sup>(١)</sup>، هو كون مبدأ النهار طلوع الفجر، و يكون ذلك قرينة على أن المراد مما ورد في صدرها من أن طرفي النهار الغداة و المغرب، اعم من الطرف الداخلي في اول النهار و هو الغداة و الطرف الخارجي في آخره، و هو المغرب.

ثم انه وقع الكلام في موضوع وجوب الوقوف الاضطراري الليلي بعرفات فقد اخذ في بعض الروايات عنوان سعة الوقت، و في بعضها عنوان ظن سعة الوقت، و في ثالث عنوان عدم خوف فوت الوقوف بالمشعر، ففي صحيحة الحلبي أنه ان كان في مهل فليقف بعرفات، و في صحيحة معاوية بن عمار أنه إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها و إن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها و ليقم بجمع فقد تم حجه و في رواية الشيخ في التهذيب باسناده عن موسى بن القاسم عن محمد بن سهل (الاشعري و لم يرد في حقه توثيق خاص عدا رواية الاجلاء عنه فقد روى احمد بن محمد بن عيسى كتابه) عن أبيه (هو سهل بن اليسع بن عبد الله بن سعد الأشعري القمي و قد وثقه النجاشي) عن إدريس بن عبد الله (هو إدريس بن عبد الله بن سعد الأشعري، الذي وثقه النجاشي) قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أدرك الناس بجمع و خشي إن مضى إلى عرفات أن يفيض الناس من جمع قبل أن يدركها فقال إن ظن أن يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليأت عرفات فإن خشي أن لا يدرك جمعا فليقف بجمع ثم ليفض مع الناس

فقد تم حجه<sup>(١)</sup>.

مسألة ٣٧٠: تحرم الافاضة من عرفات قبل غروب الشمس عالما عامدا، لكنها لا تفسد الحج، فاذا ندم ورجع الى عرفات فلا شيء عليه، وإلا كانت عليه كفارة بدنة ينحرها في منى، فان لم يتمكن منها صام ثمانية عشر يوما متواليات، و يجري هذا الحكم في من أفاض من عرفات نسيانا أو جهلا منه بالحكم فيجب عليه الرجوع بعد العلم أو التذكر فان لم يرجع حينئذ فعليه الكفارة على الأحوط.

اقول: المستند في هذه المسألة صحيحة مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل أفاض من عرفات قبل غروب الشمس قال: إن كان جاهلاً فلا شيء عليه، وإن كان متعمدا فعليه بدنة، و معتبرة ضريس الكناسي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل أفاض من عرفات قبل أن تغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة أو في الطريق أو في أهله<sup>(٢)</sup>.

و قد ذكر السيد الماتن "قده" أن المستفاد من الروايات أن الواجب هو الوقوف إلى الغروب، فلو خالف و خرج قبل الغروب، فقد يكون خروجه بعنوان الافاضة بمعنى أنه يخرج خروجاً لا يتعقبه الرجوع قبل الغروب الى عرفات، و أخرى يرجع قبل الغروب.

أما الفرض الاول فان كانت الافاضة عن جهل فلا ريب في معذوريته و عدم تعلق الكفارة به، لمعتبرة مسمع و ان كانت عن نسيان و غفلة فكذلك كما هو المشهور، و ما في الحدائق من اختصاص النص بفرض الجهل و لا دليل على الحاق النسيان به، لأن الجاهل أعذر، لمسبوقية النسيان بالعلم، و لهذا ورد النص على وجوب قضاء الصلاة على ناسي التجاسة دون الجاهل بها<sup>(٣)</sup>، ففيه اولاً: ان النص شامل له بالاولوية القطعية، لكون رفع الكفارة بمناط العذر و العذر في الناسي اقوى، لارتفاع الحكم عنه واقعا بخلاف الجاهل البسيط، بل مقتضى المقابلة في صحيحة مسمع بين الجاهل و المتعمد كون ثبوت الكفارة بملاك التعمد، و الناسي ليس بمتعمد، على أنه يكفي في رفعها عن الناسي حديث رفع النسيان، و أما المتعمد فعليه بدنة كما هو المشهور لصراحة مسمع و ضريس، و عن والد الصدوق<sup>(٤)</sup> و

١ - وسائل الشيعة ج ٣٦ تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٢٨٩

٢ - وسائل الشيعة ج ٥٥٨

٣ - الحدائق الناضرة ج ١٦ ص ٣٨٣.

٤ - المختلف ٤: ٢٥٩



الصدوق و الشيخ ايضا في بعض كتبه<sup>(١)</sup> أن عليه دما، و هذا منصرف الى الشاة كما تعضدة المقابلة بينه و بين البقرة في بعض الروايات، و لم يعرف له مستند عدا ما في الفقه الرضوي المشتمل على ذكر الدم، و لكنه مضافا الى عدم حجيته، لا بد من رفع اليد عن اطلاقه بصراحة الصحيحتين في ارادة البدنة.

و أما الفرض الثاني و هو من رجع الى عرفات قبل الغروب فان كان متعمدا في خروجه من عرفات فعن جماعة ثبوت الكفارة حينئذ ايضا تمسكا باطلاق النص، و لكنه كما ترى، اذ الموضوع للكفارة هو عنوان الافاضة، و معناها الذهاب من غير عود بأن يترك المحل بالمرة، و أما مجرد الخروج و الرجوع فليس من الافاضة في شيء، نعم لا اشكال في حرمة للزوم المكث في تمام الوقت، و عليه فالأظهر عدم ثبوت الكفارة.

و ان كان من افاض من عرفات قبل الغروب جهلا او نسيانا فلو ارتفع جهله او نسيانه بحيث امكنه الرجوع الى عرفات قبل الغروب وجب عليه ذلك، لأن سقوط الوجوب في برهة من الوقت للعدر لا يوجب سقوط وجوب الباقي، نعم لو لم يرجع فالأظهر عدم وجوب الكفارة عليه لترتيبها على الافاضة متعمدا، و المفروض أن الافاضة حين حصولها في المقام كانت مستندة الى الجهل او النسيان، و بعد ذلك لم تتحقق افاضة جديدة<sup>(٢)</sup>.

اقول: هنا نكات:

١- ان الجاهل الذي نفي عنه الكفارة في صحيحة مسمع حيث يشمل الجاهل المقصر فلا يناسب أن يعبر عنه بالمعذور.

٢- ان الظاهر من صحيحة مسمع بمقتضى اثباتها الكفارة على المتعمد و نفيها عن الجاهل كون نكتة الكفارة المجازاة و العقوبة دون جبر النقص، و من الواضح أن حديث رفع النسيان رافع لمثل هذا الحكم عن الناسي، مضافا الى أن نفس الصحيحة ظاهرة في كون المعذور ملحقا بالجاهل في عدم الكفارة دون المتعمد، و لا ينافي هذا الظهور ورود نص على الفرق بين حكم الجاهل و الناسي في مورد، كما في الصلاة في النجس، هذا مضافا الى أنه هناك لم يكن صحة صلاة الجاهل بالنجاسة شاملة لفرض كونه مقصرا، فانه لا يتصور الجاهل المقصر بالموضوع، فالحكم بصحة صلاته لا تلازم الحكم بصحة صلاة الناسي بالنجاسة، بعد ما ورد في الرواية أنه انما جعلت عليه الاعادة عقوبة لنسيانه، كي يهتم بالشيء،

١ - المقنع ص ٢٧٠، الخلاف ج ٢ ص ٣٣٨

٢ - مستند الناسك ج ٤ ص ١٠٠

و قد استظهر بعض السادة الاعلام "دام ظله" منه التعليل، و خص وجوب الاعادة بموارد تقصير الناسي و عدم اهتمامه بالحفظ.

٣- انه لا يوجد دليل واضح على وجوب استيعاب الوقوف الى المغرب، مع قطع النظر عن عنوان الافاضة قبل الغروب، كما لو خرج مقدار من عرفات بقصد الرجوع اليها قبل الغروب، و عليه فلو تحققت الافاضة قبل الغروب، عمدا او سهوا، كما لو خرج الى المشعر او الى مكة لا بقصد الرجوع، فلا دليل على وجوب العود.

٤- ان ما ذكره من أنه لو رجع الى عرفات قبل الغروب، بعد ما خرج منها لا بقصد العود، فلا يصدق الافاضة على خروجه، فلا يترتب عليه كفارة حتى لو خرج متعمدا ثم رجع، فغير متجه، لان العود اللاحق لا يمنع من صدق الافاضة على الخروج السابق لا بقصد العود، فانها مثل النفر من منى قبل زوال الشمس من اليوم الثاني عشر من ذي الحجة، نعم لا يبعد انصراف دليل الكفارة على من افاض من عرفات قبل الغروب عن فرض رجوعه اليها و الوقوف بها مرة أخرى، و أما وجوب الرجوع فغير واضح، و ان كان هو مقتضى الاحتياط.

و لا يخفى أنه على ما ذكره من كون صدق الافاضة مشروطا بعدم العود الى عرفات قبل الغروب، و عدم كفاية الخروج لا بقصد العود، فمن خرج منها جهلا او نسيانا لا بقصد العود، ثم التفت و لكن لم يرجع مع تمكنه من الرجوع، فقد يقال بأن تحقق الافاضة منه لا يكون عن جهل او نسيان بعد صدور شرطها المتأخر عن علم و عمد منه، الا أنه يمكن ان يقال بأن الظاهر من الافاضة متعمدا هو صدور ذات الافاضة عن عمد، لا مجرد تحقق شرطها المتأخر عن عمد، نظير ما ذكر في الصلاة من ابطال التكلم العمدي لها، و لكنه لا يشمل من قطع كلمة من القراءة او الذكر في الصلاة بحث خرجت عن كونها قراءة او ذكرا، و صارت كلمة لاغية.

ثم إن البدنة تنحر يوم العيد في منى، لظاهر قوله "ينحرها يوم النحر"، و لو لم يقدر على البدنة صام ثمانية عشر يوماً، كما في معتبرة ضريس، و هل يعتبر فيه التوالي ام لا؟، فقد ذهب المحقق في الشرائع بلزوم التوالي في كل صوم واجب إلا أربعة: صوم النذر المجرد عن التتابع، و صوم القضاء، و صوم جزاء الصيد، و صوم السبعة في بدل الهدى، و وافق عليه صاحب الجواهر<sup>(١)</sup>، و وجهه ما يقال من أنه المتفاهم عرفاً من مثله، كما لو أمر المولى عبده بالتلفظ بكلمة عشر مرات، و لكن الصحيح عدم ظهور خطاب الامر بصوم عدة ايام في

التوالي خصوصا بعد الانفصال بين كل صوم بالافطار في الليل، فيمكننا التمسك باطلاق صحيحة ضريس لنفي اعتبار التوالي، و لا تصل النوبة الى التمسك باصل البراءة، كما هو ظاهر السيد الخوئي "قده" في المقام، نعم قد تمسك لنفي التوالي باطلاق صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل صوم يفزق إلا ثلاثة أيام في كفارة اليمين<sup>(١)</sup>، و هو متين.

مسألة ٣٧١: إذا ثبت الهلال عند قاضي أهل السنة و حكم على طبقه، و لم يثبت عند الشيعة ففيه صورتان:

الاولى: ما إذا احتملت مطابقة الحكم للواقع، فعندئذ و جبت متابعتهم و الوقوف معهم و ترتيب جميع آثار ثبوت الهلال الراجعة إلى مناسك حجّه من الوقوفين و أعمال منى يوم النحر و غيرها، و يجزئ هذا في الحج على الأظهر، و من خالف ما تقتضيه التقية بتسويل نفسه أن الاحتياط في مخالفتهم، ارتكب محرماً و فسد وقوفه، و الحاصل: أنه تجب متابعة الحاكم السني تقية، و يصح معها الحج، و الاحتياط حينئذ غير مشروع و لا سيما إذا كان فيه خوف تلف النفس و نحوه كما قد يتفق ذلك في زماننا هذا.

الثانية: ما إذا فرض العلم بالخلاف و أنّ اليوم الذي حكم القاضي بأنه يوم عرفة هو يوم التروية واقعاً، ففي هذه الصورة لا يجزئ الوقوف معهم، فان تمكن المكلف من العمل بالوظيفة و الحال هذه و لو بأن يأتي بالوقوف الاضطراري في المزدلفة دون أن يترتب عليه أي محذور و لو كان المحذور مخالفته للتقية عمل بوظيفته، و إلا بدّل حجة بالعمرة المفردة و لا حج له، فان كانت استطاعته من السنة الحاضرة و لم تبق بعدها سقط عنه الوجوب إلا إذا طرأت عليه الاستطاعة من جديد.

اقول: افاد السيد الماتن "قده" في المقام في توضيح هذه المسألة أنه في فرض احتمال مطابقة حكم قاضي العامة للواقع لا خلاف و لا إشكال في وجوب التقية تكليفاً بمتابعة حكمه، و الأخبار في ذلك بلغت فوق حدّ التواتر، كقولهم (عليهم السلام): "لا دين لمن لا تقية له" أو "إنّ التقية ديني و دين آبائي"<sup>(٢)</sup>، و لكن ذكرنا في محله أن ذلك لا يقتضي صحة العمل الصادر تقية، فلو ابتلي المؤمن بالتقية في طلاق زوجته بدون حضور العدلين، او اقتضت التقية غسل الثوب بالنبيذ باعتبار أن بعض العامة يرون طهارته لم يمكن الحكم

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣٨٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢٠٤

بصحته، و عليه فمقتضى الأدلة الأولية هو الفساد و عدم الاكتفاء به.

الا أن الوقوف في عرفات تبعاً للعامة في مورد الشك و عدم القطع بالخلاف مما كثر الابتلاء به قريب مائتي سنة في زمن الأئمة (عليهم السلام) و لم نر و لم نعهد في طول هذه المدّة أمرهم (عليهم السلام) بالوقوف في اليوم الآخر و حكمهم بعدم الاجزاء فيعلم أن الوقوف معهم مجزء، و دعوى أن ذلك من جهة عدم تمكن المؤمنين من الوقوف الثاني و لذا لم يصدر الأمر من الأئمة (عليهم السلام) بالوقوف ثانياً، غير مسموعة و لا يمكن تصديقها، للتمكن من الوقوف في المشعر على الأقل برهة من الزمان و لو مرّة واحدة في طول هذه المدة و لو بعنوان أنه يبحث عن شيء في تلك الأرض المقدّسة، فالسيرة القطعية دليل قطعي على الاجزاء و الصحة كما هو الحال بالنسبة إلى الصلاة، فلا عبرة باستصحاب عدم دخول يوم عرفة.

هذا مضافاً إلى رواية أبي الجارود الواردة في الشك، فإنها دالة على الصحة، فإن المستفاد منها لزوم متابعتهم و عدم جواز الخلاف و الشقاق بيننا و بينهم، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) إننا شككنا في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) و كان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس و الأضحى يوم يضحى الناس و الصوم يوم يصوم الناس<sup>(١)</sup>، و السند معتبر، فإن أبا الجارود قد وثّقه المفيد و مدحه مدحاً بليغاً، مضافاً إلى أنه من رجال تفسير علي بن إبراهيم القمي و كامل الزيارات، و لا يضر فساد عقيدته بوثاقته، فمقتضى السيرة القطعية و خبر أبي الجارود لزوم ترتيب جميع الآثار من الوقوف و سائر الأعمال كمناسك منى، و لو وقف تقيّة و أراد الاحتياط و وقف ثانياً، فإن كان الوقوف الثاني مخالفاً للتقيّة فهو محرّم، و لكن لا تسري حرّمته إلى ما أذاه من وظيفته، و يصح حجّه و يعتبر الوقوف الأول من أعمال حجّه، و إن كان الوقوف الثاني غير مخالف للتقيّة كما إذا وقف في عرفة بعنوان اتخاذ الموقف طريفاً له، أو بعنوان أنه يبحث عن شيء في تلك الأراضي فلا يكون بمحرّم و لكنه عمل لغو لا يتصف بالوجوب و لا بالحرمة.

و أمّا إذا لم يقف معهم و لم يتابعهم، فإن لم يقف في اليوم الثاني أيضاً فلا إشكال في فساد حجه لتركه الوقوف بالمرّة، و لو قيل بأن أدلة التقيّة متكفلة للصحة فإنما تدل على سقوط الشرط و عدم لزوم كون الوقوف في اليوم التاسع و لا دلالة فيها على سقوط أصل الوقوف، نظير السجود على الأرض إذا كان مخالفاً للتقيّة فإن التقيّة تقتضي سقوط وجوب

السجود على الأرض و لا توجب ترك السجود رأساً، فإن الضرورات تقدّر بقدرها، فأدلة التقية تقتضي ترك الوقوف في اليوم التاسع و لا تقتضي ترك الوقوف رأساً، و أمّا لو لم يقف معهم و وقف في اليوم اللاحق، فإن كان الوقوف الثاني مخالفاً للتقية فوقوفه محرّم جزماً و لا يصلح للجزئية، فإن الحرام لا يصلح أن يكون جزءاً للعبادة فوقوفه في حكم العدم فيفسد حجّه قطعاً، و أمّا إذا لم يكن الوقوف الثاني مخالفاً للتقية، كما إذا تمكن من الوقوف بالمقدار اليسير بحيث لا يخالف التقية، فالظاهر عدم الكفاية ايضاً، لأن هذا الموقف غير مأمور به، و وجه ذلك: أن الواجب على المكلف هو الوقوف في يوم عرفة وجداناً أو شرعاً، و الوقوف الذي صدر منه في اليوم الثاني لا دليل عليه و لا حجة له إلا الاستصحاب، أي استصحاب عدم دخول اليوم التاسع، و لكنه غير جار في المقام، لعدم ترتّب الأثر عليه، فإن الاستصحاب إنما يجري فيما إذا ترتب عليه حكم شرعي، و لا يترتب عليه هنا حكم شرعي، لأن هذا الاستصحاب لا يقتضي وجوب الوقوف في اليوم اللاحق، لأننا نعلم بعدم وجوب الوقوف في هذا اليوم، لأن الواجب حسب أدلة التقية هو الوقوف في اليوم الذي يوافقهم فلا أثر لهذا الاستصحاب، فحينئذ يشك في أن الوقوف الثاني هل هو وقوف في يوم عرفة أو أن وقوفه في يوم العيد، فالشك شك في الامتثال.

و أما إذا فرض العلم بالخلاف فلا سيرة على الاكتفاء بالوقوف معهم و لا نص في المقام، و أمّا أدلة التقية فقد عرفت أنها لا تفي بالأجزاء، و إنما مفادها وجوب التقية بعنوانها وجوباً تكليفاً، و لو فرضنا دلالتها على الأجزاء فإنما يتم في فرض الشك لا في مورد القطع بالخلاف، فإن العامة لا يرون نفوذ حكم حاكمهم حتى عند القطع بالخلاف، فالعمل الصادر منه لا يكون مصداقاً للتقية، و الذي يسهّل الخطب أن القطع بالخلاف نادر التحقق جداً أو لا يتحقق، و على تقدير التحقق فوظيفته الاتيان بالوقوف بالمقدار الممكن و لو كان الممكن هو الوقوف الاضطراري النهاري في المشعر كفى ذلك، و إن لم يتمكّن المكلف من ذلك أيضاً فهو ممّن لم يتمكّن من إدراك الوقوفين لمانع من الموانع فيعدل إلى العمرة المفردة و لا حج له، فإن كانت هذه السنة أول استطاعته و لم تبق إلى السنة الآتية فينكشف عدم استطاعته للحج أصلاً و أنه لم يكن واجباً عليه، و أمّا إذا بقيت استطاعته أو حصل على استطاعة جديدة بعد ذلك فيجب عليه الحج في السنة الآتية، و كذا يجب عليه الحج في السنة القابلة إذا كان الحج عليه مستقراً<sup>(١)</sup>.

هذا تمام ما افاده "قده" في المقام في وجه التفصيل بين احتمال مطابقة حكم قاضي الديار المقدسة للواقع و بين فرض العلم بالخلاف، حيث التزم بالاجتزاء بالوقوف مع العامة في الفرض الاول فقط، و لم نعلم أن مختاره هل هو الاجزاء الظاهري في هذا الفرض او الاجزاء الواقعي، و القدر المتيقن من استدلاله بالسيرة هو الاجزاء الظاهري، و عليه فلو انكشف الخلاف بعد ذلك فيحكم بفساد حجه، و تتبدل وظيفته الى العمرة المفردة، تمسكا بما ورد فيمن قدم حاجا و قد فاته الموقفان من أنه يجعل حجه عمرة مفردة<sup>(١)</sup>.

و المهم أنه على نظره "قده" من كفاية امكان رؤية الهلال في بلد آخر و لو قبيل طلوع الشمس من بلد المكلف في الحكم بثبوت اول الشهر بالنسبة اليه فلا يكاد يحصل العلم بالخلاف الا نادرا، و أما من يرى لزوم امكان رؤية الهلال في بلد المكلف ففي هذه السنين كثيرا ما يحصل بالخلاف، و لا يخفى أن المدار على احتمال موافقة حكم قاضي العامة للواقع، من جهة الشبهة الموضوعية أي احتمال ثبوت الهلال واقعا بالوجه المقرر الشرعي، فلو علم بعدم امكان رؤية الهلال في تلك الليلة الا بالعين المسلحة فلا يكون داخلا في هذا الفرض، لعدم اقتضاء الاستدلال على الاجزاء بسيرة الأئمة (عليهم السلام) و اصحابهم، بالنسبة الى فرض احتمال الموافقة للواقع للتوسعة لهذا الفرض.

و كيف كان فقد استدل على الاجتزاء بالوقوف مع العامة بعدة وجوه:

**الوجه الاول:** سيرة الأئمة (عليهم السلام) و اصحابهم خلال اكثر من مأتي سنة على الاجتزاء بالوقوف معهم من دون احتياط، كما مر دعواها عن السيد الخوئي "قده" و ان ذكر ان القدر المتيقن منها فرض عدم العلم بالخلاف، خصوصا على مبناه من أن احتمال امكان رؤية الهلال و لو في افريقية و امريكا مما يشترك مع مكة و لو في جزء من الليل يمنع من حصول العلم بالخلاف، خلافا للمشهور حيث يرون أن العلم بعدم امكان رؤية الهلال في مكة من دون مانع من الرؤية كالغيم، كاف في حصول العلم بالخلاف، و لكن ادعى بعض الاجلاء "دام ظله" أنه يحصل الوثوق بوجود العلم بالخلاف في بعض السنين خلال مأتي سنة في عصر حضور الأئمة (عليهم السلام) و لو بلحاظ أنه ثبت هلال ذي الحجة عندهم

١ - راجع الوسائل جص ٤٩ ففي صحيحة معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أَيَّمَا حَاجٍّ أَوْ مُتَمَتِّعٍ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ قَدِمَ وَ قَدْ فَاتَهُ الْحَجُّ فَلْيَجْعَلْهَا عُمْرَةً وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ، وَ فِي صَحِيحَتِهِ الْأُخْرَى قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) رَجُلٌ جَاءَ حَاجًّا فَفَاتَهُ الْحَجُّ وَ لَمْ يَكُنْ طَافَ قَالَ يُقِيمُ مَعَ النَّاسِ حَرَامًا أَيَّامَ التَّشْرِيقِ، وَ لَا عُمْرَةَ فِيهَا فَإِذَا انْقَضَتْ طَافَ بِالْبَيْتِ، وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ أَحَلَّ، وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ يُحْرِمُ مِنْ حَيْثُ أُحْرِمَ.

(عليهم السلام) بشهادة عدلين من الشيعة و لم يحكم القاضي بثبوت الهلال.  
و قد اورد بعض الاعلام "قده" على القول بالسيرة في زمان الأئمة (عليهم السلام) على  
عدم الاحتياط و الاكتفاء بالوقوف مع العامة و الا لكان يصل إلينا خبر مراعاتهم للاحتياط  
بأنه لو سلم ان الاحتياط في ذلك على فرض ثبوته يكون مما يصل إلينا قطعاً، ان احتياطهم  
فرع منع العامة لهم عن ترك الوقوف معهم في اليوم الذي يقفون بعرفات و لم يثبت منعهم  
عن ذلك، بل لعله لم يكن منع في البين، و كان كل يعمل على طبق عقيدته، لعدم كون هذا  
الاختلاف اختلافاً في المذهب، لاتفاق كلتا الطائفتين على أن الموقف هو اليوم التاسع من  
شهر ذي الحجة لا الثامن منه، فكل من كان يثبت عنده ان هذا اليوم هو التاسع كان يقف  
فيه، و كل من كان لا يثبت عنده ذلك كان يقف في اليوم الآتي سواء كان من العامة أو  
الخاصة<sup>(١)</sup>.

كما ناقش بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" في ثبوت السيرة بتقريب أن هذه السيرة  
المدعاة تبتني على اساس ان الطريقة التي كانت متبعة لثبوت الهلال من قبل السلطات  
الحاكمة في عصر المعصومين عليهم السلام هي نفسها الطريقة المتبعة في ذلك من قبل  
الجهات الرسمية في العصر الحاضر، و لكن لا توجد شواهد تاريخية تؤيد هذا المعنى، سواء  
في عصر الأموي او العباسي، بل الظاهر انهم كانوا يشددون في أمر الهلال، و لا يحكمون  
بثبوت رؤيته بمجرد شهادة شخص او شخصين مع صفاء الجو ووجود عدد كبير من  
المستهملين من دون ان يتيسر لهم رؤية الهلال.

و من شواهد التشدد في ثبوت الهلال في العصر الأموي ما حكى من ان سالم بن عبدالله  
بن عمر بن الخطاب الذي كان يعدّ من كبار فقهاءهم في المدينة ذهب بجماعة شهدوا برؤية  
الهلال الى ابراهيم بن هشام المخزومي في عام ١٠٥ فلم يقبل منهم، فوقف سالم بعرفة  
لوقت شهادتهم، فلما كان اليوم الثاني وقف مع الناس أيضاً<sup>(٢)</sup>، و أما في العصر العباسي فقد  
جرى الأمر فيه على نفس هذا المنوال، ولاسيما بعد ان عهدوا بمنصب القضاء الى ابي  
يوسف ابرز تلامذة ابي حنيفة، وكان مذهبه في ثبوت الهلال انه متى ما كان الجو صافياً

١ - كتاب الحج تقرير ابحاث المرحوم السيد محمود الشاهرودي ج ٣ ص ٣٣٧

٢ - لم اجد مستند هذا النقل، و في كتاب الكامل في التاريخ لابن اثير ج ٥ ص ١٢٥، أنه حج بالناس هذه  
السنة - أي سنة خمس و مائة - إبراهيم بن هشام خال هشام بن عبد الملك فأرسل إلى عطاء متى أخطب قال  
بعد الظهر قبل التروية بيوم فخطب قبل الظهر وقال أخبرني رسولي عن عطاء فقال عطاء ما أمرته إلا بعد  
الظهر فاستحيا.

فلاتقبل الشهادة برؤيته الا من جماعة توجب شهادتهم العلم للقاضي وعدد عددهم بعدد القسامة خمسين رجلا، فلايصح ان يقاس ذلك العصر بالعصر الحاضر الذي يتبع فيه من بيده أمر الموقف مذهب ابن حنبل واتباعه القائلين بثبوت هلال شهر رمضان بشاهد واحد وهلال سائر الشهور بشاهدين، وان كان الجوّ صافيا واستهلّ جمع كثيرون ولم يدع الرؤية الا واحد او اثنان.

وبالجملة لم يكن مبنى القوم في عصر المعصومين عليهم السلام على المسامحة في قبول الشهادات برؤية الهلال بل كانوا يشددون فيه وربما أدى ذلك بهم الى التأخير في اول الشهر عن وقته الشرعي، كما يظهر ذلك من خبر لقاء الامام الصادق عليه السلام مع الخليفة ابي العباس السفاح في الحيرة يوم الشك من شهر رمضان الذي كان اول الشهر عند الامام عليه السلام، حيث دعاه الى الاكل فاضطر الى الاجابة الى الاكل تقية.

وكيف كان فلاشاهد على ما ادعي من مخالفة الوقوف الرسمي في العرفات والمزدلفة لما تقتضيه الموازين الشرعية في اكثر السنوات في عصر المعصومين عليهم السلام، بل اوضح شاهد على ذلك عدم ورود ذكر لهذه المخالفة في شيء من الروايات صحيحها وسقيمها، مع انها متعلقة بجملة من اهم مناسك الحج اعني الوقوف واعمال منى، وكيف يمكن قبول وقوع الاختلاف في الموقف في غالب الأعوام واتباع الشيعة فيها لمن ييدهم أمر الموقف طبقا للأوامر الصادرة اليهم من قبل الأئمة عليهم السلام ولا يوجد شيء من ذلك في نصوص الحج، في حين انها اشتملت على الكثير من مسائله حتى ما يقلّ الابتلاء به كجملة من مسائل الصيد وكفاراته.

هذا مع ما عرف من حال الشيعة من انه لم يكن يسهل عليهم اتباع غيرهم في الامور الشرعية والاجتزاء بما يؤدي معهم من العبادات كما يظهر ذلك من النصوص الواردة بشأن الحضور في جماعتهم والصلاة خلفهم، مع انه ليس فيها ما يوجب الاخلال بشيء من اركان الصلاة بل ببعض سننها فحسب، فكيف سهل على الشيعة الوقوف في عرفات وفي المزدلفة والإتيان باعمال منى في غير وقتها الشرعي اتباعا للعامة ولم يقع ذلك منهم موردا للسؤال طوال العشرات من السنين؟، ولاسيما في عصر الصادقين عليهم السلام، ولو وقع موردا للسؤال لوجد ذلك في الروايات.

بل كيف كانت هذه المسألة موردا لابتلاء الشيعة بصورة واسعة في عصر الغيبة الكبرى ولا يوجد حسب ما تتبعناه التعرض لها في كتب الفقهاء المتقدمين الى عصر الشهيد الثاني، حتى ان العلامة الحلبي في التذكرة والمنتهى والشهيد الاول في الدروس تعرضا لما ذكره بعض فقهاء العامة من الحكم بعدم الاجتزاء بالوقوف بعرفات في يوم التروية معللا ذلك بانه



لا يقع فيه الخطأ، لأن نسيان العدد لا يتصور من الجمع الكبير، ولم يعقباً على ذلك بشيء<sup>(١)</sup> مع انه لو كان الاختلاف في الموقف مما يقع في غالب السنين لعقبوا عليه لان الوقوف في يوم التروية مما يتلى به الشيعة تقيّة ممن بيده أمر الموقف من العامة ولبحثوا عن الاجتزاء به وعدمه.

وبالجملة اننا لم نجد فيمن تقدم على الشهيد الثاني طرح هذه المسألة اصلا، و أما هو فقد تعرض لها على سبيل الفرض في باب المصدود من المسالك وحكم بعدم الاجزاء<sup>(٢)</sup>، ثم لم نجد من تعرض لها من بعده الى القرن الثالث عشر حيث طرحها بعض الفقهاء كالمحقق القمي في جامع الشتات فحكم بعدم الاجزاء والمحقق آقا محمد علي ابن الوحيد البهبهاني في مقام الفضل فحكم بالاجزاء، وتعرض لذلك صاحب الجواهر ولم يستبعد الاجزاء<sup>(٣)</sup>،

١ - فقد ذكر العلامة الحلي في التذكرة ج ص ١٩٠ أنه لو غمّ الهلال ليلة الثلاثين من ذي القعدة، فوقف الناس تاسع ذي الحجة، ثم قامت البيّنة أنّه العاشر، فالوجه فوات الحجّ، وقال الشافعي: يجزي، لقول النبي صلى الله عليه و آله: "حجّكم يوم تحجّون" وقال: و لو وقفوا يوم التروية، لم يجزء لأنّه لا يقع فيه الخطأ، لأنّ نسيان العدد لا يتصور من العدد الكثير، و العدد القليل يعذرون في ذلك، لأنّهم مفرطون، و يأمنون ذلك في القضاء... ثم ذكر العلامة أنه لو شهد واحد أو اثنان برؤية هلال ذي الحجّة و ردّ الحاكم شهادتهما، وقفوا يوم التاسع على وفق رؤيتهم و إن وقف الناس يوم العاشر عندهما، و به قال الشافعي.

و قال الشهيد الاول في الدروس ج ص ٤٢٠ الو وقفوا ثامن ذي الحجة غلطا لم يجزئ، و لو وقفوا عاشره احتمل الاجزاء دفعا للعسر، إذ يحتمل مثله في القضاء، و لما روي عن النبيّ "حجّكم يوم تحجّون" (و يوم عرفة يوم يعرّف الناس فيه) و يحتمل عدمه لعدم الإتيان بالواجب، و الفرق بينه و بين الثامن أنّه لا يتصور نسيان العدد من الحجيج، و يأمنون ذلك في القضاء، و قوّى الفاضل النسوية في عدم الاجزاء، و الحادي عشر كالثامن، و لو غلطت طائفة منهم لم يعذروا مطلقا، و ابن الجنيدي يرى عدم العذر مطلقا، و لو رأى الهلال وحده أو مع غيره و ردّت شهادتهم وقفوا بحسب رؤيتهم و إن خالفهم الناس، و لا يجب عليهم الوقوف مع الناس.

٢ - عبارة المسالك هكذا: لو وقف العامّة بالموقفين قبل وقته لثبوت الهلال عندهم لا عندنا، و لم يمكن التأخّر عنهم لخوف العدو منهم أو من غيرهم فإنّ التقيّة هنا لم يثبت (مسالك ج ص ٣٩١).

٣ - فانه ذكر في الجواهر ج ١٩ ص ٣٢٢ أنه لو قامت البيّنة عند قاضي العامة و حكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصح للامامي الوقوف معهم و يجزي لأنه من أحكام التقيّة و يعسر التكليف بغيره، أو لا يجزي لعدم ثبوتها في الموضوع الذي محل الفرض منه، كما يومي اليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلت عليه النصوص التي منها "لأنّ أفطر يوما ثم أقضيه أحب إلى من ان يضرب عنقي" لم أجد لهم كلاما في ذلك، و لا يبعد القول بالاجزاء هنا للحرج، و احتمال مثله في القضاء، و قد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلامة الطباطبائي (صاحب الرياض)، و لكن مع

وقال انه وجده منسوباً الى السيد بحر العلوم "قده"، الا ان صاحب الجواهر بنفسه احتاط في نجاته العباد قائلاً انه لايجزئ الوقوف معهم على الاحوط ان لم يكن اقوى، وامضاه الشيخ الاعظم الانصاري والسيد الميرزا الشيرازي، وحكم بعدم الاجزاء ايضاً كل من السيد حسين الكوهكمري والشيخ زين العابدين المازندراني ومن المتأخرين المحقق النائيني<sup>(١)</sup>، فالنتيجة ان ما ادعي من قيام السيرة على متابعة العامة في الوقوفين مما لايمكن المساعدة عليه<sup>(٢)</sup>.  
اقول: الظاهر حصول الوثوق بقيام السيرة في زمان الأئمة (عليهم السلام) على الاجتزاء بالوقوف معهم و لو مع عدم قيام الحجة الشرعية على مطابقة حكم قاضي العامة للواقع، فان سبب التشكيك في ذلك احد امرين:

- ١- احتمال قيام الحجة دائماً في ذلك الزمان على مطابقة حكمهم للواقع.
- ٢- احتمال مراعاة الشيعة للاحتياط عند عدم ثبوت صحة حكمهم شرعاً و انما لم يصل الينا اثر من ذلك في التاريخ لاصرارهم على كتمان ذلك عن عامة الناس، كما لم يسألوا الأئمة عن ذلك لوضوح الحكم الشرعي لهم كما لم يسألوا عن حكم الصوم و الفطر وفق حكم العامة لوضوح وظيفتهم عندهم.

و كلا الامرين مندفعان، أما الامر الاول فقد يقال في وجه اندفاعه أنه حتى لو فرض تشدد الحكام في عصر الأئمة (عليهم السلام) في أمر الهلال فهذا قد كان يؤدي أيضاً الى مخالفة الشيعة معهم أحياناً في ثبوت الهلال للشيعة في اليوم السابق على ثبوته عندهم، كما اتفق ذلك في شهر رمضان، ففي صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البنزطي عن خالد بن عمارة (وثاقته مبنية على نظرية التوثيق العام لمشايخ البنزطي و صفوان حيث روي عنه) قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) دخلت على أبي العباس في يوم شك، و أنا أعلم أنه من شهر رمضان و هو يتغدى فقال يا أبا عبد الله ليس هذا من أيامك قلت لم يا أمير المؤمنين ما صومي إلا بصومك و لا إفطاري إلا بإفطارك قال فقال ادن قال فدنوت فأكلت و أنا و الله

ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه.

- ١ - فانه ذكر في مناسكه أنه لو فاته الوقوف فقد فاتته الحج، و إن كان ناسياً، أو معذوراً بأي عذر و إن كان هو التقية، و كان مخالفوناً و قفوا يوم التروية بدعوى رؤية الهلال، و لم يمكن التخلف عنهم و لو لإدراك اختياري أحدهما، أو الاضطرابين، أو إدراكهما جميعاً ليلة النحر و يتحلل عن إحرامه بعمرة مفردة، ثم يحج من قابل مع استقرار الوجوب أو بقاء الاستطاعة مع سائر الشرائط. راجع دليل الناسك المتن ص ٣٥٣.

أعلم أنه من شهر رمضان<sup>(١)</sup>، و نحوها رواية داود بن الحصين عن رجل من أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال و هو بالحيرة في زمان أبي العباس إني دخلت عليه و قد شك الناس في الصوم و هو و الله من شهر رمضان فسلمت عليه فقال يا أبا عبد الله أصمت اليوم فقلت لا و المائدة بين يديه قال فادن فكل قال فدنوت فأكلت قال و قلت الصوم معك و الفطر معك فقال الرجل لأبي عبد الله (عليه السلام) تقطر يوما من شهر رمضان، فقال إي و الله أفطر يوما من شهر رمضان أحب إلي من أن يضرب عنقي، و رواية رفاعة عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذلك إلى الإمام إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرتنا فقال يا غلام علي بالمائدة فأكلت معه و أنا أعلم و الله أنه يوم من شهر رمضان فكان إفطاري يوما و قضاؤه أيسر علي من أن يضرب عنقي و لا يعبد الله<sup>(٢)</sup>.

و الظاهر من مورد هذه الروايات الحاكية لواقعة واحدة، أنه ثبت اول شهر رمضان للإمام (عليه السلام) و لكن كان يوم شك للناس فكان يجب على الامام أن يصوم الا أنه افطر تقية من الخليفة حيث لم يحكم بثبوت هلال اول شهر رمضان و كان أمامه مائدة يتغدى منها، و يكون المراد من قول السفاح في الرواية الاولى " يا أبا عَبْدِ اللَّهِ لَيْسَ هَذَا مِنْ أَيَّامِكَ " أن هذا اليوم ليس عندك من الايام التي تكون لك أي يمكنك أن تأكل و تشرب فيه، بل تراه من شهر رمضان، فانكر الامام ذلك فقال " و لِمَ يا امير المؤمنين ما صومي الا بصومك و ما افطاري الا بافطارك "، و ليس المراد منه أنك لا ترى هذا اليوم يوم العيد، و الشاهد على ذلك التعبير بيوم الشك، فانه لو كان يوم شك آخر رمضان فمن الواضح وجوب الصوم عند العامة والخاصة و لم يكن يقتضي التقية افطار ذلك اليوم مع عدم ذكر شيء من حكم الخليفة بثبوت هلال شوال، و عليه فما في الجواهر من حمل هذه الروايات على آخر شهر رمضان فهو خلاف الظاهر.

و عليه فيقال بأن تشدد الحكومات الجائرة في ذلك الزمان في امر الهلال كما تحقق في شهر رمضان فوجب عدم ثبوت هلال رمضان عند الخليفة و ثبوته لدى الامام كان يتفق عادة في شهر ذي الحجة في الحج، و لم يعهد وقوف الائمة و اصحابهم في عرفات قبل العامة، و هذا يكون دليلا على الاجتزاء بالوقوف معهم حتى مع العلم بالخلاف فضلا عن

١ - وسائل الشيعة، ج، ص: ١٣٣

٢ - وسائل الشيعة ج ص ١٣٢

احتمال الخلاف.

و لكن الانصاف عدم تمامية هذا البيان، فان ثبوت هلال شهر رمضان عند الامام (عليه السلام) مرة قبل ثبوته لدى الخليفة لا يلزم تحقق مثل ذلك في شهر ذي الحجة للامام في بعض السنين التي اتى فيه بالحج، او تحققه لعامة الشيعة الحاضرين في الحج، على أنه لو اتفق ذلك فلعلهم لم يتمكنوا لاجل التقية الا من نية الوقوف في المشعر حين ذهابهم من منى الى عرفات صباح يوم عرفة الرسمي و الذي يكون صباح اليوم العاشر الشرعي حسب الفرض، فصح بذلك حجهم.

فينحصر دفع الامر الاول بأن نقول بأن مجرد التشدد في الهلال احيانا لدواعي دينية او غير دينية - كما في قضية ابراهيم بن هشام في سنة ١٠٥، لا يلزم انكار السيرة، ففتوى ابي حنيفة (بأنه اذا كانت السماء خالية من موانع الرؤية فالابد من رؤية جماعة كثيرين يقع بخبرهم العلم) لا يكفي للمنع من الوثوق بقيام السيرة، فانه **اولاً**: انه كان يوجد غيم او سحاب او مطر في سماء مكة خصوصاً في ايام الشتاء و كان يقول الحنفية حينئذ بأنه ان لم تكن السماء خالية من موانع الرؤية و اخبر واحد أنه رآه في اول شهر رمضان اکتفي بشهادته اذا كان عدلاً ذكراً او انثى، كما يثبت هلال شوال برؤية رجلين عدلين او رجل و امرأتين كذلك<sup>(١)</sup>، و من الواضح أن قاضي العامة كان كثيراً ما يعتمد على من لم يثبت عدالته شرعاً لدى الشيعة، و **ثانياً**: انه قبل سيطرة فقه الحنفية على الحكومة العباسية بسبب تصدي تلامذته لمنصب القضاء مثل القاضي ابي يوسف كان الفقه السائد على الحكومة في المدينة و مكة فقه المالكية، و كانوا يقولون بأنه يثبت هلال شهر رمضان برؤية عدلين، او برؤية عدل واحد بالنسبة الى غير المستهل، و يثبت هلال شوال برؤية العدلين، من غير فرق بين كون السماء صاحبة او غير صاحبة كما نقله في كتاب الفقه على المذاهب الاربعة، و ذهبت الشافعية الى كفاية شهادة العدل الواحد في ثبوت الهلال مطلقاً، كما أن الحنابلة قالوا بقبول شهادة رجلين عدلين يشهدان بلفظ الشهادة، و قد مر أن شهادة العدل او العدلين بنظر قاضي العامة الذي كان من الطواغيت و الجبابرة لم تكن تكفي للشيعة.

و أما ما ذكره من أنه لو كان يتحقق اختلاف الموقف الرسمي و الشرعي لكان اصحاب الأئمة (عليهم السلام) يسألون الأئمة عن ذلك، بعد سؤالهم عن مسائل نادرة و اقل منه ابتلاء في الحج، فنقول، الظاهر أن منشأ عدم السؤال وضح طريقة الائمة في ذلك بعد أن

كانوا (عليهم السلام) يحضرون الحج و يقفون كما يقف بقية الحجاج، و تبعهم الاصحاب في ذلك، بل لعله لم ينقدح في ذهنهم وجود طريقة أخرى و هي ادراك الوقوف في اليوم الشرعي.

و لعل نفس ذلك كان هو المنشأ لعدم تعرض الفقهاء المتقدمين لهذه المسألة، الى أن شكك في حجية حكم قاضي العامة في الحج جمع من الفقهاء المتأخرين كالشهيد الثاني "ره" و المحقق القمي و صاحب الجواهر في كتاب نجاة العباد الذي يعتبر رسالة عملية له<sup>(١)</sup> و الشيخ الانصاري في مناسكه<sup>(٢)</sup> و و الميرزا الشيرازي و الاخوند الخراساني و السيد اليزدي "قدمهم" و صار سببا لاحتياط الحجاج في بعض السنين كما نقل صاحب عباة الانوار المرحوم السيد حامد أنه ذهب في سنة ١٢٨٢ الهجرية القمرية الى مكة و كان بين السنة و الشيعة اختلاف في امر الموقف فبقي جميع الحجاج الشيعة في عرفات الى اليوم العاشر الرسمي<sup>(٣)</sup>، كما نقل فرهاد ميرزا أنه ذهب الى الحج في سنة ١٢٩٢ و صار اختلاف بين الشيعة و السنة في تلك السنة في امر الموقف فاعلنت السنة أن عرفة يوم الخميس فذهبوا ذلك اليوم الى عرفات و لكن الشيعة اللذين كان يبلغ عددهم خمسة الاف نفرا بقوا في مكة و

---

١ - نجاة العباد ص ١٤٠ (لو حكم من ليس اهلا للحكومة بهلال ذي الحجة على وجه يكون يوم التروية يوم عرفة لم يجز الوقوف معهم في الأحوط ان لم يكن اقوى) و قد علق عليه المرحوم السيد اسماعيل الصدر "قده" بقوله "بل في الأقوى".

٢ - مناسك حج ص: ٨٥ (هرگاه در پیش قاضی عامه هلال ثابت شود و حکم کند، و در پیش شیعه شرعا ثابت نشده باشد، پس اگر ممکن است مخالفت ایشان در بیرون رفتن به سوی عرفات که روز خروج ایشان است از مکّه، یا ممکن باشد ماندن شب آن روز در عرفات تا فردا که روز عرفة است یا در رفتن و برگشتن فردا پیش از غروب آفتاب به جهت ادراك وقوف اختیاری عرفة، یا بعد از غروب آفتاب به جهت ادراك اضطراری آن اگر متمکن نبود از مراجعت قبل از آن، پس واجب است که چنین کند، تا ادراك وقوف اختیاری یا اضطراری نماید، از آنجا به مشعر رفته ادراك آن نیز نماید و اعمال روز عید را در منی بعمل آورد، و اگر ممکن نشود ادراك وقوف عرفة اصلا، پس اگر ممکن است ادراك وقوف مشعر الحرام، پس آن نیز کفایت می کند و حج او صحیح است، و الا حج او در آن سال فاسد خواهد بود، الحاصل تقیّه در این مقام مصحح عمل نمی شود علی الاحوط الاقوی و الله العالم) و قد وافق معه السيد الشيرازي الكبير و المحقق الخراساني حيث لم يعلقا على هذه المسألة في تعليقتهما على الكتاب بشيء، و انما ذكر السيد اليزدي صاحب العروة (اقوى بودن محل تأمل است).

ذهبوا الى عرفات يوم الجمعة<sup>(١)</sup>، و قد تكرر هذا الاختلاف في سنة ١٢٩٧، و كتب حسام السلطنة أن اغلب الشيعة لم يقبلوا حكم حاكم مكة و وقفوا في عرفة في اليوم العاشر الرسمي و كان المرحوم الميرزا حبيب الله الرشتي معهم<sup>(٢)</sup>، و هكذا في سنة ١٣٠٢ حيث يقول ميرزا محمد حسين فراهاني أن الشيعة الذين يبلغون حوالي ستة آلاف نفر وقفوا يوم السبت في عرفة و العامة يوم الجمعة<sup>(٣)</sup>، و هكذا في سنة ١٣٠٥ حيث كتب نائب الصدر الشيرازي أن حوالي ثلاثين الف نفر من الشيعة بقوا في عرفات الى اليوم الذي بعده و يقول انه اذا صار اختلاف بين السنة و الشيعة فهكذا يفعل الشيعة، و شريف مكة يبقي معهم شخصين من بني اعمامه كي اذا حدثت مشكلة يحلان تلك المشكلة<sup>(٤)</sup>.

و لا يخفى أن هذه الاختلافات كان في زمان سلطة العثمانيين الذين كانوا يعملون وفق فقه ابي حنيفة و قبل ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من سلطة الوهابيين على الحجاز و عملهم بفقّه احمد بن حنبل.

و عليه فلا ينبغي الاشكال في ابتلاء الشيعة باختلاف يوم الوقوف الرسمي مع يومه الشرعي، و أما احتمال احتياطهم و انما لم يصل الينا خبر ذلك لاصرارهم على كتمانهم بعد كون المورد مورد التقية فهو ايضا امر موهوم، اذ لو كان الاحتياط ظاهرة عامة بين الأئمة و اصحابهم لنقل ذلك في الروايات او التاريخ و لو بعد زوال دولة كزوال دولة الأمويين، مع أنه لم يرد ذلك و لو في خبر ضعيف.

فالانصاف الجزم بقيام السيرة في زمان الائمة (عليهم السلام) على الاجتزاء بالوقوف مع العامة و لكن القدر المتيقن منها فرض احتمال مطابقة حكم قاضي العامة مع الواقع، دون فرض العلم بالخلاف، و ما ذكره بعض الاجلاء "دام ظلّه" من أنه و ان لم يحرز السيرة في فرض العلم بالخلاف، لكن نعلم بأن بعض الشيعة الذين كانوا يأتون بالحج كان يحصل لهم العلم بالخلاف خصوصا بعد انتشار المعلومات الفلكية في زمان مأمون و لم يرد اي سؤال في الروايات عن حكم ذلك، فينكشف منه وضوح حكم جواز متابعة حكم قاضي العامة حتى مع العلم بالخلاف، و لكنك ترى أن ما ذكر مبني على عدة امور كلها مشكوكة: فلا نحرز حصول العلم بالخلاف بين عدة من حجاج الشيعة، كما لا نحرز اكتفاءهم بالوقوف مع العامة، فلعله

١ - سفرنامه فرهاد ميرزا ص ٢٠٠

٢ - سفر نامه حسام السلطنة ص ١١٧ و ١٢١

٣ - سفرنامه فراهاني ص ٢٠٧

٤ - سفرنامه نائب الصدر شيرازي ص ١٧٤

كان واضحا عندهم بل عند العامة أن من حصل له العلم بالخلاف يقف في الوقت الشرعي و لو في المشعر فقط اذا كان له عذر يمنعه من الوقوف في عرفات حتى الاضطراري منه، بل لا نحرز عدم سؤالهم الأئمة عن ذلك لكنه لم يصل الينا لعدم الابتلاء العام به.

و كيف كان فوجود السيرة في زمان الأئمة (عليهم السلام) على الاكتفاء بالوقوف مع العامة مع احتمال مطابقة حكمهم للواقع غير قابل للنقاش، نعم مورد السيرة هو ظروف التقية الخوفية حيث كان مخالفة الحكومات الجائرة الأموية و العباسية و لو في المواقف موجبة لتعريض الشيعة على الضرر الذي قد كان يبلغ حد القتل، بل احتمال ذلك كاف في عدم احراز كفاية الوقوف مع العامة مع عدم التقية الخوفية كما كان في امارة الشرفاء على مكة في عهد العثمانيين، فنقلنا أنه اذا كان الشيعة يقف في يوم آخر غير اليوم الذي كان يقف فيه العامة فيعيّن الشريف اشخاصا يبقون معهم كي يرفعوا مشاكلهم.

الا أن ظروف التقية الخوفية موجودة حاليا بلحاظ نوع الشيعة، و لو بمرتبة اقل مما لا يوجب احتمال الفرق عرفا، و تمكن عدد قليل من الشيعة من الوقوف في غير الموقف الرسمي لا يوجب تغيير الحكم حتى بالنسبة اليهم لوجود مثل ذلك في زمان الائمة ايضا.

**الوجه الثاني:** التمسك برواية أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) إنّا شككنا في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) و كان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس و الأضحى يوم يضحى الناس و الصوم يوم يصوم الناس.

فيقال بأن الظاهر من لفظة الناس في مثل هذه الرواية هو العامة ومع ذلك لم يعهد من الشيعة الذهاب الى عرفات قبل العامة، ولكن تتوقف تمامية هذه المناقشة على احراز انه حصل العلم للشيعة بثبوت الهلال في اليوم السابق على حكم العامة، ثم حجّوا من غير رعاية الاحتياط وكان ذلك بمراى و مسمع من الأئمة (عليهم السلام) و إحراز ذلك في غاية الصعوبة.

و اما رواية ابي الجارود "الاضحي يوم يضحى الناس والفطر يوم يفطر الناس والصوم يوم يصوم الناس"<sup>(١)</sup> فهي مع غمض العين عن سندها لا تدل على شيء، فانه لم يثبت كون المعني بكلمة الناس فيها غير الشيعة، بل لا يبعد ان يكون المراد بها عامة المسلمين، كما في صحيح علي بن جعفر عن اخيه (عليه السلام) انه سأله عن الرجل يرى الهلال في شهر

رمضان وحده لا يبصره غيره أله ان يصوم فقال اذا لم يشك فليفطر والا فليصم مع الناس<sup>(١)</sup>.  
وفي خبر آخر لأبي الجارود قال سمعت ابا جعفر محمد بن علي (عليه السلام): صم حين  
يصوم الناس وافطر حين يفطر الناس فان الله قد جعل الأهلة مواقيت<sup>(٢)</sup> و واضح ان المراد  
من الناس فيه بقريئة التعليل هو عامة الناس لا غير الشيعة.

اقول: أما ما ذكره من انه لو ابتلي الشيعة بعدم ثبوت مطابقة حكم العامة بالهلال مع  
الحجة الشرعية لوقع السؤال عنه في الروايات غير متجه، اذ من الجائز ان يكون عدم  
السؤال لأجل ما كانوا يرون من الأئمة عليهم السلام من ذهابهم او ذهاب خاصتهم الى  
الحج ومتابعتهم للعامة في الموقف، وقد ورد السؤال عنه في صدر رواية ابي الجارود الاولى،  
قال انا شككتنا سنة في عام من تلك الاعوام في الاضحى، فلما دخلت على ابي جعفر عليه  
السلام وكان بعض اصحابنا يضحى فقال الفطر يوم يفطر الناس والاضحى يوم يضحى  
الناس، والظاهر من كلمة الناس العامة، وقد وقع نظيره في بعض الروايات، كقوله (عليه  
السلام) فاخذ الناس باربع وتركوا هذه<sup>(٣)</sup> وقوله (عليه السلام): الاسلام هو الظاهر الذي عليه  
الناس<sup>(٤)</sup>.

و السيد الخوئي "قده" و ان ادعى عدم شمول الرواية لفرض العلم بالخلاف، لكنه لا وجه  
له، و كون مورد فرض الراوي هو صورة الشك لا يضر بإطلاق كلام الامام عليه السلام  
الشامل للعلم بالخلاف أيضا، الا أن الاشكال على الاستدلال بالرواية مضافا الى ضعف  
سندها بعدم ثبوت وثاقة ابي الجارود - كما مر منا سابقا - **اولا**: أنه لم يظهر كون المراد من  
الناس هو العامة، بل لعله حيث قال ان بعض اصحابنا يضحى، نبهه الامام (عليه السلام)  
على أن الهلال ان كان قابلا للرؤية فلا يخفى على الناس، و هذا نظير ما ورد في صحيحة  
أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخراز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له كم يجزي  
في رؤية الهلال - فقال إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله - فلا تؤدوا بالتظني - و ليس  
رؤية الهلال أن يقوم عدة - فيقول واحد قد رأيته و يقول الآخرون لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة  
و إذا رآه مائة رآه ألف<sup>(٥)</sup>، و ما ورد في صحيحة علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٦٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٩٣

٣ - الكافي ج ٢ ص ١٨

٤ - الكافي ج ٢ ص ٢٤

٥ - وسائل الشيعة ج ص ٢٨٩



(عليه السلام) عن الرجل - يرى الهلال في شهر رمضان وحده - لا يبصره غيره أ له أن يصوم قال إذا لم يشك فليفطر وإلا فليصم مع الناس<sup>(١)</sup>.

و يشهد لذلك مضافا الى أنه ورد في الرواية "الصوم يوم يصوم الناس و الفطر يوم يقطر الناس" و لا ريب في عدم ثبوت هلال شهر رمضان او شهر شوال بحكم قاضي العامة، أنه ورد في رواية أخرى عن محمد بن سنان عن ابي الجارود زياد بن المنذر العبدي قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي (عليه السلام) يقول صم حين يصوم الناس و أفطر حين يفطر الناس - فإن الله عز و جل جعل الأهلة مواقيت<sup>(٢)</sup>، فان الامر بالصوم و الافطار مع العامة التابعين لحكم الحاكم الجائر لا يتناسب مع التعليل بأن الله جعل الاهلة مواقيت اشارة الى قوله تعالى "يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس".

و ثانيا: ان الامر باتباع العامة في الاضحى الشامل للحج مقرون بالامر باتباعهم في الصوم و الافطار، و لا ريب في عدم جوان اتباعهم فيهما اختيارا، فلا بد أن يحمل إما على صدور الرواية تقية، او على كون موردها التقية الخوفية و لا يكون التقية فيه مقتضية للاجزاء قطعا، حيث ان من افطر في شهر رمضان تقية يجب عليه القضاء كما ورد في الروايات، كقوله "لئن افطر يوما و اقضيه احب الي من أن يضرب عنقي"، و حيث ان مضمون جميع فقرات الرواية واحد فاختصاص مضمون "الاضحى يوم يضحي الناس" بكونه حجة على جواز متابعة العامة في ايام الحج بنحو يقتضي الاجزاء مما لم يقم عليه سيرة العقلاء.

**الوجه الثالث:** ما ورد من أن الحجة (عليه السلام) يحضر الموسم كل سنة و يرى الناس و لا يرونه، ففي الكافي عن محمد بن يحيى عن جعفر بن محمد عن إسحاق بن محمد عن يحيى بن المثنى عن عبد الله بن بكير عن عبيد بن زرارة قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول يفقد الناس إمامهم يشهد الموسم فيراهم و لا يرونه<sup>(٣)</sup>، و عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن إسماعيل الأنباري عن يحيى بن المثنى عن عبد الله بن بكير عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: للقائم غيبتان يشهد في إحداهما المواسم يرى الناس و لا يرونه<sup>(٤)</sup>، و في كتاب الغيبة للنعمانى حدثنا عبد الواحد بن عبد الله قال حدثنا أحمد بن محمد بن رباح قال حدثنا أحمد بن علي الحميري عن

١ - وسائل الشيعة ج ٢٦٠

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢٩٣

٣ - الكافي (ط - الإسلامية) ج ١ ص ٣٣٧

٤ - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١؛ ص ٣٣٩

الحسن عن عبد الكريم بن عمرو عن ابن بكير و يحيى بن المثنى عن زرارة قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إن للقائم غيبتين يرجع في إحداهما و في الأخرى لا يدري أين هو يشهد المواسم يرى الناس و لا يرونه<sup>(١)</sup>، و في كتاب كمال الدين للشيخ الصدوق قال حدثنا أبي و محمد بن الحسن و محمد بن موسى بن المتوكل و محمد بن علي ماجيلويه و أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنهم قالوا حدثنا محمد بن يحيى العطار قال حدثنا جعفر بن محمد بن مالك الفزاري الكوفي عن إسحاق بن محمد الصيرفي عن يحيى بن المثنى العطار عن عبد الله بن بكير عن عبيد بن زرارة قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول يفقد الناس إمامهم فيشهد الموسم فيراهم و لا يرونه<sup>(٢)</sup> و قال: حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه قال سمعته يقول و الله إن صاحب هذا الأمر ليحضر الموسم كل سنة فيرى الناس و يعرفهم و يرونه و لا يعرفونه<sup>(٣)</sup>.

و تقريب الدلالة واضح، حيث يقال ان مفاد الروايات حضور الحجة (عليه السلام) في الموقف في الحج مع الناس، و لا ريب في أن ظاهره الاجتزاء بالوقوف مع العامة.

و فيه **اولا**: أن حضور الحجة (عليه السلام) في الموسم يعني حضوره في موسم الحج و ليس ناظرا الى الموقف، فلا يدل على حضوره مع الناس في الموقف عند الاختلاف، و **ثانيا**: ان هذه الروايات مختصة بالغيبة الصغرى، فما ذكره بعض السادة الاعلام من تشدد الحكام في امر الهلال في ذلك الزمان جار فيها ايضا.

**الوجه الرابع**: ما عليه جمع من الاعلام كالسيد الامام "قده" من التمسك بعمومات التقية و قالوا بأنها تدل على الاجزاء، و ممن ذهب الى الإجزاء هو الشيخ الاعظم "قده" في رسالته في التقية.

و فيه **اولا**: أن التقية ظاهرة في التقية الخوفية الشخصية، لأنها من الوقاية<sup>(٤)</sup>، فلا تدل على جواز متابعة العامة مطلقا، و **ثانيا**: انها لا تدل على الاجزاء، و هذا في مثل قوله "لا دين

١ - الغيبة للنعماني ص ١٧٥

٢ - كمال الدين و تمام النعمة ج ٢ ص ٣٤٦

٣ - كمال الدين و تمام النعمة ج ٢ ص ٤٤٠

٤ - التقية اسم مصدر "اتقى، يتقى، اتقاء" والاصل "اوتقى، يوتقى، اوتقاء" من باب الافتعال، فبدل الواو

لمن لاتقية له<sup>(١)</sup> واضح، و كذا موثقة سماعة "اذا حلف الرجل تقية لم يضره اذا هو أكره او اضطر عليه<sup>(٢)</sup> حيث لم يظهر منها تضمنها للحكم الوضعي، بعد ان كان الظاهر منه رفع الإثم عن هذا الحلف اذا كان إخبارا كاذبا او نفي وجوب الوفاء به اذا كان إنشاء.

ونحوها صحيحة ابي الصباح الكناني "ما صنعتكم من شيء او حلفتكم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة<sup>(٣)</sup>"، فان السعة من ناحية ما صنع من شيء او حلف عليه من يمين في تقية ليست ظاهرة الا في أن الاتيان بهذا العمل الناقص لا يوجب الضيق على المكلف من ناحية حرمة التكليفية الموجبة للعقاب او الكفارة، وهذا لا ينافي الضيق بالاعادة من ناحية شيء آخر وهو عدم الاتيان بالعمل الصحيح فانه هو الذي يقتضي الاعادة دون الاتيان بالعمل الناقص، ولذا لم يلتزم احد بكفاية تطهير المتنجس على كيفية العامة كفرك المني اليابس عن الثوب المتنجس به ونحو ذلك، وان شئت قلت: انه يكفي في صدق هذا العموم رفع الحرمة التكليفية والكفارة على تقدير ثبوتها في الفعل في حد ذاته عن الفعل الصادر عن تقية خوفية، سواء ترتب عليه اثر وضعي ام لا.

و هكذا موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) كل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز<sup>(٤)</sup>، فانه مضافا الى انصراف لفظ الجواز ونحوه فيما اذا لم يتعلق بعبادة او معاملة الى الجواز التكليفي، فلا يدل على الجواز الوضعي و الصحة، انه توجد في الموثقة قرينة خاصة على كون الجواز فيها بمعنى الجواز التكليفي، فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أن المؤمن إذا أظهر الإيمان ثم ظهر منه ما يدل على نقضه خرج مما وصف وأظهر وكان له ناقضا إلا أن يدعي أنه إنما عمل ذلك تقية ومع ذلك ينظر فيه فإن كان ليس مما يمكن أن تكون التقية في مثله لم يقبل منه ذلك لأن للتقية مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له وتفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز<sup>(٥)</sup>، فانه ذكر فيها أن المؤمن اذا عمل عملا ظاهره خلاف الايمان وادعى أنه كان لأجل التقية فان كان من

١ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢٠٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٨

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢١٦

٥ - وسائل الشيعة ج ٢١٦ ص ٢١٦

المواضع التي لاتجوز فيه التقية فلايقبل منه، فان ما يعمل المؤمن لأجل التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فهو جائز، ومن الواضح أنه ليس ناظرا الى صحة العمل وانما هو ناظر الى جوازه تكليفا.

وهكذا صحيحة الفضلاء "التقية في كل شيء و كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله"<sup>(١)</sup>، فان المنصرف من لفظ الحلية هو الحلية التكليفية ما لم يكن هناك قرينة على ارادة الحلية الوضعية كما لو كان متعلقها عبادة او معاملة، فلا تدل على الحلية الوضعية المساوقة للاجزاء.

**ان قلت:** ان اطلاق الحلية يقتضي الحلية التكليفية والوضعية معا، كما أن الحرمة تطلق على موارد الحرمة الوضعية، ويشهد على ذلك موثقة سماعة قال سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه، وكذا موثقة الأخرى عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه فقال لا، إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه<sup>(٢)</sup>، فان ظاهرهما كون تطبيق قاعدة "انه ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" بلحاظ تصحيح المركب الناقص الذي أتى به في حال الاضطرار، لابلحاط العذر في ترك المركب التام فحسب.

**قلت:** استعمال الحلية والحرمة في مورد الحلية والحرمة الوضعتين في بعض الروايات كما في قوله "اذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه"<sup>(٣)</sup> لاينافي انصرفهما عند الاطلاق الى التكليفية، ولذا لا يصح أن يستفاد من قوله "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام" أن كل شيء يشك في صحته وفساده فهو صحيح ويترتب عليه الاثر، بحيث يكون هو الحاكم على أصالة الفساد في المعاملات، كما لا يصح أن يتمسك بقوله "ما من محرم الا وقد أحله الله لمن اضطر اليه" لتصحيح عقد او ايقاع اخل بشرطه عن اضطرار، بأن طلق زوجته بدون

١ - وسائل الشيعة ج١٦ ص ٢١٤ باب ٢٥ من ابواب كتاب الأمر بالمعروف ح ٢، الكافي ج ٢٠، والظاهر ان فيه سقطا، وقد نقله البرقي في كتاب المحاسن هكذا: التقية في كل شيء، وكل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله (محاسن البرقي ج ١ ص ٢٥٩، بحار الانوار ج ٧٣ ص ٣٩٩)

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٨٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٧٧

حضور عدلين للاضطرار الى الاخلال بهذا الشرط وهكذا في المعاملات بالمعنى الاعم كما لو غسل ثوبه المنتجس بماء مضاف اضطرارا، ونحو ذلك.

واما موثقتا سماعة فيحتمل فيهما كون تطبيق قاعدة حلية ما اضطرروا اليه بلحاظ ترك الصلاة الاختيارية، حيث أنه محرم عرفا، ولعل الموثقة الثانية يكون بلحاظ إمساك المرأة له شيئا ولم يكن عنده غيرها، حيث يحرم ذلك تكليفا اذا كان موجبا للمس مباشر او كان مكروها اذا كان بدون لمس مباشر، كما هو مذكور في بعض الكلمات<sup>(١)</sup>.

و أما التمسك لرفع جزئية الجزء المضطر الى تركه لاجل التقية بحيث رفع ما اضطرروا عليه كما عليه السيد الامام "قده" فقد اجبنا عنه في الاصول فلا نعيد، هذا و قد استدل السيد الامام في رسالة التقية على الاجزاء في التقية ايضا برواية أبي بصير قال: قال أبو جعفر: خالطوهم بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية إذا كانت الإمرة صبيانية<sup>(٢)</sup>، بدعوى أن الظاهر ان المراد من المخالطة في الظاهر إتيان الأعمال على طبق التقية فيكون مجزءا.

و فيه أن المتفاهم منها هو الترغيب بمخالطة العامة، فلا تدل على جواز ما يكون حراما في حد نفسه، على أنها لا تدل على الاجزاء، و يحتمل ان يكون الضمير في قوله "خالطوهم" راجعا الى رجال الحكومة لا مطلق العامة، هذا مضافا الى ضعف سند الرواية حيث رواها الكليني عن الحسين بن مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَمْرَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، و قد قال النجاشي: محمد بن جمهور ضعيف في الحديث، فاسد المذهب، و قيل فيه أشياء، الله أعلم بها من عظمها، و احمد بن حمزة مجهول.

و استدل ايضا وفاقا للشيخ الاعظم "قده" بصحيفة زرارة قال: قلت له في مسح الخفين تقية، فقال ثلاثة لا أتقي فيهن أحدا شرب المسكر و مسح الخفين و متعة الحج، قال زرارة و لم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحدا<sup>(٣)</sup>، بتقريب أن اتقاءه في كل شيء عدا ثلاثة احدها مسح الخفين في الوضوء و الذي يكون عدم جوازه وضعيا لا تكليفيا، ظاهر في جواز التقية في غيرها تكليفا و وضعيا، و الجواز الوضعي هو الإجزاء.

و فيه أن اخبار الامام عن تقيته في غير الثلاثة لا يكشف عن تقيته في مقام العمل، فقد

١ - ملاذ الاختيار ج ٥ ص ٣٠٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٢١٩، في الوافي ج ٦٩٤ يعني خالطوا الناس بالعلانية وخالفوهم في السر إذا كانت الإمارة بيد الصبيان والسفهاء

٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٥٧

يكون تقيية في مقام الافتاء، فان الاخبار عن ثبوت طبيعة لا يعني ثبوت جميع حصصه فقولنا زيد عالم لا يدل على كونه فقيها نحويا ونحو ذلك، على أن اخباره عن عدم تقييته في المسح على الخفين غير اخباره عن عدم اجزاء التقيية فيه حتى يكون مفهومه اجزاء تقييته في غيره. و الحاصل عدم دلالة روايات التقيية على الاجزاء.

و ثالثا: ان اقتضاء التقيية لمتابعة العامة في الوقوف و ترك الوقوف في اليوم الشرعي لا يقتضي ترتيب بقية الآثار على الاعلان الرسمي لهلال ذي الحجة، فلو احرم لعمرة التمتع و اتى باعمالها في اليوم الاول الرسمي لذي الحجة، مع كون مقتضى الحجة الشرعية كونه آخر يوم شهر ذي القعدة فلا بد أن يحكم بكون عمرة تمتعه واقعة في شهر ذي القعدة، فلو خرج بعده في شهر ذي الحجة من مكة و جب عليه الاحرام لعمرة تمتع أخرى، كما أنه ليست التقيية مقتضية لاتيانه باعمال منى من رمي جمرة العقبة و الذبح و الحلق او التقصير في اليوم الاضحى الرسمي، فضلا عن اتيانه باعمال مكة من الطواف و السعي و طواف النساء في هذا اليوم مع كونه اليوم التاسع الشرعي، و هكذا الاتيان بالعمرة المفردة في اليوم الرابع عشر الرسمي، مع أنه اليوم الثالث عشر الشرعي الذي هو من ايام التشريق التي ليس فيها عمرة.

نعم لو اعتمدنا على السيرة او رواية ابي الجارود كان مقتضاهما ترتيب جميع الآثار، لكن مر أن السيرة لم تحرز في مورد العلم بالخلاف و لم تتم رواية ابي الجارود سندا و دلالة.

**الوجه الخامس:** ما قد يقال من أن يوم عرفة اسم موضوع لنفس اليوم الذي يقف الناس فيه و يؤيده ما عن النبي (صلى الله عليه و آله) يوم عرفة يوم يعرّف الناس فيه<sup>(١)</sup>، و فيه أنه خلاف الظاهر، فان عرفة اسم ليوم التاسع من ذي الحجة الذي يجب الوقوف فيه بعرفات، و لا يظهر من هذا الحديث النبوي العامي المرسل اكثر من ذلك، و لذا لم يلتزم احد بترتيب آثار يوم عرفة على اليوم الذي يقف الناس بعرفات او في بقية الاماكن ككربلاء بالنسبة الى استحباب زيارة الحسين (عليه السلام) في يوم عرفة، او ترتيب آثار يوم الاضحى على اليوم الذي بعده، فتكون العبرة بالواقع، و لذا ورد في بعض الروايات أنه يكره صوم يوم عرفة مخافة أن يصادف يوم العيد.

**الوجه السادس:** التمسك بدليل لا حرج، بتقريب أن ايجاب ادراك الوقوف في اليوم الشرعي موجب للحرص على المكلفين، فيرفعه دليل لا حرج.

و فيه ان كان المقصود التمسك بالدليل اللفظي لقاعدة لا حرج فغاية ما يدل عليه نفي وجوب الوقوف بعرفات لخصوص من يقع في الحرج الشخصي دون غيره، و لكن ذلك لا يقتضي الاجزاء، بل يتبدل احرام الحج الى العمرة المفردة، و ان كان المقصود التمسك بمذاق الشارع من أنه لا يجعل حكما يوجب الالتزام به وقوع الناس في الحرج النوعي، كما لا يحتمل ان تتبدل وظيفة نوع المكلفين الى العمرة المفردة، فهذا و ان كان امرا مظنونا، لكن الجزم به مشكل.

و قد تحصل مما ذكرناه أن المهم في الدليل على الاجتزاء بالوقوف مع العامة هو السيرة التي مر أن المتيقن منها فرض احتمال مطابقة حكمهم للواقع، مع انطباق عنوان التقية الخوفية عليه و الاظهر كفاية التقية الخوفية النوعية.

ثم انه قد يستفاد من بعض الروايات عدم توفيق العامة لتطبيق اعمالهم على ايامها الشرعية في الشهر فروى الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن السيارى عن محمد بن إسماعيل الرازي عن أبي جعفر الثاني (عليه السلام) قال: قلت له ما تقول في الصوم فإنه قد روي أنهم لا يوفقون لصوم فقال أما إنه قد أجيب دعوة الملك فيهم قال فقلت و كيف ذلك جعلت فداك قال إن الناس لما قتلوا الحسين (عليه السلام) أمر الله تبارك و تعالى ملكا ينادي أيتها الأمة الظالمة القاتلة عترة نبيها لا وفقكم الله لصوم و لا فطر، و عن علي بن محمد عن ذكره عن محمد بن سليمان عن عبد الله بن لطيف التفليسي عن رزين قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لما ضرب الحسين بن علي (عليه السلام) بالسيف فسقط، ثم ابتدر ليقطع رأسه نادى مناد من بطنان العرش ألا أيتها الأمة المتحيرة الضالة بعد نبيها، لا وفقكم الله لأضحى و لا لفطر قال ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام) فلا جرم و الله ما وفقوا و لا يوفقون حتى يثأر بئار الحسين<sup>(١)</sup>.

و لكن يرد عليه مضافا الى ضعف سندهما أنه يحتمل في معناه عدم توفيقهم لدرك فوائد العيد من الفرح و نحوه لكثرة ابتلاءهم بالشدائد و الحروب، و يؤيده ما ورد من قوله "لا وفقكم الله لصوم و لا فطر" فانهم يوفقون لظاهر الصوم قطعا، و الا فعدم مطابقة حكمهم بهلال شوال او ذي الحجة للواقع خلاف الوجدان، على أنه لو سلم ذلك فلا ينافي كفاية وقوف الشيعة معهم من باب التقية و لو بمقتضى ما مر من السيرة.

ثم ان الحكم باجزاء الوقوف مع العامة و ان اختص عندنا على الاحوط وفاقا لشيخنا

الاستاذ "قده" بعدم العلم بالخلاف، و افتى السيد الخوئي "قده" بالاختصاص، لكن لا يبعد كون الاجزاء فيه واقعيًا، اذ يبعد الالتزام بأنه لو حصل العلم بالخلاف بعد تمام الحج أنه يحكم ببطلان الحج و انقلاب حجه الى العمرة المفردة، و المفروض أنه لم يأت بأعمال العمرة المفردة و منها التقصير بعد الطواف و السعي و قبل طواف النساء، و ان كان لا ينبغي ترك الاحتياط بتدارك اعمال العمرة المفردة لكونه مقتضى القاعدة الاولى.

و من جهة أخرى ان ما ذكر من السيرة على كفاية الوقوف مع العامة لا يقتضي تعين الوقوف معهم بل غايته جواز ذلك، فيجوز ترك متابعتهم و الوقوف في اليوم الشرعي، ان لم يكن منافيا للتقية الواجبة.

### الوقوف مع العامة

وأما السيرة بالاكْتفاء بالوقوف مع العامة إما في خصوص فرض الشك في مطابقة حكمهم للواقع كما ذكره السيد الخوئي قده - فيكون حينئذ بمعنى الإجزاء الظاهري - او مطلقا كما ذكره جماعة منهم السيد الامام "قده" فقد يناقش فيها بما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" بأنها تبتني على اساس ان الطريقة التي كانت متبعة لثبوت الهلال من قبل السلطات الحاكمة في عصر المعصومين عليهم السلام هي نفسها الطريقة المتبعة في ذلك من قبل الجهات الرسمية في العصر الحاضر، ولكن لا توجد شواهد تاريخية تؤيد هذا المعنى، سواء في عصر الأموي او العباسي، بل الظاهر انهم كانوا يشددون في أمر الهلال، ولا يحكمون بثبوت رؤيته بمجرد شهادة شخص او شخصين مع صفاء الجو ووجود عدد كبير من المستهّلين من دون ان يتيسر لهم رؤية الهلال.

ومن شواهد التشدد في ثبوت الهلال في العصر الأموي ما حكى من ان سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب الذي كان يعدّ من كبار فقهاءهم في المدينة ذهب بجماعة شهدوا برؤية الهلال الى ابراهيم بن هشام المخدومي في عام ١٠٥ فلم يقبل منهم، فوقف سالم بعرفة لوقت شهادتهم، فلما كان اليوم الثاني وقف مع الناس أيضا، واما في العصر العباسي فقد جرى الأمر فيه على نفس هذا المنوال، ولا سيما بعد ان عهدوا بمنصب القضاء الى ابي يوسف ابرز تلامذة ابي حنيفة، وكان مذهبه في ثبوت الهلال انه متى ما كان الجو صافيا فلا تقبل الشهادة برؤيته الا من جماعة توجب شهادتهم العلم للقاضي وعدد عددهم بعدد القسامة خمسين رجلا، فلا يصح ان يقاس ذلك العصر بالعصر الحاضر الذي يتبع فيه من بيده أمر الموقف مذهب ابن حنبل واتباعه القائلين بثبوت هلال شهر رمضان بشاهد واحد وهلال سائر الشهور بشاهدين، وان كان الجو صافيا واستهّل جمع كثيرون ولم يدع الرؤية الا واحد او اثنان.



وبالجملة لم يكن مبنى القوم في عصر المعصومين عليهم السلام على المسامحة في قبول الشهادات برؤية الهلال بل كانوا يشددون فيه وربما أدى ذلك بهم الى التأخير في اول الشهر عن وقته الشرعي، كما يظهر ذلك من خبر لقاء الامام الصادق عليه السلام مع الخليفة ابي العباس السفاح في الحيرة يوم الشك من شهر رمضان الذي كان اول الشهر عند الامام عليه السلام، حيث دعاه الى الاكل فاضطر الى الاجابة الى الاكل تقية.

وكيف كان فلاشاهد على ما ادعي من مخالفة الوقوف الرسمي في العرفات والمزدلفة لما تقتضيه الموازين الشرعية في اكثر السنوات في عصر المعصومين عليهم السلام، بل اوضح شاهد على ذلك عدم ورود ذكر لهذه المخالفة في شيء من الروايات صحيحها وسقيمها، مع انها متعلقة بجملة من اهم مناسك الحج اعني الوقوف واعمال منى، وكيف يمكن قبول وقوع الاختلاف في الموقف في غالب الأعوام واتباع الشيعة فيها لمن ييدهم أمر الموقف طبقاً للأوامر الصادرة اليهم من قبل الأئمة عليهم السلام ولا يوجد شيء من ذلك في نصوص الحج، في حين انها اشتملت على الكثير من مسائله حتى ما يقلّ الابتلاء به كجملة من مسائل الصيد وكفاراته.

هذا مع ما عرف من حال الشيعة من انه لم يكن يسهل عليهم اتباع غيرهم في الامور الشرعية والاجتزاء بما يؤدي معهم من العبادات كما يظهر ذلك من النصوص الواردة بشأن الحضور في جماعتهم والصلاة خلفهم، مع انه ليس فيها ما يوجب الاخلال بشيء من اركان الصلاة بل ببعض سننها فحسب، فكيف سهل على الشيعة الوقوف في عرفات وفي المزدلفة والإتيان باعمال منى في غير وقتها الشرعي اتباعاً للعامة ولم يقع ذلك منهم مورداً للسؤال طوال العشرات من السنين؟، ولا سيما في عصر الصادقين عليهم السلام، ولو وقع مورداً للسؤال لوجد ذلك في الروايات.

بل كيف كانت هذه المسألة مورداً لابتلاء الشيعة بصورة واسعة في عصر الغيبة الكبرى ولا يوجد حسب ما تتبعناه التعرض لها في كتب الفقهاء المتقدمين الى عصر الشهيد الثاني، حتى ان العلامة الحلي في التذكرة والمنتهى والشهيد الاول في الدروس تعرضا لما ذكره بعض فقهاء العامة من الحكم بعدم الاجتزاء بالوقوف بعرفات في يوم التروية معللاً ذلك بانه لا يقع فيه الخطأ، لان نسيان العدد لا يتصور من الجمع الكبير، ولم يعقباً على ذلك بشيء مع انه لو كان الاختلاف في الموقف مما يقع في غالب السنين لعقبوا عليه لان الوقوف في يوم التروية مما يتلى به الشيعة تقية ممن بيده أمر الموقف من العامة ولبحثوا عن الاجتزاء به وعدمه.

وبالجملة اننا لم نجد فيمن تقدم على الشهيد الثاني طرح هذه المسألة اصلاً، واما هو فقد

تعرض لها على سبيل الافتراض والتقدير في باب المصدود من المسالك وحكم بعدم الاجزاء، ثم لم نجد من تعرض لها من بعده الى القرن الثالث عشر حيث طرحها بعض الفقهاء كالمحقق القمي في جامع الشتات فحكم بعدم الاجزاء والمحقق آقا محمد علي ابن الوحيد البهبهاني في مقامع الفضل فحكم بالاجزاء، وتعرض لذلك صاحب الجواهر ولم يستبعد الاجزاء، وقال انه وجده منسوبا الى السيد بحر العلوم قده، الا ان صاحب الجواهر بنفسه احتاط في نجاة العباد قائلًا انه لايجزئ الوقوف معهم على الاحوط ان لم يكن اقوى، وامضاه الشيخ الاعظم الانصاري والسيد الميرزا الشيرازي وحكم بعدم الاجزاء ايضا كل من السيد حسين الكوهكمري والشيخ زين العابدين المازندراني ومن المتأخرين المحقق النائيني "قد هم"، فما ادعي من قيام السيرة على متابعة العامة في الوقوفين مما لايمكن المساعدة عليه<sup>(١)</sup>.

وتحقيق حال هذه السيرة موكول الى محله.

الوقوف في المزدلفة و هو الثالث من واجبات حج التمتع، و المزدلفة اسم لمكان يقال له المشعر الحرام و حد الموقف من المأزمين الى الحياض الى وادي محسّر و هذه كلها حدود المشعر و ليست بموقف الا عند الزحام و ضيق الوقت فيرتفعون الى المأزمين و يعتبر فيه قصد القربة.

اقول: لا خلاف بين المسلمين في أن الوقوف بالمشعر من واجبات الحج و يدلّ عليه قوله تعالى "فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" و لأجل ورده في الكتاب الكريم بوضوح ورد في رواية الاعمش و مرسله ابن فضال أن الوقوف بالمشعر فريضة و الوقوف بعرفة سنة<sup>(٢)</sup>، و قد ورد في رواية الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن عروة عن عبيد الله و عمران ابني علي الحلبيين عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج، و في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أدرك جمعا فقد أدرك الحج، و في معتبرة محمد بن فضيل قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الحد الذي إذا أدركه الرجل أدرك الحج- فقال إذا أتى جمعا و الناس في المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج و لا عمرة له و إن لم يأت جمعا حتى

١ - مناسك الحج وملحقاتها ص ٣٣٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ١٠

تطلع الشمس فهي عمرة مفردة و لا حج له فإن شاء أقام و إن شاء رجع و عليه الحج من قابل<sup>(١)</sup>، الى غير ذلك من الروايات.

و أما حد المشعر ففي صحيحة معاوية بن عمار قال: حد المشعر الحرام من المأزمين<sup>(٢)</sup> إلى الحياض إلى وادي محسر و إنما سميت المزدلفة لأنهم ازدلفوا إليها من عرفات و في صحيحة زارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال للحكم بن عتيبة ما حد المزدلفة فسكت فقال أبو جعفر (عليه السلام) حدها ما بين المأزمين إلى الجبل إلى حياض محسر<sup>(٣)</sup>.

و قد ورد في حد منى أيضا أنها من جمرة العقبة الى وادي محسر ففي صحيحة معاوية بن عمار و أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: حد منى من العقبة إلى وادي محسر<sup>(٤)</sup>، فيكون وادي محسر واقعا بين منى و المشعر، و الواقع بينهما عرض الوادي الذي قدر في بعض الكلمات بمائة خطوة، و يحتمل أن يكون اوسع من ذلك و انما مقدار مائة خطوة هو المقدار الذي يستحب استحبابا اكيدا أن يهرول الحاج حين افاضته من المشعر الى منى صباح يوم العيد، و الاحتمال الاول مقتضى الجمع بين صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) اذا مررت بوادي محسر و هو واد عظيم بين جمع و منى و هو الى منى اقرب<sup>(٥)</sup> فاسع فيه حتى تجاوزه<sup>(٦)</sup>، و بين صحيحة محمد بن إسماعيل عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: الحركة في وادي محسر مائة خطوة<sup>(٧)</sup>، حيث امرت الصحيحة الاولى بالهرولة

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٨

٢ - في مجمع البحرين: المأزم: الطريق الضيق بين جبلين، و يقال للموضع الذي بين عرفة و المشعر مأزمان.

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٧

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٢٧

٥ - يوجد تناف بين هذا التعبير و بين جعل بقية الروايات وادي محسر حد منى و المشعر، فانه يعني اتصال الوادي بهما فلا معنى لكونه اقرب الى احدهما، الا أن يحمل إما على وجود فاصل بين الحد الحقيقي لمنى او للمزدلفة و بين طرفي وادي محسر و يكون التحديد في الروايات بوادي محسر تقريبا، كما سبق في تحديد عرفة بالمأزمين، او يحمل على وجود معنيين لمنى و المزدلفة او لوادي محسر احدهما مضيق و الآخر اوسع منه، كما في اسماء بعض الاماكن، كالشجرة حيث قد يطلق على مسجد الشجرة و قد يطلق على منطقة ذي الحليفة الواقع فيها مسجد الشجرة، و بلحاظ المعنى الاوسع صار وادي محسر حدا لهما و باعتبار المعنى المضيق صار اقرب الى منى.

في تمام وادي محسر، و قدرت الثانية الهرولة بمأة خطوة، فيعلم ان تمام عرض الوادي مأة خطوة، و لا ينافي ذلك كونه واديا عظيما فانه بلحاظ طوله، و في رواية أحمد بن محمد العاصمي عن علي بن الحسن التيملي عن عمرو بن عثمان الأزدي عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد قال: الرمل في وادي محسر قدر مائة ذراع.

ثم انه اذا صار في المشعر ازدحام و ضاق بالناس فقد ورد في موثقة سماعة أنه اذاكثر الناس بجمع و ضاقت عليهم كيف يصنعون قال يرتفعون إلى المأزمين<sup>(١)</sup>، و من الغريب ما عن الأصحاب من أنهم جوّزوا الارتفاع إلى الجبل حتى المحقق في الشرائع، و كلامهم و ان كان قابلا للحمل على ارادة المأزمين، لكن يأبى عن هذا الحمل ما في الوسائل من جعل عنوان الباب "باب جواز الارتفاع في الضرورة الى المأزمين او الجبل، و قد ذكر بعد هذه الرواية رواية أخرى عن التهذيب عن احمد بن محمد عن محمد بن سماعة مثلها و زاد "فان كانوا بالموقف و كثروا و ضاق عليهم كيف يصنعون، قال يرتفعون الى الجبل" و هذا غريب، فان المراد من الموقف كما ذكر صاحب الحدائق<sup>(٢)</sup> هو الجبل، مضافا الى ما في نقل صاحب الوسائل من الخطأ في السند، و الموجود في كتاب التهذيب هكذا فقد روى الشيخ هذه الرواية عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن سماعة الصيرفي عن سماعة بن مهران قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إذا كثرت الناس بمنى و ضاقت عليهم كيف يصنعون فقال يرتفعون إلى وادي محسر قلت فإذا كثروا بجمع و ضاقت عليهم كيف يصنعون فقال يرتفعون إلى المأزمين قلت فإذا كانوا بالموقف و كثروا و ضاق عليهم كيف يصنعون فقال يرتفعون إلى الجبل و قف في ميسرة الجبل فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقف بعرفات<sup>(٣)</sup>.

و أما اعتبار قصد القرية -و قصد العنوان و قصد الجزئية- في الوقوف بالمشعر فهو مثل ما مر في الوقوف بعرفات، و الذي ينبغي التنبيه اليه أن ظاهر قوله تعالى "فأذكروا الله عند المشعر الحرام" لزوم ذكر الله في المشعر و ظاهر الذكر هو الذكر اللساني، و لم يعلم وجه اغفال المشهور و منهم السيد الماتن لهذا الحكم، و يشهد لوجوب ذلك ما ورد في رواية محمد بن حَكِيم (يمكن اثبات وثاقته برواية صفوان و ابن ابي عمير عنه) قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أصلحك الله الرجل الأعجمي و المرأة الضعيفة تكونان مع الجمال

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ١٩

٢ - الحدائق ج ١٦: ص ٤٣٣.

٣ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ١٨٠

الأعرابي - فإذا أفاض بهم من عرفات - مر بهم كما هم إلى منى لم ينزل بهم جمعا - قال أليس قد صلوا بها فقد أجزأهم - قلت فإن لم يصلوا بها قال ذكروا الله فيها - فإن كانوا ذكروا الله فيها فقد أجزأهم<sup>(١)</sup> ، و في رواية محمد بن سنان عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جعلت فداك إن صاحبي هذين جهلا أن يقفا بالمزدلفة فقال يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة، قلت فإنه لم يخبرهما أحد حتى كان اليوم و قد نفر الناس قال فنكس رأسه ساعة ثم قال أليسا قد صليا الغداة بالمزدلفة قلت بلى، أليس قد قتنا في صلاتهما قلت بلى قال تم حجهما ثم قال و المشعر من المزدلفة و المزدلفة من المشعر و إنما يكفيهما اليسير من الدعاء<sup>(٢)</sup>.

مسألة ٣٧٢: إذا أفاض الحاج من عرفات فالأحوط أن يبيت ليلة العيد في المزدلفة و إن كان لم يثبت وجوبها.

اقول: وقع الكلام في أنه هل يجب المبيت ليلة العيد في المشعر زائدا على الوقوف به من طلوع الفجر الى طلوع الشمس و ان كان لا يضر بالحج تركه و لو عمدا، ام لا يجب ذلك. فقد اختار صاحب الجواهر وجوب ذلك و نسبه إلى ظاهر الأكثر، و استدل له بعدة امور:

١- التأسى بالنبي (صلى الله عليه و آله).

و فيه: أن التأسى به غير واجب و قد مر الجواب عما روي عنه من قوله "خذوا عني مناسككم" و إنما يدل على عدم المنع.

٢- صحيحة الحلبي "و لا تتجاوز الحيض ليلة المزدلفة"<sup>(٣)</sup> فيقال بان المستفاد منها عدم التجاوز عن الحيض -أي وادي محسر- ليلة العيد، فيظهر منها لزوم المبيت. و اجاب عنه السيد الخوئي "قده" اولاً: بأن التجاوز إلى الحيض ليلة العيد بأن يذهب إلى الحيض قليلاً ثم يرجع إلى المشعر جائز بالضرورة، و من قال بوجوب المبيت لا يمنع عن هذا المقدار من التجاوز، فالتجاوز إلى الحيض بعنوانه و مستقلاً غير محرم قطعاً، فحينئذ يمكن أن يكون النهي عن التجاوز لأجل درك الوقوف بالمشعر و خوف فوت الموقف.

و ثانياً: انه يمكن أن لا يتجاوز عن وادي محسر مع ذلك لا يبيت بالمشعر ليلة العيد، إذ يمكن أن يفيض من عرفات و يبيت في الطريق قبل الوصول إلى المشعر، فيصدق عليه أنه

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٦

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٧

٣ - وسائل الشيعة ج١٤ ص١٨،

غير متجاوز عن الحياض<sup>(١)</sup>.

و قد يقال بأن الموجود في صحيحة الحلبي في الكافي و التهذيب بعد قوله (لا تصل المغرب حتى تأتي جمعا، فتصلي بها المغرب و العشاء الآخرة بأذان واحد و إقامتين، و انزل بطن الوادي عن يمين الطريق قريبا من المشعر) هكذا "و يستحب للضرورة أن يقف على المشعر الحرام، و يطأه برجله؛ و لايجاوز الحياض ليلة المزدلفة، و يقول: اللهم هذه جمع، اللهم إني أسألك أن تجمع لي فيها جوامع الخير...<sup>(٢)</sup>، فقد يقال بأنه يحتمل كون قوله "و لا يجاوز.." معطوفا على "أن يقف بالمشعر" فيكون معناه أنه يستحب للضرورة ذلك، و لكن الانصاف أن الظاهر منه و من الامر بعده بقراءة الدعاء عدم اختصاصه بالضرورة، و يشهد له اطلاق صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال "لا تجوز وادي محسر حتى تطلع الشمس"<sup>(٣)</sup> بالنسبة الى غير الضرورة، و انما لم يستدل بها في المقام لقوة انصرافها الى النهي عن التجاوز عنها بعد الوقوف الواجب من طلوع الفجر، فتختلف عن صحيحة الحلبي حيث ورد فيها النهي عن التجاوز عنها ليلة المزدلفة، فيدعى عدم انصرافها عن التجاوز اليها قبل الوقوف بين الطلوعين بالمشعر، و لكن الظاهر انصرافها ايضا الى التجاوز المعهود حين الذهاب الى منى، على أنه يمكن المنع من ظهور النهي فيها في الحرمة بعد وروده في سياق المستحبات.

هذا و قد روى الصدوق في الفقيه عن زرعة عن ابي بصير مثل هذه الرواية: قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا غربت الشمس يوم عرفة فقل... و إذا أفضت فاقصد في السير و عليك بالدعة و اترك الوجيف الذي يصنعه كثير من الناس في الجبال و الأودية فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يكف ناقته حتى تبلغ رأسها الورك و يأمر بالدعة و سنته السنة التي تتبع، فإذا انتهيت إلى الكتيب الأحمر و هو عن يمين الطريق فقل اللهم ارحم موقفي و بارك في عملي و سلم لي ديني و تقبل مناسكي فإذا أتيت مزدلفة و هي جمع فانزل في بطن الوادي عن يمين الطريق قريبا من المشعر الحرام<sup>(٤)</sup> فإن لم تجد فيه موضعا فلا تجاوز

١ - كما يمكنه الذهاب الى مكة فعلاً من طريق آخر، من دون أن يتجاوز وادي محسر.

٢ - الكافي ط دار الحديث ج ٤٣، تهذيب الأحكام ج ١٨٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٢٨

٤ - اي قريبا من جبل المشعر الحرام حيث يستحب الوقوف في المزدلفة قريبا منه، و هو الموضع الواقع

فيه مسجد المشعر الحرام.

الحياض التي عند وادي محسر فإنها فصل ما بين جمع و منى<sup>(١)</sup>، و لكن يرد عليها -مضافا الى أن طريق الصدوق في مشيخة الفقيه ليس الا الى ما رواه عن زرعة عن سماعة، فلا يشمل روايته عن زرعة عن ابي بصير- انه لا يظهر منها اكثر من الارشاد الى أنه ان كان هناك ازدحام حول جبل المشعر الحرام فيقف في المواضع الأخرى من المزدلفة و التي تكون الحياض خارجة منها، و لا يقف في الحياض، على أنه يرد عليه الاشكالان المذكوران في كلام السيد الخوئي "قده".

٣- صحيحة معاوية بن عمار "أصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر فقف إن شئت قريبا من الجبل -أي جبل المشعر الحرام- و إن شئت حيث شئت (في الوافي و التهذيب: حيث تبيت) ، فإذا وقفت فاحمد الله و أثن عليه و اذكر من آلائه و بلائه ما قدرت عليه و صل على النبي (صلى الله عليه وآله) و ليكن من قولك- اللهم رب المشعر الحرام فك رقبتي من النار و أوسع علي من رزقك الحلال و ادراً عني شر فسقة الجن و الإنس اللهم أنت خير مطلوب إليه و خير مدعو و خير مسئول و لكل وافد جائزة فاجعل جائزتي في موطني هذا أن تقبلني عثرتي و تقبل معذرتي و أن تجاوز عن خطيئتي ثم اجعل التقوى من الدنيا زادي ثم أفض حين يشرك لك ثبير و ترى الإبل موضع أخفافها<sup>(٢)</sup>، بتقريب أن المستفاد منها المفروغية عن المبيت ليلة العيد.

و اجاب السيد الخوئي عن ذلك بأن الإصباح على طهر يصدق و لو بالوصول إلى المشعر قبل الفجر بقليل، و لا يحتاج صدق ذلك على المبيت، فان الوقوف الواجب هو من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، و لا بدّ من الوقوف قبل الفجر بقليل من باب المقدمة العلمية فحينئذ يصدق عليه الإصباح بطهر في المشعر.

اقول: لعل المراد من قوله "اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر" أنه يبقى بعد صلاة الفجر على طهارة في الصبح و هو ما بين الطلوعين، و لا يدل حتى على الامر بأن يطالع عليه الفجر و هو على طهر، و سيأتي أنه لا يدل على وجوب كون الوقوف بالمشعر من اول طلوع الفجر. هذا و قد يستدل بقوله "فقف ان شئت قريبا من الجبل و ان شئت حيث تبيت" على لزوم البيوتة في المزدلفة، حيث ان ظاهره كون المكان الذي بات فيه من المزدلفة، و المنقول في الكافي و ان كان "شئت" بدل "تبيت" لكن الظاهر ان الصحيح هو "تبيت" حيث ان الشيخ

١ - من لا يحضره الفقيه ج ٥٤٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٠

الطوسي في التهذيب نقل ذلك عن الكليني، و ذكر في المبسوط: فإذا أصبح يوم النحر صلى الفجر و وقف للدعاء إن شاء قريبا من الجبل و إن شاء في موضعه التي بات فيه و ليحمد الله تعالى و يثنى عليه و يذكر من آلائه و بلائه ما قدر عليه و يصلى على النبي صلى الله عليه و آله، و يستحب للضرورة أن يطأ المشعر الحرام، و لا يتركه مع الاختيار، و المشعر الحرام جبل هناك مرتفع يسمى فراخ، و يستحب الصعود عليه، و ذكر الله عنده فإن لم يمكنه ذلك فلا شيء عليه لأن رسول الله (صلى الله عليه و آله) فعل ذلك في رواية جابر<sup>(١)</sup>، و ذكر في النهاية: فإذا أصبح يوم النَّحر، صَلَّى الفجر، و وقف للدَّعاء، إن شاء قريبا من الجبل، و إن شاء في موضعه الذي بات فيه<sup>(٢)</sup>، و هكذا نقل في الوافي عن الكافي، و هو المطابق لبعض نسخ الطافي على ما هو مذكور في هامش الكافي المطبوع اخيرا، فمع اختلاف نسخ الكافي الواصلة إلينا يكون الاعتماد على نقل الشيخ الطوسي، فانه الحجة بلا معارض.

و فيه أنه لا يظهر من قوله "و ان شئت حيث تبيت" اكثر من المفروغية عن كون البيوتنة في المزدلفة و لا يكشف عن وجوبها، بل قد يكون لأجل تعارفها و لو لأجل كونها سنة، كما قلنا بمثل ذلك بالنسبة الى الاستدلال على لزوم ايقاع الذبح و الحلق او التقصير في يوم الاضحى بمثل صحيحة محمد بن حمران قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) المتمتع ما يحل له يوم النحر، قال كل شيء الا النساء و الطيب<sup>(٣)</sup>، حيث استدل به السيد الخوئي "قده" و غيره على لزوم التحلل من الاحرام بالحلق او التقصير في يوم النحر<sup>(٤)</sup>، و لكن ذكرنا عدم دلالتها على ذلك بنفس هذا التقريب، بل الامر فيه اوضح لوروده في سؤال السائل.

٤- رواية عبد الحميد بن أبي الديلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: "سمي الأبطح أبطح، لأن آدم (عليه السلام) أمر أن يتبطح"<sup>(٥)</sup> في بطحاء جمع، فبتبطح حتى انفجر الصبح، ثم أمر أن يصعد جبل جمع، و أمره إذا طلعت الشمس أن يعترف بذنبه ففعل ذلك<sup>(٦)</sup> فإنه يدل على بقاء آدم في المشعر قبل الفجر.

و اجاب عنه السيد الخوئي أولًا: بضعف السند بعبد الحميد بن أبي الديلم، و بمحمد بن

١ - المبسوط ج ٣ ص ٣٦٨

٢ - النهاية ص ٢٥٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٣٧

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٣١٧

٥ - في لسان العرب البطح: هو الانطراح و البسط و منه الانطراح على وجهه.

٦ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ١١



سنان.

و ثانياً: بضعف الدلالة، لأن التبطح حتى ينفجر الصبح يتحقق و لو بالمكث قبل الفجر بقليل و لا يحتاج إلى المبيت، فالرواية أجنبية عن المبيت بمقدار ثلث الليل أو نصفه، فلا دليل على لزوم المبيت و إن كان هو أحوط.  
اقول: مضافا الى أنه لا يدل على وجوبه في حقنا.  
فالصحيح عدم وجوب المبيت ليلة العيد بالمشعر، كما افتى به بعض السادة الاعلام و بعض الاجلاء "دام ظلهم".

**مسألة ٣٧٣: يجب الوقوف في المزدلفة من طلوع فجر يوم العيد الى طلوع الشمس، لكن الركن منه هو الوقوف في الجملة، فاذا وقف مقدارا ما بين الطلوعين و لم يقف الباقي و لو متمدا صح حجه و ان ارتكب محرما.**

اقول: لا ريب في أن الوقوف في المشعر في تمام ما بين الطلوعين ليس ركنا كما سيأتي توضيحه، لكن المشهور وجوبه في حال الاختيار، لكن ذهب جماعة إلى عدم وجوبه، و يقع البحث تارة من حيث المبدأ و أخرى من حيث المنتهى.

أما من حيث المبدأ و لزوم الوقوف من طلوع الفجر، فاستدلوا عليه كما في عبارة السيد الماتن "قده" بصحيفة معاوية بن عمار "أصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر، فقف إن شئت قريباً من الجبل، و إن شئت حيث تبيت" بتقريب أن الامر هو وجوب الإصباح في المشعر، بل ذكر السيد الماتن أنه لو لم يكن دليل على عدم اعتبار الطهارة في الوقوف لالتزمنا بوجوب الإصباح عن طهارة، إلا أن الدليل قام على عدم اعتبار الطهارة في جميع الأعمال و المناسك عدا الطواف و صلاته، فيحمل على الاستحباب، و لا ينافي وجوب الوقوف بالمشعر من بداية طلوع الفجر قوله "بعد ما تصلي الفجر فقف ان شئت" فانه ناظر الى أن له اختيار الوقوف حيثما شاء، لا أن مبدأ الوقوف بعد صلاة الفجر.

و أما من ناحية المنتهى و وجوب الوقوف إلى طلوع الشمس فقد استدل كما في عبارة الماتن عليه بما في ذيل صحيفة معاوية بن عمار "تم أفض حيث يشرق لك ثبير و ترى الإبل مواضع أخفافها" فإن اشراق ثبير و هو جبل بمكة كناية عن طلوع الشمس.

اقول: أما من حيث المبدأ ففي المسألة ثلاثة اقوال:

١- ما هو المشهور من وجوب الوقوف من طلوع الفجر، و قد مر عن الشيخ الطوسي "ره" في المبسوط و النهاية ما يظهر منه أنه حمل الامر بالوقوف بعد صلاة الفجر في صحيفة معاوية بن عمار على الوقوف للدعاء.

٢- ما اختاره جماعة من وجوبه بعد صلاة الفجر، فقال العلامة الحلي "ره" في المنتهى: و

يستحب ان يقف بعد ان يصلي الفجر، و لو وقف قبل الصلاة إذا كان قد طلع الفجر أجزاءه<sup>(١)</sup>، و ذكر صاحب الحدائق أن المتفاهم من كلام الأصحاب حيث صرحوا بأن الوقوف الواجب بالمشعر من طلوع الفجر هو أنه تجب فيه نية الوقوف من ذلك الوقت و لا يجوز تأخيرها، و لكن المتفاهم من قوله (عليه السلام) "أصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر" هو جواز تأخير نية الوقوف عن صلاة الفجر و انها بعدها<sup>(٢)</sup>.

٣- ما هو المختار وفاقا لبعض الاجلاء "دام ظله"<sup>(٣)</sup>، من كفاية ادراك مسمى الوقوف قبل طلوع الشمس، اذ عمدة مستند القول بوجوب الوقوف من طلوع الفجر او بعد صلاة الفجر هي صحيحة معاوية بن عمار، و الظاهر عدم استفادة ذلك منها، اذ **اولا**: لم يرد فيها الامر بالاصباح بالمشعر، بل الامر بالاصباح على طهر بعد صلاة الفجر، و هو غير واجب جزما، و أما قوله بعد ذلك "فقف ان شئت قريبا من الجبل و ان شئت حيث تبيت" فلا يظهر منه الا بيان مكان الوقوف حيث ان الافضل هو الوقوف قريبا من الجبل.

**و ثانيا:** ان سياق الرواية سياق بيان المستحبات فلا ينعقد لها ظهور في وجوب الوقوف حتى بعد صلاة الفجر، و لأجل ذلك نلتزم بأنه لا دليل على وجوب استيعاب الوقوف بالمشعر لما بين الطلوعين، فيجوز اختيارا الوقوف بالمشعر قبيل طلوع الشمس، نعم لا يجوز الافاضة قبل طلوع الشمس منه في حال الاختيار.

و أما من حيث المنتهى فقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب أنه لا بأس أن يفيض الإنسان قبل طلوع الشمس بقليل إلا أنه لا يجوز وادي محسر إلا بعد طلوع الشمس، فأما الإمام فينبغي له أن يقف إلى بعد طلوع الشمس<sup>(٤)</sup>.

و ذكر صاحب الجواهر انه لعل الاقوى جواز الافاضة من المشعر عند الإسفار -اي انتشار الضوء و تبين الطريق، و لو قبل طلوع الشمس، للاصل و اطلاق الادلة، و لا دلالة لما في الرواية من التعبير باشراق ثبير و رؤية الإبل مواضع أخفافها، على لزوم الوقوف الى طلوع الشمس، فإن الأمر بالإفاضة حين يشرق له ثبير و حين ترى الإبل مواضع أخفافها أعم من ذلك، و الظاهر إرادة الاسفار من الإشراق فيه بقرينة قوله "و ترى الإبل" الذي لا يعبر به عن

١ - منتهى المطلب ج ١١ ص ٨٤

٢ - الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٤٤٧

٣ - مناسك الحج ص ٢٢٣

٤ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ١٩٢

بعد طلوع الشمس<sup>(١)</sup>.

و لكن اورد عليه السيد الخوئي "قده" أنه انما يتم كلامه لو اريد من جملة "أشرق ثبير" معناها الحقيقي اي تبيين الجبل، و لكن الظاهر كونها كناية عن طلوع الشمس، فيقال حتى في غير مكة - كمن كان بالمدينة- "أشرق ثبير" يعنون به طلوع الشمس، على ما اشير اليه في مجمع البحرين، و روى في التهذيب باسناده عن موسى بن القاسم عن ابراهيم الاسدي<sup>(٢)</sup> عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ثم أفض حين يشرق لك ثبير و ترى الإبل مواضع أخفافها، قال أبو عبد الله (عليه السلام) كان أهل الجاهلية يقولون أشرق ثبير يعنون الشمس كيما نغير<sup>(٣)</sup>، و رواه الصدوق في العلل قال حدثنا أبي رضي الله عنه قال حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى و ابن أبي عمير و فضالة عن معاوية بن عمار<sup>(٤)</sup>، فان قوله "يعنون الشمس" واضح الدلالة على أن المراد بجملة "أشرق ثبير" هو طلوع الشمس، فيكون منتهى الوقوف طلوع الشمس و يكون قوله "و ترى الإبل" موضحا لهذا المعنى، فكأنه قال: ثم أفض حيث تطلع الشمس و ترى الإبل مواضع أخفافها، (أي تراها رؤية واضحة).

و ذكر أنه يمكن الاستدلال بصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال "لا تتجاوز وادي محسر حتى تطلع الشمس"<sup>(٥)</sup>، حيث ان المراد منها عدم الدخول في وادي محسر حتى تطلع الشمس، فان التجاوز و التعدي اليه يكون بالدخول في أوله، فبطبيعة الحال لا بد أن يبقى في المزدلفة إلى طلوع الشمس، و لو كان المراد النهي عن الخروج من وادي محسر لقال لا تدخل منى حتى تطلع الشمس.

و يؤيد المطلوب ما ورد في رواية عبد الحميد بن أبي الديلم من ان آدم (عليه السلام) أمر أن يتبطح في بطحاء جمع، فتبطح حتى انفجر الصبح، ثم أمر أن يصعد جبل جمع، و أمره إذا طلعت الشمس أن يعترف بذنبه ففعل ذلك".

١ - جواهر الكلام ج ١٩ ص ٧٦

٢ - ذكر السيد الخوئي "قده" أن المراد بإبراهيم الأسدي الواقع في السند هو إبراهيم بن صالح الأنماطي الأسدي الذي وثقه النجاشي، لأنه معروف و له كتاب و ينصرف إبراهيم الأسدي إليه، اقول: يمكن أن يكون المراد به ابراهيم بن مهزم الاسدي، و قد وثقه النجاشي ايضا، فقال "ثقة ثقة" فلا اشكال في البين.

٣ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ١٩٢

٤ - علل الشرائع؛ ج، ص: ٤٤٤

٥ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٥

و بإزاء هذه الروايات مرسلّة علي بن مهزيار عن حدثه عن حماد بن عثمان عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله (عليه السلام) ينبغي للإمام أن يقف بجمع حتى تطلع الشمس، و سائر الناس إن شاءوا عجلوا و إن شاءوا أخرّوا<sup>(١)</sup>، فيسوغ لسائر الناس التعجيل و النفر إلى منى قبل طلوع الشمس.

و الجواب مضافا الى ضعف سندها بالإرسال، أن التعجيل و التأخير إنما هما بالنسبة إلى الإفاضة و الشروع في النفر، و ذلك يحتاج إلى مدة من الزمان، فمعنى الرواية أن الإمام أي أمير الحاج ليس له النفر و الحركة حتى تطلع الشمس، و لكن سائر الناس لهم أن يعجلوا و يتوجهوا إلى منى و ذلك لا يدل على جواز الخروج قبل طلوع الشمس، فإن الإفاضة و الشروع في الحركة يحتاج إلى مدّة من الزمان كما بيناه، و عليه أن لا يتعدّى إلى وادي محسّر.

و بما ذكرنا يظهر الجواب عن موثقة إسحاق بن عمار قال: "سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) أي ساعة أحب إليك أن أفيض من جمع؟ قال: قبل أن تطلع الشمس بقليل فهو أحب الساعات إليّ، قلت: فإن مكثنا حتى تطلع الشمس؟ قال: لا بأس<sup>(٢)</sup>، فإن الإفاضة و الشروع في الخروج لا يلزم عدم وجوب البقاء في المشعر، لأن الشروع في الخروج و الإفاضة يستلزم وقتاً كثيراً خصوصاً في الزحام حتى يخرج.

فما ذكره المشهور من وجوب الوقوف من طلوع فجر يوم العيد إلى طلوع الشمس على نحو الاستيعاب هو الصحيح، و يؤيده ما ورد من ترخيص النبي (صلى الله عليه و آله) الضعفاء و النساء الإفاضة ليلاً<sup>(٣)</sup>، فإن الاستفادة من هذا الترخيص لهؤلاء المذكورين هو وجوب الوقوف بالمشعر فيما بين الطلوعين لغيرهم<sup>(٤)</sup>.

اقول: أما بالنسبة الى صحيحة معاوية بن عمار فالانصاف أن قوله "و ترى الابل مواضع اخفافها" على طلوع الشمس غير عرفي، لانتشار الضوء و تبيين الطريق قبله بفترة، فيكون قرينة على كون المراد من اشراق ثبير هو انتشار الضوء و هذا لا ينافي أن اهل الجاهلية كانوا يقصدون من قولهم "اشرق ثبير كما نغير"، طلوع الشمس، و لا اقل من اجمال الصحيحة فلو وصلت النوبة الى الاصل العملي فتجري أصالة البراءة عن وجوب الوقوف و حرمة الافاضة

١ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٢٦

٢ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٢٥

٣ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٢٦

٤ - مستند الناسك ج٤ ص١١٨

الى طلوع الشمس، و هذا بناء على ما هو المختار من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

و أما صحيحة هشام فالظاهر من تجاوز الشيء هو المضي عنه و تعديه، كما في قولنا "جاوز السهم القوس"، فيختلف عن التعبير بالتجاوز الى الشيء، و لا اقل من الاجمال، فتجري البراءة عن حرمة التجاوز الى وادي محسر قبل طلوع الشمس.

بل مع غمض العين عن ذلك فالاستدلال بها على حرمة تجاوز وادي محسر صحيحة اليوم العاشر من ذي الحجة مشكل، لاحتمال كون المقصود منها النهي عن تجاوزه صحيحة اليوم التاسع حين الذهاب من منى الى عرفات، و قد اوردها الشيخ في التهذيب و كذا صاحب الوسائل في كالا البابين<sup>(١)</sup>، و لا يحصل منه علم اجمالي منجز لعدم احتمال حرمة ذلك في اليوم التاسع، مضافا الى عدم تحقق موضوعه بالنسبة لنا فعلا، حيث لا نبين بمنى ليلة التاسع.

وأما ما في صحيحة الحلبي و معاوية بن عمار من قوله "لا تصل المغرب حتى تأتي جمعا، فتصلي بها المغرب و العشاء الآخرة بأذان واحد و إقامتين، و انزل ببطن الوادي عن يمين الطريق قريبا من المشعر) هكذا" و يستحب للصورة أن يقف على المشعر الحرام، و يطأه برجله؛ و لا يجاوز الحياض ليلة المزدلفة، و يقول: اللهم هذه جمع، اللهم إني أسألك أن تجمع لي فيها جوامع الخير...<sup>(٢)</sup>.

و النهي عن تجاوز حياض وادي محسر فيها هذه الرواية و ان كانت واردة بالنسبة الى ليلة مزدلفة، لكن قد يقال في هذا و قد روى الصدوق في الفقيه عن زرعة عن ابي بصير مثل هذه الرواية: قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا غربت الشمس يوم عرفة فقل... و إذا أفضت فاقصد في السير و عليك بالدعة و اترك الوجيف الذي يصنعه كثير من الناس في الجبال و الأودية فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يكف ناقته حتى تبلغ رأسها الورك و يأمر بالدعة و سنته السنة التي تتبع، فإذا انتهيت إلى الكتيب الأحمر و هو عن يمين الطريق فقل اللهم ارحم موقفي و بارك في عملي و سلم لي ديني و تقبل مناسكي فإذا أتيت مزدلفة و هي جمع فانزل في بطن الوادي عن يمين الطريق قريبا من المشعر الحرام<sup>(٣)</sup> فإن لم تجد فيه

١ - راجع تهذيب الاحكام ج ٥ ص ١٧٨، و ص ١٩٣، و هكذا الوسائل ج ١٣ ص ٥٢٨، و ج ١٤ ص ٢٥

٢ - الكافي ط دار الحديث ج ٤٣، تهذيب الأحكام ج ١٨٨

٣ - اي قريبا من جبل المشعر الحرام حيث يستحب الوقوف في المزدلفة قريبا منه، و هو الموضع الواقع فيه مسجد المشعر الحرام.

موضعا فلا تجاوز الحياض التي عند وادي محسر فإنها فصل ما بين جمع و منى،<sup>(١)</sup> و لكن يرد عليها -مضافا الى أن طريق الصدوق في مشيخة الفقيه ليس الا الى ما رواه عن زرعة عن سماعة، فلا يشمل روايته عن زرعة عن ابي بصير- انه لا يظهر منها اكثر من الارشاد الى أنه ان كان هناك ازدحام حول جبل المشعر الحرام فيقف في المواضع الأخرى من المزدلفة و التي تكون الحياض خارجة منها، و لا يقف في الحياض، على أنه يرد عليه الاشكالان المذكوران في كلام السيد الخوئي "قده".

و أما رواية عبد الحميد بن ديلم فلم يظهر منها أن آدم (عليه السلام) اعترف بذنبه حين طلوع الشمس و هو بالمزدلفة، مضافا الى أنها لا تدل على أن بقاءه فيها الى طلوع الشمس كان بامر ايجابي منه تعالى، و لو فرض وجوبه عليه فلا يلزم وجوبه علينا. و أما ما اجاب به عن معتبرة اسحاق بن عمار ففيه أن ظاهر تجويز الافاضة من الجمع و المزدلفة قبل طلوع الشمس او الترغيب فيها هو جواز الخروج منها قبل طلوع الشمس كما ان ظاهر المنع من الافاضة من عرفات قبل غروب الشمس كان هو المنع من الخروج منها قبله لا الشروع في الافاضة من مكانه الذي قد يأخذ وقتا معتدا به الى أن يصل الى حد عرفات.

و أما التأييد بما دل على جواز الافاضة ليلا للمعذورين فغريب، لأنه بمعنى جواز الافاضة لهم متى شأوا من الليل، خاصة و أن منتهى الليل في الشرع هو طلوع الفجر. فالانصاف جواز الخروج من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل كربع ساعة، نعم لا يجوز التجاوز من وادي محسر بالدخول في منى قبل العلم بطلوع الشمس، و لا بأس بخروجه الى مكان يشك في كونه داخلا في حد منى، و لا يقاس بالوقوف في المشعر او عرفات حيث ان الصحيح عدم جواز الوقوف في مكان يشك في كونه من الموقف بنحو الشبهة المفهومية فضلا عن الشبهة المصدقية، و لكن حرمة الافاضة قبل طلوع الشمس انحلالية، فكلما يصدق عليه أنه افاضة من المشعر او الى منى قبل طلوع الشمس فهي محرمة، و حيث يشك في صدق هذا العنوان على هذا الفعل الصادر من المكلف فتجري البراءة عن حرمة حتى فيما لو كانت الشبهة موضوعية فضلا عما اذا كانت مفهومية.