

## مباحث العمرة والحج - الجزء الثاني

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

### مسألة ١٧٠

مسألة ١٧٠: إذا تركت الحائض الاحرام من الميقات لجهلها بالحكم إلى أن دخلت الحرم فعليها -كغيرها- الرجوع إلى الخارج والاحرام منه إذا لم تتمكن من الرجوع إلى الميقات، بل الأحوط لها في هذه الصورة أن تبتعد عن الحرم بالمقدار الممكن، ثم تحرم على أن لا يكون ذلك مستلزماً لفوات الحج، وفيما إذا لم يمكنها انجاز ذلك فهي وغيرها على حد سواء.

تبين أن الصحيح عندنا عدم لزوم رعاية هذا الاحتياط.

مسألة ١٧١: إذا فسدت العمرة وجبت اعادتها مع التمكن، ومع عدم الاعادة ولو من جهة

ضيق الوقت يفسد حجه وعليه الاعادة في سنة اخرى.

اقول: هذا هو الصحيح فانه اذا حكم بفساد عمرة التمتع شرعا فحيث ان حج التمتع مركب من العمرة والحج، فمع فساد جزء منه وهو عمرة التمتع يفسد الكل طبعاً، ولاعلى تبدل حجه من التمتع إلى الأفراد فان تبدله اليه مختص بمن لم يدرك عمرة التمتع لضيق الوقت للأجل فساد عمرة تمتعه وهذا هو الذي يستفاد من مثل صحيحة ابان بن تغلب "أضمر في نفسك المتعة فان ادركت كنت متمتعا والا كنت حاجا".

مسألة ١٧٢: قال جمع من الفقهاء بصحة العمرة فيما إذا أتى المكلف بها من دون احرام لجهل أو نسيان ولكن هذا القول لا يخلو من اشكال والأحوط في هذه الصورة الاعادة على النحو الذي ذكرناه فيما اذا تمكن منها وهذا الاحتياط لا يترك البتة.

اقول: عن المشهور أن من نسي أو جهل ان يحرم الى أن أتى بالنسك صحت نسكه سواء كان في الحج أو عمرة التمتع أو العمرة المفردة، وبه قال الشيخ "ره" <sup>(١)</sup> وكذا المحقق الحلبي "ره"، ونسبه في المسالك إلى المعظم <sup>(٢)</sup>، وفي الدروس أنه فتوى الأصحاب إلا ابن

١ - المبسوط ج ١ ص ٣١٤، النهاية ج ٢١١

٢ - مسالك الاحكام ج ٢ ص ٢٢٣

إدريس<sup>(١)</sup>، وقد ذكر ابن ادريس الحلبي في السرائر أن من ترك الاحرام ناسيا ولم يذكر أصلا حتى فرغ من جميع مناسكه، فقد تمَّ حجّه، ولا شيء عليه، إذا كان قد سبق في عزمه الإحرام على ما روي في أخبارنا والذي تقتضيه أصول المذهب أنه لا يجزيه، وتجب عليه الإعادة، لقوله عليه السلام: الأعمال بالنيات وهذا عمل بلا نية، فلا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد، ولم يورد هذا ولم يقل به أحد، من أصحابنا، سوى شيخنا أبي جعفر الطوسي "ره"، فالرجوع إلى الأدلة أولى من تقليد الرجال<sup>(٢)</sup>.

واختار جماعة كالسيد الخوئي "قده" اختصاص الحكم بالحج دون عمرة التمتع او العمرة المفردة واختار جماعة آخرون كالسيد الامام "قده" اختصاص الحكم بصحة عمرة التمتع بما اذا كان علمه او تذكره بعد الحج او في زمان لا يتمكن فيه من اعادة عمرة التمتع قبل الحج. وذكر في الدروس انه لم يجد دليلا للمشهور الا مرسله جميل عن بعض أصحابنا، عن أحدهما (عليه السلام): في رجل نسي أن يحرم أو جهل، وقد شهد المناسك كلها، وطاف وسعى، قال (عليه السلام): يجزيه نيته، إذا كان قد نوى ذلك فقد تمَّ حجه وإن لم يهَلَّ<sup>(٣)</sup>، وفيها دليل على أن المنسي هو التلبية لا النية<sup>(٤)</sup>، ومقصوده من كلامه الاخير قوله "إذا كان قد نوى ذلك" وقد اورد عليه في المدارك بان الظاهر أن المراد به أنه نوى الحج بجميع أجزائه اجمالا، لأنه نوى الإحرام، لأن نيته من الجاهل به غير معقول وكذا من الناسي أيضا، وربما ظهر من كلام الشيخ في النهاية حمله على العزم المتقدم عن محل الإحرام فإنه قال: فإن لم يذكر أصلا حتى فرغ من جميع مناسكه فقد تمَّ حجه ولا شيء عليه إذا كان قد سبق في عزمه الإحرام<sup>(٥)</sup>

وقد استدل المحقق الحلبي في المعبر لقول المشهور بأنه حيث فات الاحرام نسيانا فلا يفسد به الحج، كما لو نسي الطواف، ولقوله عليه السلام "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان" ولأنه مع استمرار النسيان يكون مأمورا بإيقاع بقية الأركان، والأمر يقتضي الاجزاء، ويؤيد ذلك: ما روى علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل كان متمتعا خرج الى عرفات وجهل أن يحرم يوم التروية بالحج، حتى رجع الى بلده ما حاله؟ قال

١ - الدروس ج١ ص٣٥٠

٢ - السرائر ج١ ص٥٢٩

٣ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٣٨

٤ - الدروس ج١ ص٣٥٠

٥ - مدارك الأحكام ج١ ص٢٣٧

عليه السلام إذا قضى المناسك كلها فقدتم حجه وروى جميل بن دراج عن بعض أصحابنا...<sup>(١)</sup>

واشكل عليه في المدارك فقال: في جميع هذه الأدلة نظر: أما الأول: فالأن الناسي للإحرام غير آت بالمأمور به على وجهه فيبقى في عهدة التكليف إلى أن يثبت صحة الحج مع الإخلال به بدليل من خارج، كما في نسيان الطواف، وأما الثاني: فالأن المرتفع في الخطأ والنسيان المؤاخذة خاصة لاجميع الأحكام، وأما الثالث: فبعدم تحقق الامتثال بالنسبة إلى ذلك الجزء المنسي، والكلّ ينعدم بعدم جزئه، وأما الرواية الأولى: فبأنها إنما تدل على صحة حج تارك الإحرام مع الجهل وهو خلاف محل النزاع، وما قيل من أن الناسي أعذر من الجاهل فغير واضح كما بيّناه غير مرّة، مع أنها مخصوصة بإحرام الحج فإلحاق إحرام العمرة به لا يخرج عن القياس، وأما الرواية الثانية: فواضحة الدلالة لكن إرسالها يمنع من العمل بها<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر في المستمسك أن العمدة في الدليل هو المرسلة، ولا يبعد انجبار ضعف سندها بالعمل، لكن موردها نسيان إحرام الحج، بقريته قوله "فقد تمّ حجه"، فالتعدي إلى نسيان إحرام العمرة غير ظاهر، نعم لأبأس بدعوى عموم الحكم لحج التمتع، الشامل لعمرته. نعم لاتصلح الرواية للاستدلال بها في العمرة المفردة إلا بضميمة عدم القول بالفصل أو بالأولية<sup>(٣)</sup>.

والحاصل أن عمدة المستند في القول بصحة عمرة التمتع في فرض ترك إحرامها نسياناً أو جهلاً ان في الحج، هو إما التمسك بمرسلة جميل، بدعوى اطلاق الحج على حج التمتع بما فيه من عمرة التمتع، وهذا وان كان صحيحاً لكنه لا اطلاقاً للمرسلة الا لما اذا استمر الجهل أو النسيان الى آخر الحج، ويلحق به عرفاً ما لو علم أو تذكر في وقت لا يمكنه تدارك عمرة التمتع، على أن الاشكال في سند الرواية فانها مرسلة ولا عبرة بكون الراوي هو جميل بن دراج الذي كان من احد اصحاب الاجماع، كما لا يجدي كون الراوي عن جميل هو ابن ابي عمير الذي شهد الشيخ الطوسي بأنه ممن عرف بأنه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة، فانه يختص بما اذا كانت الرواية مما ارسله ابن ابي عمير، مع انها مرسلة جميل. وأما دعوى انجبار ضعف سندها بعمل الاصحاب فيرد عليها مضافاً الى المنع من كبرى

١ - شرايع الاسلام ص ٢٠٨ ج ٢ ص ٨١٠.

٢ - مدارك الأحكام ج ٣ ص ٢٣٦

٣ - مستمسك العروة ج ١١ ص ٣٢٤

انجبار ضعف سند رواية بعمل المشهور، أنه لم يعلم استناد المشهور الى هذه الرواية فلعلهم استندوا الى وجوه أخرى تقدمت في كلام المحقق الحلي في المعتمر، بل سبق النقاش من ابن ادريس في كونه فتوى المشهور الى زمانه عدا الشيخ الطوسي.

يبقى الكلام في سائر الأدلة، أما صحيحة علي بن جعفر فقد رواها الشيخ في التهذيب مرة عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن أحمد العلوي عن العمري بن علي الخراساني عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكره وهو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة نبيك فقد تم إحرامه فإن جهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى يرجع إلى بلده إن كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه<sup>(١)</sup>، وسنده لا يخلو من اشكال من ناحية محمد بن احمد العلوي الذي مر الكلام حول اثبات وثاقته.

ورواها مرة أخرى عن علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن رجل كان متمتعاً خرج إلى عرفات وجهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى يرجع 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>(٢)</sup>، واسناده "ره" الى علي بن جعفر صحيح فانه قال في مشيخة التهذيب: 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 العمري النيسابوري البوفكي عن علي بن جعفر<sup>(٣)</sup>.

فالاشكال في العمل بها في موردها، وهو ترك احرام حج التمتع بعد عمرة التمتع عن جهل بالحكم مع استمرار هذا الجهل الى آخر الاعمال ولا يبعد الغاء الخصوصية من الجهل الى النسيان عرفاً ولكن كيف يمكننا الغاء الخصوصية من احرام حج التمتع الى احرام حج الافراد فضلاً عن احرام عمرة التمتع او احرام العمرة المفردة بعد احتمال أن سبب العفو هو أن احرام عمرة التمتع في قوة الاحرام لحج التمتع ايضاً وان تأخرت فعليه 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

١ - تهذيب الأحكام ج ١٧٥

٢ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ٤٧٦

٣ - تهذيب الأحكام ج ١٠ المشيخة، ص: ٨٦

يقضي الحج<sup>(١)</sup>، فيحتمل أن يكون ذلك سببا للتخفيف في ترك الاحرام لحج التمتع في يوم التروية جهلا او نسيانا، ومن هنا تبين أن التعدي عن الحج الى العمرة في هذا الحكم بدعوى كون المرتكز أن الامر في العمرة اخفّ غير متجه، فانه قد تكون نكتة العفو عن ترك الاحرام في الحج جهلا او نسيانا مختصة بحج التمتع دون حج الافراد ولا تنشأ عن نكتة الفرق بين الحج والعمرة على أنه لم يعلم ارتكازية اخفّية احكام العمرة من احكام الحج بحيث تشكل قرينة متصلة موجبة لظهور ما دل على العفو عن ترك احرام الحج في كون الحج مثلا لمطلق النسك الشامل للعمرة، او تشكل قرينة منفصلة موجبة للعلم بشمول العفو للعمرة.

وعليه فما ذكره السيد الخوئي "قده" وغيره من أن الظاهر صحة الحج مع ترك الاحرام له جهلا او نسيانا من غير تفصيل بين حج التمتع او الافراد وانما لم يلتزم بصحة عمرة التمتع او العمرة المفردة لعدم شمول صحيحة علي بن جعفر لها ففي غير محله.

وأما الاستناد الى حديث الرفع لتصحيح الحج او العمرة مع ترك الاحرام لهما جهلا او نسيانا فهو راجع الى مبنى اصولي اختاره جماعة من الاعلام كصاحب الكفاية والسيد الامام "قدمهما" من دلالة حديث الرفع على الإجزاء بتقريب أن مقتضى حكومة قوله (عليه السلام) "رفع عن امتي ما لا يعلمون والنسيان" مثلا على دليل الجزئية والشرطية رفعهما في حال الجهل والنسيان وتكون نتيجة ضم ذلك الى دليل الامر بالمركب انطباق المأمور به على العمل الفاقد لجزء او شرط بسبب الجهل او النسيان، ولكن اوردنا عليه في محله أولا: ان مثل قوله "رفع عن امتي تسعة" ليس ظاهرا في أكثر من رفع المؤاخذة، فلايدل على الإجزاء. وثانيا: لو سلمنا ظهوره في رفع الحكم المجهول وبذلك يكون المرفوع جميع آثاره، الا ان الظاهر منه هو رفعه ظاهرا في قبال وضعه ظاهرا أي إيجاب الاحتياط على وفقه، ولا يظهر منه تقييد الحكم المجهول واقعا بفرض العلم، وعليه فلايقضي قوله "رفع ما لا يعلمون" عدا نفي وجوب الاحتياط في فرض الجهل فلايدل على الإجزاء، نعم لا يتم هذا الاشكال في مورد النسيان.

وثالثا: ان ظاهره هو رفع الأمر الثقيل عن ذمة الأمة، والجزئية والشرطية ليس فيهما أي ثقل على المكلف، ولذا 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؛ وبناء على ذلك لا بد ان يكون المرفوع هو التكليف بالمركب التام في حال الجهل، دون جزئية الجزء المجهول مثلا.

ورابعا: لو سلمنا دلالة حديث الرفع على الإجزاء في فرض الإخلال بالجزء أو 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، فيقيد حديث الرفع بخصوص ما اذا كان الإخلال بالجزء أو 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 لصحة الحج أو العمرة مع ترك الاحرام لهما عن جهل بصحيفة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) -في حديث- أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه<sup>(٢)</sup>، فانه أولا: 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، 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 أخل بجزء أو شرط أو أتى بمانع في ضمن المركب، وثانيا: لو سلمنا دلالتها على عدم وجوب الاعادة والقضاء عند الإخلال بترك جزء أو شرط أو ايجاد مانع في المركب اذا كان ناشئا عن الجهل فيمكن تقييدها بصحيفة زرارة الدالة على ان السنة لا تنقض الفريضة، حيث مر ان الظاهر منها هو التفصيل بين الإخلال بالسنة والفريضة، فلو أخل بجزء أو شرط وكان من الفرائض انتقض عمله.

فتحصل مما ذكرناه اختصاص الحكم بالعفو عن ترك الاحرام جهلا أو نسيانا بحج التمتع بمقتضى صحيفة علي بن جعفر وهي لا تشمل حج الافراد ولا عمرة التمتع، ومرسلة جميل وان كانت تشملهما ايضا لكن لم يتم سندها، وأما العمرة المفردة فلم يدل على العفو عن ترك الاحرام لها أي نص ولو ضعيف السند، فالتعدي اليها اشد اشكالا من غيرها.

ثم ان الوارد في مرسلة جميل "يجزيه نيته، إذا كان قد نوى ذلك فقد تمّ حجه وإن لم يهّل" وهذه الجملة اذا لوحظت وحدها فيكون ظاهرها اشتراط صحة الحج بصدور نية الاحرام منه مسبقا فحينئذ لا يقدح ترك التلبية جهلا بلزومها أو نسيانا، وأما ما ذكره صاحب المدارك (من ان فرض ترك الاحرام عن جهل بالحكم لا يجتمع مع نيته للاحرام مسبقا فلا بد

<sup>١</sup>- وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٣٤ باب ١ من ابواب قواطع الصلاة ح ٤

<sup>٢</sup>- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩ باب ٤٥ من ابواب تروك الاحرام ح ٣

أن يحمل على نية النسك اجمالاً) فانما يتم لو قلنا بأن نية الاحرام ليست الا قصد الايتان بالتلبية بنية الشروع في النسك فحينئذ لاتجتمع نية الاحرام مع ترك التلبية عن جهل بالحكم، فلا بد أن تحمل الرواية على نية النسك اجمالاً، ولكن بناء على ما هو الصحيح من أن نية الاحرام أي عقد الاحرام غير نية التلبية بقصد الشروع في النسك -سواء قلنا بأن عقد الاحرام هو الالتزام بترك محرمات الاحرام كما لعله المشهور او انشاء تحريم محرمات الاحرام على النفس او ما هو المختار من فرض الحج او العمرة على نفسه- فتترك التلبية عن جهل باعتبارها في تحقق الاحرام شرعاً يجتمع مع عقد المكلف الاحرام في نفسه، نعم مقتضى الجمع العرفي بين مرسله جميل وبين صحيحة علي بن جعفر التي دلت على صحة حج من جهل أن يحرم يوم التروية حتى رجع الى بلده هو أن يحمل قوله "تجزيه نيته اذا كان نوى ذلك" في مرسله جميل على نية النسك اجمالاً.

ثم ان مورد الروايات فرض استمرار الجهل والنسيان الى آخر الأعمال، فلاتشمل ما لو ارتفع نسيانه او جهله في اثناء النسك، نعم ورد في صحيحة علي بن جعفر: وسألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر وهو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة نبيك فقد تم إحرامه، ولا يمكن التعدي منه الى ما لو تذكر بعد خروجه من عرفات فانه ان تذكر وهو في المشعر مثلاً 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، وثانيها: أن يصح حجه بلاحاجة الى الاحرام حيث مضى محل التلبية الذي هو قبل مسمى الوقوف بعرفات، وثالثاً: 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، وثانيها: أن يصح حجه بلااحرام، وثالثاً: 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.

وقد يقال بأن حكم الشارع بصحة الحج مع فقد تمام اجزائه لشرطية الاحرام لاستمرار جهله او نسيانه الى آخر الاعمال يدل بالاولوية القطعية على صحة الحج مع فقد بعض اجزائه لشرطية الاحرام مع ارتفاع جهله او نسيانه في الاثناء، وقد يورد عليه بالنقض بأنه لو صلى شخص في النجس جهلاً بالنجاسة ثم علم بها بعد الفراغ من صلاته فمقتضى الروايات صحة صلاته بينما أنه لو علم بالنجاسة في اثناء الصلاة فمقتضى الروايات ببطلان صلاته ان كانت النجاسة سابقة على دخوله في الصلاة، ولايجدي تطهيره النجس او نزعه بالنسبة الى

الأجزاء اللاحقة لصلاته، بل لو لم تدل الروايات على هذا التفصيل فقد ذكر السيد الخوئي "قده" بكونه على مقتضى القاعدة لأنه لو لم يعلم بالنجاسة الى أن فرغ من الصلاة فيشمله 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 ببطلان صلاتها حتى لوتمكنت من ستر شعرها فورا، فضلا عما اذا لم تتمكن من ذلك الى آخر الصلاة، لأنَّ مورد جريان حديث لاتعاد هو ما لوكان حين وقوع الخلل غافلا، او معتقدا أتيانه لما هو وظيفته في الصلاة، فبعد ما التفت الى وقوع الخلل يتحقق المقتضي لإعادته للصلاة، فحينئذ يأتي دور حديث لاتعاد فينفي وجوب الإعادة، اويقال بأنه يصدق عرفا أنه أحلَّ بالسنة متممدا فيشمله قوله "القرءة سنة فمن تركها متممدا أعاد الصلاة ومن نسي فلاإعادة عليه.

الا أن الانصاف تاممية الفحوى العرفية لولا النص الخاص على الخلاف كما في مورد الصلاة في النجس، وأما ما ذكر حول حديث لاتعاد فيمكن ان يقال بأنه لاقتصور في اطلاق حديث لاتعاد -ولو لأجل عموم التعليل الوارد في ذيله من ان السنة لاتتقض الفريضة- لما اذا التفت الى الخلل في اثناء الصلاة فأزال الخلل، وأما قوله "فمن تركها متممدا أعاد الصلاة" فلعل المراد منه غير المعذور، لاستعمال كلمة المتممدا كثيرا ما في غير المعذور كما في قوله تعالى "من قتل مؤمنا متممدا فجزاءه جهنم خالدا فيها" ولأجل ذلك ذهب جماعة - ك بعض السادة الاعلام "دام ظله"- الى جريان حديث لاتعاد في جميع موارد العذر ولو كان اضطرارا او اكراها ونحوهما.

الا أن الإنصاف انصراف الحديث عما لو لم يتمكن من ازالة الخلل الى آخر الصلاة او الى فترة معتدبها، كما لو التفت بعد تكبيرة الإحرام الى عدم الساتر او سقط ساتره ولايتمكن من التستر في هذه الصلاة فإنه حتى لو قيل بأن حديث لاتعاد يشمل جميع موارد العذر فلايصدق العذر في المقام بعد عدم كونه من الاضطرار المستمر الى آخر الوقت.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه تاممية الفحوى العرفية في صحة الحج مع الالتفات في أثناءه الى ترك الاحرام له.

استدراك

ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن الوارد في مرسله جميل "رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى" وهذا التعبير لايشمل عمرة التمتع، فإن تعبير السائل بأنه شهد المناسك كلها وأنه طاف وسعى ظاهره مواضع العبادات في الحج من الوقوف بعرفة



والمشعر ومنى والطواف والسعي وهذا السؤال ناظر إلى حكم ترك الإحرام في حجّه<sup>(١)</sup>، وفيه أنه لو نسي شخص احرام عمرة التمتع أو جهل ان يحرم الى أن فرغ من اعمال حج التمتع فيصدق في حقه أنه شهد المناسك كلها وطاف وسعى، ولا موجب لانصرافه عنه.

مسألة ١٧٣: قد تقدم ان النائي يجب عليه الاحرام لعمرته من احد المواقيت الخمسة، فان كان طريقه منها فلاشكال، وان كان طريقه لا يمر بها كما هو الحال في زماننا هذا، حيث ان الحجاج يردون جدة ابتداء، وهي ليست من المواقيت فلا يجزي الاحرام منها حتى إذا كانت محاذية لأحد المواقيت على ما عرفت فضلا عن ان محاذاتها غير ثابتة، بل المطمأن به عدمها فاللازم على الحاج حينئذ ان يمضي الى احد المواقيت مع الامكان، أو ينذر الاحرام من بلده أو من الطريق قبل الوصول إلى جدة بمقدار معتد به، ولو في الطائرة فيحرم من محل نذره ويمكن لمن ورد جدة بغير احرام ان يمضي الى رابغ الذي هو في طريق المدينة المنورة ويحرم منه بنذر باعتبار انه قبل الجحفة التي هي احد المواقيت، واذا لم يمكن المضي الى احد المواقيت، ولم يحرم قبل ذلك بنذر لزمه الاحرام من جدة بالنذر، ثم يجدد احرامه خارج الحرم قبل دخوله فيه.

اقول: تقدم الكلام حول هذه المطالب ما عدا ما ذكر في آخر المسألة (من أن من ورد جدة بغير احرام ولم يتمكن من الذهاب الى احد المواقيت ليحرم منه ولا الى ما يعدّ قبل الميقات عرفا كرابغ الذي هو قبل ميقات جحفة ليحرم منه بالنذر، فيلزم أن يحرم من جدة بالنذر ثم يجدد احرامه خارج الحرم قبل دخوله فيه) فانه حكى عنه في وجهه أنه إن فعل ذلك يكون مجزءا على جميع التقادير، لأنّ ميقات هذا الشخص إن كان أدنى الحل فقد أحرم منه على الفرض ويكون إحرامه من جدة بالنذر من نذر الإحرام قبل الميقات، وإن كانت جدة من بعد ميقاته فحيث إنّ المفروض عدم تمكّنه من الرجوع إليه فيحرم من مكانه وهو جدة نظير من تجاوز عن الميقات فلم يحرم منه لجهل أو نسيان أو إغماء ونحوها من الأعذار ولم يمكنه الرجوع إلى الميقات، فإنّ عليه أن يحرم من مكانه<sup>(٢)</sup>. ولكنه يرد عليه أنه بناء على ما مر منه (من أن من كان بعد المواقيت الخمسة المعروفة ولم يتمكن من الرجوع اليها للاحرام منها فاللازم لأن يحرم من مكانه بل يجوز له المضي الى ادنى الحل والاحرام منه) فالوجه لالزامه بالاحرام من جدة بل يكفيه الاحرام من ادنى الحل، كما يجوز له الاحرام من جدة بدون نذر لعدم دليل على تعيين احرامه من ادنى الحل، بل لا اثر لنذره بعد الاطمئنان

<sup>١</sup> - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج ص ١٣١

<sup>٢</sup> - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ٢٥٠

بعدم كون جدة قبل الميقات ولو فرض كون ميقاته ادنى الحل فلا يصح احرامه من جدة بالندز، لأن دليل مشروعية الاحرام بالندز وارد في الاحرام قبل المواقيت الخمسة المعروفة فان الوارد في رواياته الاحرام من الكوفة وخراسان، ومع احتمال الخصوصية كيف نتعدى الى نذر الاحرام قبل ادنى الحل لمن كانت وظيفته الاحرام من ادنى الحل.

نعم مر عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" جواز الاحرام من جدة بالندز اختيارا لكونها قبل محاذاة الجحفة لكن مر الاشكال فيه سابقا فلانعيد.

هذا ومن جهة أخرى انه قد يقال ان احرام من لا يتمكن من الرجوع الى الميقات من مكانه او من ادنى الحل انما يختص بمن مر بالميقات قاصدا للحج ولم يحرم منه جهلا او نسيانا، والامر في المقام ليس كذلك، الا أنه يمكن الجواب عنه بأنه لامانع من أن يشملها عموم ما دل على أن من ترك الاحرام حتى دخل الحرم يحرم من خارج الحرم فانه كان يتمكن قبل وصوله الى جدة ان يحرم قبل الميقات بالندز وان فرض عدم تمكنه من الذهاب الى احد المواقيت.

مسألة ١٧٤: تقدم ان المتمتع يجب عليه ان يحرم لحجه من مكة، فلو احرم من غيرها عالما عامدا لم يصح احرامه، وان دخل مكة محرما، بل وجب عليه الاستيناف من مكة مع الامكان وإلّا بطل حجه.

مسألة ١٧٥: اذا نسي المتمتع الاحرام للحج بمكة وجب عليه العود مع الامكان، وإلا احرم في مكانه ولو كان في عرفات وصح حجه، وكذلك الجاهل بالحكم.

مسألة ١٧٦: لو نسي إحرام الحج ولم يذكر حتى أتى بجميع اعماله صح حجه، وكذلك الجاهل.

تقدم البحث حول هذه المسائل، فلانعيد

## مقدمات الاحرام

ثم ان السيد الخوئي "قده" في مناسكه دخل بعد ذلك في البحث عن كيفية الاحرام ولم يتعرض الى البحث عن مقدمات الاحرام، وانما ذكر جملة من مسائلها في آخر المناسك بعنوان مستحبات الاحرام ومكروهات الاحرام، ولكن حيث ان في بعضها شبهة الوجوب فلا بد من البحث عنها وقد اخترنا لذلك متن العروة فقال "قده":

## فصل في مقدمات الإحرام:

مسألة ١: يستحب قبل الشروع في الإحرام أمور: أحدها: توفير شعر الرأس بل واللحية لإحرام الحج مطلقاً لا خصوص المتمتع كما يظهر من بعضهم لإطلاق الأخبار

من أول ذي القعدة بمعنى عدم إزالة شعرهما، لجملة من الأخبار، وهي وإن كانت ظاهرة في الوجوب إلا أنها محمولة على الاستحباب لجملة أخرى من الأخبار ظاهرة فيه، فالقول بالوجوب كما هو ظاهر جماعة ضعيف، وإن كان لا ينبغي ترك الاحتياط، كما لا ينبغي ترك الاحتياط بإهراق دم لو أزال شعر رأسه بالحلقة حيث يظهر من بعضهم وجوبه أيضاً لخبر محمول على الاستحباب أو على ما إذا كان في حال الإحرام ويستحب التوفير للعمرة شهراً. يقع الكلام في هذه المسألة في جهات:

الجهة الأولى: المشهور بين الأصحاب استحباب توفير الشعر للحج من أول ذي القعدة، ونسب في السرائر<sup>(١)</sup> وغيره إلى المفيد في المقنعة القول بالوجوب، ولكن لم يظهر منه ذلك حيث انه ذكر أنه إذا أراد الحج فليوفر شعر رأسه في مستهل ذي القعدة فإن حلقة كان عليه دم يهريقه وإذا عزم على الخروج إلى الحج وأن وقت رحيله من وطنه فليجمع أهله وليصل ركعتين بالحمد وما تيسر من القرآن ثم ليحمد الله كثيراً وليصل على النبي (صلى الله عليه وآله) وليقل بعد الصلاة عليه... فإذا خرج من منزله فليقل وهو على بابه... فإذا ركب راحلته فليقل... ويجب أن يستكثر من الاستغفار والتسبيح والتكبير والتهليل والتمجيد والصلاة على محمد وآله فإذا أشرف على القرية التي يريد دخولها فليقل حين يعاينها...<sup>(٢)</sup>، ولا يحتمل ان يرى وجوب هذه الامور كلها فبقريئة السياق يفهم أنه في مقام بيان آداب الاحرام، وأما فتواه بوجوب الدم على من حلقت رأسه فهي لا تكشف عن الفتوى بوجوب التوفير وانما غايتها حرمة الحلقة.

نعم ظاهر الصدوق في الفقيه هو اختيار الوجوب حيث قال "وقد يجزي الحاج أن يوفر شعره شهراً"<sup>(٣)</sup>، ولعله صريح كلام الشيخ "ره" في الاستبصار، حيث ان الوارد فيه أنه لا يجوز اخذ شعر الرأس واللحية في ذي القعدة وذو الحجة لمن يريد الحج<sup>(٤)</sup>، كما أنه ظاهر كلامه في النهاية والمبسوط، ففي النهاية أنه إذا أراد الإنسان أن يحج متمتعاً، فعليه أن يوفر شعر رأسه ولحيته من أول ذي القعدة<sup>(٥)</sup>، وفي المبسوط: كيفية أفعال المتمتع أن يبدأ فيوفر شعر رأسه ولحيته من أول ذي القعدة، ولا يمس شيئاً منهما فإذا انتهى إلى ميقات بلده أحرم بالحج

١ - السرائر ج ١ ص ٥٢٢

٢ - المقنعة ص ٣٩١

٣ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٠٢

٤ - الاستبصار ج ٢ ص ١٦١

٥ - النهاية ص ٢٠٦

متمتعاً<sup>(١)</sup>، إلا أنه عد ذلك في الجمل والعقود من المسنونات (أي المستحبات لا السنن)<sup>(٢)</sup>، ويظهر القول بالوجوب من الكيدري في اصباح الشيعة<sup>(٣)</sup>، وكذا القطب الراوندي في فقه القرآن<sup>(٤)</sup>.

ومستند القول بالوجوب ورود الامر في الروايات بتوفير الشعر للحج من اول ذي القعدة فروى في الوسائل عن الشيخ الطوسي باسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر عن صفوان<sup>(٥)</sup> عن ابن سنان (ذكر في هامش الوسائل أن في نسخة "ابن مسكان") عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: لا تأخذ من شعرك وأنت تريد الحج من ذي القعدة ولا في الشهر الذي تريد فيه الخروج إلى العمرة<sup>(٦)</sup>، وروى الشيخ في التهذيب باسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن (هو عبد الرحمن بن ابي نجران) عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) لا تأخذ من شعرك اذا اردت الحج في ذي القعدة ولا في الشهر الذي تريد فيه العمرة<sup>(٧)</sup>، وروى في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أعف شعرك للحج إذا رأيت هلال ذي القعدة وللعمره شهراً<sup>(٨)</sup>.

وفي موثقة عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: خذ من شعرك إذا أزمعت على الحج شوال كله إلى غرة ذي القعدة<sup>(٩)</sup>.

وذكر الصدوق في الفقيه بعد قوله وقد يجزي الحاج أن يوفر شعره شهراً، انه روى ذلك هشام بن الحكم واسماعيل بن جابر عن الصادق (عليه السلام) ورواه اسحاق بن عمار عن ابي الحسن موسى بن جعفر<sup>(١٠)</sup>، وطريقه الى الجميع صحيح<sup>(١١)</sup>، ومقتضاه كفاية توفير الشعر

١ - المبسوط ج ٣ ص ٣٠٩

٢ - الجمل والعقود ص ١٣٣

٣ - اصباح الشيعة ص ١٦٦

٤ - فقه القرآن ج ١ ص ٢٨٠

٥ - في التهذيب ج ٥ ص ٤٦ عن النضر وصفوان عن ابن سنان

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣١٥

٧ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٤٤٥

٨ - الكافي ط دار الحديث ج ٨ ص ٣٣٩

٩ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣١٦

١٠ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٠٢

١١ - في من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ٤٣٧ وما كان فيه عن هشام بن الحكم فقد رويته عن أبي؛ ومحمد

بعد مضي العشر الاول من ذي القعدة حيث يبقى الى يوم عيد الاضحى فيحلق رأسه بمنى، ولكن لايبعد أن يكون مقتضى الجمع العرفي بينه وبين سائر الروايات حمله على كونه مشيراً تقريباً الى اول شهر ذي القعدة.

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الحج أشهر معلومات- شوال وذو القعدة وذو الحجة- فمن أراد الحج وفر شعره إذا نظر إلى هلال ذي القعدة ومن أراد العمرة وفر شعره شهراً<sup>(١)</sup>.

وفي معتبرة الحسين بن ابي العلاء قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يريد الحج يأخذ من رأسه في شوال كله ما لم ير الهلال قال لا بأس ما لم ير الهلال<sup>(٢)</sup>.

وقد ورد النهي عن الاخذ من الشعر لمن يريد الحج من بعد مضي عشر شوال فقد روى في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال من أراد الحج فلا يأخذ من شعره إذا مضت عشرة من شوال<sup>(٣)</sup>، بل روى محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يريد الحج يأخذ شعره في أشهر الحج فقال لا، ولا من لحيته لكن يأخذ من شاربه ومن أظفاره وليطل إن شاء<sup>(٤)</sup>، ولا ريب في لزوم حملهما على الكراهة للروايات السابقة الناهية عن ذلك من اول ذي القعدة.

وقد حمل المشهور جميع هذه الروايات على الكراهة، ويذكر لذلك عدة وجوه:

الوجه الاول: انه لا بد من حمل لتلك الروايات على الاستحباب لأجل روايتين:

احدهما: رواية صاحب الوسائل عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر

بن الحسن - رضي الله عنهما - عن سعد بن عبد الله؛ والحميري جميعاً عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم؛ ومحمد بن أبي عمير جميعاً عن هشام بن الحكم، وفي من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٢٦ ما كان فيه عن إسماعيل بن جابر فقد رويته عن محمد بن موسى بن المتوكل - رضي الله عنه - عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن إسماعيل بن جابر.

وفي من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ٤٢٣ ما كان فيه عن إسحاق بن عمارة فقد رويته عن أبي عبد الله بن جعفر الحميري، عن علي بن إسماعيل، عن صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمارة.

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣١٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣١٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٢٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٢٠

عليهما السلام) قال: سألته عن الرجل إذا هم بالحج يأخذ من شعر رأسه ولحيته وشاربه ما لم يحرم قال لأبأس<sup>(١)</sup>.

ولاريب في دلالتها، انما الاشكال في سندها وان وصفها جماعة كصاحب الجواهر<sup>(٢)</sup> بالصحيحة، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في وجهه أن لصاحب الوسائل "ره" طرقا صحيحة للكتب التي ذكرها في خاتمة الوسائل ومنها كتاب علي بن جعفر وهذه الطرق تصل الى الشيخ الطوسي "ره" وطريق الشيخ إلى كتاب علي بن جعفر صحيح، فلامجال للتأمل في صحة السند<sup>(٣)</sup>، ولكن ذكرنا مرارا أن طرق صاحب الوسائل لم يكن الى سند الكتب بل الى عناوينها، فلايعتمد على مجرد نقله عن كتاب بل لابد من احراز كونه من الكتب المشهورة حتى يطمأن بصحتها، وكتاب علي بن جعفر في زمان صاحب الوسائل لم يكن من الكتب المشهورة فان العلامة المجلسي "ره" الذي كان معاصرا لصاحب الوسائل نقل كتاب علي بن جعفر بعنوان ما وصل اليها من أخبار علي بن جعفر عن اخيه موسى (عليه السلام) بغير رواية الحميري: اخبرنا احمد بن موسى بن جعفر بن ابي العباس قال حدثنا أبو جعفر ابن يزيد بن النضر الخراساني، من كتابه، في جمادى الآخرة سنة إحدى وثمانين ومائتين، قال: حدثنا علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام) عن علي بن جعفر<sup>(٤)</sup>، وعليه فيشكل الاعتماد على هذه الرواية.

وثانيتها: رواية محمد بن خالد الخراز قال سمعت أبا الحسن (عليه السلام) يقول أما أنا فأخذ من شعري حين أريد الخروج يعني إلى مكة للإحرام<sup>(٥)</sup>، وهي ضعيفة سندا بجهالة محمد بن خالد الخراز، كما يمكن المناقشة في دلالتها بأنه حيث يظهر منها كونها ذيل جملة أخرى فلعلها كانت واردة في احرام العمرة المفردة، وقد تشعر هذه الرواية أن دأب الامام (عليه السلام) كان على ترك التوفير، وحيث انه يبعد احتمال وجود مصلحة توجب ترك الامام (عليه السلام) للمستحب دائما، فيحمل على اخباره باخذه من شعر رأسه تلك المرة لمصلحة، وأما احتمال كون صدر الرواية واردة في أن جماعة من الناس كانوا ينظفون جسدهم بالاخذ من شعورهم غير شعر الرأس في الميقات فقال الامام (عليه السلام) أما أنا

١ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٣٢٠

٢ - جواهر الكلام ج١٨ ص١٧٣

٣ - موسوعة الامام الخوئي "قده" ج٢٧ ص٣٥٢

٤ - بحار الانوار ج١٠ ص٢٤٩

٥ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٣٢٠

فانظف جسدي حين الخروج من المدينة، فاحتمال بعيد لأن التعبير بالاختذ من الشعر لايناسب التنظيف بالاطلاء ونحوه.

ومن الغريب استدلال العلامة "ره" في المختلف للقول المشهور بموثقة سماعة عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الحجامه وحلق القفا في أشهر الحج، فقال: لأبأس به، والسواك والنورة<sup>(١)</sup>، فانه لايرتبط ما في الموثقة بحكم عدم توفير شعر الرأس من اول ذي القعدة، فان جواز حلق القفا لاينافي وجوب توفير شعر الرأس.

الوجه الثاني: ما يقال من أن اختلاف التحديدات في روايات الامر بشيء قرينة على كون الحكم استحبابيا ويحمل على اختلاف مراتب الاستحباب، فانه دل اغلبها على لزوم توفير الشعر من غرة ذي القعدة، ومنها ما يدل على لزومه شهرا، وهو ما رواه الصدوق في الفقيه "يجزي الحاج أن يوفر شعره شهرا" ومنها ما يدل على لزومه إذا مضت عشرة من شوال، وهو رواية قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر، ومنها ما يدل على لزومه من اول أشهر الحج أي شهر شوال، وهو رواية ابي الصباح الكناني.

وقد ذكر نظير ذلك في عدة موارد كروايات الاستظهار، فورد في رواية أن من استمر دمها الى ما بعد ايام العادة واحتمل انقطاعه قبل تمام العشرة تستظهر بيوم وفي رواية انها تستظهر بيوم او يومين وفي رواية تستظهر بيوم او يومين او ثلاثة ايام وفي رواية تستظهر بثلاثة ايام وفي رواية انها تستظهر الى تمام العشرة، فجعل ذلك قرينة على استحباب الاستظهار.

وفيه اولا: ان ما دل توفير الشعر شهرا قابل عرفا للحمل على كونه بيانا تقريبا لاول ذي القعدة، ورواية ابي الصباح الكناني ضعيفة سندا، ورواية عبد الله بن الحسن وان لايبعد اعتبارها عندنا لكن كثير من الاعلام رموها بالضعف، فلم يبق الا ما دل على التوفير من اول ذي القعدة، وثانيا: ان المبني غير تام اذ لا موجب لرفع اليد عن ظهور الامر بالاقل في الوجوب.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن المسألة حيث تكون من المسائل المبتلى بها لعامة الناس فلو كان التوفير واجبا لبان وظهر حكمه ولم يذهب المشهور الى استحبابه، فيعلم من ذلك عدم وجوبه.

الوجه الرابع: ما اخترناه في الاصول من أن احتمال وجود قرينة حالية نوعية كالارتكاز المتشرعى على خلاف الظهور يوجب سقوط الخطاب عن الحجية لعدم احراز انعقاد ظهوره الفعلي، وحيث نحتمل كون الارتكاز المتشرعى في زمان صدور هذه الروايات على عدم

وجوب التوفير فلا يحرز ظهورها في الوجوب، نعم لو قلنا بأن خطاب الامر حجة عقلائية على الوجوب وان لم يكن ظاهراً فيه او بناء على كون الوجوب حكم العقل مع وصول خطاب الامر وعدم وصول الترخيص في الترك فلا يعبأ باحتمال الارتكاز المتشعري على عدم الوجوب، لكن المهم كشف عدم وجوبه مما ذكرناه من أنه لو كان لبان واشتهر.

ثم ان صاحب العروة "زه" حمل الروايات الناهية عن أخذ الشعر أو الأمرة بالتوفير على النهي عن الحلق وإزالة الشعر، ولكنه لاوجه له، والظاهر من الروايات وفتوى الأصحاب هو توفير الشعر وتكثيره وإعفاءه وعدم أخذ شيء منه.

الجهة الثانية: لا ينبغي الاشكال في أن استحباب توفير الشعر او وجوبه لا يختص بحج التمتع، بل يشمل حج القران والافراد، لإطلاق الروايات.

الجهة الثالثة: وقع الكلام في أن استحباب توفير الشعر او وجوبه هل يختص بالرأس أو يشمل اللحية أيضاً، فالمذكور في كلام الشيخ الطوسي "زه" في الاستبصار والنهاية والمبسوط هو وجوب توفير شعر الرأس واللحية وقد يستدل له مضافاً الى الاطلاق الناهية عن اخذ الشعر من اول ذي القعدة لمن يريد الحج خصوص مرسله سعيد الأعرج لا يأخذ الرجل إذا رأى هلال ذي القعدة وأراد الخروج من رأسه ولا من لحيته<sup>(١)</sup>، ورواية محمد بن الفضيل عن ابي الصباح الكناني عن رجل يريد الحج يأخذ شعره في أشهر الحج؟ فقال: لا، ولا من لحيته، ولكن الروايتين ضعيفتان سنداً لارسال الاولى وكون روي الثانية محمد بن الفضيل الأزدي، وهو ضعيف.

واما الاطلاقات الناهية عن اخذ الشعر فقد اجاب عنها السيد الخوئي "قده" بأن توفير الشعر إنما هو مقدّمة للحلق، ومن المعلوم أن الحلق إنّما يختص بالرأس، ومما يؤكد عدم الاطلاق في هذه الروايات أنّ الأصحاب لم يذكروا توفير الشعر بالنسبة إلى سائر الجسد، بل ذكروا استحباب إزالة الشعر عن بعض مواضع الجسد كابطيه<sup>(٢)</sup>.

اقول: أما كون التوفير مقدمة للحلق فلم يظهر من الروايات ومن المحتمل أن تكون نكتته أن يكون المكلف في حال احرامه بهيئة الشعث الغبر، او أن هيئته قبل الاحرام ايضاً تذكر الناس بالحج، على أن لازمه القول بعدم شمول استحباب توفير الشعر لمن كان قاصداً للتقصير بأخذ بعض شعره في الحج او العمرة المفردة، وهذا خلاف اطلاق الروايات، وأما ما ذكره من أنه يؤكد عدم الاطلاق عدم التزام الاصحاب باستحباب توفير شعر سائر الجسد،

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣١٧

٢ - موسوعة الامام الخوئي "قده" ج ٢٧ ص ٣٥٣



ففيه أنه لا ريب في انصرافه عن شعر سائر الجسد من الشارب وغيره، خاصة مع ورود روايات استحباب ازالة شعر الابطين والعانة قبل الاحرام.

وعليه فلا يبعد شمول استحباب التوفير لشعر اللحية ولا يبتني القول به على القول بالتسامح في ادلة السنن بمقتضى دلالة مرسله الاعرج ورواية ابي الصباح الكناني. الجبهة الرابعة: ذكر المفيد "ره" أن من يريد الحج لو حلق رأسه متعمداً بعد دخول شهر ذي القعدة فيجب عليه الدم، ومستنده في ذلك صحيحة جميل، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن متمتع حلق رأسه بمكة، قال: إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن تعمد ذلك في أول الشهر للحج بثلاثين يوماً فليس عليه شيء، وإن تعمد بعد الثلاثين التي يوفّر فيها للحج فإن عليه دمًا يهريقه<sup>(١)</sup>.

واورد عليه في المدارك بضعف سند الرواية باشماله على علي بن حديد الذي قال الشيخ في موضع من التهذيب في حقه انه ضعيف جدا لا يعول على ما ينفرد به مضافا الى أنها تضمنت لزوم الدم بسبب الحلق بعد الثلاثين التي يوفّر فيها الشعر للحج وهو خلاف المدعى مع أن السؤال انما وقع عن حلق رأسه بمكة والجواب مقيد بذلك السؤال لعود الضمير الواقع فيه الى المسئول عنه فلا يمكن الاستدلال به على لزوم الدم بذلك على وجه العموم، وبالجملة فهذه الرواية ضعيفة متهاففة المتن فلا يمكن الاستناد اليها لاثبات حكم مخالف للاصل<sup>(٢)</sup>.

واجاب عنه في الحدائق بان سند الصدوق الى هذه الرواية صحيح، والطعن في الدلالة مردود فان ظاهر السؤال وان كان خاصا بمن حلق رأسه بمكة وظاهره أن ذلك بعد عمرة التمتع الا أن الامام (عليه السلام) اجابه بجواب مفصل يشتمل على شقوق المسألة بكاملها في مكة او غير مكة فبين حكم الجاهل والمتعمد وأنه على تقدير التعمد ان كان في اول اشهر الحج يعني شوال فلا شيء عليه وان تعمد بعد الثلاثين التي يوفّر فيها الشعر يعني بعد دخول الثلاثين والمراد ذو القعدة كما مر في الاخبار وليس المراد به بعد مضي الثلاثين كما توهمه فانه معنى مفصول عن الفصاحة ولا يمكن نسبته الى ساحة الامام وليس تقدير المضي -الذي هو في الفساد اظهر- باولى من ان تقدير الدخول الذي به يتم المراد وبذلك يظهر لك صحة الرواية ووضوح دلالتها على المدعى<sup>(٣)</sup>.

١ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٣٢١

٢ - مدارك الاحكام ج ٧ ص ٢٤٦

٣ - الحدائق ج ١٥ ص ٧

وقد اورد السيد الخوئي "قده" على كلام صاحب الحقائق بأن مورد صحيحة جميل هو حلق المتمتع رأسه في مكّة، فيكون ذلك مختصا بما اذا كان بعد احرام عمرة التمتع، وما في الحقائق (من أن السؤال فيها وإن كان عن المتمتع الذي حلق رأسه بمكّة لكن الجواب عام يشمل جميع المكلفين من كان بمكّة أو في غيرها، ولا يختص بالمتمتع) فمما لاوجه له، فان الجواب ناظر الى فرض السؤال ولااطلاق له، فيستفاد من الرواية أنه إن حلق المتمتع رأسه في شهر شوال فالأبأس به، وإن حلق بعد شهر شوال وكان متعمدا فعليه دم، ولا مانع من الالتزام به، إذ لإجماع على خلافه، فتكون الرواية أجنبية عن الحلق في شهر ذي القعدة قبل التلبس بإحرام عمرة التمتع الذي هو المدعى، كيف ولو كان إهراق الدم واجبا لظهر وشاع ولم يخف حكمه على الأصحاب لكثرة الابتلاء به، مع أنه لم ينسب إلى أحد من الأصحاب إلا المفيد.

نعم ما ذكره صاحب الحقائق من كون المراد من "وان كان بعد الثلاثين التي يوفر فيها الشهر" هو شهر ذي القعدة صحيح، لكن لا بتقدير الدخول بل بجعل قوله "التي" صفة لقوله "بعد" فيكون المعنى "وإن كان الحلق واقعا بعد تلك الثلاثين من اول اشهر الحج أي واقعا بعد شوال ووصف هذا البعد وهو شهر ذي القعدة والعشر الاول من ذي الحجة أنه زمان يوفر فيه الشعر للحج، فيكون الألف واللام في "الثلاثين" للعهد الذكري وإشارة إلى الثلاثين من أول شهور الحج، فمدلول الرواية تفصيل بين شهر شوال وشهر ذي القعدة، وهذا الذي ذكرناه وان كان خلاف ما يقتضيه القاعدة الادبية من حيث توصيف "بعد" بالمؤنث "وهو" التي لكنه موافق للظهور العرفي، وأما ما ذكره صاحب المدارك من كونه صفة للثلاثين فلازمه هو بيان جواز الحلق في شوال وحرمته في ذي الحجة والسكوت عن بيان حكم الحلق في ذي القعدة، وهذا بعيد في نفسه، على أن التعبير عن ذي الحجة بذلك غير متعارف وتبعيد للمسافة، فلو كان المقصود شهر ذي الحجة لكان المناسب أن يقال "وإن تعمد ذلك في ذي الحجة..."<sup>(١)</sup>

اقول: هنا نكات:

١- 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 درّاج 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>(١)</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.

٢- ان ما ذكره صاحب الحدائق من اظهرية تقدير الدخول في قوله "وان كان بعد الثلاثين" من تقدير المضي، فلا يعد تماميته بالنظر الى بُعد بيان جواز الحلق في شوال وحرمة في ذي الحجة واهمال حكم ذي القعدة، وان كان هذا الاستعمال لا يخلو من ركافة وقد تحققت حين النقل بالمعنى، فانه اذا قال شخص جئت بعد رمضان او جئت بعد ثلاثين يوما التي يجب فيها الصوم فالرب في قوة ظهوره في ارادة كون مجيئه بعد مضي رمضان، الا انه قد توجد قرينة اقوى تصرفه عن ذلك كما لو سأل في شهر رمضان "متى جئت" فقال "بعد رمضان" او سأل في ايام البيض "متى جئت" فقال "بعد ثلاثة ايام البيض" فيحمل على ارادة كونه بعد دخول رمضان او دخول ايام البيض، واما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ظهور الرواية في كون "التي" وصفا ل"بعد" فهو غريب غايته كما لا يخفى. كما أنه مخالف للقواعد الادبية فان توصيف المذكر المضاف الى المؤنث بوصف مؤنث انما يصح فيما لم يختل المعنى بحذف المضاف، دون مثل المقام، نعم بناء على كون النسخة هكذا "وان تعمد ذلك بعد الثلاثين الذي يوفى فيه للحج" فقد يكون ظاهرا في كونه توصيفا لبعث الثلاثين، ولكن لم نجد نسخة من هذا القبيل، نعم في المدارك واكثر نسخ المنتهى ومنهاج الاختيار وبحار الانوار وموضع من روضة المتقين "الذي يوفى فيها للحج" ومن الواضح أنه لا يخلو من تصحيف، لعدم التناهم مع تأنيث الضمير.

وقد يخطر بالبال احتمال آخر وهو ان يراد من الرواية أنه ان تعمد الحلق بعد مضي تلك الثلاثين (أي مضي شهر شوال) التي يوفى فيها للحج فيطابق مع رواية محمد بن الفضيل حيث امرت بالتوفير من اول اشهر الحج، ولكنه بعيد ايضا، اذ حينئذ لم يكن وجه عرفي لاهمال ذكر هذا الوصف في قوله "ان تعمد ذلك في اول اشهر الحج بثلاثين يوما فليس عليه شيء، وذكره هنا بعد دخل مضي ثلاثين يوما على وقت الامر بالتوفير.

٣- انه يوجد في الرواية احتمال آخر: وهو ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أنه لعل المراد من السؤال بقريظة 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

<sup>١</sup> - من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٣٠

الامام (عليه السلام) في الجواب أنه ان كان في شهر شوال فلاشيء عليه، ويجزء عن التقصير الواجب، ولعله لاجل حصول التقصير المعتبر في الإهلال من العمرة بأول جزء من الحلق<sup>(١)</sup>.

ولكن يندفع هذا الاحتمال اولاً: 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 محمد بن سنان عن عبد الله بن مسكان عن إسحاق بن عمار عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه قال عليه دم يهريقه فإذا كان يوم النحر أمر موسى على رأسه حين يريد أن يحلق<sup>(٢)</sup>، وثانياً: انه خلاف اطلاق الرواية لفرض حلق رأسه بعد التقصير، ولعل وجه ذكر 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 ومن جهة أخرى ان اجزاء الحلق عن التقصير الواجب في عمرة التمتع لا يتم على القاعدة، فان التقصير يعني الاخذ من بعض الشعر لا اخذ تمام الشعر ولذا لا يكفي النتف، وقد لا يحصل في الحلق تقطيع الموس بعض الشعر، على أن الظاهر كون التقصير للحج او العمرة من العناوين القصديّة والمفروض أنه لم يقصد عنوان التقصير، نعم قد يلتزم بالاجزاء لاجل رواية محمد بن سنان لو تم سندها.

٤- قد يؤيد كلام صاحب الحدائق بأن ظاهر التوصيف بالتي يوفر فيها الشعر للحج في قوله "وان تعمد ذلك بعد الثلاثين التي يوفر فيها للحج فعليه دم" هو أن علة وجوب الدم عليه هو كون حلقه في زمان يجب او يستحب فيه توفير الشعر للحج، وحيث انه لا يختص بما بعد الاحرام لعمرة التمتع، بل يشمل من كل يريد الحج، فالعلة تقتضي شمول كفارة حلق الرأس له ايضاً.

ولكن يرد عليه أنه لا يستفاد منه اكثر من دخله في الحكم ولا يستفاد أن له تمام الدخول فلعل سبب وجوب الكفارة على حلق الراس مركب من كونه في الزمان الذي يوفر فيه الشعر عند ارادة الحج ومن كونه بعد التلبس باحرام عمرة التمتع.

<sup>١</sup> - كتاب الحج ج ٢ ص ٨٣

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥١٠

فالانصاف أن وجوب الدم على حلق الرأس في ذي القعدة والعشر الاول من ذي الحجة عند ارادة الحج مختص بما بعد التلبس باحرام عمرة التمتع ولا يقتضي تعليل هذا الحكم في الرواية بوقوعه في زمان يوفر فيه الشعر للحج مع حمل الامر بالتوفير على الاستحباب أن يكون الامر باهراق الدم ايضا استحبابيا، فانه لم يعلم أنه لاجل ترك التوفير بل لعله لاجل ارتكاب خصوص الحلق كما هو مقتضى ظاهر الرواية ولذا لانلتزم بوجوب الدم على من قصر تمام شعر رأسه بالماكنة غير الناعمة.

٥- حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه قال: ان حرمة حلق الرأس وان كانت تستمر لما بعد أعمال عمرة التمتع، 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، وأما 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 التمتع بالفعل على من فرغ من أعماله لأنّ المشتق ظاهر في المتلبس في الحال، كالمعتمر فإنه يصدق على من كان مشغلاً بإتيان العمرة، فإذا أحلّ لا يصدق عليه التمتع ولا المعتمر، وإنما كان متمتعاً وقد مضت متعته<sup>(١)</sup>.

اقول: الانصاف صدق التمتع 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 معتمرا عمرة التمتع بالفعل لكنه متمتع بالعمرة الى الحج بالفعل، وقد ورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج أن الامام (عليه السلام) نقل أن سفيان الثوري قال لي: أما علمت أن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) أحرموا من المسجد فقلت إن أولئك كانوا متمتعين في أعناقهم الدماء<sup>(٢)</sup>، فاطلق عليهم عنوان المتمتع بلحاظ زمان ارادة احرامهم للحج من المسجد الحرام، وكذا ورد في موثقة سماعة "من حج معتمرا في شوال ومن نيته أن يعتمر - ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك وإن هو أقام إلى الحج فهو متمتع<sup>(٣)</sup>، وفي 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 محرما ولا يتجاوز

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٥٦

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٢٦٧

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٢٧٠

الطائف إنها قريبة من مكة<sup>(١)</sup>، فان ظاهرها اطلاق عنوان من يتمتع على هذا الرجل في فرض احلاله من عمرة التمتع حيث قال الامام "يهل بالحج وما احب أن يخرج منها الا محرماً"، وعليه فالينبغي 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، ولايمكنه 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، ومن هنا فمن يناقش كالسيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" في الملازمة العرفية بين وجوب الكفارة على شيء وبين حرمة ولذا خالفا المشهور في استفادة حرمة تأخير قضاء صوم شهر رمضان الى شهر رمضان اللاحق من مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قال: سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى أدركه رمضان آخر فقالا إن كان براً ثم تواني قبل أن يدركه رمضان الآخر صام الذي أدركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه<sup>(٢)</sup>، نعم يمكن أن يقال بان دلالة التعبير في رواية جميل بأنه ان حلق رأسه متعمدا فعليه دم يهريقه على حرمة الفعل اقوى، خاصة مع مغروسية كون الكفارة في الحج عادة على ارتكاب محرمات الاحرام، وان ثبتت الكفارة احيانا في موارد الاضطرار كالاضطرار الى التظليل لكنه ايضا مما يحرم ارتكابه عمدا، هذا وأما على مسلك المشهور من الملازمة العرفية بين ثبوت الكفارة على فعل وبين حرمة في حال العمد والاختيار وان لم يحرم بالفعل لاضطرار ونحوه فالامر اوضح.

الثاني: قص الأظفار، والأخذ من الشارب، وإزالة شعر الإبط والعانة بالطلبي أو الحلق أو التنف، ولأفضل الأول ثم الثاني، ولو كان مطلياً قبله يستحب له الإعادة وإن لم يمض خمسة عشر يوماً، ويستحب أيضاً إزالة الأوساخ من الجسد لفحوى ما دلّ على المذكورات، وكذا يستحب الاستياك.

اقول: المسألة واضحة، وقد ورد فيها الروايات.

الثالث: الغسل للإحرام في الميقات ومع العذر عنه التيمّم، ويجوز تقديمه على الميقات مع خوف إعواز الماء، بل الأقوى جوازه مع عدم الخوف أيضاً والأحوط الإعادة في الميقات،

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٥

ويكفي الغسل من أول النهار إلى الليل ومن أول الليل إلى النهار ، بل الأقوى كفاية غسل اليوم إلى آخر الليل وبالعكس، وإذا أحدث بعدها قبل الإحرام يستحبّ إعادته خصوصاً في النوم، كما أنّ الأولى إعادته إذا أكل أو لبس ما لا يجوز أكله أو لبسه للمحرم، بل وكذا لو تطيب بل الأولى ذلك في جميع تروك الإحرام، فلو أتى بواحد منها بعدها قبل الإحرام الأولى إعادته، ولو أحرم بغير غسل أتى به، وأعاد صورة الإحرام، سواء تركه عالماً عامداً أو جاهلاً أو ناسياً، ولكن إحرامه الأول صحيح باق على حاله، فلو أتى بما يوجب الكفارة بعده وقبل الإعادة وجبت عليه

اقول: هنا جهات من البحث:

الجهة الأولى: المشهور بين المتأخرين وان كان استحباب غسل الاحرام، لكن ذكر السيد المرتضى في الناصريات أنه اشتبه الأمر على أكثر أصحابنا، واعتقدوا أن غسل الإحرام واجب لقوة ما ورد في تأكيده<sup>(١)</sup>، وهو اعرف بشهرة القدماء من العلامة الحلي "زه" حيث ذكر في المنتهى أن ابن ابي عقيل أفتى بوجوبه والمشهور بين الاصحاب هو الاستحباب<sup>(٢)</sup>، فما ذكره المحقق الهمداني "قده" في توجيه حمل الروايات الآمرة بغسل الاحرام على الاستحباب من أنه لو كان واجبا لبان واشتهر مع كثرة الابتلاء به غير متجه لامكان كون منشأ اختفاءه على الناس فتاوى مشهور الفقهاء من زمان الشيخ الطوسي "زه" الى الآن بعدم الوجوب، فالمتبع ظهور الروايات، وعمدة الروايات ما يلي:

الرواية الأولى: مرسله يونس عن بعض رجاله، الغسل في سبعة عشر موطناً منها الفرض ثلاثة: غسل الجنابة وغسل من مس ميتاً والغسل للإحرام<sup>(٣)</sup>، ولعل وجه حصر الفرض فيها هو انحصار الغسل المخصوص بالاحياء المشترك بين الرجال والنساء فيها.

الرواية الثانية: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق أو إلى الوقت من هذه المواقيت وأنت تريد الإحرام فانتفح إبطيك إلى أن قال: واغتسل والبس ثوبيك<sup>(٤)</sup>.

الرواية الثالثة: موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن غسل الجمعة فقال واجب في السفر والحضر إلا أنه رخص للنساء في السفر لقلّة الماء وقال غسل الجنابة

١ - الناصريات ص ١٤٧

٢ - المنتهى ج ٤ ص ٥٠

٣ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ١٧٤

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٦

واجب وغسل الحائض إذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب إذا احتشت بالكرسف فجاز الدم الكرسف ... وغسل النفساء واجب وغسل المولود واجب وغسل الميت واجب وغسل من غسل الميت واجب وغسل المحرم واجب وغسل يوم عرفة واجب وغسل الزيارة واجب إلا من علة وغسل دخول البيت واجب وغسل دخول الحرم يستحب أن لا تدخله إلا بغسل وغسل المباهلة واجب وغسل الاستسقاء واجب وغسل أول ليلة من شهر رمضان مستحب وغسل ليلة إحدى وعشرين سنة وغسل ليلة ثلاث وعشرين سنة لا تركها لأنه يرجى في إحداهن ليلة القدر وغسل يوم الفطر وغسل يوم الأضحى سنة لا أحب تركها وغسل الاستخارة يستحب.

ورواه الصدوق بإسناده عن سماعة بن مهران نحوه إلا أنه قال وغسل دخول الحرم واجب يستحب أن لا تدخله إلا بغسل.

ورواه الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عثمان بن عيسى نحوه إلا أنه أسقط غسل من مس ميتا وغسل المحرم وغسل يوم عرفة وغسل دخول الحرم وغسل المباهلة<sup>(١)</sup>.

فيستدل بما في نقل الشيخ والصدوق من قوله "وغسل المحرم واجب" على وجوب غسل الاحرام ومما يوجب قوة ظهوره في الوجوب أنه جعل في قبال التعبير في بعض الفقرات بالمستحب أو بسنة لا تترك إلا من علة، ولا يضر عدم نقل الكليني "ره" لهذه الفقرة، لأنه ليس ظاهرا في نفي احتمال الرواية عليها، فيكون نقل الشيخ والصدوق لها بلامعارض، ولو فرض ظهوره في نفيه فيصير من موارد تعارض أصالة عدم الزيادة-التي تكون نتيجته في المقام نفي احتمال خطأ الشيخ والصدوق أو من روى عنه في نقل تلك الجملة- مع أصالة عدم النقيصة-التي تجري لنفي احتمال أن الكليني أو من روى عنه نقص خطأ ولم ينقل تلك الجملة- ونحن وان لم نرجح أصالة عدم الزيادة فيما إذا كان احتمال الخطأ في نقل الزيادة احتمالا عرفيا معتدا به، لكن لا يبعد أن يكون احتمال ذلك في المقام موهوما غير معتد به.

الرواية الرابعة: صحيحة عبدالصمد حيث قال الامام للرجل الاعجمي "إذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج"<sup>(٢)</sup>، وكون الاحرام يوم التروية مستحبا لا يكون مانعا عن ظهور الامر بالاعتسال في الوجوب خاصة بعد أن كان الاحرام يوم التروية متعارفا آنذاك لذهاب الحج الى منى ليلة عرفة.

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٠٣

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩



الرواية الخامسة: معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة وخرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام قال قل لهم يغتسلون ثم يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم<sup>(١)</sup>.

الرواية السادسة: وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحائض تحرم وهي حائض قال نعم تغتسل وتحشي وتصنع كما تصنع المحرمة ولا تصلي<sup>(٢)</sup>، وحيث انه لا خصوصية عرفا للحائض فيتعدى الى غيرها.

الرواية السابعة: صحيحة الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن قال: كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن (عليه السلام) رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلاً أو عالماً ما عليه في ذلك وكيف ينبغي له أن يصنع فكتب يعيده<sup>(٣)</sup>، فيقال بأن الأمر بإعادة الإحرام له ظهور قوي في الإرشاد إلى بطلانه.

ولاريب في ظهور هذه الروايات في وجوب غسل الاحرام، وعليه فيكون مقتضى الصناعة الالتزام بوجوب غسل الاحرام، وبطلان الاحرام لو ترك غسل الاحرام عالماً كان او جاهلاً، ولذا التزم جماعة من الأعلام بوجوبه<sup>(٤)</sup>، وقد احتاط السيد البروجردي "قده" في ذلك في تعليقه على العروة<sup>(٥)</sup>، وقد كان يصّر بعض الاجلاء "دام ظله" على وجوبه لكنه عدل عن ذلك وافتنى اخيراً بعدم الوجوب لنكتة سنذكرها.

وما يمكن أن يستدل به على نفي وجوبه عدة امور:

الامر الاول: ما قد يقال من أنه توجد رواية أخرى يستفاد منها الاستحباب، وهي ما في عيون الأخبار عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس بن محمد بن علي ابن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) في كتاب كتبه إلى المأمون: غسل يوم الجمعة سنة، وغسل الإحرام... هذه الأغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله<sup>(٦)</sup>، فيقال بأن ظاهر كون غسل الاحرام سنة هو استحبابه.

ولكن يرد على الاستدلال بها أنه يحتمل كون الفريضة فيها بمعنى ما فرضه الله في الكتاب في قبال ما سنّه النبي وان كان واجباً، فيكون غسل الاحرام من السنة بخلاف غسل

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ٢٨٧ ص

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ٤٠٠ ص

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة ج ٣٤٧ ص

<sup>٤</sup> - راجع كتاب الحج تقرير ابحاث المحقق الداماد "قده" ج ٢ ص ٩٤

<sup>٥</sup> - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٦٥٣

<sup>٦</sup> - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٠٥

الجنابة فإنه مما فرضه الله، وكذا لايبعد أن يكون غسل الحيض مما فرضه الله حيث ورد في قوله تعالى "فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله".

وقد يناقش في سندها من ناحية ابن عبدوس وابن قتيبة لعدم ورود توثيق في حقهما، لكن يمكن اثبات وثاقة ابن عبدوس بسبب كونه شيخ الصدوق الذي اكثر الحديث عنه وترضى له أكثر من مرة، وقد قال في اول الفقيه أنه يذكر فيه الروايات التي يفتى بها وتكون حجة بينه وبين ربه، فنحن لاندعى ان كلاً كان حجة عند الصدوق فيكون حجة لنا، فلعل الحجة عنده كغيره من القدماء كانت هي الخبر الموثوق الصدور، ولعل الصدوق اعتمد على قرائن اوجبت وثوقه بصدور الحديث بحيث لووصلت اليها تلك القرائن لمتقد الوثوق لنا، او كان يرى حجية خبر كل امامي ممدوح، بينما أننا لانرى ذلك، بل المدعى أن اكتثار الصدوق الحديث عن ابن عبدوس في الفقيه بضم ما ذكر من أنه انما يورد ما كانت حجة بينه وبين ربه يورث الاطمئنان بأنه كان معتمداً عند الصدوق، خاصة مع ضم ما مر من أنه ترضى له كثيراً. وأما ابن قتيبة فيستدل على وثاقته بعدة وجوه:

١- ما يقال من توثيق العلامة الحلي "ره" له، وهذا وان كان من توثيق المتأخرين، والمشهور عدم اعتباره بدعوى العلم بابتناؤه على الحدس والاجتهاد، فلايشمله بناء العقلاء على حجية خبر الثقة، وأما بناءهم على رجوع الجاهل الى العالم واهل الخبرة فيختص بالامور التي تكون حدسية في حد ذاتها كالاكتفاء والاعلمية، لامثل الوثاقة والعدالة ونحوهما مما يكون حسياً في حد ذاته<sup>(١)</sup>.

ولكن يمكن أن يقال بجواز الاعتماد على توثيق العلامة (ره) إما بدعوى احتمال استناده الى الحس، لقوة احتمال وجود مستندات وكتب رجالية عنده مما لم يصل اليها، فتجري فيه أصالة الحس كما حكي عن بعض السادة الاعلام (دام ظلهم)<sup>(٢)</sup>، او بدعوى جواز العمل بتوثيق المتأخرين ولو كان حدسياً من باب الرجوع الى اهل الخبرة بعد احتمال عدم وجداننا للمستندات التي كانت موجودة عنده، فيكون كطبيب يفقد مقدمات الاستنباط في مسألة طبية ويرجع الى رأي طبيب يوجد لديه مقدمات الاستنباط.

لكن الاشكال أن العلامة لم يوثق ابن قتيبة صريحاً وانما قال انه فاضل، وادرجه في القسم الاول من رجاله وقد ذكر أن من يذكرهم في القسم الاول هم الذين يعتمد عليهم، ولعله كان يرى حجية خبر الامامي الممدوح وان لم يثبت وثاقته.

١ - التنقيح ج١ ص٤١٣

٢ - قاعدة لا ضرر ص ٢٣

٢- أن النجاشي "ره" ذكر في ترجمته أنه اعتمد عليه ابو عمر الكشي في كتاب الرجال، وفيه أنّ الكشي "ره" لم يصرح باعتماده عليه وإنما فهم النجاشي ذلك من اكتثار الرواية عنه، وحيث انه ثبت كثرة رواية الكشي عن الضعفاء كما ذكره النجاشي فلايكشف اكتثاره الرواية عن شخص عن وثاقته عنده.

٣- انه نقل الصدوق في كتاب عيون اخبار الرضا كتاب محض الاسلام الذي روى الفضل بن شاذان أنه كتاب الرضا (عليه السلام) الذي كتبه للمأمون، وقد نقله الصدوق عن الفضل بن شاذان بثلاثة طرق، ثم ذكر أنّ الاصح عندي هو ما رواه عبد الواحد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة، وظاهره تصحيح هذا الطريق.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الوجه فان الظاهر أن ما ادعاه من اصحية ما رواه ابن عبدوس عن ابن قتيبة ناظر الى متن الرواية بلحاظ خلوه عن بعض الفقرات الموجودة في الطريقين الآخرين مما لم يكن متلائماً مع آراء الصدوق مثل قوله "الفطرة مدان من حنطة وصاع من الشعير والتمر والزبيب، وان الوضوء مرة مرة فريضة واثنان اسباغ، وان ذنوب الانبياء صغائرهم موهوبة".

٤- ما ذكره بعض الاجلاء (دام ظلّه) من أنّ الراوى لكتاب علي بن محمد بن قتيبة - كما يظهر من كتاب الغيبة- هو احمد بن ادريس القمي الذي كان من الاجلاء، ولايبعد أن يكون اكتثاره الرواية عن علي بن قتيبة كاشفا عن وثاقته عنده.

ولكن لم يتضح لي لحد الآن أن مجرد نقل بعض الاجلاء لكتاب شخص او رواية كتاب شخص آخر بواسطته كاشف عن وثاقته عنده.

والانصاف أن مجموع هذه الامور تورث الوثوق بكون ابن قتيبة ثقة عند هؤلاء الاعلام، فيمكن البناء على وثاقته، وعليه فلايبعد تمامية سند الرواية.

الامر الثاني: أن يستدل على عدم وجوبه بصححة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال سئل عن نتف الإبط وحلق العانة والأخذ من الشارب، ثم يحرم قال نعم ولا بأس به<sup>(١)</sup>، على عدم وجوب الغسل، بدعوى انه لو كان الغسل واجبا للزم التنبيه عليه وعدم الاقتصار على تلك الثلاثة، ففيه أن المراد هو الاجتزاء بها عن الأمور الأدبية الأخرى، لا الاجتزاء بها عن جميع ما يكون مندوبا وواجبا للإحرام.

الامر الثالث: ما استدل به السيد الخوئي "قده" من أنه لو كان غسل الاحرام واجبا لكان من جملة الواضحات لكثرة الابتلاء به في كل سنة لكثير من المسلمين، وكيف يخفى

الوجوب عليهم، ولم ينقل القول بالوجوب إلا من ابن أبي عقيل وابن الجنيد ولا يعبأ بخلافهما، لقيام السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين على الخلاف، فلا ينبغي الشك في عدم الوجوب.

هذا مضافا الى انه لو وجب الغسل للإحرام لكان وجوبه شرطياً لامحالة، لعدم احتمال كونه واجباً نفسياً، كيف ووجوب غسل الجنابة والحيض ونحوهما ليس نفسياً، فما ظنك بغسل الإحرام، وحينئذ نقول: انه قد دلت صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل أن يحرم قال ليس عليه غسل<sup>(١)</sup>، على عدم لزوم إعادة الغسل وهي وان كانت معارضة مع صحيحة النضر بن سويد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل أن يحرم قال عليه إعادة الغسل<sup>(٢)</sup>، إلا أن مقتضى الجمع بينهما حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب، إذن فصحيحة العيص تدلنا على أن غسل الإحرام ليس بواجب شرطي ايضاً، لأنه لم تجب اعادته مع انتقاضه بالحدث الاصغر<sup>(٣)</sup>.

اقول: أما قوله "لو كان واجبا لكان من الواضحات" فانما كان يتم لو كان المشهور بين القدماء عدم الوجوب، الا أنه قد مر عن السيد المرتضى "ره" في الناصريات أنه قال: انه اشتبه الامر على أكثر اصحابنا فقالوا بالوجوب.

وأما التمسك بما دل على عدم وجوب اعادته ولو احدث بعده بالاصغر ففيه أن من المحتمل كون الحدث الاصغر غير ناقض لاثر غسل الاحرام مع كونه شرطاً لصحة الاحرام، ويمكن أن يقال بأن العفو عن الحدث الاصغر بعد غسل الاحرام مختص بما اذا اغتسل قبل الميقات بمسافة معتد بها مما يعسر عادة الاجتناب عن النوم ونحوه قبل أن يحرم في الميقات، حيث ان مورد صحيحة العيص خصوص من اغتسل في المدينة ثم نام قبل أن يحرم، ولا موجب لرفع اليد عن اطلاق صحيحة النضر بن سويد الا بهذا المقدار.

الامر الرابع: ما ذكره بعض الأجلاء "دام ظله" من أن الروايات الآمرة بغسل الاحرام حيث كانت في سياق الامر بالمستحبات فلا ينعقد لها ظهور في الوجوب، ورواية يونس مرسلة لاعتبار بها، انما المهم في دليل الوجوب هو صحيحة الحسين بن سعيد، وحيث انها امرت باعادة الاحرام حتى في حال ترك الغسل عن جهل فلا بد من حمله على استحباب اعادة

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٢٩

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٠ ص ٥٧

انشاء الاحرام بعد الغسل، بمقتضى صحيحة عبدالصمد بن بشير حيث حكم الامام (عليه السلام) بصحة احرام ذلك الرجل الاعجمي الذي اجتمع عنده نفقة الحج فجاء الى الحج ولم يسأل احدا واحرم في ثيابه، فان من الواضح أن مثله يترك غسل الاحرام ايضا، وحينئذ لا يبقى مجال للأخذ بالظهور الاولي لصحيحة الحسين بن سعيد والتفكيك بين فرض العلم والجهل خلاف قرينية السياق لها.

وبهذا الوجه عدل عما كان يختاره سابقا من وجوب غسل الاحرام.

وفيه أن دعوى ورود الامر بغسل الاحرام في سياق الاوامر الاستحبابية وان كانت تتم بالنسبة الى صحيحة معاوية بن عمار الاولي، وكذا موثقة سماعة فانه وان ورد فيها التعبير بأن غسل المحرم واجب في قبال المستحب او السنة التي لا تترك من غير علة، لكن تكرر فيها التعبير بالوجوب في عدة موارد التزم الفقهاء باستحبابها كغسل الجمعة وغسل المولود وغسل يوم عرفة وغسل الزيارة ودخول البيت وغسل المباهلة وغسل الاستسقاء فقد يوجب ذلك حمل الوجوب فيها على ما يعم تاكد الاستحباب.

لكن لا تتم هذه الدعوى في معتبرة اسحاق بن عمار وصحيحة معاوية بن عمار الثانية وصحيحة عبد الصمد بن بشير، فان الامر بغسل الاحرام فيها ليس واردا في سياق الاوامر الاستحبابية، فلاوجه لرفع اليد عن اقتضاء الامر فيها للوجوب، نعم بناء على ما مر منا مرارا من أن احتمال وجود ارتكاز متشعري على عدم الوجوب حين صدور هذه الروايات تمنع من احراز ظهورها في الوجوب، فلايمكن الاستدلال بها على الوجوب، لكنه لا يتم بالنسبة الى صحيحة الحسين بن سعيد، لقوة ظهورها في الوجوب وان امكن ثبوتها كون الاحرام صحيحا وانما يستحب اعادته مع الغسل، لكنه بعيد عن نظر العرف.

ولايمكن القول بأنه من قبيل استحباب اعادة الواجب لأجل ترك المستحب كما في الصلاة المكتوبة إذا دخلها المصلى بغير أذان ولا إقامة حيث يستحب له إعادةها لثلاث يوفوته الأذان والإقامة إذ يتصور الإعادة المندوبة هناك دون المقام لأن الإعادة ظاهرة في إبطال الأول فلو لم يبطله لم يكن له إعادة الصلاة وقابله للإبطال دون الإحرام.

وأما ما ذكره حول الجمع بين صحيحة الحسين بن سعيد وصحيحة عبد الصمد ففيه اولا: أن عدم سؤال الاعجمي احدا واحرامه في ثيابه لا يكشف عن عدم اغتساله قبل الاحرام ولو اتفقا، كما لو كان جنبا واغتسل للجنابة حيث يجزئ ذلك عن غسل الاحرام.

وثانيا: انه وان فرض كون التأمل في حال ذلك الرجل الاعجمي موجبا للعلم بتركه لغسل الاحرام لكنه لم يكن مصب السؤال وليس من اللازم البين بالمعنى الاخص له بحيث يكفي تصور مصب السؤال لتصوره، والمسؤول ليس ملزما عقلاء عن ما عدا ذلك.

وثالثاً: انه حيث يكون حكم من حج مع ترك غسل الاحرام في عمرة التمتع جهلاً حكم من اتى بعمرة التمتع بلا احرام جهلاً، والمشهور أنه اذا لم يعلم الى أن فاته التدارك صح حجه، فيمكن أن يكون الامام (عليه السلام) لم يرفع جهله لمصلحة تقتضي ذلك كعدم وقوعه في المشقة فبقي جاهلاً الى آخر الحج وبذلك صح حجه.

ورابعاً: ان حمل الامر بالاعادة بالنسبة الى الجاهل على الاستحباب بتعدد الدال والمدلول لا يوجب رفع اليد عن ظهوره في الوجوب بالنسبة الى العالم نظير ما يقال في "اغتسل للجمعة والجنابة".

وعليه فقد يكون مقتضى الصناعة الى هنا القول بلزوم غسل الاحرام، ولا اقل من الاحتياط، لكن مع ذلك يخطر بالبال قوة القول بعدم وجوبه، وذلك لأننا نطمئن بخطأ السيد المرتضى "ره" فيما ذكره من أن أكثر اصحابنا قائلون بالوجوب، وذلك لأننا لم نجد في القدماء من ذهب الى الوجوب عدا ما نسب الى ابن ابي عقيل واختلف في النقل عن ابن جنيد، حيث ان العلامة في موضع من المختلف نقل عنه القول بالوجوب، ولكن قال العلامة بعد ذلك أن الاشتهار بالاستحباب<sup>(١)</sup> وفي موضع آخر نقل عنه القول بالاستحباب<sup>(٢)</sup> وذكر الشيخ المفيد في المقنعة: الأغسال المفترضات ستة أغسال والأغسال المسنونات ثمانية وعشرون غسلاً: ...وأما الأغسال المسنونات فغسل يوم الجمعة سنة مؤكدة على الرجال والنساء وغسل الإحرام للحج سنة أيضاً بلا اختلاف<sup>(٣)</sup>، ونفيه الاختلاف في كونه سنة وان كان يحتمل أن يكون في قبال احتمال عدم مشروعيته لافي قبال وجوبه ولذا لم يستثن ابن ابي عقيل، الا أن الانصاف ظهوره في عدم الاختلاف في استحبابه ولعله لم يعبأ بمخالفة ابن ابي عقيل.

وذكر الشيخ في الخلاف أنه يستحب الغسل عند الإحرام، وعند دخول مكة، وعند دخول المسجد الحرام، وعند دخول الكعبة، وعند الطواف، والوقوف بعرفة، والوقوف بالمشعر، وللشافعي فيه قولان: أحدهما: في سبع مواضع: للإحرام، ولدخول مكة، وللوقوف بعرفة، وللمبيت بالمزدلفة، ولرمي الجمار الثلاث، ولا يغتسل لرمي جمرة العقبة وقال في القديم: لتسع مواضع هذه السبع مواضع، ولطواف الزيارة، وطواف الوداع، دليلنا: إجماع الفرقة، ولأن ما ذكرناه مستحب بلا خلاف، والزائد عليه ليس عليه دليل<sup>(٤)</sup>، وهكذا اختار الاستحباب في

١ - مختلف الشيعة ج ٤ ص ٥١

٢ - مختلف الشيعة ج ١ ص ٣١٥

٣ - المقنعة ص ٥٠

٤ - الخلاف ج ٥ ص ٢٨٦

كتاب الجمل والعقود وفي المبسوط<sup>(١)</sup>.

نعم ذكر في النهاية : أن من أحرم من غير صلاة وغير غسل، كان عليه إعادة الإحرام بصلاة وغسل<sup>(٢)</sup>، ولكن لا يبعد حمل كلامه بقرينة ما ذكره في بقية كتبه على الاستحباب. ونقل في السرائر القول بالوجوب عن بعض اصحابنا<sup>(٣)</sup>، كما اختار ابن حمزة في الوسيلة استحباب غسل الاحرام<sup>(٤)</sup>، وهكذا سار في المراسم<sup>(٥)</sup>، وتقي الحلبي في الكافي<sup>(٦)</sup>، وابن زهرة في الغنية، وادعى عليه الاجماع<sup>(٧)</sup> وكذا الكيدري في إصباح الشيعة<sup>(٨)</sup>، ويحيى بن سعيد الحلبي في نزهة الناظر<sup>(٩)</sup> وابن البراج في المهذب<sup>(١٠)</sup>، فما ادعاه العلامة في المنتهى من كون المشهور بين الاصحاب هو القول باستحباب غسل الاحرام تام لاغبار عليه، نعم ذكر الصدوق في المقنع والهداية: وإذا بلغت، فاغتسل والبس ثوبي إحرامك<sup>(١١)</sup>، لكن لم يذكره في جملة القائلين بالوجوب.

هذا بالنسبة الى فقهاء الشيعة، واما فقهاء العامة فنقل في الفقه على المذاهب الاربعة عن الحنفية والمالكية والحنابلة والشافعية أن غسل الاحرام سنة والمراد منها الاستحباب وقالت الحنفية انها سنة مؤكدة<sup>(١٢)</sup>، وحينئذ نقول: انه لا يظهر من خطاب الامر بغسل الاحرام كونه واجبا مع وجود هذا الجوّ الفقهي الذي اتفق فيه اهل السنّة على عدم وجوب غسل الاحرام. نعم هذا البيان لا يتم بالنسبة الى صحيحة الحسين بن سعيد الأمرة باعادة الاحرام اذا احرم بغير غسل، ولا اشكال في ظهورها في الارشاد الى بطلان الاحرام بغير غسل، وما عن السيد الخوئي "قده" من أن السائل لم يسأل عن وجوب الإعادة وعدمه، وإنما سأل عن كيفية

<sup>١</sup> الجمل والعقود في العبادات؛ ص: ٥٢ المبسوط ج، ص: ٤٠

<sup>٢</sup> - النهاية ص ٢١٣

<sup>٣</sup> - السرائر ج١ ص ١٢٤

<sup>٤</sup> الوسيلة ص: ٥٤

<sup>٥</sup> المراسم ص: ٥٢

<sup>٦</sup> الكافي في الفقه، ص: ١٣٥

<sup>٧</sup> غنية النزوع ص: ٦٢

<sup>٨</sup> إصباح الشيعة ص: ٤٨

<sup>٩</sup> نزهة الناظر ص: ١٦

<sup>١٠</sup> المهذب ج، ص ٢١٥

<sup>١١</sup> المقنع ص: ٢١٨ الهداية ص ٢١٨

<sup>١٢</sup> - الفقه على المذاهب الاربعة ج١ ص ٦٤٣

التدراك، فالرواية ليست في مقام بيان أصل الحكم<sup>(١)</sup> فلاوجه له، فان ظاهرها السؤال عن حكم الاحرام بغير غسل من حيث الصحة والبطلان وامر الامام له باعادة الاحرام ظاهر جدا في الحكم ببطلانه، ولايقدم في ذلك استعمال كلمة "ينبغي" في السؤال، وان قلنا بعدم ظهوره في حد نفسه في الوجوب، لكنه يأتي فيها ما مر من المحقق الهمداني "ره" وغيره من أنه لو كان واجبا لبان واشتهر بعد أن اتضح لك ذهاب مشهور القدماء الى استحبابه، فيحمل الامر بالاعادة على الاستحباب لادراك مرتبة كاملة من الاحرام، فالاقوى عدم وجوب غسل الاحرام.

وحينئذ يقع الكلام في معنى استحباب اعادة الاحرام فقد ذكر ابن إدريس الحلبي "ره" في مقام الرد على كلام الشيخ في النهاية (من انه لو احرم بغير غسل فعليه اعادة الاحرام) أنه لايمكن إعادته بحقيقته بعد انعقاده صحيحاً<sup>(٢)</sup>، أجاب عنه العلامة "ره" في المختلف بأن مقصود الشيخ أنه إذا عقد إحرامه بالتلبية والنية ولبس الثوبين التي هي أركان الإحرام من غير غسل استحباب له إعادة التلبية ولبس الثوبين والنية، عملاً بصحيفة الحسين بن سعيد ولاستبعاد في استحباب اعادة الفرض لأجل النقل، كما في الصلاة المكتوبة إذا دخل المصلي فيها بغير أذان ولا إقامة فإنه يستحب له إعادتها<sup>(٣)</sup>، ولكن قد يدعى الفرق بينه وبين المقام حيث أن الصلاة يمكن ابطالها واستئنافها بخلاف الاحرام.

وذكر صاحب العروة أن الاعادة صورية أي يستحب أن يغتسل ويلبس ثوبي الاحرام ويلبى وان تحقق الاحرام قبل ذلك، وعن بعضهم أن الاعادة حقيقية والإحرام الثاني وإن كان مستحباً لكن يوجب بطلان الإحرام الأول فالإحرام الأول مشروط بشرط متأخر وعدم الاتيان بالإحرام الثاني، نظير التكبير الثانية بنيتة الشروع في الصلاة.

وذهب جماعة كصاحب الجواهر أنه لا مانع من انعقاد الإحرام بعد الإحرام وكلا الإحرامين حقيقي، والأول واجب والثاني مستحب، نظير الصلاة المعادة جماعة، ويحسب له في الواقع أفضلهما، فالحكم بالإعادة حكم تعبدى شرعي لتدراك الفضيلة<sup>(٤)</sup>.

وقد حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه اختار هذا القول الاخير اولاً، وذكر أنه موافق لظاهر الرواية، لأن الظاهر منها إعادة نفس ما أتى به أولاً، ودعوى أنه لا معنى للإحرام الثاني انما

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٦٧

٢ - السرائر ج ١ ص ٥٣٢

٣ - مختلف الشيعة ج ٥ ص ٤٩

٤ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ١٨٩



تتم لو أُريد به تحقق الاحرام الشرعي اذ لامعنى للتعدد في الحكم الشرعي بأن يحرم عليه لبس المخيط ثانياً كما حرم عليه أوّلاً، ولكن ليس هذا معنى الإحرام، بل ذلك حكم مترتب على الإحرام، فإن الإحرام له معنيان: أحدهما: الالتزام بترك المحرمات، كما صرّح به الشيخ الأعظم "قده" في مناسكه، ثانيهما: ما هو الصحيح من أنه التلبية بقصد النسك، وعلى كلا المعنيين لامانع من إعادة الإحرام وتعدّده، إذ لامانع من تعدد الالتزام كما لامانع من التلبية ثانياً، فكل منهما إحرام حقيقي، نظير تكرار الوضوء فإنّ الوضوء بعد الوضوء نور على نور، فالوضوء الأوّل صحيح وكذا الوضوء الثاني، نعم لامعنى لتكرار الطّهارة الحاصلة من الوضوء وأمّا نفس الأفعال والأعمال فلامانع من الالتزام بأنّ كلا الفردين حقيقيان، غاية الأمر أحدهما واجب والآخر مستحب فكل منهما امتثال لأمره، ولادليل على أن الإحرام أمر اعتباري سببه التلبية حتى يستحيل تكرره للزوم اجتماع مثلين.

بقي الكلام في شيء وهو أنه إذا ارتكب المحرم بعض المحرمات بعد الإحرامين بناءً على صحتهما وكون كل منهما إحراماً حقيقياً، فلا يتعدّد العقاب أو الكفّارة لأجل تعدد الإحرام، لأنّ هذه الأمور المحرّمة مترتبة على المحرم لا الإحرام، خلافاً لباب النذر، فإذا نذر إتيان فعل ثم نذره ثانياً، فقد تعلق نذران والتزامان بفعل واحد، فإذا لم يأت به تعددت الكفّارة، لأنّ كل نذر موضوع مستقل للكفّارة، وأمّا في الإحرام فموضوع الكفّارة ارتكاب المحرم لمحرّمات الاحرام ولا يتعدّد ارتكابه بتعدد الإحرام.

ثم انه إذا ارتكب شيئاً من المحرمات قبل الاحرام الثاني فاذا قلنا بأن إعادة الاحرام صورية أو قلنا بصحة الإحرامين معاً كما قويناه فلا ينبغي الإشكال في وجوب الكفّارة، لأنه أتى بما يوجبها حال كونه محرماً، وأمّا على القول ببطلان الأوّل فما ارتكبه إنما أتى به قبل بطلان إحرامه، فإن الإحرام الأوّل على القول ببطلانه إنما يبطل إذا أتى بالإحرام الثاني وما لم يأت بالإحرام الثاني لم يبطل الإحرام الأوّل، فحينئذٍ إذا أتى بما يوجب الكفّارة قبل الإحرام الثاني فهل تجب الكفّارة أم لا؟ فيه كلام، قال بعضهم بعدم الوجوب، وذهب آخر إلى الوجوب، والصحيح أن البطلان في المقام ليس بمعنى اكتشاف فساد الإحرام الأوّل من أصله وأنه لم يقع في محله، كالإحرام للحج في مورد تبين عدم الاستطاعة واقعاً، فإن الحج في هذه الصورة لم يتصف بالوجوب وإنما تخيل أنه واجب، ولذا لو ارتكب بعض التروك فلا شيء عليه لعدم كونه محرماً واقعاً وعدم كونه حاجاً، بل المراد بالبطلان في المقام أنه بالإحرام الثاني يتبدل إحرامه إلى فرد آخر، فلم يأت عليه زمان يكون محلاً، وإنّما هو محرم حدوداً بالإحرام الأوّل وبقائه بالإحرام الثاني، فالظاهر وجوب الكفّارة إذا أتى بما يوجبها بين الإحرامين حتى

على القول ببطلان الإحرام الأوّل<sup>(١)</sup>.

ثم انه عدل عن هذا البيان والتزم بكون الاحرام الثاني سوريا حيث قال: انا استفدنا من الروايات أن الإحرام أمر بسيط مسبب عن التلبية، فلا يمكن الحكم بصحة الإحرامين، لأنه يلزم اجتماع مثلين، والروايات التي استفاد منها كون الاحرام مسببا شرعيا مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج "في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الإحرام ولم يلبّ، قال: ليس عليه شيء"<sup>(٢)</sup> فإنها تدل بوضوح على أنه ما لم يلب لا يترتب على الجماع شيء، وهذا يكشف عن عدم تحقق الإحرام قبل التلبية، إذ لا معنى لأن يكون محرماً ومع ذلك يجوز له الجماع، فالمراد من قوله: "بعد ما يعقد الإحرام" عقد القلب على الإحرام والعزم والبناء عليه، وليعلم أن أهل اللغة ذكروا لكلمة أحرم معنيين: أحدهما: أن يحرم الإنسان على نفسه شيئاً كان حلالاً له، وثانيهما: أن يدخل نفسه في حرمة لا تهتك<sup>(٣)</sup>، والمعنى الثاني أنسب، لأنه يدخل بالتلبية في حرمة الله التي لا تهتك، والتلبية توجب دخوله في حرمة الله فيقال أحرم أي أدخل نفسه في تلك الحرمة التي لا تهتك.

ومما يدل على كون الاحرام مسببا شرعيا صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية والإشعار والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم<sup>(٤)</sup> فإنها تدل بصراحة على أن الذي يوجب الدخول في الحرمة التي لا تهتك، أحد هذه الأمور الثلاثة، وأن الإحرام يتحقق بأحدها.

وهكذا صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: "من أشعر بدنته فقد أحرم وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير"<sup>(٥)</sup>

وأما ما ورد في بعض الروايات من عقد الإحرام أو الأمر بعقد الإحرام الذي يتوهم منه أنه الإحرام دون التلبية فهو غير صحيح، وذلك لأن المراد بهذه الكلمة "عقد الإحرام" إما العزم والبناء على نفسه بترك المحرمات المعهودة، أو يراد بها الإتيان بجميع مقدمات الإحرام حتى لبس الثوبين، ولعل الثاني أنسب، ولكن ذلك لا علاقة له بنفس الإحرام، لأن الروايات كما عرفت صريحة في كون التلبية سبباً للإحرام وما لم يلب لم يتحقق منه الإحرام، وأما

<sup>١</sup> موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٣٦٩

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ١١ ص

<sup>٣</sup> - اقرب الموارد ج ١ ص ١١٨

<sup>٤</sup> - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٩

<sup>٥</sup> - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٩

صحيحة معاوية بن عمّار قال (عليه السلام): "صلّ المكتوبة ثمّ أحرم بالحج أو بالتمتع واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أوّل البيداء إلى أوّل ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكباً كنت أو ماشياً قلباً" فإنها وإن دلت على وقوع الإحرام قبل التلبية، إلا أنه لا بدّ من حملها على المقدمات مثل التجزّد من المخيط ولبس الثوبين، لما عرفت من صراحة تلك الروايات في حصول الإحرام بالتلبية. وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في كون الروايات صريحة في أنّ التلبية سبب وموجب للإحرام وقبلها لا يتحقق الإحرام.

وتؤكد ذلك الروايات الكثيرة الدالّة على أن المحرم يحرم عليه كذا أو يجب عليه كذا، فإنّ المستفاد منها أن هذه الأحكام مترتبة على من دخل في حرمة الله وموضوع هذه الأحكام هو الداخل في حرمة الله وليس موضوعها الملبي، فقلوه: المحرم يحرم عليه كذا، ليس المراد به من لبي يحرم عليه كذا، بل يظهر من الروايات أن الإحرام أمر إذا دخل فيه المكلف وتحقق منه يحرم عليه هذه الأمور، غاية الأمر سبب الإحرام هو التلبية، والإحرام أو الدخول في حرمة الله مسبب عن التلبية فلا بدّ أن نقول بأن الإحرام أمر اعتباري يترتب عليه هذه الأمور بسبب التلبية، ولا يعقل أخذ هذه المنهيات والمحرمات في معنى الإحرام وإلا للزم الدور وأخذ الحكم في موضوعه وهو أمر غير معقول، إذ لا يعقل أن نقول إن المحرم الذي حكم عليه بحرمة الصيد يحرم عليه الصيد، فحال الحج بعينه حال الصلاة في كون التكبيره أوّل جزء من أجزائها وبها يدخل في الصلاة، وكذلك التلبية فإنها أوّل جزء من أجزاء الحج وبها يدخل في تلك الحرمة الإلهية، وإذن فترتب الإحرام على التلبية قهري لا قصدي، بمعنى أنه إذا لبي بقصد الحج يتحقق الإحرام منه قهراً ولا يتحلل منه إلا بالتقصير أو السعي، فتدبر جيداً.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر أنه لا معنى لاستحباب إعادة الإحرام، لأنّ إعادة معناها رفع اليد عن الوجود الأوّل، والإحرام على ما فسرناه غير قابل لرفع اليد ولا يصح إطلاق إعادة على الثاني لعدم إمكان الدخول في الحرمة الإلهية مرّتين، فإنّ الدخول ثانياً متوقف على الخروج ومن كان داخلياً في شيء لا يدخل فيه ثانياً، فإذا كان محرماً وداخلياً في الحرمة فلا معنى لإحرامه ودخوله في الحرمة مرّة أخرى، فإنّ الإحرام الحقيقي المسبب عن التلبية غير قابل للإعادة، فلا بدّ إما من الحكم بأنّ إعادة صورية لاحقيقية<sup>(١)</sup>.

اقول: سبق منا أن الاحرام قد يستعمل في الاحرام الشرعي المسبب عن التلبية وقد يستعمل في عقد الاحرام وهو فرض الحج على النفس في الميقات، وقد يراد منه ما هو سبب

الاحرام الشرعي وهو عقد الاحرام والتلبية، والظاهر من الامر باعادة الاحرام هو هذا المعنى الاخير.

ثم إنَّ المذكور في صحيحة الحسين بن سعيد إعادة الإحرام لمن ترك الغسل جهلاً، دون الناسي، والحق به بالفحوى العرفية، وأورد عليه بالمنع من الفحوى، وذكر السيد الخوئي "قده" أن الناسي داخل في الجاهل، فإن الجاهل قد يكون مسبقاً بالعلم وقد لا يكون مسبقاً به والأول يسمى بالنسيان، والجامع الجهل بالفعل، فالناسي قسم من أقسام الجاهل، وليس قسماً ثالثاً في قبال العالم والجاهل<sup>(١)</sup>.

اقول: ان تم ما ذكره فانما يتم في ناسي الحكم دون ناسي الموضوع أي ناسي الغسل، مع أن ناسي الحكم عرفاً ليس جاهلاً، وانما هو عالم ناسٍ بالفعل ما يعلمه، الا أن المهمم ظهور صحيحة الحسين بن سعيد في عموم الحكم للعالم والجاهل معاً أي لكل مكلف ترك غسل الاحرام.

الجهة الثانية: وقع الكلام في أنه لو لم يتمكن من غسل الاحرام لفقد ماء او مرض ونحوه فهل يقوم التيمم مقام الغسل مع العذر عنه أم لا؟، فقد ذكر جماعة كالشيخ الطوسي في المبسوط وابن البراج في المهذب أنه يتيمم له<sup>(٢)</sup>، وفي الشرايع: وقيل: ان لم يجد ماء يتيمم له<sup>(٣)</sup>، وظاهره التوقف فيه، وفي التذكرة أنه لو تعدّر الماء أو استعماله، تيمّم بدلا من غسله، قاله الشيخ "ره" وبه قال الشافعي لأنّه غسل مشروع، فتاب عنه التيمم كالواجب، وقال أحمد: لا يستحب، قياساً على غسل الجمعة<sup>(٤)</sup>، وذكر في كشف اللثام أن ضعفه ظاهر<sup>(٥)</sup>، وقال في المدارك: أنه ضعيف جداً، لأن الأمر إنما تعلق بالغسل فلا يتناول غيره<sup>(٦)</sup>.

وقد اختار السيد الخوئي "قده" في المقام قيام التيمم مقام غسل الاحرام وكذا سائر الأغسال المستحبة، بدعوى إطلاق ما دلّ على بدلية التراب عن الماء في الطهورية، فكل مورد ثبت كون الغسل مشروعاً وطهوراً يقوم التيمم مقامه عند العذر، ولا حاجة إلى نص خاص، وتوقف بعضهم في ذلك لعدم النص الخاص، ولأنّ الغرض من الغسل تنظيف البدن وإزالة الأوساخ عنه، ولا يترتب ذلك على التيمم، ولكن يضعف ذلك، لأنّ الغسل

<sup>١</sup> موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٣٧٤

<sup>٢</sup> - المبسوط ج١ ص٣١٤ المهذب ج١ ص٢١٩

<sup>٣</sup> - شرائع الإسلام ج٥ ص٢١٩

<sup>٤</sup> - تذكرة الفقهاء ج٥ ص٢٢٤

<sup>٥</sup> - كشف اللثام ج٥ ص٢٤٧

<sup>٦</sup> - مدارك الاحكام ج٧ ص٢٤٩

عبادة مستقلة في نفسها وهو طهور، وقد أطلق الطهور على التيمم أيضاً وأن التيمم أحد الطهورين<sup>(١)</sup>.

ولكنه ذكر في بحث التيمم أنه لادليل على مشروعية التيمم بدل الأغسال المستحبة وكغسل يوم الجمعة ويوم عرفة ونحوهما، لان الغسل المستحب له حيثية الاستحباب النفسي مع قطع النظر عن كونه طهوراً أي رافعا للحدث الاصغر بناء على ما هو الصحيح من أن كل غسل مشروع يغني عن الوضوء وله حيثية كون طهوراً، فبلحاظ حيثية الاولى لايشمله دليل بديلية التيمم كقوله "ان رب الماء والصعيد واحد" و"فاذا فعل ذلك -أي تيمم- فقد فعل احد الطهورين" فان ظاهر ذلك قيام التيمم مقام الغسل او الوضوء من حيث الطهورية، فلايشعر التيمم بدل الوضوء التجديدي، وبلحاظ حيثية الثانية فالمفروض أن سبب الطهارة المائية من الحدث الاصغر هو الجامع بين الغسل المشروع كغسل الجمعة والوضوء وليس هو عاجزا عنها لتمكنه من رفع الحدث الاصغر بالوضوء، فالاتصل النوبة الى التيمم<sup>(٢)</sup>.

وهذا الاشكال قوي جداً، توضيح ذلك أن ما يمكن أن يستدل به على مشروعية التيمم بدل الاغسال المستحبة عدة روايات:

١- 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>.

وتقريب الاستدلال بها أن اطلاق قوله "يكفيك الصعيد عشر سنين" يقتضي كون التراب في حال العذر مجزئاً وكافياً عن كل ما كان الماء مجزئاً عنه في حال الاختيار، ولايختص بما لو كان الغسل رافعا للحدث، بل يشمل كل غسل مستحب، ولكن الانصاف أن هذه العبارة في الرواية ليست ظاهرة في أن التراب في حال العذر يكفي عن كل ما كان يكفي عنه الماء في حال الاختيار، بل لعل المراد بها كفاية التيمم في حال العذر عن غسل الجنابة حيث ان مورد سؤال ابي ذر كان هو جماعه من غير ماء، فكأنه قال له النبي (صلى الله عليه وآله) ان التراب يكفيك عن غسل الجنابة عشر سنين.

هذا مضافا الى عدم تمامية سند الرواية، حيث رواها الشيخ "زه" في التهذيب باسناده عن

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج 27 ص 357

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٠ ص ٣٦٠

٣ - وسائل الشيعه؛ ج، ص: ٣٦٩

محمد بن علي بن محبوب عن العباس بن معروف عن أبي همام<sup>(١)</sup> عن محمد بن سعيد بن غزوان عن السكوني<sup>(٢)</sup> ، ومحمد بن سعيد بن غزوان مجهول، وان كان الآخرون كلهم ثقاة، وقد ورد في موضع آخر من التهذيب سند آخر الى الرواية، حيث قال: اخبرني الشيخ المفيد عن أحمد بن محمد (هو احمد بن محمد بن الحسن بن الواليد) عن أبيه (محمد بن الحسن بن الواليد) فما في الوسائل من قوله "عن ابيه محمد بن يحيى" خطأ منه جزماً عن سعد بن عبد الله عن محمد بن أحمد بن يحيى (الاشعري القمي صاحب نوادر الحكمة) عن العباس عن السكوني<sup>(٣)</sup> ، والظاهر أن قوله عن العباس عن السكوني خطأ، لأن المراد من العباس هو العباس بن معروف الذي كان يروي عنه محمد بن احمد بن يحيى، على أنه لا يوجد في الرواة عن السكوني من يسمى بالعباس، والصحيح هو العباس عن ابي همام عن محمد بن سعيد بن غزوان عن السكوني كما ورد في السند السابق، وقد روى في التهذيب حديثاً عن محمد بن أحمد بن يحيى عن العباس عن أبي همام عن محمد بن سعيد بن غزوان عن السكوني<sup>(٤)</sup> ، وقد رأيت أن السيد الخوئي "قده" في المعجم نبه على ان هذا هو الصحيح<sup>(٥)</sup> ، ولو اشكل فيما ذكرناه فلاقل من وقوع سقط في السند الثاني، وعليه فسند الرواية غير تام.

٢- ما ورد في عدة روايات من أن رب الماء والصعيد واحد، كصحيحة عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئاً تعرف به فتيمم بالصعيد فإن رب الماء رب الصعيد، ولا تفسد على القوم ماءهم<sup>(٦)</sup> ، وصحيحة عبيد الله بن علي الحلبي أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يمر بالركية وليس معه دلو قال ليس عليه أن يدخل الركية لأن رب الماء هو رب الأرض فليتيمم<sup>(٧)</sup> ، وفي صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أجنب فتيمم

<sup>١</sup> قال النجاشي: «إسماعيل بن همام بن عبد الرحمن بن أبي عبد الله ميمون البصري، مولى كندة، وإسماعيل يكنى أبا همام، روى إسماعيل عن الرضا ع، ثقة هو وأبوه وجده.

<sup>٢</sup> - تهذيب الاحكام ج١ ص١٩٤

<sup>٣</sup> - تهذيب الاحكام ج١ ص١٩٩

<sup>٤</sup> التهذيب الأحكام ج ص ٢٠١

<sup>٥</sup> - معجم رجال الحديث ج ١٠ ص ٢٤٢

<sup>٦</sup> - وسائل الشيعة ج ص ١٧٧

<sup>٧</sup> - وسائل الشيعة ج ص ٣٤٣

بالصعيد وصلّى ثم وجد الماء قال لا يعيد إن رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الطهورين<sup>(١)</sup>، ولكن لا يستفاد منها قيام التراب مقام الماء أي قيام التيمم مقام الوضوء والغسل مطلقا حتى لو لم يكونا رافعين للحدث، بل هو تقريب للحكم المذكور في تلك الروايات وهو الأمر بالتيمم بدل غسل الجنابة، أو اجزائه وان وجد ماء بعد الصلاة فإن ما أتى به من التيمم في هذا الفرض أحد الطهورين.

٣- صحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج "إن الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا"<sup>(٢)</sup>، فيقال إن مفادها كون التراب طهورا في حال العذر على حد طهوية الماء، ولكن من الواضح أن تشبيهه جعل التراب طهورا بجعل الماء طهورا لا يقتضي أكثر من مشابهتهما في أصل جعل الطهوية لا المشابهة في موارد الطهوية، فلا ينفى احتمال عدم مشروعية التيمم بدل الوضوء التجديدي أو الغسل المستحب.

على أن استعمال الماء في الوضوء التجديدي أو الغسل المستحب وإن كان يرتبط بحيثية كونه طهورا لكن يحتمل استعمال الطهور في الرواية في ما يرتفع به الحدث بالفعل، توضيح ذلك أن الوضوء التجديدي أو الغسل المستحب موجب حسب الارتكاز التشريعي لمرتبة من الطهارة، ولذا ورد أن الوضوء على الوضوء نور على نور، وإن لم يكن رافعا للحدث المعهود في الشريعة، كما أن الغسل المستحب طهور حسب الارتكاز التشريعي لكونه موجبا لمرتبة مستحبة من النقاء والطهارة، وإن لم يكن رافعا للنجاسة المعهودة، لكن قد يراد من الطهور ما يرتفع به الحدث المعهود فلا يشمل بهذه الملاحظة استعمال الماء في الوضوء التجديدي وكذا الغسل المستحب بناء على عدم كونه رافعا للحدث الأصغر بأن لم نقل باجزائه عن الوضوء، بل كما مر عن السيد الخوئي "قده" أن كون الغسل المستحب موجبا للطهارة من الحدث الأصغر لا يفيد في المقام بعد أن كانت الطهارة من الحدث الأصغر مترتبة على الجامع بين الغسل المستحب وبين الوضوء، فلا يكون العاجز عن الغسل المستحب مضطرا إلى تحصيل الطهارة الترايية من الحدث الأصغر إلا بعد فرض عجزه عن الوضوء أيضا.

ومن هنا اتضح الأشكال فيما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام من أن غسل الأحرار طهور، فيشمله أدلة بدلية التيمم، كما لا يتم ما ذكره من إطلاق الطهور على التيمم في قوله في صحيحة محمد بن مسلم "فقد فعل أحد الطهورين" فإنه وارد في تيمم خاص وهو التيمم بدل غسل الجنابة، كما لا يستفاد منه كون مطلق الغسل طهورا حتى الأغسال المستحبة.

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٧٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٣٣

وكيف كان فالحاصل هو أن في ثبوت استحباب التيمم بدل غسل الاحرام تأملاً، بل قد يأتي هذا الاشكال حتى بناء على وجوب غسل الاحرام.

نعم هناك بحث في أنه بناء على أجزاء كل غسل مشروع كغسل الاحرام عن الوضوء بمقتضى مثل قوله (عليه السلام) "أي وضوء اتقى من الغسل" فهل يقوم التيمم مقامه في هذا الاثر، فقد انكره السيد الخوئي "قده" بدعوى قصور دليل بديلة التيمم عن إثبات ذلك الا في التيمم بدل غسل الجنابة<sup>(١)</sup>، وقد خالف في ذلك بعض السادة الاعلام "دام ظله" فذهب الى قيامه مقامه، بمقتضى اطلاق دليل البدلية، ولكنه غير متجه، فان مثل قوله "ان الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً" لا يدل على كون التيمم بدل غسل الاستحاضة الكثيرة مثلاً طهوراً مثل طهورية نفس غسل الاستحاضة، أي الطهورية من الحدث الاكبر والاصغر معاً، كما لا يدل عليه قوله "ان رب الماء هو رب الصعيد".

الجهة الثالثة: لاشكال في جواز تقديم غسل الاحرام على الميقات إذا خاف عوز الماء فيه أو لم يتمكن فيه من الغسل لعذر آخر كالبرد وخوف الضرر، ويدل عليه صحيحة هشام بن سالم قال: أرسلنا إلى أبي عبد الله (عليه السلام) ونحن جماعة ونحن بالمدينة انا نريد أن نودعك، فأرسل إلينا أن اغتسلوا بالمدينة فإني أخاف أن يعز<sup>(٢)</sup> الماء عليكم بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها ثم تعالوا فرادى أو مثاني.

هذا على نقل الكليني وقد رواه الصدوق والشيخ بإسنادهما عن ابن أبي عمير مع زيادة قوله: فلما أردنا أن نخرج قال: لا عليكم أن تغتسلوا إن وجدتم ماء إذا بلغتم ذا الحليفة<sup>(٣)</sup>. والمراد من عزّة الماء هو قلته بحيث يصعب تحصيله ولو لم يصل الى حد الحرج، لاعدمه بالمرّة، كما يستفاد من الروايات الواردة في عزّة الاضاحي بمنى كصحيحة حمران قال: عزّت البدن سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل أبو جعفر (عليه السلام) عن ذلك فقال اشتركوا فيها<sup>(٤)</sup>.

والظاهر أن مراد اللغويين ايضاً ذلك ففي الصحاح وتاج العروس ولسان العرب ومجمع البحرين: عزّ الشيء: إذا قل ولايكاد يوجد<sup>(٥)</sup>، وان ورد في المصباح المنير: عزّ الشيء: لم

<sup>١</sup> - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣ ص ٣٥٧

<sup>٢</sup> - في بعض نسخ الكافي "يعسر"

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٢٦

<sup>٤</sup> وسائل الشيعة ج ٣ ص ١١١٩

<sup>٥</sup> الصحاح ج ٣ ص ٨٨٥ وتاج العروس ج ٨ ص ١٠٠ ولسان العرب ج ٥ ص ٣٧٥ ومجمع البحرين ج ٢٧



يقدر عليه<sup>(١)</sup>.

والظاهر من قوله (عليه السلام) اني اخاف عليكم ايجاد الخوف العقلائي لهم انفسهم ان فرض عدم خوفهم قبل تنبيه الامام، والا فالموضوع للحكم الشرعي هو خوف المكلف نفسه، نظير ما ورد في رواية أن الامام قال لشخص "لا تطلب الماء ولكن تيمم فإني أخاف عليك التخلف عن أصحابك فتضلّ وبأكلك السبع"<sup>(٢)</sup>.

ثم ان مقتضى الاطلاق المقامي لصدر الرواية اجزاء غسل الاحرام بالمدينة مع خوف عوز الماء بذى الحليفة وان اتفق وجدان الماء هناك، الا أن الذي يمنع من انعقاد هذا الاطلاق المقامي هو ما رواه الصدوق والشيخ من الزيادة، وهي "لاعليكم ان تغتسلوا ان وجدتم ماءا بذى الحليفة" فان الظاهر منها أنه لامانع يمنعكم من أن تغتسلوا ان وجدتم ماءا بذى الحليفة، لأنه لايجب عليكم ذلك، فلاينعقد للصدر اطلاق مقامي في نفي وجوب الاعادة، فلايد من الرجوع الى مقتضى القاعدة.

وبذلك تبين الاشكال فيما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الزيادة التي تقلها الصدوق والشيخ صريحة في الاكتفاء بال غسل المتقدم وعدم لزوم إعادته بذى الحليفة وإن وجد الماء، ولايصح الاستدلال بها على استحباب الاعادة، فانه إن كان المراد بقوله "لاعليكم" نفي الحرمة، أي لاجتاحت ولاعقوبة عليكم أن تغتسلوا، نظير ما يقال "لاعليك أن تدخل الماء وأنت صائم ما لم تغمس فيه" فلابأس بالاستدلال به على استحباب الإعادة، لأنه يدل على جواز الغسل، وحيث إنه عبادة فيكون جوازه مساوقا لاستحبابه، إلا أن ذلك خلاف الظاهر لاحتياجه إلى التقدير، والظاهر أن المنفي بقوله "لاعليكم" هو الوجوب، لأنّ النفي وارد على نفس الغسل، ولاحاجة إلى التقدير، فالمعنى أن الغسل غير ثابت عليكم ولا أمر به إذا وجدتم ماءً في ذى الحليفة، فلايدل على استحباب الاعادة<sup>(٣)</sup>.

فان كون المراد من قوله "لاعليكم ان تغتسلوا" هو عدم كون اعادة الغسل على عهدتكم خلاف الظاهر من مثل هذا التعبير لغة واستعمالا، بل الظاهر منه هو أنه لامانع يمنعكم من اعادة الغسل، ففي المصباح المنير: "لاعليك" أي لابأس عليك<sup>(٤)</sup>، وفي لسان العرب: لاعليكم أن لاتفعلوا فمعناه عند النحويين لابأس عليكم أن لاتفعلوا، حذف منه بأس لمعرفة

<sup>١</sup> المصباح المنير جص ٤٠٧

<sup>٢</sup> وسائل الشيعة جص ٣٤٢

<sup>٣</sup> - موسوعة الإمام الخوئي جص ٣٥٨

<sup>٤</sup> المصباح المنير جص ٦٧٧

المخاطب به، ومن رواه ما عليكم أن لاتفعلوا فمعناه أي شيء عليكم أن لاتفعلوا كأنه كره لهم العزل ولم يحرمه<sup>(١)</sup>.

نعم ذكر في تاج العروس أنه تأتي لابعنى ليس، ومنه قوله: لاعليكم أن لاتفعلوا، أي ليس عليكم<sup>(٢)</sup>، وفي مجمع البحرين: لاعليك أن لاتعجل أي لابأس عليك في عدم التعجيل، أو "لا" زائدة أي ليس التعجيل عليك<sup>(٣)</sup>.  
وأما الاستعمالات فإليك جملة منها:

١- حماد بن عيسى قال قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) يوما يا حماد تحسن أن تصلي قال فقلت يا سيدي أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة فقال لاعليك يا حماد قم فصل<sup>(٤)</sup>

٢- فصل وأنت جالس قلت فإن لم أستطع قال فعلى فراشك لا عليك أن تكتحل أول الليل بشيء من النوم إن أبواب السماء تفتح في رمضان<sup>(٥)</sup>

٣- شكوت إلى أبي عبد الله (عليه السلام) قلة ولدي وأنه لا ولد لي فقال لي إذا أتيت العراق فتزوج امرأة ولا عليك أن تكون سوءاء قلت جعلت فداك وما سوءاء قال امرأة فيها قبح فإنهن أكثر أولادا<sup>(٦)</sup>.

٤- قال له رجل أصلي في أهلي ثم أخرج إلى المسجد فيقدموني فقال تقدم لاعليك وصل بهم<sup>(٧)</sup>

٥- فإذا أردت أن تنفر من منى يوم الرابع من يوم النحر نفرت إذا طلعت الشمس، ولا عليك أي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال أو بعده<sup>(٨)</sup>.

٦- سعيد بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إنا نشترى الغنم بمنى ولسنا ندرى عُرْف بها أم لا فقال إنهم لا يكذبون لا عليك ضح بها<sup>(٩)</sup>.

٧- رجل قال: يا أمير المؤمنين، ما آيتك التي نزلت فيك فقال: إذا سألت فافهم ولا عليك

<sup>١</sup> لسان العرب جص ٤٤١

<sup>٢</sup> تاج العروس جص ٤٠٣

<sup>٣</sup> مجمع البحرين جص ٣٠٧

<sup>٤</sup> الكافي جص ٣١١

<sup>٥</sup> الكافي جص ١٥٧

<sup>٦</sup> الكافي جص ٣٣٣

<sup>٧</sup> من لا يحضره الفقيه جص ٣٨٣

<sup>٨</sup> من لا يحضره الفقيه جص ٥٥٥

<sup>٩</sup> الاستبصار جص ٢٦٥

ألا تسأل عنها غيري<sup>(١)</sup>.

٨- عبد الله بن سليمان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) وقد سألته امرأة فقالت إن ابنتي توفيت ولم يكن بها بأس فأحج عنها قال نعم قالت إنها كانت مملوكة فقال لا عليك بالدعاء فإنه يدخل عليها كما يدخل البيت الهدية<sup>(٢)</sup>.

٩- محمد بن عيسى العبيدي قال كتب أبو عمر الحذاء إلى أبي الحسن (عليه السلام) وقرأت الكتاب والجواب بخطه يعلمه أنه كان يختلف إلى بعض قضاة هؤلاء ثم أنه بعد عاهد الله أن لا يدخل لهم في عمل فما تأمر به فكتب (عليه السلام) إليه لا عليك إن دخلت معهم الله يعلم ونحن ما أنت عليه<sup>(٣)</sup>.

١٠- عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أقيموا صفوفكم إذا رأيتم خلا ولا عليك أن تأخذ وراءك إذا وجدت ضيقا في الصفوف<sup>(٤)</sup>.

١١- لا عليك أن تأتي مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله) فتصلي ركعتين<sup>(٥)</sup>.

١٢- ما عليك أن تخلي بين الناس وبين ربهم فمن أراد الله أن يخرج من ظلمة إلى نور أخرجه<sup>(٦)</sup>.

١٣- قال أمير المؤمنين: (عليه السلام) لا عليك أن تصحب ذا العقل وإن لم تحمد كرمه ولكن انتفع بعقله<sup>(٧)</sup>.

والحاصل أن مفاد قوله "لا عليكم أن تغتسلوا" هو أنه لا مانع يمنعكم من أن تغتسلوا إن وجدتم ماءً بذي الحليفة، ولذا لا ينبغي الأشكال في ظهوره في مشروعية الاعادة، ولا أقل من احتمال كونه بهذا المعنى وعليه فالأجل احتفائه بصدر الرواية فلا ينعقد للصدر اطلاق مقامي في نفي وجوب الاعادة، فلا بد من الرجوع الى مقتضى القاعدة.

ومقتضى القاعدة حسب ما هو المستفاد من بعض الروايات جواز تقديم غسل الاحرام في المدينة مطلقا ولو مع عدم خوف عوز الماء، ففي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يغتسل بالمدينة للاحرام أجزئيه عن غسل ذي الحليفة قال:

<sup>١</sup> الأماالي للشيخ الطوسي ص ٣٧٢

<sup>٢</sup> تهذيب الأحكام ج ٤ ص ٤٤٧

<sup>٣</sup> تهذيب الأحكام ج ٣ ص ٣٣٦

<sup>٤</sup> زبدة البيان في أحكام القرآن ص ٤١٨

<sup>٥</sup> قرب الإسناد ص ٣٧٢

<sup>٦</sup> الكافي ج ٢ ص ٢١١

<sup>٧</sup> الكافي ج ٦ ص ٦٣٨

نعم<sup>(١)</sup>، وظهرها السؤال عن مشروعية تقديم غسل الاحرام في المدينة واجزاءها مطلقا، لا السؤال عن اجزاء الغسل قبل الميقات فيما كان مشروعية تقديمه على الميقات مفروغا عنها، حتى لا يكون له اطلاق لمشروعيته الا في مورد عوز الماء.

هذا مضافا إلى إطلاقات ما دل على الامر بغسل الإحرام من غير تقييده بكونه في الميقات، ولم يوجد دليل يكون ظاهر في الامر بخصوص الغسل في الميقات بحيث يجمع بينهما بتقييد اطلاق الاول بالتاني، نعم ورد في صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التهيؤ للإحرام فقال: اطل بالمدينة فإنه طهور وتجهز بكل ما تريد وإن شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبك إن شاء الله<sup>(٢)</sup>، ولكن الظاهر أنه لا يستفاد منها وجوب غسل الاحرام في الميقات، لأنه قال: ان شئت استمتعت بقميصك... "فانه لو لبس المخيط لزمه إعادة غسل الاحرام، فيقول الامام (عليه السلام) ان شئت أن تلبس قميصك الى الميقات فأخر الغسل، ولذا ورد في نقل آخر عنه بسند صحيح قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) ونحن بالمدينة عن التهيؤ للإحرام فقال اطل بالمدينة وتجهز بكل ما تريد واغتسل وإن شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي مسجد الشجرة<sup>(٣)</sup>.

على أنه لو فرض وجود الدليل الثاني فبناء على استحباب غسل الاحرام فقد ذكرنا في الاصول أنه في المستحبات يكون مقتضى القاعدة الحمل على اختلاف مراتب الاستحباب، فانه لامانع عقلا وعقلاء من الالتزام بتعدد الأمر الاستحبابي في المستحبات بلحاظ مراتب الاستحباب.

الجهة الرابعة: ذكر صاحب العروة أنه غسل الاحرام يكفي من أول النهار إلى آخر النهار، ومن أول الليل إلى آخر الليل، بل الأقوى كفاية غسل اليوم إلى آخر الليل وبالعكس، ومنشأ هذه الفتوى وجود طائفتين من الروايات:

الطائفة الاولى: ما دل على كفاية غسل النهار للنهار وغسل الليل لليل كصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: غسل يومك ليومك وغسل ليلتك لليلتك<sup>(٤)</sup>، وفي رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير في حديث قال: أتاه رجل وأنا عنده فقال اغتسل بعض

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٢٦

٢ وسائل الشيعة ج ص ٣٢٤

٣ وسائل الشيعة ج ص ٣٢٤

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٣٢٨

أصحابنا فعرضت له حاجة حتى أمسى فقال يعيد الغسل يغتسل نهارة ليومه ذلك وليلا ليلته<sup>(١)</sup>.

فلو كنا نحن وهذه الطائفة لزم منه الحكم بعدم كفاية الغسل في آخر النهار ولو كان الاحرام في اول الليل، او كان الغسل في آخر الليل والاحرام في اول النهار، فان الظاهر من النهار مثلا هو نفس النهار دون مقداره الذي يعني لحاظ مقدار النهار الذي اغتسل فيه فان كان اربعة عشر ساعة فيمتد وقت الاجتزاء بذلك الغسل الى اربعة عشر ساعة وقد يؤدي ذلك الى الاكتفاء به ولو احرم في نهار غد، فضلا من أن يراد منه اثنا عشر ساعة دائما سواء كان في الصيف او الشتاء فانه قد يؤدي الى عدم الاكتفاء بما لو وقع الاحرام في نهاية النهار الذي اغتسل في بدايته مع كون الفاصل بينهما اكثر من اثني عشر ساعة كما في الصيف.

الطائفة الثانية: ما دل على كفاية غسل النهار ليل وغسل الليل للنهار كرواية الصدوق عن جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: غسل يومك يجزيك ليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك<sup>(٢)</sup>، وحملها على ارادة أن غسل يومك يجزيك الى ليلتك أي الى اولها وغسل ليلتك يجزيك الى اول يومك فيتحد مضمونها مع الطائفة الاولى حمل مستنكر، نعم سندها لا يخلو عن اشكال لما قد مر من الاشكال في شمول سند مشيخة الفقيه الى ما رواه عن محمد بن حمران وجميل بن دراج لغير ما روى عن الكتاب المشترك لهما.

هذا ومن الطائفة الثانية صدر موثقة ابي بصير وسماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحّم قبل ذلك ثم أحرم من يومه أجزاءه غسله وإن اغتسل في أول الليل ثم أحرم في آخر الليل أجزاءه غسله<sup>(٣)</sup>.

فجمع صاحب العروة بين الطائفتين بحمل الطائفة الاولى بقريئة الطائفة الثانية على شدة الاستحباب، والظاهر أنه فهم من الطائفة الثانية التحديد وأنه لا يكفي غسل الاحرام في النهار الا للاحرام الواقع قبل انتهاء الليل، فلا يكفي لما اذا وقع الاحرام في النهار الذي بعده وهكذا لو اغتسل للاحرام في الليل فلا يكفي للاحرام الواقع في الليل الذي بعده.

ولكن حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه يمكن أن يقال بأن الغسل الواقع في اليوم يكفي لليوم الآخر ما لم يحدث، وهذا وإن لم يصرح به في النصوص، وقد لا يتحقق في الخارج عادة لوقوع الحدث في أثناء اليوم ولو مرة واحدة غالباً، ولكن لامانع من الالتزام بكفاية ذلك

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٢٩

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٢٨

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٢٩

لو اتفق، لأن العبرة بحصول الإحرام عن الغسل وإن كان الغسل متقدماً عليه بيوم أو يومين أو أكثر أو أقل، ولا خصوصية للاجتزاء بالغسل النهاري في الليل ولا العكس<sup>(١)</sup>، ويرد عليه أن دعوى عدم الخصوصية للاجتزاء بالغسل النهاري في الليل أو الاجتزاء بالغسل الليلي في النهار مما لاوجه له، فلا بد من اعتبار ذلك بعد ظهور الطائفة الثانية في التحديد، دون مجرد التوسعة في الاجزاء.

هذا وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه انما يجوز تأخير الإحرام الى الليل مع كون الغسل في النهار فيما اذا كان الغسل في أواخر النهار والاحرام في اوائل الليل وهكذا بالنسبة الى فرض كون الغسل في الليل مع تأخير الاحرام الى النهار فانه انما يجوز اذا اغتسل في اواخر الليل واحرم اوائل النهار<sup>(٢)</sup>، وهذا ان كان من باب الجمع بين هاتين الطائفتين فالظاهر انه جمع تبرعي.

نعم يمكن أن يكون وجهه أن تلك الروايات ليست واردة في خصوص غسل الاحرام بل مطلقة بالنسبة الى الأغسال التي امر بها لأجل الاتيان بفعل بعدها كغسل الزيارة أو غسل دخول مكة ونحو ذلك، وانما الرواية الواردة في خصوص الاحرام هي موثقة ابي بصير وسماعة، وقد جمع فيها بين كون الغسل قبل طلوع الفجر كافيا للاحرام في النهار وبين كون غسل الاحرام في الليل كافيا الى آخر الليل، فيدعى انصراف الفقرة الاولى الى كون احرامه في اوائل النهار وقد كان غسله قبل طلوع الفجر أي في اواخر الليل، ولكن يرد عليه أنه لاوجه لدعوى الانصراف الى كون احرامه في اوائل النهار مع أن الوارد فيها أنه احرم في يومه.

فالانصاف تامة ما اختاره صاحب العروة من حمل الطائفة الأولى على شدة الاستحباب بقريئة الطائفة الثانية.

الجهة الخامسة: وقع الكلام في أن الحدث الاصغر بعد غسل الاحرام وقبل الاحرام هل يوجب بطلان ذلك الغسل ام لا؟، فنقول ورد في صحيحة النضر بن سويد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل أن يحرم قال عليه إعادة الغسل<sup>(٣)</sup>، فيقال بأن النوم مثال عرفا لمطلق الحدث، وظاهره الارشاد الى بطلان غسل الاحرام بالحدث الاصغر، كما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا

<sup>١</sup> موسوعة الإمام الخوئي جص ٣٦٠

<sup>٢</sup> - مناسك الحج ص: ٦٣

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة جص ٣٢٩

إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل أيجزبه ذلك أو يعيد قال: لا يجزبه لانه إنما دخل بوضوء<sup>(١)</sup>، فان ظاهر التعليل هو أنه كلما امر بالغسل لأجل الاتيان بفعل بعده فتخلل الحدث الاصغر بينهما قاذح لأنه لو توضأ قبل ذلك الفعل فيصدق أنه أتى به بوضوء مع أن المأمور به كان هو الاتيان به بغسل، والامر في غسل الاحرام كذلك عرفاً، فان ظاهر الامر بغسل الاحرام وقوله "اغتسل ثم أحرم" هو الامر بالاحرام عن غسل، لامجرد الاتيان بفعل خارجي قبل الاحرام، فيكون مقتضى عموم التعليل انتقاض غسل الاحرام ايضاً بوقوع الحدث الاصغر قبل الاحرام.

هذا وقد ورد في قبال ذلك صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل أن يحرم قال ليس عليه غسل<sup>(٢)</sup>، ولذا حمل جماعة من الاصحاب صحيحة النضر ونحوها على استحباب الاعادة.

ولكن انكر السيد الخوئي "قده" في المقام وجود جمع عرفي بينهما بحمل الامر باعادة الغسل على الاستحباب، لأن المستفاد من صحيحة النضر كونه ارشادا الى ناقضية النوم لغسل الاحرام، والمستفاد من صحيحة العيص الارشاد الى عدم ناقضيته، فهما متنافيان ولا يمكن الجمع بينهما عرفاً، فان الميزان في الجمع العرفي أنه لو اجتمع المتعارضان في كلام واحد لم يكن تناف بينهما عرفاً، بل كان أحدهما قرينة على الآخر، وليس الامر في المقام كذلك فان الروايتين إذا اجتمعتا في كلام واحد كانتا متنافيتين بنظر العرف فلامجال للجمع بينهما عرفاً، وحينئذ فيكون المرجح بعد تساقطهما عموم التعليل في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المقتضي لبطلان غسل الاحرام بالحدث الاصغر، وممّا يدل على انتقاض الغسل بمطلق الحدث موثقة إسحاق بن عمّار عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد، قال: يجزئه إن لم يحدث، فإن أحدث ما يوجب وضوءاً فليعد غسله<sup>(٣)</sup> والرواية واضحة الدلالة على انتقاض الغسل بمطلق الحدث، ولا تحتمل الاختصاص بغسل الزيارة، وسند الرواية معتبر لأنه روى موسى بن القاسم عن عبد الله عن اسحاق بن عمار، وعبد الله إن كان ابن سنان كما صرح به في التهذيب فلا كلام وإلا فهو مردد بين ابن سنان وبين عبد الله بن جبلة وكلاهما ثقة، وهما يرويان عن إسحاق بن عمّار ويروي عنهما موسى

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ : ٢٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٣٣٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٤٨

بن القاسم، وأمّا عبد الله بن مسكان أو عبد الله بن المغيرة وإن كانا (تقنين) يرويان عن إسحاق بن عمار ولكن لا يروي عنهما موسى بن القاسم، وأمّا احتمال كونه عبد الله بن يحيى الكاهلي لأجل روايته عن إسحاق بن عمار ورواية موسى بن القاسم عنه فيبعده أن عبد الله عند الإطلاق لا ينصرف إليه لأنه غير معروف، وروى الكليني هذه الرواية بسند آخر عن إسحاق بن عمار<sup>(١)</sup> بل لولا هاتين الروايتين كان مقتضى القاعدة هو ذلك، لأن ظاهر الامر بغسل الاحرام قبل ما يحرم هو الامر بما هو طهور فيكون احرامه عن طهور ولا يبقى طهوريته مع وقوع الحدث الاصغر، ويزيد ذلك وضوحا بناء على القول بأن كل غسل ثبت استحبابه يجزئ عن الوضوء كما هو المختار عندنا<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد افتى بعض الاجلاء "دام ظله" بعدم انتقاض غسل الاحرام بالحدث الاصغر غير النوم لأن صحيحة النضر بن السويد واردة في النوم، كما افتى بأن النوم ايضا لا ينقض غسل الاحرام الواقع قبل الميقات لأن مورد صحيحة العيص التي نفت اعادة الغسل هو الغسل بالمدينة ثم النوم بعده قبل الاحرام في الميقات، فتكون صحيحة العيص اخص موضوعا من صحيحة النضر فتوجب حملها على الغسل في الميقات ثم النوم بعده وقبل الاحرام.

وما يمكن ان يقال في توجيه ذلك أنه لا يمكن التمسك بعموم التعليل في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج للمقام لاحتمال الفرق بين موردها وهو الغسل لدخول مكة وغسل الاحرام اذ الظاهر منها أن المأمور به هناك هو دخول مكة بغسل فمن احدث بالاصغر بعد الغسل لا يكون دخوله مكة بغسل وقد ذكر المحقق النراقي "ره" في المستند أن المستفاد من الأدلة هو الغسل للإحرام لا الإحرام مع الغسل.

وبذلك يجاب عن موثقة اسحاق بن عمار فان من المحتمل وجود فرق بين غسل الزيارة وغسل الاحرام من حيث تعلق الامر في الاول بكون زيارة البيت بغسل بينما أنه لا يستفاد من الدليل في الثاني اكثر من لزوم غسل الاحرام قبل الاحرام دون الاحرام بغسل، كما يجاب عما ذكره السيد الخوئي (من كون الظاهر من دليل الامر بغسل الاحرام هو الامر به بما هو طهور فيكون احرامه عن طهور ولا يبقى طهوريته مع وقوع الحدث الاصغر ويزيد ذلك وضوحا بناء على القول بأن كل غسل ثبت استحبابه يجزئ عن الوضوء) بأنه وان كان لا ينبغي

<sup>١</sup> - روى الكليني عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن غسل الزيارة يغتسل الرجل بالليل ويزور بالليل بغسل واحد أجزئه ذلك قال يجزئه ما لم يحدث ما يوجب وضوءا فإن أحدث فليعد غسله بالليل.



الاشكال في أن الامر به لاجل أنه طهور لكن مرّ انه حتى لو لم يرفع الحدث بأن كان متوضاً قبله او قلنا بمقالة المشهور من أن الغسل المستحب لا يغني عن الوضوء مع ذلك هو سبب لمرتبة من الطهارة والنقاء وان لم تكن هذه الطهارة في قبال الحدث المعهود شرعا كما هو الحال في الامر بالغسل بماء الفرات قبل زيارة الحسين (عليه السلام) فانه لا يرب في كونه لأجل ايجاد مرتبة من الطهارة حتى لو كان متوضاً قبله او قلنا بعدم إغناؤه عن الوضوء، ولادليل على ارتفاع هذه المرتبة من الطهارة (التي ليست في قبال الحدث المعهود) بما ينقض الوضوء، كما دل الدليل على انتقاضها في غسل الاحرام بأمر لاتنقض الوضوء كلبس ما يحرم لبسه للمحرم.

كما لاوجه للغاء الخصوصية عن النوم الذي دلت صحيحة النضر بن السويد على ناقضيته لغسل الاحرام الى سائر نواقض الوضوء، فان من المحتمل كون حكمة ناقضية النوم لغسل الاحرام كونه موجبا للكسل ومع هذا الاحتمال لايمكن الغاء الخصوصية عنه الى سائر نواقض الوضوء، فيختص الناقضية لغسل الاحرام بالنوم وتفيد ذلك بغير الغسل قبل الميقات بمسافة معتد بها كالمدينة لصحيحة العيص.

هذا غاية ما امكنا تقريب القول باختصاص الناقضية لغسل الاحرام بالنوم دون سائر نواقض الوضوء، ولكن الانصاف ظهور صحيحة النضر بن السويد الدالة على كون النوم بعد غسل الاحرام موجبا للامر باعادته في كون النوم مثالا للحدث الاصغر، فان العرف المتشعري يراه مثالا لمطلق نواقض الوضوء نظير ما ورد في موثقة ابن بكير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة ما يعني بذلك، قال: إذا قمتم من النوم<sup>(١)</sup>، كما أن الظاهر من الامر بالغسل قبل الاحرام هو كونه لأجل وقوع الاحرام بغسل، إذ المتبادر من الأمر بالغسل ونحوه لشيء هو تحققه معه لا مجرد سبقه وان انقطع عنه بتخلل ما يناقضه، فيشمله عموم التعليل في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج حيث مر أن ظاهره أن علة الحكم بعدم اجزاء الغسل لدخول مكة فيما اذا نام فتوضاً قبل دخوله فيها هو أنه يتوضاً لأجل صدور الناقض فيكون دخوله بوضوء، وهذه العلة جارية فيما اذا بال فتوضاً قبل دخول مكة كما يشمل فرض صدور الحدث الاصغر بعد الاغتسال لفعل وقيل الاتيان بذلك الفعل، فيكون الحدث الاصغر ناقضا لغسل الاحرام، ودعوى (أنه لا يظهر من التعليل أكثر من أنه كلما صدق أنه انما دخل بوضوء لا يغسل فلا بد من اعادة الغسل، وكون من بال مثالا بعد غسله لدخول مكة ثم توضاً مصداقا لمن دخل مكة بوضوء لا يغسل اول الكلام) غير

متجه، فإنه لا يتناسب مع ظهور التعليل في كونه تعليلاً بامر ارتكازي، والا لكان تكراراً للمدعى، وكان ينبغي أن يقال: لا يجزيه ذلك لأنه انتقض غسله. وعليه فالظاهر كون الحدث الأصغر ناقضاً لغسل الأحرام، هذا مع قطع النظر عن صحة العيص الدالة على عدم انتفاض غسل الأحرام في المدينة بالنوم. وأما مع ملاحظة تلك الصحيحة فلو قلنا بأن العرف لا يرى خصوصية في غسل الأحرام بالمدينة فيكون مفادها عدم انتقاض غسل الأحرام بالحدث الأصغر فيتعارض مع صحة النظر الدالة على انتقاضه بالحدث الأصغر، والمشهور جمعوا بينهما بحمل قوله "عليه إعادة الغسل" على الاستحباب، وقد ذكر صاحب العروة (أنه إذا أحدث بعد غسل الأحرام وقبل الإحرام يستحب إعادته خصوصاً في النوم) والانصاف عدم عرفية الجمع بين قوله "عليه إعادة" وقوله "ليس عليه إعادة"، وذلك لأن لسانهما واحد وإنما الفرق بالسلب والإيجاب، فلا يرى العرف قرينية لأحدهما على الآخر بخلاف ما لو كان التعبير بقوله "لا يلزمه إعادة" وبعد تساقطهما فيرجع إلى مقتضى صحة عبد الرحمن بن الحجاج من انتقاض غسل الأحرام بالحدث الأصغر مطلقاً.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" في توجيه تساقطهما والرجوع إلى مقتضى صحة عبد الرحمن بن الحجاج (من اختصاص الجمع العرفي بالحمل على الاستحباب بالخطابات التكليفية دون الخطابات الإرشادية، ببيان أن خطاب الأمر بالاعادة إرشاد وأخبار عن البطالان وخطاب نفي الاعادة إرشاد وأخبار عن الصحة، ومن الواضح عدم جمع عرفي بين الأخبار عن بطلان شيء والأخبار عن صحته) فإنه يرد عليه النقض بما ذكره بالنسبة إلى ما ورد في موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن الإناء يشرب فيه النبيذ، فقال تغسله سبع مرات وكذلك الكلب، وموثقته الأخرى عنه (عليه السلام) "... في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر، قال: تغسله ثلاث مرات ... من أن مقتضى الجمع بينهما هو الحكم بوجوب الغسل في ظروف الخمر ثلاث مرات واستحباب غسلها سبعاً، والجمع بينهما بذلك هو الذي يقتضيه الفهم العرفي في أمثال المقام<sup>(١)</sup>، وهو الصحيح، فإن العرف وإن كان يستظهر من الأمر بالغسل سبع مرات في حد ذاته كونه إرشاداً إلى نجاسة الإناء قبل غسله سبع مرات لكن يرى في مقام الجمع بينه وبين خطاب الأمر بغسله ثلاث مرات انعقاد ظهور ثانوي له في استحباب الغسل الزائد على ثلاث مرات لرفع القذارة الخفيفة المتبقية فيه. وما ذكره من أن ضابط الجمع العرفي بين خطابين فرض صدورهما في مجلس واحد فلو

لم ير العرف التنافي بينهما واستظهر منهما معنى فهذا يكون علامة الجمع العرفي بينهما، فقد نقضنا عليه بانه قد يكون التوفيق العرفي بحمل اختلاف الخطابين على اختلاف موقف المتكلم، فحين ما قال تجب صلاة الليل على أهل العلم كان موقفه موقف معلم الاخلاق، وحين ما قال لا تجب صلاة الليل على أحد عدا النبي (صلى الله عليه وآله) كان موقفه موقف فقيه، ولا يتصور اختلاف الموقف في فرض اتصال الخطابين، كما أن من الممكن ان يكون لنفس اتصال الخطابين تأثير في القرينية بينهما، فمثلا لو قال المولى "اكرم العالم ولا تكرم أي فاسق" فان ظاهره انه انما استخدم اداة العموم في الثاني ليرجحه على الأول في مورد الاجتماع أي العالم الفاسق، في حين انه لو كان منفصلا عنه لم ينعقد له هذا الظهور.

ولذا نقول في المقام أنه لو ورد في خطابٍ "أنه يعيد غسله" وفي خطاب آخر "أنه لا يلزمه الاعادة" كان مقتضى الجمع العرفي جمل الاول على ارادة الاستحباب، لكن الذي يمنعنا من قبول عرفية هذا الجمع في صححتي النضر والعيص وحدة لسانهما كما تقدم توضيحه. هذا والمهم أن احتمال الخصوصية في العفو عن النوم بعد غسل الاحرام قبل الميقات بمسافة متعد بها موجود حيث انه كان في الاجتناب عنه صعوبة نوعية، فتكون النتيجة استثناء هذا الفرض عن انتقاض غسل الاحرام بالحدث الاصغر، والمتفاهم عرفا أنه لا يقدر صدور سائر نواقض الوضوء بعد هذا النوم.

ثم لا يخفى أن القدر المتيقن من الاحرام الذي تستحب او تجب اعادة غسل الاحرام مع وقوع الحدث قبله هو عقد الاحرام لا الاحرام الشرعي الحاصل بالتلبية، فمقتضى القاعدة عدم انتقاض الغسل به، ويشهد له صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل إذا تهيأ للإحرام فله أن يأتي النساء ما لم يعقد التلبية أو يلبس<sup>(١)</sup>، وفي مرسله جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليه السلام) أنه قال: في رجل صلى في مسجد الشجرة وعقد الإحرام وأهل بالحج ثم مس الطيب وأصاب طيرا أو وقع على أهله قال ليس بشيء حتى يلبس<sup>(٢)</sup>.

الجهة السادسة: ذكر صاحب العروة أن الأولى إعادة غسل الاحرام إذا أكل أو لبس ما لا يجوز أكله أو لبسه للمحرم، بل وكذا لو تطيب، بل الأولى ذلك في جميع تروك الإحرام فلو أتى بواحد منها بعدها قبل الإحرام الأولى أعادته.

اقول: ورد الامر باعادة غسل الاحرام في فرض لبس ما يحرم لبسه على المحرم او اكل ما

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٦

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٥

يحرم اكله عليه في صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: إذا لبست ثوباً لا ينبغي لك لبسه أو أكلت طعاماً لا ينبغي لك أكله فأعد الغسل<sup>(١)</sup>.

وفي صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: إذا اغتسلت للإحرام فلا تنقع ولا تطيب ولا تأكل طعاماً فيه طيب فتعيد الغسل<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الأمر بإعادة الغسل وإن كان ظاهراً في الإرشاد إلى بطلان الغسل السابق، ولكن حيث نعلم من أدلة أخرى أن الطهور لا ينتقض إلا بالنواقض المعروفة الخمسة، وليس الأكل أو اللبس لما لا يجوز أكله أو لبسه للمحرم وكذا إتيان بقية تترك الإحرام من نواقض الوضوء أو الغسل، فيكون الأمر بإعادة الغسل أمراً مولوبياً، وحيث أن الأمر بالغسل الأول كان استحبابياً فلامحالة تكون اعادته مستحبة، فيكون كلا الغسلين مستحباً، فلو أكل بعد الغسل ولم يغتسل ثانياً فهو باق على طهارته، وبناءً على إجزائه عن الوضوء يجوز له إتيان الصلاة ومس الكتاب وكل ما يتوقف على الطهور، فالأمر بالإعادة غير ناظر إلى انتقاض الغسل باستعمال تترك الإحرام، وإنما الأمر بالإعادة لأجل الإحرام وعدم الفصل بينه وبين الغسل بإتيان تترك الإحرام.

نعم، مقتضى رواية القاسم بن محمّد عن علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل اغتسل للإحرام ثم لبس قميصاً قبل أن يحرم، قال: قد انتقض غسله<sup>(٣)</sup> هو انتقاض الغسل وبطلانه، ولكن السند مخدوش بعلي بن أبي حمزة وهو البطائني الضعيف المعروف المتهم بالكذب<sup>(٤)</sup>.

اقول: ما ذكره من أن الطهور لا ينتقض إلا بنواقض الوضوء فلا دليل عليه وظاهر هاتين الصحيحتين هو الإرشاد إلى بطلان غسل الإحرام باكل ما يحرم على المحرم أكله أو لبس ما يحرم عليه لبسه أو التطيب، وليس الالتزام بذلك خلاف المرتكز، ويشهد له رواية علي بن أبي حمزة وهو ثقة عندنا بمقتضى الاستصحاب ولا أقل من عمل الطائفة برواياته على ما شهد به الشيخ الطوسي "ره" في العدة وهذا يؤيد عدم كون مضمونها وهو بطلان غسل الإحرام في هذه الموارد خلاف المرتكز، ولأجل ذلك نلتزم ببطلان غسل الإحرام فيها واثره عدم اغناءه عن الوضوء بعد ذلك.

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٠٣

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٦٥

نعم قد يتسمك لنفي وجوب إعادة الغسل بما ورد في رواية صفوان وابن أبي عمير عن عبد الله بن مسكان عن علي بن عبد العزيز قال: اغتسل أبو عبد الله (عليه السلام) للإحرام بذوي الحليفة ثم قال لغلمانه هاتوا ما عندكم من الصيد حتى نأكله- فأُتي بحجلتين فأكلهما<sup>(١)</sup>، فيقال بأنها تدل على عدم وجوب إعادة غسل الاحرام عند اكل الصيد، وحينئذ فلا بد من حمل قوله "إذا لبست ثوباً لا ينبغي لك لبسه أو أكلت طعاماً لا ينبغي لك أكله فأعد الغسل" بالنسبة الى الامر باعادة الغسل عند اكل ما يحرم اكله على المحرم في خصوص اكل الصيد او مطلقاً -بناء على الغاء الخصوصية- على جامع الطلب وحينئذ يكون ارادة الوجوب من الامر بالاعادة في لبس ما يحرم على المحرم لبسه خلاف ظاهر السياق إن لم نقل بكونه من قبيل استعمال اللفظ في معنيين.

ولكن يرد عليه مع غمض العين عن ضعف سند الرواية، لعدم ثبوت وثاقة علي بن عبد العزيز- أنه يمكن ان يكون هذا حكم اكل الصيد بعد عقد الاحرام ولو كان قبل أن يلبس، على أن المقام نظير قوله "اغتسل للجمعة والجنابة" حيث ذكرنا في الاصول أن المستعمل فيه جامع الطلب وقد استفدنا الوجوب من الاطلاق النافي لاقتران الطلب بالترخيص في الترك، وقيام القرينة المنفصلة بل ولو كانت متصلة على الترخيص في الترك في غسل الجمعة لا يكون معذراً عقلاء في ترك غسل الجنابة.

هذا وأما ما ذكره في العروة من أن الاولى اعادة غسل الاحرام عند ارتكاب سائر محرمات الاحرام قبل أن يحرم فلا دليل عليه ابدأ، بل ورد في صحيحة الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل المحرم يدهن بعد الغسل قال نعم<sup>(٢)</sup>، ولم يفرض فيه كون الادهان بالمطيب، فيختلف حكمه عن التطيب الوارد في صحيحة عمر بن يزيد كونه موجبا لاعادة الغسل.

هذا تمام الكلام في الثالث من مقدمات الاحرام وهو غسل الاحرام.

الرابع: أن يكون الإحرام عقيب صلاة فريضة أو نافلة،

وقيل بوجوب ذلك لجملة من الأخبار الظاهرة فيه المحمولة على الندب للاختلاف الواقع بينها واشتمالها على خصوصيات غير واجبة، والأولى أن يكون بعد صلاة الظهر في غير إحرام حج التمتع فإن الأفضل فيه أن يصلي الظهر بمنى، وإن لم يكن في وقت الظهر فبعد صلاة فريضة أخرى حاضرة، وإن لم يكن فمقضية، وإلا فعقيب صلاة النافلة.

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٥

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٥

اقول: يقع الكلام في عدة جهات:

الجهة الأولى: المشهور على استحباب صلاة الاحرام كغسل الاحرام، عدا ما حكي عن ابن جنيد من وجوبها<sup>(١)</sup> ولا يخفى أن ظاهر عدة من الروايات وجوبها بل بطلان الاحرام بدونها:

منها: صحيحة الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن قال: كتب الى العبد الصالح رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلاً أو عالماً ما عليه في ذلك وكيف ينبغي له ان يصنع؟ فكتب يعيد.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يكون الإحرام إلا في دبر صلاة مكتوبة أو نافلة، فإن كانت مكتوبة أحرمت في دبرها بعد التسليم، وان كانت نافلة صليت ركعتين وأحرمت في دبرهما<sup>(٢)</sup>.

ومنها: صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو المتمتع<sup>(٣)</sup>.

ورفع اليد عن ظهورها في وجوب كون الاحرام عقيب صلاة الفريضة تعييناً بسبب سائر الروايات الصريحة في كفاية كونه عقيب النافلة لا يعني حملها على الاستحباب مطلقاً.

ومنها: رواية محمد بن عمر بن يزيد عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: واعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة أو نافلة<sup>(٤)</sup>.

ومنها: رواية علي بن ابي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال تصلى للإحرام ست ركعات تحرم في دبرها<sup>(٥)</sup>.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال إذا أردت الإحرام في غير وقت صلاة الفريضة فصل ركعتين ثم أحرم في دبرها<sup>(٦)</sup>.

ومنها: رواية موسى بن القاسم عن محمد بن سهل عن ابيه عن إدريس بن عبد الله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتي بعض المواقيت بعد العصر كيف يصنع؟ قال: يقيم الى المغرب، قلت: فان ابى جماله ان يقيم عليه؟ قال: ليس له ان يخالف السنة.

<sup>١</sup> - جواهر الكلام ج ١٨ ص ١٩٢

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٠

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٥

<sup>٤</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٥

<sup>٥</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٥

<sup>٦</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٥

قلت: أله أن يتطوع بعد العصر، قال: لأبأس به ولكني أكرهه للشهرة وتأخير ذلك أحب إلى، قلت: كم أصلي إذا تطوعت قال: أربع ركعات<sup>(١)</sup>.

ومنها: رواية محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أ رأيت لو أن رجلاً أحرم في دبر صلاة مكتوبة أكان يجزيه ذلك؟ قال: نعم<sup>(٢)</sup>. ولا يبعد ظهور التعبير بالأجزاء في أن مرتكز السائل هو لزوم إيقاعه عقيب صلاة الاحرام وانما كان شكه في إجزاء صلاة الفريضة عنها، وان كان يحتمل ضعيفا كون سؤاله عن الاجزاء عن استحباب صلاة الاحرام.

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أنه ان تم ما ادعي من الاجماع على عدم وجوب صلاة الاحرام فهو والا فلاريب في دلالة هذه الروايات على وجوب صلاة الاحرام، ولا بد من الالتزام بالوجوب، والمراد من الوجوب هو الوضعي منه لا مجرد التكليف فيبطل الإحرام بدونها<sup>(٣)</sup>، وقد التزم في آخر كلامه بالوجوب، وقد كان بعض الاجلاء يفتي سابقا بذلك لكنه عدل الى القول بالاستحباب لنكتة سبق بيانها والمناقشة فيها في غسل الاحرام.

وكيف كان فالاقوى عدم وجوب صلاة الاحرام لما تقدم في غسل الاحرام من أنه لو كان لبان واشتهر ولم يكن المشهور بين الشيعة والسنة الاستحباب، مضافا الى أن احتمال وجود ارتكاز متشعري معاصر للروايات على عدم الوجوب كاف عندنا في عدم حجيتها في الوجوب، وأما استدلال صاحب العروة على عدم الوجوب بالاختلاف الموجود في الروايات واشتمالها على خصوصيات غير واجبة فضعفه ظاهر.

الجهة الثانية: ذكر الاعلام أن المستفاد من الروايات افضلية ايقاع الاحرام بعد صلاة الظهر، ومستندهم في ذلك مثل صحيحة عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يضرك لبيلٍ أحرمت أو نهارٍ إلا أن أفضل ذلك عند زوال الشمس<sup>(٤)</sup>، ولكن قد تنافيتها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته أليلاً أحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) أم نهاراً قال نهاراً فقلت أي ساعة قال صلاة الظهر فسألته متى ترى أن نحرم قال سواء عليكم، إنما أحرم رسول الله صلاة الظهر لأن الماء كان قليلاً كان في رءوس الجبال فيهجر الرجل إلى مثل ذلك من الغد ولا يكاد يقدر على الماء وإنما أحدثت هذه المياه

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٥

٣ - كتاب الحج ج ٢ ص ١٢٢

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٨

حديثنا<sup>(١)</sup>.

هذا وأما ما ذكره صاحب العروة من أن أفضلية إيقاع الاحرام عقب صلاة الظهر في غير حج التمتع فان الاولى فيه الاتيان بصلاة الظهر بمنى، فالظاهر أن مستنده هو صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) إذا انتهيت إلى منى فقل وذكر دعاء، وقال: ثم تصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر والإمام يصلى بها الظهر لا يسعه الا ذلك، وموسع لك ان تصلي بغيرها ان لم تقدر ثم تدركهم بعرفات<sup>(٢)</sup>، ولكن ورد في صحيحته الأخرى عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية ان شاء الله تعالى فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) أو في الحجر ثم اقع حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج<sup>(٣)</sup>، فبقربنة هذه الصحيحة نحمل الصحيحة الاولى على فرض الاحرام قبل زوال يوم الشمس من يوم التروية، نعم المستفاد من الروايات أنه لا ينبغي لأمير الحاج الا أن يصلي الظهر يوم التروية بمنى، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: لا ينبغي للإمام ان يصلي الظهر من يوم التروية إلا بمنى، ويبيت بها الى طلوع الشمس وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: على الامام ان يصلي الظهر يوم التروية بمسجد الخيف، ويصلي الظهر يوم النفر في المسجد الحرام، وقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم أنه سأل أبا جعفر (عليه السلام) هل صلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) الظهر بمنى يوم التروية؟ قال: نعم والغداة بمنى يوم عرفة<sup>(٤)</sup>.

الجهة الثالثة: ان مقتضى الجمع بين الروايات افضلية ايقاع الاحرام عقب صلاة الفريضة، ولا اشكال في كفايتها وقد ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لما انتهى الى ذي الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى اتى المسجد الذي عند الشجرة فصلى فيه الظهر وعزم بالحج مفردا<sup>(٥)</sup>. ثم انهم ذكروا أن الذي يلي الاحرام بعد صلاة الفريضة في الفضل الاحرام بعد صلاة

١ - وسائل الشيعة، ج، ص: ٣٣٩

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٥٢٥

٣ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٠٨

٤ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٥٢٣

٥ - وسائل الشيعة ج١١ ص٢١٤



النافلة ست ركعات، والدليل عليه ما تقدم من رواية علي بن ابي حمزة عن ابي بصير وكذا رواية الحسين بن سعيد عن علي بن الصلت عن زرعة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أردت أن تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين أردت أن تحرم... ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات قبل أن تحرم<sup>(١)</sup>، وعلي بن الصلت ممن لم يثبت وثاقته.

كما ذكروا أن دون ذلك الاحرام بعد نافلة اربع ركعات والدليل عليه رواية ادريس بن عبد الله، والرواية ضعيفة بعدم ثبوت وثاقة محمد بن سهل الذي هو محمد بن سهل بن اليسع الاشعري، نعم ابوه قد وثقه النجاشي، وادريس بن عبد الله مردد بين الاشعري القمي الذي وثقه النجاشي وبين غيره ممن لم يوثق.

ودون ذلك الاحرام بعد نافلة ركعتين، وقد ورد في الروايات المعتمدة ومقتضى اطلاق الروايات عدم لزوم كون الاتيان بالصلاة بقصد ايقاع الاحرام بعدها.

الخامس: صلاة ست ركعات أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام، والأولى الإتيان بها مقدماً على الفريضة، ويجوز إتيانها في أي وقت كان بلاكراهة حتى في الأوقات المكروهة وفي وقت الفريضة حتى على القول بعدم جواز النافلة لمن عليه فريضة، لخصوص الأخبار الواردة في المقام، والأولى أن يقرأ في الركعة الأولى بعد الحمد التوحيد وفي الثانية الجحد لا العكس كما قيل.

اقول: فيه ثلاث جهات:

الجهة الاولى: ذكر صاحب العروة أنه يستحب الاتيان بست ركعات ثم الاتيان بصلاة الفريضة والاحرام بعدها، ولعله للعمل بجميع ما ورد في الروايات، ويظهر من جماعة أنه يستحب في وقت الفريضة الابتداء بصلاة الاحرام ثم الاحرام عقيب صلاة الفريضة، فذكر المفيد "ره" في المقنعة: وإن كان وقت فريضة وكان متسعا قدم نوافل الإحرام، وهي ست ركعات، ويجزي منها ركعتان، ثم صلى الفريضة وأحرم في دبرها فهو أفضل، وإن لم يكن وقت فريضة صلى ست ركعات<sup>(٢)</sup>، وذكر ابن إدريس في سرائره: أفضل الأوقات التي يحرم فيها الإنسان بعد الزوال، ويكون ذلك بعد فريضة الظهر، فعلى هذا تكون ركعتا الإحرام قبل فريضة الظهر بحيث يكون الإحرام عقيب صلاة الظهر<sup>(٣)</sup>، وذكر العلامة نحو ذلك في عدة

١ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٤٠٩

٢ - المقنعة ص ٣٩٦

٣ - السرائر ج ١ ص ٥٣١

من كتبه، وكذا الشهيد في الدروس.

هذا ولكن الظاهر من صحيحة معاوية بن عمار عدم اتيان النبي (صلى الله عليه وآله) الا بصلاة الظهر، نعم ورد في فقه الرضا "وان كانت وقت صلاة فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم صل الفريضة، وروى ان أفضل ما يحرم الإنسان في دبر صلاة الفريضة ثم أحرم في دبرها ليكون أفضل<sup>(١)</sup>" لكنه ضعيف السند، بل ليس كتاب حديث وانما هو كتاب فتوى.

وأما ما في صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية ان شاء الله تعالى فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) أو في الحجر ثم اقع حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج<sup>(٢)</sup>، فعمل الامر بصلاة ركعتين عند دخول المسجد صلاة تحية المسجد، وعليه فاستحباب الجمع بين ست ركعات وصلاة الفريضة قبل الاحرام غير ثابت.

الجهة الثانية: ذكر صاحب العروة أنه لا يكره الاتيان بصلاة الاحرام في أي وقت من الاوقات، وهو الصحيح فقد ورد 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 الجنابة، وفي رواية محمد بن عيسى عن يونس عن هاشم عن أبي سعيد المكاربي عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: خمس صلوات تصليها في كل وقت: منها: صلاة الإحرام<sup>(٣)</sup>، وهذا اشارة الى أن بقية النوافل قد تكره في بعض الاوقات كبداية طلوع الشمس وقبيل غروبها على ما في بعض الروايات، بخلاف نافلة الاحرام فانها يؤتى بها في كل حال.

الجهة الثالثة: ذكر صاحب العروة أن الاولى قراءة سورة التوحيد في الركعة الاولى وقراءة سورة الجحد في الثانية ودليله رواية معاذ بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) لا يدع أن يقرأ قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في سبعة مواطن: في الركعتين قبل الفجر وركعتي الزوال، وركعتين بعد المغرب، وركعتين في أول صلاة الليل، وركعتي الإحرام، والفجر إذا أصبحت بها، وركعتي الطواف<sup>(٤)</sup>، ولا يبعد تمامية سند الرواية، فان معاذ بن مسلم هو معاذ بن

١ - فقه الرضا ص ٢١٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٦

٤ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٦٥

مسلم بن ابي سارة وقد وثقه النجاشي.  
هذا تمام الكلام في مقدمات الاحرام  
رجعنا الى مناسك السيد الخوئي

## كيفية الاحرام

واجبات الاحرام ثلاثة أمور:

### الأمر الأول: النية

ومعنى النية: ان يقصد الاتيان بما يجب عليه في الحج أو العمرة متقرباً به الى الله تعالى،  
وفيما اذا لم يعلم المكلف به تفصيلاً وجب عليه قصد الاتيان به اجمالاً، واللازم عليه-  
حينئذ- الأخذ بما يجب عليه شيئاً فشيئاً من الرسائل العملية، أو ممن يثق به من المعلمين  
فلو أحرم من غير قصد بطل احرامه، ويعتبر في النية أمور:

١- القرية، كغير الاحرام من العبادات.

٢- ان تكون مقارنة للشروع فيه.

٣- تعيين ان الاحرام للعمرة أو للحج، وان الحج تمتع أو قران أو افراد، وأنه لنفسه أو لغيره  
وأنه حجة الاسلام: أو الحج النذري، أو الواجب بالافساد أو التديبي فلو نوى الاحرام من غير  
تعيين بطل احرامه.

اقول: مر سابقاً ما يتعلق بالمقام حيث ذكرنا أنه لادليل على لزوم تعيين كون الحج حجة  
الاسلام أو الواجب بالافساد أو الحج النذري أو التديبي وانما يجب قصد الحج لنفسه وانطبق  
هذه العناوين على حجه ليس تابعاً لقصد بل للواقع فان كان مستطيعاً كان حجه حجة  
الاسلام، كما انه لو انطبق عليه المنذور كان وفاءً بالنذر قهراً، وليس النذر ديناً حتى يجب  
قصد اداءه، وانما المستفاد من لام النذر في قوله "لله عليّ" هو الالتزام دون التمليك خلافاً  
للسيد الحكيم "قده" في مستمسكه وبعض الاجلاء "دام ظله"، وهكذا الحال في الحج  
الواجب بالافساد أو الحج المندوب فانه لادليل على كونه تابعاً للقصد.

مسألة ١٧٧: لا يعتبر في صحة النية التلفظ ولا الاخطار بالبال، بل يكفي الداعي كما في  
غير الاحرام من العبادات.

اقول: المراد من الداعي هو القصد الارتكازي بحيث لو سأل ماذا تفعل لأجاب، وما ذكره  
وان كان مقتضى القاعدة، ولكن المستفاد من روايات لزوم فرض الحج والعمرة في الميقات  
لزوم النية التفصيلية، نعم لا يجب التلفظ بالنية لعدم دليل عليه.

ثم انه ذكر صاحب العروة "قده" أنه يكفي التعيين الإجمالي حتى بأن ينوي الإحرام لما

سعيئنه من حج أو عمرة فإنه نوع تعيين، وفرق بينه وبين ما لو نوى مردداً مع إيكال التعيين إلى ما بعد.

وذكر السيد الخوئي "قده" في توضيحه أنه يكفي التعيين الإجمالي كما لو قصد امتثال الفرد الذي يعيئنه فيما بعد، لأن ذلك الفرد معلوم عند الله واقعا وهو لا يدري، فيقصد المتعين الواقعي وإن كان لا يعرفه بالفعل، فإن المنوي يكون متعيناً في علم الله وهو يشير إليه في مقام النيّة<sup>(١)</sup>. اقول: لا اشكال في كفاية التعيين الاجمالي فيما كان للمشار اليه بهذا العنوان الاجمالي واقع معين بالنظر العرفي، كأن يقول انوي الحج عمن كتب اسمه في الورقة، وأما عنوان ما "ساعيننه في المستقبل" فإنه لا يوجب التعيين بعد عدم تعين الواقع فعلا بالنظر العرفي فهل يقبل العرف تحقق التعيين بأن ينوي الانسان الحج عمن سعيئنه ابوه له بعد رجوعه الى بلده، او ينوي المأموم الاقتداء باحد الامامين الذي سيركع قبل الآخر. وقد رأيت أن جمعا من الاعلام كالسيد البروجردي والسيد الامام "قدهما" قد ناقشوا في كفاية هذا النحو من العنوان الاجمالي.

مسألة ١٧٨: لا يعتبر في صحة الاحرام العزم على ترك محرماته -حدوثا وبقاء الا الجماع والاستمنا، فلو عزم من اول الاحرام في الحج، على أن يجامع زوجته أو يستمني - قبل الوقوف بالمزدلفة- أو تردّد في ذلك بطل احرامه على وجه وأما لو عزم على الترك من أول الأمر ولم يستمرّ عزمه، بان نوى بعد تحقق الاحرام الاتيان بشيء منهما لم يبطل احرامه. اقول: حاصل كلامه أنه لا دليل على اعتبار العزم على ترك محرمات الاحرام في تحقق الاحرام شرعا فلا يتوقف الاحرام الا على التلبية بقصد الشروع في الحج او العمرة، وان كان ذلك مقارنا مع عزمه او تردده في ارتكاب بعض محرمات الاحرام، وانما استثنى عن ذلك ارتكاب الجماع والاستمنا قبل الوقوف بالمشعر، لأنهما يوجبان فساد الحج، فلا يجتمع العزم او التردد حال الاحرام في ارتكابهما مع قصد الحج اذ كيف يتمشى منه قصد الاتيان بالمركب التام مع عزمه او تردده في ترك بعض اجزائه، نظير الجمع بين ارادة الصلاة و ارادة ارتكاب بعض المبطلات لها في اثناءها الصلاة<sup>(٢)</sup>.

وفيه اولا: ان الجماع والاستمنا لا يوجبان فساد الحج حقيقة، وانما يوجبان فساده عقوبة أي وجوب الحج من قابل من باب الكفارة، ولذا ورد في صحيحة زرارة أن الحجة الأولى حجتة والثانية عقوبة، فلا ينافي قصدهما قصد الحج، نعم الاتيان بهما قبل الفراغ من السعي

<sup>١</sup> - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص

<sup>٢</sup> - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٨٥

من العمرة المفردة موجب لفسادها الحقيقي بنظره "قده" خلافا لما عليه جماعة منهم شيخنا الاستاذ "قده"، وعليه فلاياتي هذا الكلام في الحج.

وثانيا: ان الجماع قبل الفراغ من السعي في العمرة المفردة وان كان موجبا لفسادها الحقيقي، لكن العزم عليه انما يمنع من قصد العمرة فيما اذا علم المكلف بكون الاتيان بهما موجبا للفساد الحقيقي لاجاهلا، هذا وأما التردد في الاتيان به فيجتمع مع نية النسك رجاء، كمن يتردد في عدم اتمام الصلاة فانه لاينافي قصده الصلاة برجاء الاتمام.

وكيف كان فقد مر سابقا أن المنسوب الى المشهور هو لزوم البناء مقارنا للتلبية على ترك محرمات الاحرام وقد حكي ذلك عن الشهيد وصاحب المدارك والشيخ الاعظم "قدهم" واختاره صاحب العروة، ولذا ذكروا أنه لو كان عازما او مترددا حال التلبية في ارتكاب شيء من محرمات الاحرام لم يتعد إحرامه.

ولكن لم يتضح لنا وجهه، عدا ما قد يقال من أنه ورد في بعض الروايات الامر بالاحرام او عقد الاحرام قبل التلبية، كصحيحة معاوية بن عمّار "صلّ المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالتمتع واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض ركباً كنت أو ماشياً فلبّ" وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرت من الشجرة فأحرم بالحج وعليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرضاء دون الردم فلبّ" ومن الواضح أنه غير الاحرام الشرعي المسبب من التلبية فينحصر أن يكون هو الالتزام النفساني بترك محرمات الاحرام.

وفيه أنه لايفتضي الروايات اكثر من أنه يجب بعد صلاة الاحرام وقبل التلبية فرض الحج والعمرة على النفس في الميقات، ففي صحيحة الحلبي وقت رسول الله ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة كان يصلي فيه ويفرض الحج فإذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الأول أحرم<sup>(1)</sup>، فيكون المراد من عقد الاحرام قبل التلبية هو فرض الحج على نفسه، وان ابيت فلعله هو انشاء تحريم محرمات الاحرام على النفس، وهذا ما التزم به جماعة وليس المقصود منه انشاء تحريمه شرعا حتي يكون تشريعا، بل انشاء تحريمه من قبل نفسه كما في قوله تعالى "لم تحرّم ما احلّ الله لك" وهذا هو المراد من الدعاء الوارد في مثل صحيحة معاوية بن عمار "أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخي

وعصبي من النساء والثياب والطيب<sup>(١)</sup> بناء على قراءة "أَحْرَمٌ" بصيغة المتكلم وحده من فعل المضارع من الثلاثي المجرد، بخلاف قراءة "أَحْرَمَ" بصيغة المفرد الغائب من الفعل الماضي من باب الإفعال، ولكن وروده في الدعاء لا يعني لزومه بعد أن كان هذا الدعاء مستحبا، والفرق بين التفسيرين لعقد الاحرام أنه قد يُنشئ الشخص تحريم محرمات الاحرام على نفسه ولكنه لا يلتزم بتركها بل يتردد او يعزم على ارتكابها، فمن يرى أن عقد الاحرام هو الالتزام بترك محرمات الاحرام فيحكم ببطالان حجه بذلك، بخلاف من يرى أنه انشاء التحريم فانه يجتمع مع عدم الالتزام بالترك.

ثم انه حتى لو قيل بلزوم الالتزام بترك محرمات الاحرام مقارنا للتلبية فلا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار استمراره بعد حدوث الاحرام الشرعي بالتلبية والا لزم بطلان الاحرام بالعزم على ارتكاب محرمات الاحرام مع قيام الضرورة ودلالة الروايات على عدم بطلان الاحرام بارتكابها فضلا عن العزم عليه، ولذا ذكر صاحب العروة (أنه لا يعتبر في الإحرام استمرار العزم على ترك محرماته، بل المعتبر العزم على تركها مستمرا فلو لم يعزم من الأول على استمرار الترك بطل، وأما لو عزم على ذلك ولم يستمر عزمه بأن نوى بعد تحقق الإحرام عدمه أو إتيان شيء منها لم يبطل، فلا يعتبر فيه استدامة النية كما في الصوم، والفرق أن التروك في الصوم معتبرة في صحته بخلاف الإحرام فإنها فيه واجبات تكليفية) وان كان قد يورد على ما ذكره في آخر كلامه من تعليل الفرق بين المقام وبين الصوم حيث يعتبر فيه استمرار العزم على ترك المفطرات بأن ترك المفطرات معتبر في صحة الصوم بينما أن ترك محرمات الاحرام واجب تكليفي في حال الاحرام، بأن كون ترك المفطرات معتبرا في صحة الصوم لا يقتضي كون نية ترك المفطرات مقومة للصوم، الا أن يضم اليه دعوى أن الصوم هو ترك المفطرات عن نية والمفروض أن من لم ينو الاجتناب عن الارتماس في الماء في نهار شهر رمضان ولو لجهله بمفطريته فلا يكون ناويا للاجتناب عنه وان اتفق له تركه، وهذا محل الخلاف والمشهور على عدم بطلان الصوم بنية القاطع، والا لم يكن وجه في اسناد انتقاض الصوم في الروايات الى ارتكاب المفطر نفسه لكونه مسبوقا بنية ارتكابه، وقد يفصل بين فرض جهل المكلف بمفطرية مفطر فالاتكون نيته موجبة لبطلان الصوم ما لم يرتكب المفطر خارجا، وبين فرض العلم بمفطريته فتستتبع نيته نية قطع الصوم وابطاله فيبطل بذلك، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

## الأمر الثاني: التلبية

وصورتها ان يقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لاشريك لك لبيك، والأحوط الأولى اضافة هذه الجملة: ان الحمدوالنعمة لك والملك، لاشريك لك لبيك، ويجوز اضافة "لك" الى الملك، بأن يقول: والملك لك لاشريك لك لبيك.

اقول: الاقوال في كيفية التلبية الواجبة اربعة:

١- ما ذكره في المتن وفاقا للعروة من كون صورة التلبية الواجبة هي "لبيك اللهم لبيك، لبيك لاشريك لك لبيك".

٢- أن يقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لاشريك لك لبيك، إنّ الحمد و النعمة لك والملك، لاشريك لك.

٣- أن يقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك، لاشريك لك لبيك.

٤- أن يقول: لبيك اللهم لبيك لبيك، إنّ الحمد و النعمة و الملك لك لاشريك لك لبيك. بتقديم لفظ "والملك" على لفظ "لك".

وذكر صاحب العروة أن القول الأول صريح صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث، قال: التلبية أن تقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لاشريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك لبيك، ذا المعارج لبيك، لبيك داعياً إلى دار السلام لبيك، لبيك غفّار الذنوب، إلى آخر الدعاء، ثم قال (عليه السلام): واعلم أنه لا بدّ من التلبيات الأربع التي كنّ في أول الكلام...<sup>(١)</sup>، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" نظير ذلك، ولكنك ترى أنها وان كانت صريحة في أن الواجب من التلبيات هو التلبيات الأربع المذكورة في أول الحديث، لكن ظهورها الاطلاقي يقتضي عدم الحاجة الى ضم جملة "إنّ الحمد و النعمة لك والملك، لاشريك لك" فلو دل الدليل على لزوم ضمها فلا بد من العمل به، فقد استدل عليه بعدة روايات:

منها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمّد (عليهما السلام) في حديث: قال (عليه السلام) و التلبيات الأربع، و هي: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إنّ الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك<sup>(٢)</sup>.

ولكنّها ضعيفة السند بعدّة من المجاهيل.

ومنها: صحيحة عاصم بن حميد قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إن رسول

<sup>١</sup> وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨٢

<sup>٢</sup> وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٣٤

اللّه (صلى الله عليه وآله) لما انتهى إلى البيداء- حيث الميل - قربت له ناقة فركبها فلما انبعثت به لبي بالأربع، فقال: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك. ثم قال: ها هنا يخسف بالأخابث، ثم قال: إن الناس زادوا بعد، و هو حسن<sup>(١)</sup>.

هذا هو الموجود في الطبعة الجديدة للوسائل التي هي طبعة آل البيت وقد قوبلت مع النسخة التي كانت بخط صاحب الوسائل الموجودة في مكتبة آستان قدس رضوي، والمنقول فيها وان كان هو "والمملك لك" ولكن الموجود في المصدر الذي روى عنه صاحب الوسائل وهو قرب الاسناد هكذا "لك والمملك" بالفرق بين طبعته القديمة والجديدة<sup>(٢)</sup>، والمطابق مع نقل البحار عن قرب الاسناد<sup>(٣)</sup>.

ولا يخفى أن السيد الخوئي "قده" لاحظ الطبعة الاسلامية من الوسائل وقد نقلت الرواية فيها هكذا "لبيك اللهم لبيك، اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة و الملك لك لا شريك لك لبيك<sup>(٤)</sup>، ولذا ناقش فيها بأن هذه الصحيحة غير منطبقة على القول الثاني لاشتمالها على ست أو خمس تليبات، مضافاً إلى أن كلمة "المملك" متقدمة على "لك" في الصحيحة، و هذا القائل التزم بالعكس، بل لم يقل أحد بوجود التقديم، على أنها تحكي فعل النبي (صلى الله عليه وآله)، و قد عرفت أن مجرد حكاية فعله لا يدل على الوجوب<sup>(٥)</sup>.

الا أن من المطمأن به اشتباه الناسخ، بعد ما عرفت من كون الموجود في المصدر الذي بايدنا وبشهادة العلامة المجلسي "ره" والطبعة الجديدة للوسائل التي قوبلت بخط صاحب الوسائل هو ما نقلناه وهو لا يزيد على التليبات الاربع، كما أن تقديم كلمة الملك كان في نقل صاحب الوسائل وكشف اللثام<sup>(٦)</sup> من قرب الاسناد، والموجود في الطبعة القديمة والجديدة لقرب الاسناد والمؤيد بنقل البحار هو "لك والمملك"، وما ذكره من أن الرواية تحكي فعل النبي (صلى الله عليه وآله) ومجرد فعله لا يدل على الوجوب، ففيه أن الامام (عليه السلام) فسر التليبات الأربع بها حيث قال: لبي "أي النبي" بالأربع، فقال: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد و النعمة و الملك لك لا شريك لك، ولا ينافي ذلك صحيحة معاوية

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٦

٢ - قرب الاسناد الطبعة القديمة ص ٥٩ قرب الاسناد الطبعة الحديثة ١٢٥

٣ - بحار الانوار ج ٩٦ ص ١٨٣

٤ - وسائل الشيعة ج ٩ ص ٤٩

٥ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٤١١

٦ - كشف اللثام ج ٥ ص ٢٦٣



بن عمار لأن الوارد فيها وجوب التلييات الرابع، وهذه الصحيحة تكون مفسرة لها. الا أن الذي يوجب رفع اليد عن ظهور صحيحة عاصم بن حميد في الوجوب هو صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال إذا أحرمت من مسجد الشجرة، فإن كنت ماشياً لبيت من مكانك من المسجد تقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لاشريك لك لبيك، لبيك ذا المعارج لبيك، لبيك بحجة تمامها عليك<sup>(١)</sup>، فإنها خالية من قوله "ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك" واحتمال الوجوب التخييري بينه وبين ما في هذه الصحيحة من قوله "لبيك ذا المعارج لبيك، لبيك بحجة تمامها عليك" خلاف الظاهر والمرتكز جدا، لما يعلم من الارتكاز والاجماع من استحباب الثاني، فلأجل فيكون الصحيح هو القول الاول، فلا يتم ما اختاره بعض الاجلاء "دام ظله" من القول الثاني، حيث ذكر ان صيغة التلية الواجبة هي: لبيك، اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، ان الحمد و النعمة لك و الملك، لاشريك لك<sup>(٢)</sup>، وكيف كان فلاوجه لاحتمال وجوب التلية الخامسة أي اضافة "لبيك" بعد قوله "لاشريك لك"، فلايرى وجه لما ذكره السيد البروجردي "قده" في تعليقه العروة من أنه لايتترك الاحتياط بذلك، وأما القول الثالث والرابع فلم يقيم عليهما دليل، ومن الغريب ما في تعليقه المحقق النائيني "ره" على العروة من أنه لايتترك الثالث على الأحوط.

وكيف كان فلايعني ما ذكرناه من عدم دليل على القول الثالث والرابع أنه لايجتزء بالكيفية المذكورة فيهما فانا بعد أن اخترنا القول الاول فينطبق على أي منهما، وان كان يوجب الفصل بين التلييات الواجبة بجملة مستحبة، الا أنه غير قادح ما لم يكن طويلا يخل بصدق التلية بالتلييات الرابع عرفا.

هذا وأما بالنسبة الى كيفية التلية وان كان يحتمل ثبوت أن يكون "أن الحمد..." بفتح همزة "أن" فيكون بحذف لام التعليل، لكنه خلاف المشهور بين الناس من تلفظها بالكسر، وهذا يعني كفايته قطعاً، ولولا ذلك لزم الاحتياط بالتركرار حيث ان الذي تلفظ به الامام (عليه السلام) في هذه الروايات وامر الناس به كان كيفية واحدة، فيكون التخيير خلاف الظاهر، كما أن النعمة بكسر النون، وأما بفتح النون فهو بمعنى التنعم، كقوله تعالى "ونعمة كانوا فيها فاكهين" و "فذرني والمكذبين اولى التّعمة ومهلهم قليلا" فلايتناسب أن يقال "ان التنعم لله" مضافا الى اشتها كسر النون بين الناس، وكذا تقديم "الملك" على "لك" فهو خلاف المشهور بين الناس مضافا الى كونه خلاف صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (عليه السلام)

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨٤

<sup>٢</sup> - مناسك الحج ص: ٧٣

في حديث قال: تحرمون كما أنتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك بمتعة بعمرة إلى الحج، وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: التلبية أن تقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد و النعمة لك والملك لا شريك لك، وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لما لبي رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك لبيك ذا المعارج لبيك<sup>(١)</sup>، بل وصحيحة عاصم على غير نقل صاحب الوسائل كما مر، ولا اعتبار بنقل صاحب الوسائل ولا أقل لاجل معارضته مع نقل البحار المؤيد بما بأيدينا من الطبعة القديمة والجديدة لقرب الاسناد الذي هو مصدر هذه الرواية، وعليه فالصحيح أن يقال "لك والملك" لكن حيث ان هذه الجملة ليست بواجبة فلإمانع من تقديم "الملك" رجاء.

مسألة ١٧٩: على المكلف ان يتعلم الفاظ التلبية ويحسن اداءها بصورة صحيحة كتكبيرة الاحرام في الصلاة ولو كان ذلك من جهة تلقينه هذه الكلمات من قبل شخص آخر، فاذا لم يتعلم تلك الألفاظ، ولم يتيسر له التلقين يجب عليه التلفظ بها بالمقدار الميسور، و الأحوط في هذه الصورة الجمع بين الاتيان بالمقدار الذي يتمكن منه، و الاتيان بترجمتها، والاستنابة لذلك.

اقول: وجه ما ذكر من ان من يتمكن من التلبية الصحيحة باداء الحروف عن مخارجها فيجب عليه ذلك، هو أن الأمر بإتيان التليبات الأربع في صحيحة معاوية بن عمّار يراد به الإتيان بها صحيحاً، إذ لا إشكال في أنه (عليه السلام) قرأ هذه الكلمات على الوجه الصحيح، فالأزام الإتيان بمثل ذلك ولادليل على الاجتزاء بغيره، فحال التليبات حال القراءة و الأذكار في الصلاة.

ولكن قد يقال بأن ذلك انما يتم مع عدم صعوبة اداء الحروف من مخارجها كما لو كان عربياً، وأما الأعاجم فيصعب عليهم ذلك وان لم يصل الى حد الحرج، ولذا نرى عدم رعاية كثير منهم ذلك في القراءة والذكر الواجب في الصلاة، ولا إشكال في أن الامر كان كذلك في زمان الأئمة بالنسبة الى كثير من الأعاجم الذين كانوا من الشيعة، ولم يرد في رواية الحكم ببطلان صلاتهم ونحوها، فيستفاد من ذلك الاكتفاء منهم باءاءها بالطريقة العجمية وان عدت ملحونة عند العرب بل كانت مغيرة للمعنى كما في "ولا الضالين" ولعله يشهد لذلك رواية مسعدة بن صدقة، قال: سمعت جعفر بن محمد (عليه السلام) يقول: إنك قد ترى من

<sup>١</sup> وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٨٢

المحرّم من العجم لايراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم والمحرّم لايراد منه ما يراد من العاقل المتكلّم الفصيح<sup>(١)</sup>، وان كان موردها المحرّم وهو من لم يتم لسانه، بحيث يصعب عليه التلفظ الصحيح، وفي الصحاح: يقال: جلد محرّم أي لم تتم دباغته بعد، وناقاة محرّمة أي لم يتم رياضتها بعد.

هذا وقد ذكر في العروة أن من لم يتمكن من أداء التلبية على الوجه الصحيح لابنفسه ولبالتلقيين فالأحوط أن يجمع بين الإتيان بالملحون والاستنابة، وذكر في المستمسك في وجهه إن مقتضى قاعدة الميسور الاجتزاء بالملحون، ومقتضى خبر زرارة "أن رجلاً قدم حاجاً لا يحسن أن يلبي فاستفتي له أبو عبد الله (عليه السلام) فأمر له أن يلبي عنه"<sup>(٢)</sup> لزوم الاستنابة، والجمع بين الدليلين يقتضي الجمع بين الإتيان بالملحون والاستنابة، لكن القاعدة لاتعارض الخبر، والمنع من اطلاقه لكونه حكاية حال كما ترى، فإنه حكاية قول في موردالجواب عن السؤال، كغيره من الأخبار الواردة هذا المورد، نعم هذا الخبر غير ثابت الصحة، والاعتماد عليه غير ظاهر، وقاعدة الميسور وان لم تكن عليها حجة لكنها معتضدة برواية السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) إن علياً (عليه السلام) قال: تلبية الأخرس، وتشهده، وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه، وإشارته بإصبعه<sup>(٣)</sup>، بضميمة الأولوية<sup>(٤)</sup>.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه ان كان خبر زرارة صحيح السند فلاحاجة إلى القاعدة بل يتعيّن العمل بموجب خبر زرارة وهو الاستنابة، وإن كان ضعيفا كما هو كذلك لاجل وقوع ياسين الضرير في سنده فإنه لم يوثق، فلاموجب للاستنابة، وأمّا قاعدة الميسور فغير تامّة أصلاً ولايمكن إثبات حكم من الأحكام الشرعية بها، والصحيح أن يستدل للاجتزاء بالملحون إذا لم يتمكن من الصحيح بمعتبرة مسعدة ابن صدقة "إنك قد ترى من المحرّم من العجم لايراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم" فإن الاستفادة منها أن العاجز عن اداء الصحيح لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح العارف باللّغة العربيّة، فبالنسبة اليه يقوم الملحون مقام الصحيح، كما يمكن الاستدلال له بموثقة السكوني "تلبية الأخرس ... تحريك لسانه وإشارته بإصبعه"

١ - وسائل الشيعة ج ١٣٦ ص ١٣٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٨١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨١

٤ - مستمسك العروة ج ٣ ص ٣٩١

فإن الاستفادة منها عدم جواز الاستنابة بالعجز عن أداء الكلمات في الأخرس وتعدى إلى غيره بعدم احتمال الفرق، فالإكتفاء بالملحون هو الأقوى وإن كان الجمع بينه وبين الاستنابة أحوط<sup>(١)</sup>.

وقد اجاب شيخنا الاستاذ "قده" عنه بإمكان تصحيح سند خبر زرارة بتطبيق نظرية تعويض السند حيث ان هذه الرواية قد رواها الشيخ الطوسي عن محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى (هو ابو جعفر العطار) عن محمد بن أحمد (هو محمد بن احمد بن يحيى بن عمران الاشعري صاحب نواذر الحكمة) عن محمد بن عيسى (هو محمد بن عيسى بن العبيد اليقطيني) عن ياسين الضير عن حريز عن زرارة<sup>(٢)</sup>، وقد ذكر في الفهرست أنه اخبره بجميع كتب وروايات حريز جماعة وهم ثقات كما يظهر بالمراجعة، فيشمل هذه الرواية، وأما رواية مسعدة بن صدقة فهي ضعيفة لعدم ثبوت وثافة مسعدة فالأحوط الجمع بينه وبين الاستنابة، هذا فيما إذا لم يتمكن من تعلم الصحيح أو الإتيان به بالتلقين أصلاً و أما إذا تمكن من أحدهما ولو بتأخير الحج إلى السنة القادمة ففي الإكتفاء بما ذكر أشكال<sup>(٣)</sup>.

### نظرية تعويض السند

أما تطبيق نظرية تعويض السند على المقام فتقريبه أن الظاهر من قوله اخبرنا بجميع رواياته هو وجود طريق صحيح إلى جميع الروايات المنسوبة إلى حريز الواصلة إلى الشيخ، فيشمل المقام، ولو كان الظاهر منه وجود طريق صحيح إلى جميع الروايات المنسوبة إلى حريز انطبق على المقام بطريق أولى، لكن احتمالاً مندفع بأنه لا يمكن للشيخ عادة ان يحيط بجميع الروايات التي نسبت إلى حريز مثلاً.

كما أنه لو كان ظاهره ان له طريقاً صحيحاً إلى جميع الروايات التي رواها الشيخ في كتبه عن حريز انطبق على المقام أيضاً لأنه روى هذه الرواية في التهذيب، إلا أن تقييده به بلاوجه.

وكذا لو أريد منه ان له طريقاً صحيحاً إلى جميع روايات حريز الصادرة منه واقعا فيفيد لمثل المقام الذي رواه الشيخ في كتبه فإنه يقال: ان نقل الشيخ لهذه الرواية في كتابه يدل على انها من مصاديق تلك الروايات التي كان للشيخ طريق صحيح إليها، والا كان يعني ذلك علم الشيخ الطوسي بكذب هذه الرواية، وعدم كونها من رواياته، ومعه فلم يكن ينقلها الشيخ

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٤١٣

٢ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٢٤٤

٣ - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج ١٦٩

في كتابه، نعم لو لم ينقلها الشيخ في كتبه لم يجد شيئاً لتصحيح ما نسب الى حريز في كتاب آخر ولو كان الكتاب واصلاً الى الشيخ كالكافي او من لا يحضره الفقيه وسائر كتب الصدوق، حيث كان يقال بأن المورد شبهة مصداقية لكونه رواية حريز بعد أن لم ينسبه الشيخ بنفسه الى حريز، اذ لا سبيل للشيخ عادة بكل الروايات الواقعية لحريز، بنحو يقطع بأنه ليس له رواية غير ما وصل اليه بهذا الطريق، فيختص نظرية تعويض السند برواية رواها الشيخ في كتبه. لكن احتمال ارادة هذا المعنى الأخير واضح البطالان، اذ لا سبيل للشيخ عادة بكل الروايات الواقعية لحريز، بنحو يقطع بأنه ليس له رواية غير ما وصل اليه بهذا الطريق، فيدعي بأن له الى جميع ما صدر من حريز من رواية طريقاً.

هذا غاية ما امكنا أن نقول في تقريب تطبيق نظرية تعويض السند على المقام.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذه النظرية، فانه اولاً: يمكن ان يقال انه لا يظهر عرفاً من قول الشيخ أخبرنا بجميع كتب وروايات حريز مثلاً أكثر من ان حريزاً أجاز لتلميذه ان يروي عنه جميع كتبه ورواياته بشكل عام، ثم أجاز لتلميذه لشخص آخر بان يروي جميع كتب وروايات حريز من طريقه وهكذا الى أن وصلت الاجازة الى الشيخ، من دون أن يعين مصاديق الكتب او الروايات، ويشهد على ذلك ما ذكر في ترجمة علي بن الحسن بن فضال انه قيل ان له ثلاثين كتاباً، ثم قال اخبرنا بكتبه ورواياته، مع ان المفروض انه لم يصل اليه جميع كتبه والا لما عبر عنها بكلمة "قيل".

وعليه فليس مثل هذه الاجازات الا من باب التيمن والتبرك، نظير ما كتب العلامة على ظهر كتاب القواعد للقطب الرازي من أنني اجزت له رواية هذا الكتاب باجمعه ورواية جميع مؤلفاتي ورواياتي وما اجيز لي روايته وجميع كتب اصحابنا السالفين، وكذا ذكر العلامة في اجازته لبني زهرة مثل ذلك<sup>(١)</sup>، ومثله قول الشهيد في اجازته 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>.

ويؤيد ما ذكرناه استبعاد كون مراد الشيخ الطوسي ره مثلاً من قوله اخبرنا بجميع كتبه ورواياته بيان طريقه الى تفاصيل الكتب والروايات مع كثرتها، فقد ذكر مثل هذا التعبير في كتاب الفهرست بالنسبة الى اشخاص كثيرين كابي الفرج الاصفهاني حيث قال له كتاب الاغانى كبير وكتاب مقاتل الطالبين وغير ذلك من الكتب اخبرنا عنه جماعة منهم احمد بن

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

<sup>٢</sup> - بحار الانوار ج١٠٧ ص١٩٢

عبدون بجميع كتبه ورواياته، ولايحتمل عادة ان يخبره جماعة بتفاصيل كتب ابي الفرج الاصفهاني ورواياته بما فيها كتاب الاغاني الكبير مع اشتماله على ما لايمت الى العلوم الشرعية بصلة، فان الإخبار بتفاصيل تلك الكتب والروايات إما يكون بالسماع منهم او القراءة عليهم او اخذ نسخهم او الاستنساخ منها وكل ذلك غير محتمل عادة مع كثرة تلك الكتب والروايات وتعدد الطرق اليها.

وثانيا: لو سلمنا ظهوره في وجود طريق له الى تفاصيل روايات حريز مثلا فالمتيقن لولا الظاهر من اضافة الروايات الى شخص هو كون تلك الروايات روايات ذلك الشخص واقعا ولو باعتقاد من صدر منه هذا الكلام وهو الشيخ في المقام حيث شهد بانه أخبر بجميع كتبه ورواياته- ولايشمل كل رواية نسبت الى ذلك الشخص، فلو 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 اشخاص ضعاف.

وأما ما ذكر من بطلان هذا الاحتمال من أنه لاسبيل للشيخ عادة بكل الروايات الواقعية لحريز، بنحو يقطع بانه ليس له رواية غير ما وصل اليه بهذا الطريق، فيدعي بأن له الى جميع ما صدر من حريز من رواية طريقا، ففيه أن غايته تقييد قوله "اخبرنا بجميع روايات حريز"، بحمله على ما نسبه الشيخ في كتبه الى حريز بأن بدأ به السند.

ان قلت: ان حمل قوله اخبرنا بجميع كتبه ورواياته على خصوص ما كان رواية له في نظر الشيخ، تقييد لهذا الاطلاق بلامقيد، نعم غابة ما تقتضيه القرينة الحالية هو تقييده بالروايات الواصلة الى الشيخ، دون الروايات المنسوبة اليه مما لم تصل الى الشيخ، حيث مر أنه لايمكن للشيخ عادة ان يحيط بجميع الروايات المنسوبة الى ذلك الشخص.

قلت: قد مر ان المتيقن من اضافة الروايات الى شخص هو رواياته واقعا ولو باعتقاد من صدر منه هذا الكلام، فلو روى بسند ضعيف حديثا عنه فيكون من الشبهة المصادقية لما يراه الشيخ بنفسه انه من رواياته، فلايمكن تطبيق تعويض السند عليه.

نعم لو كان الطريق الضعيف الذي يذكره الشيخ في التهذيب والاستبصار الى إحدى روايات حريز من احد الطرق المذكورة في الفهرست في ضمن قوله: اخبرنا بجميع كتب وروايات حريز...، فمع غمض العين عن اشكالنا الاول يمكن فيه تعويض السند ايضا، حيث ان ظاهر ذكر الشيخ عدة طرق الى كتبه ورواياته هو ان كل ما يرويه الشيخ باحد تلك الطرق فهو يرويه بالطرق الأخرى أيضا.

ومما ذكرناه اتضح الاشكال فيما ذكره السيد الصدر"قده" على ما حكى عنه في دورته الأولى من الاصول (من أن احتمال كون المراد من قول الشيخ في الفهرست: "اخبرنا بجميع

كتب حريز ورواياته" مثلا هو ما يراه الشيخ رواية له خلاف الظاهر، لان الظاهر ان الشيخ انما يقول هذا الكلام بما هو من اهل الرواية والحديث، لابما هو مجتهد في الاحاديث يحكم بانه حديث حريز واقعا ام لا، وانما قال الشيخ هذا الكلام في الفهرست ليتمكن لنا تصحيح كتب حريز ورواياته مثلا واخرجه عن الارسال، ولو فرض ان مقصود الشيخ خصوص الكتب والروايات التي يعتبرها بنفسه كتباً وروايات لحريز لم يفد هذا الكلام في نفسه شيئا، اذ لعل هذا الخبر الذي يرويه الشيخ عنه ليس له علم وجداني او تعديدي بانه له، ولا ينافي ذلك ذكره اياه في كتاب التهذيب والاستبصار لانه يكفي في ادراج هذا الخبر في هذين الكتابين كونه مرويا عن حريز، فالظاهر عرفا من هذا الكلام هو وجود طريق للشيخ الى جميع الكتب والروايات المنسوبة الى حريز مما وصلت الى الشيخ<sup>(١)</sup> فانه يرد عليه بأنه تظهر ثمرة ذكر هذه الطرق في الفهرست الى روايات حريز مثلا 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 آية منافاة لظاهر حال الشيخ.

ويؤيد ما ذكرناه ان الشيخ الطوسي نفسه ذكر في التهذيب بعد ما روى عن ابي سميعة عن محمد بن زياد البزاز عن هارون بن خارجة عن ابي بصير عن ابي عبدالله (عليه السلام)...: هذا الخبر ضعيف الاسناد<sup>(٢)</sup> ومحمد بن زياد البزاز هو محمد بن ابي عمير وقد ذكر الشيخ في الفهرست طرقا صحيحة الى جميع كتب وروايات ابن ابي عمير، وكذا ذكر في الاستبصار بعد ما روى عن محمد بن عيسى عن يونس (ابن عبدالرحمن) ان هذا الخبر طريقه محمد بن عيسى ابن عبيد عن يونس وهو ضعيف<sup>(٣)</sup>، مع انه ذكر في الفهرست طرقا متعددة الى كتب وروايات يونس بن عبدالرحمن، لكن يمكن الجواب عنه على فرض تمامية هذه النظرية في حد ذاتها باحتمال غفلة الشيخ عن ميناه او عدم التفاته الى ان محمد بن زياد البزاز هو محمد بن ابي عمير او انه ذكر ذلك لتخفيف مشكلة التعارض بين الروايات، فترى انه قد صرح في كتاب العدة بان الطائفة سوّت بين مراسيل صفوان وابن ابي عمير والبزنطي وبين مسانيد غيرهم، ولكنه مع ذلك ذكر في التهذيب والاستبصار رواية عن ابن ابي عمير عن

<sup>١</sup> - مباحث الأصول الجزء الثالث من القسم الثاني ص ٢٤٢، ولكنه لم يقبل نظرية تعويض السند في بحوث في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ٤٦٤ وكذا فيما حكى عنه في دورته الثانية من الاصول، راجع بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٦٠.

<sup>٢</sup> - التهذيب ج ٩ ص ٤٤١

<sup>٣</sup> - الاستبصار ج ٣ ص ١٥٦

بعض اصحابنا عن زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام)، ثم قال اول ما فيه انه مرسل وما هذا سبيله لايعارض الاخبار المسندة<sup>(١)</sup>.

ولكن يوجد شاهد آخر أقوى على عدم تمامية نظرية تعويض السند وهو انه ذكر الشيخ في الفهرست عدة طرق صحيحة الى جميع كتب يونس بن عبدالرحمن وروايته، 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 لايعتمد عليه ولايفتى به، وهذا يعني وجود روايات يتفرد بها محمد بن عيسى عن يونس ولايروبها غيره، فكيف ذكر ابن الوليد طرقها الأخرى الى جميع كتب وروايات يونس. وعليه فالصحيح عدم تمامية تصحيح سند الرواية بتطبيق نظرية تعويض السند، نعم بنى بعض الاجلاء "دام ظله" على وثاقته لاكثر الاجلاء الرواية عنه لكنه غير واضح عندي، وعليه فالرواية ضعيفة سندا.

وأما رواية مسعدة بن صدقة فقد حكم شيخنا الاستاذ "قده" في عدة موارد باعتبارها بدعوى أنّ مسعدة بن صدقة من المعاريف و لم يرد في حقّه تضعيف و قدح، (فيطمأن بوثاقته) نعم ذكر كونه عامياً وهو غير قادح<sup>(٢)</sup>، وهو غير بعيد فانه قد اكثر الاجلاء كهارون بن مسلم الرواية عنه، على انه قد يدعى اتحاده مع مسعدة بن زياد الذي لايريب في وثاقته لكنه غير ثابت عندنا.

وكيف كان فلايبعد ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة، وعليه فلايبعد كفاية تلبية العاجز بالملحون، نعم ورد في الصبي الذي لايحسن أن يلبي أنه يلبي عنه ففي صحيحة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إذا حج الرجل بابنه و هو صغير، فإنه يأمره أن يلبي و يفرض الحج، فان لم يحسن أن يلبي لبوا عنه<sup>(٣)</sup>، ولكن احتمال الفرق بينه وبين البالغ العاجز عن التلبية الصحيحة موجود، فلايمكن الغاء الخصوصية عنه الى البالغ العاجز.

وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" (من أنه لا دليل على سقوط شرطية اداء التلبية الصحيحة والاكتفاء بالملحون وحده او مع ضم الاستنابة الا مع فرض العجز المستمر من اداء التلبية الصحيحة) فقد يقال بأن خبر زرارة المعبر عنه مطلق، لأن الامام لم يسأل أن

١ - التهذيب ج٨ ص٣٦٠ الاستبصار ج٤ ص٢٧

٢ - تنقيح مباني العروة كتاب الطهارة ج ص ٤٥٠

٣ - وسائل الشيعة ج١١ ص٢٨٨



ذاك الشخص الذي لم يكن يحسن ان يليه هل كان مأبوسا عن زوال عذره في المستقبل ام لا، فبمقتضى ترك الاستفصال نستفيد جواز الاستنابة لمن كان عاجزا عن اداء التلبية الصحيحة في سنة ارادته للحج، كما انه لو لم يتم خبر زرارة فبمقتضى رواية مسعدة المعتبرة عندنا والمعتزدة برواية السكوني الواردة في الاخرس يمكن الفتوى بجواز الاكتفاء بالميسور ولو مع رجاء زوال العذر في السنين القادمة بنفس البيان المذكور آنفا.

وهذا لا ينافي ما ذكرناه وفاقا لجماعة من الاعلام من خطابات الاوامر الاضطرارية كخطاب الامر بالتيمم لفاقد الماء والصلاة جالسا للعاجز عن القيام ونحو ذلك منصرفا الى فرض العجز عن اداء الوظيفة الاختيارية وهي الاتيان بصرف وجود الواجب الاختياري الى آخر الوقت، فمثل قوله "المريض يصلي جالسا" منصرف عن المريض في اول الوقت الذي يعلم او يرجو زوال عذره في اثناء الوقت، فانه لا يتم في مثل الحج حيث يخاف المستطيع عادة من عدم تمكنه من الحج لو ترك الذهاب الى الحج في اول سنة استطاعته، وحينئذ تجب عليه المبادرة اليه عقلا فلا ينصرف عنه خبر زرارة "ان رجلاً قدم حاجاً لايحسن أن يليه فاستفتي له أبو عبد الله (عليه السلام) فأمر له أن يليه عنه" والامر كذلك بناء على وجوب المبادرة اليه في اول سنة الاستطاعة شرعا مطلقا، حتى مع الوثوق من تمكنه من الحج في سنين قادمة، والحاصل أن الانصاف عدم انصراف خبر زرارة عن قدم الميقات ولم يكن يحسن ان يليه ولو مع رجاء زوال عذره في سنين قادمة.

ولو لم يتم سند كلتا الروايتين ولم تقبل فحوى موثقة السكوني فلا بد من العمل بمقتضى القاعدة، فان قبلنا قاعدة الميسور فمقتضاها الاكتفاء بالتلبية الملحونة مادام يصدق عليها التلبية عرفا، وان لم تقبل هذه القاعدة لعدم تمامية الدليل عليها، فحيث علمنا من مجموع الروايات وجود بدل عن التلبية الصحيحة، فيدور الامر بين التلبية الملحونة والاستنابة، واما الترجمة فلم يرد في أي من الروايات ولو فرض احتمال بدليتها في المقام فتكون اطراف الاحتمال ثلاثة، وحينئذ فان علم بتعيين احدها واقعا فلا بد من الاحتياط بالجمع بينها، وان احتمل التخيير بينها فبناء على المختار من كون مقتضى الاصل العملي عند دوران الامر بين التعيين والتخيير هو البراءة عن التعيين تكون النتيجة التخيير، واما بناء على مسلك المشهور من كون مقتضى الاصل العملي فيه هو الاحتياط (مطلقا او في مثل المقام مما يكون المورد موضوعا للاحكام كانعقاد الاحرام وترتب محرقات الاحرام، حيث كان يدعى أن البراءة عن التعيين لا تثبت انعقاد الاحرام وترتب محرقاته عند الاتيان بغير محتمل التعيين) فلا بد من الاحتياط.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه أنه لو كان سند خبر زرارة تاما لكان يجب أن نقول بلزوم

الاستنابة على من لم يتمكن من أداء التلوية الصحيحة ولو بالتلقين، وبذلك يرفع اليد عن ظهور رواية السكوني الدالة على أن الآخرس يحرك لسانه ويشير باصبعه (ولا يستناب) في كون العاجز عن التلوية الصحيحة مثل الآخرس غير مأمور بالاستنابة، ودعوى (أنه لا يظهر من قوله "لا يحسن أن يلبي" أنه يتيسر له التلوية ولو بكيفية ملحونة، بل لعل المراد منها عدم تيسر التلوية له مطلقاً، ولذا ورد في صحيحة عبدالله بن سنان "لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي"<sup>(١)</sup>، مع أنه لو كان يتمكن من القراءة الملحونة فقد افتى الفقهاء بأنه يأتي بالقراءة الملحونة ولا يكتفي بالتسبيح بدل القراءة) خلاف الظاهر جداً، والوارد في صحيحة ابن سنان هو أنه لا يحسن أن يقرأ القرآن، وهذا يجتمع مع عدم تمكنه من قراءة فاتحة الكتاب عرفاً.

وحيث يكون خبر زرارة تاماً عند شيخنا الاستاذ "قده" فكان ينبغي تصحيح ما في مناسكه، حيث انه افتى فيه بلزوم الاتيان بالميسور ثم ذكر ان الاحوط الجمع بينه وبين الاستنابة والترجمة<sup>(٢)</sup>، وبما أن الاحتياط مسبوق بالفتوى فلامحالة يكون استحبابياً، كما في مناسك السيد الخوئي "قده"، وهذا لا يجتمع مع ما ذهب اليه من تمامية سند خبر زرارة الدال على لزوم الاستنابة على من لا يحسن التلوية.

وقد افتى بعض الاجلاء "دام ظله" بلزوم الاستنابة عليه لأنه يرى وثاقه ياسين الضير، ولذا ذكر في مناسكه: من لم يحسن التلوية الواجبة- و لو بتلقين غيره- إذا لم يستطع تعلمها أو لم يسعه الوقت لذلك، تلزمه الاستنابة حينئذٍ، والأحوط استحباباً أن يأتي بها هو أيضاً بأحسن ما يقدر عليه، وإن كان بتلقين غيره<sup>(٣)</sup>.

والحاصل أنه لا يبعد كفاية التلوية بالمقدار الميسور لمن لا يتمكن من أداء التلوية بالكيفية الصحيحة، سواء كان لقصور في لسانه كما لو كان يبذل الرأى فيقول "لا شيبك لك لبيك" او كان لتعود لسانه على الكيفية الملحونة او كان عدم تمكنه ناشئاً عن تقصيره في تعلم التلوية الصحيحة.

نعم من كان عاجزاً عن التلوية ولو بكيفية ملحونة فان كان مأيوساً عن زوال عذره فحيث يعلم من الخارج ولو بقريته ما ورد في الآخرس أنه لا يسقط عنه الحج فيدور امره بين الترجمة او الاستنابة فمقتضى الاحتياط هو الجمع بينهما وان كان مقتضى اصل البراءة بناء على

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٤٢ باب ٣ من ابواب القراءة ح ١

<sup>٢</sup> - مناسك الحج ص ٨٤

<sup>٣</sup> - مناسك الحج ص ٧٤

احتمال التخيير بينهما واقعا هو جواز الاكتفاء باي منهما، وأما مع رجاء زول عذره فلا دليل على وجوب الحج عليه قبل زوال عذره، فلايجزه أي من الترجمة او الاستنابة، والفارق بينه وبين من كان قادرا على التلبية الملحونة هو خبر زرارة الوارد في من لا يحسن أن يلبي او خبر مسعدة بن صدقة الوارد في المحرّم (أعرابي محرّم: جاف لم يخالط الحضر، كذا في المنجد وأقرب الموارد) وهما مختصان بالتمكّن من التلبية الملحونة، دون العاجز عن التلبية رأسا. ثم انه قد يخطر بالبال أن ظاهر التعبير بمن لا يحسن أن يلبي أنه لايعرف التلبية "تلبيه كفتن را بلد نيست" فلايشمل من يتمكن من القراءة الملحونة، وقد ذكر صاحب الجواهر أن المراد بمن لا يحسن القراءة في عبارات الأصحاب هو من لا يستطيع أصل القراءة، لا ما يشمل من يأتي بها ملحونة أو مبدلا فيها بعض الحروف و نحو ذلك مما لا يخرج عن أصل القراءة عرفا<sup>(١)</sup>.

ويظهر ذلك بمراجعة استعمالات هذه الكلمة ففي رواية السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن كسب الغلام الذي لا يحسن صناعة بيده فإنه إن لم يجد سرق<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية أبي خالد القماط قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل الأحق الذاهب العقل يجوز طلاق وليه عليه قال و لم لا يطلق هو قلت لا يؤمن إن طلق هو أن يقول غدا لم أطلق أو لا يحسن أن يطلق قال ما أرى وليه إلا بمنزلة السلطان<sup>(٣)</sup>.

وفي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سأله رجل و أنا حاضر عن رجل طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد قال فقال لي أبو الحسن (عليه السلام) من طلق امرأته ثلاثا للسنة فقد بانث منه قال ثم التفت إلي فقال فلان لا يحسن أن يقول مثل هذا<sup>(٤)</sup>.

وفي رواية: لا يحسن الخلق نعته<sup>(٥)</sup>

وفي رسائل السيد المرتضى: الأمي الذي لا يحسن الكتابة<sup>(٦)</sup>، وفي موضع آخر: ومما يفسد مذهب المنجمين أنا قد شاهدنا جماعة من الذين لايعرفون شيئا من علم النجوم

١ - جواهر الكلام ج٩ ص٣١٠

٢ - الكافي ج ص ١٢٨

٣ - الكافي ج ص ١٢٥

٤ - الاستبصار ج ص ٢٩٠

٥ - فلاح السائل ص ٢٣٨

٦ - رسائل الشريف المرتضى ج ص ١٠٨

ولانظروا قط في شيء منه، يصيبون فيما يحكمون به إصابات مستطرفة، وقد كان المعروف بالشعراني الذي شاهدناه، وهو لا يحسن أن يأخذ الأسطرلاب للطالع، ولا نظر قط في زيج ولا تقويم، غير أنه زكي حاضر الجواب، فطن بالزرق معروف به كثير الإصابة وبلوغ الغاية فيما يخرج من الاسرار، ولقد اجتمع يوما بين يدي جماعة كانوا عندي، و كنا قد اعتزنا جهة تقصدها لبعض الأغراض، فسأله أحدنا عما نحن بصدده، فابتدأه من غير أخذ طالع ولا نظر في تقويم، فأخبرنا بالجهة التي أردنا قصدها، ثم عدل الى كل واحد من الجماعة، فأخبره عن كثير من تفصيل أمره وأغراضه، حتى قال لأحدهم: وأنت من بين الجماعة قد وعدك واعد بشيء يوصله إليك، وفي كملك شيء مما يدل على هذا، وقد انقضت حاجتك وانتجرت، وجذب يده الى كمة فاستخرج ما فيه، فاستحى ذلك الرجل ومنع من الوقوف على ما في كمة بجهد، فلم ينفعه ذلك، و أعان الحاضرون على إخراج ما في كمة لما أحسوا بالإصابة من الزرق، فأخرج من كمة رقاع كثيرة في جملتها صك على دار الضرب بصلته من خليفة الوزراء في ذلك الوقت<sup>(١)</sup>.

وفي الخلاف: من لا يحسن القرآن أصلا لا أم القرآن ولا غيرها وجب عليه أن يحمد الله ويكبره مكان القرآن لا يجزيه غيره<sup>(٢)</sup>.

وفي المبسوط: ومتى فقد أمارات القبلة أو يكون ممن لا يحسن ذلك وأخبره عدل مسلم بكون القبلة في جهة بعينها جاز له الرجوع إليه<sup>(٣)</sup>، وقال: يكره السجود على القرطاس إذا كان مكتوبا لمن يحسن القراءة فإن كان خاليا من الكتابة أو لا يحسن أن يقرأها أو كان الموضوع مظلما زالت الكراهة<sup>(٤)</sup>، وقال: إذا رهنه شيئا ثم خرس الراهن فإن كان يحسن الإشارة أو الكتابة فكتب بالإذن في القبض أو إشارة قام ذلك مقام النطق، وإن كان لا يحسن الكتابة ولا يعقل الإشارة لم يجز للمرتهن قبضه لأنه يحتاج إلى رضاه ولا طريق له إلى ذلك<sup>(٥)</sup>. وقال ابن عمار: كنت إذا نظرت إلى يحيى بن سعيد ظننت أنه رجل لا يحسن شيئا، فإذا تكلم أنصت له الفقهاء<sup>(٦)</sup>.

ومن الواضح أن المراد ب" من لا يحسن الشيء" في هذه الاستعمالات هو من لا يعرفه

<sup>١</sup> - رسائل الشريف المرتضى ج ٣ ص ٣٠٨

<sup>٢</sup> - الخلاف ج ٤ ص ٤٦٦

<sup>٣</sup> - المبسوط ج ٧ ص ٧٩

<sup>٤</sup> - المبسوط ج ٩ ص ٩٠

<sup>٥</sup> - المبسوط ج ١٩ ص ١٩٩

<sup>٦</sup> - موسوعة طبقات الفقهاء ج ٦ ص ٦٢٥

اصلا.

وعليه فيكون مورد هذه الرواية من لا يعرف التلبية اصلا ك بعض العجم الذين لا يتمكنون من التلفظ بالفاظ التلبية ولو بالتلقين بنحو يصدق عليه التلبية عرفا ولو كانت بكيفية ملحونة. ولكن الانصاف أنه لاوجه للمنع من شمول التعبير بمن لا يحسن أن يلبي لمن يتمكن ولو بالتلقين من التلفظ بالفاظ التلبية بنحو يصدق عليه التلبية عرفا، فانه لايعرف أن يلبي التلبية المأمور بها، خاصة بعد أن كان فرض عدم التمكن من التلفظ بالفاظ يصدق عليها التلبية عرفا ولو بالتلقين فرضا نادرا جدا، فلايمكن حمل اطلاق خبر زرارة عليه بدعوى أنه مقتضى الجمع العرفي بينه وبين فحوى رواية السكوني او خبر مسعدة بن صدقة مع غمض العين عن كون مورد خبر مسعدة اعم من التلبية فليس اخص مطلقا من خبر زرارة.

وبما ذكرناه تبين تمامية دلالة خبر زرارة على أن من يتمكن من اداء التلبية الملحونة فيجب عليه الاستنابة، فان تم سندها ايضا فلا بد بعد ذلك من حل اشكال مخالفته لفحوى رواية السكوني الدالة على كون تلبية الاخرس تحريكه لسانه و اشارته باصبعه حيث يقال بأنه لايحتمل عرفا أن يكتفى في الاخرس بالاشارة بدل التلفظ بالتلبية دون الاستنابة ولكن لايقبل التلبية ممن لا يتمكن الا من التلبية الملحونة كمن يبدل حرف الراء في "شريك" ياء، بل يكون هو مأمورا بالاستنابة، وبناء على ذلك فيكون مقتضى الجمع العرفي بينهما هو الحمل على التخيير في كل ممن لا يحسن أن يلبي وفي الاخرس، نعم لو كانت فحوى رواية السكوني الواردة في الاخرس ناشئة عن ملازمة عرفية بين عدم لزوم الاستنابة على الاخرس وبين عدم لزومها على من لا يحسن التلبية بحيث كانت هذه الملازمة الثابتة بارتكاز العرف قابلة عرفا لردع الشارع وتصريحه بخلافها كان خبر زرارة في قوة التصريح بالخلاف لكن المدعى كون فحوى رواية السكوني اقوى من ذلك فيتعين الحمل على التخيير.

والصحيح هو المنع عن ثبوت تلك الفحوى إما بالمنع من اصل الملازمة العرفية خاصة اذا اريد ممن لا يحسن أن يلبي ما هو الظاهر منه من عدم معرفته للتلبية الصحيحة او عدم تعود لسانه عليها، لامثل من يبدل الراء في "شريك" ياء مثلا لآفة في لسانه، فان احتمال تفريق الشرع بين الاخرس المبتلى بالآفة ومن لم يتعلم التلبية الصحيحة موجود عرفا، وإما بالمنع من قوة ارتكازية هذه الملازمة بحيث لا يصلح مثل خبر زرارة للردع عنها.

فالمهم عندنا في الحكم بوجود اداء التلبية بالكيفية الملحونة لمن لا يحسن التلبية هو ضعف خبر زرارة فتمسك باطلاق رواية مسعدة بن صدقة، نعم من لا يقدر على ما يصدق عليه التلبية عرفا فالاحوط أن يجمع بين الاستنابة والترجمة كما سبق توضيحه.

هذا وقد ذكر السرخسي أنه على مذهب أبي حنيفة يجوز الاتيان بترجمة التلبية اختياراً<sup>(١)</sup>، وغاية ما يقال في تقريبه أنه لا يستفاد من الامر بالتلبية باللغة العربية في الروايات الصادرة من الشارع في المجتمع العربي لزوم رعاية اللغة العربية، فلعل اختيار اللغة العربية في الروايات لكونها لغة ذلك المجتمع للاعتبارها شرعاً، ولذا لم يستفد الفقهاء من الروايات الدالة على أن صيغة النذر هي أن تقول "لله عليّ" لزوم كون صيغة النذر عربية، وحينئذ فإما ان يتمسك باطلاقات التلبية ان كانت والا فبأصالة البراءة عن لزوم اللغة العربية، وهذا يختلف عن الامر بقراءة فاتحة الكتاب في الصلاة مثلاً فان ترجمتها ليست قراءة لها، نعم جوز ابو حنيفة اداء تكبيرة الاحرام بالترجمة.

وفيه أنه بعد كون المرتكز التشريعي توقيفية العبادات فالعرف لا يرفع اليد عن ظهور الروايات الآمرة بأن يقال "ليبيك اللهم لبيك الخ" في وجوبه التعييني، وهذا هو الفرق بينه وبين صيغة النذر او ما ورد في صيغة المتعة هي أن تقول أتزوجك لمدة كذا على مهر كذا فاذا قالت نعم فهي زوجتك.

تنبيه

ان "ليبيك" مصدر منصوب بفعل مقدر، أي ألْبَ لك إلباباً بعد إلباب، أو لباً بعد لبّ، أي إقامة بعد إقامة، من لبّ بالمكان أو ألْبَ أي: أقام، وفي العروة أن الأولى كونه من لبّ، وعلى هذا فأصله لبين لك فحذف اللام و أضيف إلى الكاف فحذف النون، و حاصل معناه إيجابتين لك، و ربما يحتمل أن يكون من لب بمعنى واجهه، يقال داري تلب دارك أي تواجهها، فمعناه مواجهةي و قصدي لك، و أمّا احتمال كونه من لبّ الشيء، أي خالصة، فيكون بمعنى إخلاصي لك فبعيد<sup>(٢)</sup>، وفي المنتهى: التلبية مأخوذة من ألْبَ بالمكان، إذا لزمه، ومعنى لبّيك: أنا مقيم عند طاعتك وعلى أمرك غير خارج عن ذلك، وثني؛ لأنّ المراد إقامة بعد إقامة أي طاعة مع طاعة<sup>(٣)</sup>، وفي المسالك: معنى لبّيك: إقامتين على طاعتك، إقامة بعد إقامة أو مواجهتين لك، مواجهة بعد مواجهة، لانه إمّا من لبّ بالمكان إذا أقام به، أو من قولهم: دار فلان تلبّ داري، أي تحاذيها، ونصب على المصدر كقولك حمداً لله وشكراً، وكان حقّه أن يقال لبّاً لك وثني تأكيداً، أي إلباباً لك بعد إلباب، وإقامة بعد إقامة. هذا بحسب أصله لغة، لكنّه قد صار موضوعاً للإجابة، وعبر عنها بذلك، وهي جواب عن النداء القديم

١ - المبسوط ج ٤ ص ٦

٢ - العروة الوثقى المحشى ج ص ٦٦٥

٣ - منتهى المطالب ج ص ٢٥٧

الذي أمر الله به لإبراهيم (عليه السلام) عند بناء البيت، فصعد أبا قبيس ونادى الناس، فأجابه من في أصلاب الرجال وأرحام النساء، كما ورد في الخبر<sup>(١)</sup>، ومراده من الخبر مثل صحيحة الحلبي قال: سألته لم جعلت التلبية؟ فقال: إن الله عز و جل أوحى إلى إبراهيم أن أذن في الناس بالحج يأتوك رجالا و على كل ضامر يأتين من كل فج عميق، فنادى فأجيب من كل وجه يلبون<sup>(٢)</sup>.

مسألة ١٨٠: الأخرس يشير إلى التلبية بإصبعه، مع تحريك لسانه، والأولى ان يجمع بينها وبين الاستنابة.

اقول: لزوم اشارة الاخرس مع تحريك لسانه هو الصحيح الموافق للمشهور، والمستند في ذلك رواية السكوني السابقة، ولعل منشأ اولوية الجمع بين الاشارة والاستنابة إما احتمال ضعف مستنده وهو رواية السكوني لاجل جهالة حال النوفلي الراوي عنه او لاجل رعاية ما حكى عن ابن جنيد من لزوم الاستنابة عليه، وقد يؤيده خبر زرارة الوارد في من لا يحسن أن يلبى حيث نقل عن الامام (عليه السلام) أنه امر أن يلبى عنه، الا أن الصحيح عندنا وثيقة النوفلي لاكثر الاجلاء الرواية عنه وخبر زرارة مع غمض العين عن سنده وارد في من لا يحسن أن يلبى واحتمال اختلاف الاخرس معه في هذا الحكم التعدي مما لادافع له.

مسألة ١٨١: الصبي غير المميز يلبى عنه.

اقول: هذا هو الصحيح ويدل عليه صحيحة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إذا حج الرجل بانه و هو صغير، فإنه يأمره أن يلبى و يفرض الحج، فان لم يحسن أن يلبى لبوا عنه<sup>(٣)</sup>.

نعم لو فرض صبي مميز يحسن التلبية فلا بد من امره بذلك

مسألة ١٨٢: لا ينعدد إحرام حج التمتع، و احرام عمرته، و احرام حج الافراد، و إحرام العمرة المفردة إلا بالتلبية، وأما حج القران فكما بتحقق إحرامه بالتلبية يتحقق بالاشعار أو التقليد، و الاشعار مختص بالبدن، والتقليد مشترك بين البدن و غيرها من أنواع الهدى، و الأولى الجمع بين الاشعار و التقليد في البدن: و الأحوط التلبية على القارن، و ان كان عقد إحرامه بالاشعار أو التقليد، ثم ان الاشعار هو شق السنام الأيمن بأن يقوم المحرم من الجانب الأيسر من الهدى و يشق سنامه من الجانب الأيمن، و يلطخ صفحته بدمه، و التقليد هو ان

١ - مسالك الأفهام ج ٥ ص ٢٣٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٨

يلحق في رقبة الهدى فعلا خلقا قد صلى فيها.

اقول: لاريب في أن التلبية ثابتة في جميع أقسام الحج و العمرة، وهي التي توجب الإحرام والدخول في حرمة الله، وما لم يلب يجوز له ارتكاب المنهيات، ففي صحيحة معاوية بن عمّار قال (عليه السلام) بعد ذكر التلبيات: واعلم أنه لا بدّ من التلبيات الأربع التي كن في أول الكلام، وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبّى المرسلون<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة معاوية بن وهب: تحرمون كما أنتم في محاملكم تقول: لبيك إلى الآخر<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة عبد الرحمن "في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الإحرام و لم يلب، قال: ليس عليه شيء"<sup>(٣)</sup>.

نعم يمكن الاحرام بطريقة أخرى وهي الإشعار أو التقليد أو التجليل، ولا يكون ذلك الامع سوق الهدى الذي يجعل الحج حج قران ففي صحيحة معاوية بن عمّار قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية و الإشعار و التقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم<sup>(٤)</sup>، وفي صحيحته الأخرى: تقلدها نعلًا خلقاً قد صليت فيها، و الإشعار و التقليد بمنزلة التلبية<sup>(٥)</sup>، وفي صحيحته الثالثة: في رجل ساق هديا ولم يقلده ولم يشعره، قال قد أجزأ عنه ما أكثر ما لا يقلد ولا يشعر ولا يجلل<sup>(٦)</sup>، وفي صحيحة عمر بن يزيد "من أشعر بدنته فقد أحرم و إن لم يتكلم بقليل و لا كثير<sup>(٧)</sup>، وفي رواية محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن تجليل الهدى وتقليدها فقال لا تبالي أي ذلك فعلت و سألته عن إشعار الهدى فقال نعم من الشق الأيمن - فقلت متى يشعرها قال حين يريد أن يحرم<sup>(٨)</sup>.

فما ذكره السيد المرتضى في الانتصار من أن مما انفردت الإمامية به القول بوجود التلبية، وعندهم أن الإحرام لا ينعقد إلا بها، لأن أبا حنيفة وإن وافق في وجوب التلبية فعنده أن الإحرام ينعقد بغيرها من تقليد الهدى وسوقه مع نية الإحرام، وقال مالك والشافعي: التلبية ليست بواجبة وبصح الدخول في الإحرام بمجرد النية، دليلنا: الإجماع المتردد، ولأنه

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٩

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٧

٦ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٧

٧ وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٩

٨ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٦



إذا لبي دخل في الإحرام وانعقد بلا خلاف، وليس كذلك إذا لم يلب<sup>(١)</sup>.  
وذكر ابن ادريس في السرائر أنه لا ينعقد الإحرام إلا بالنية والتلبية للمتمتع والمفرد، وأمّا  
القارن فينعقد إحرامه بالنية، وانضمام التلبية، أو الإشعار، أو التقليد، مخير بين ذلك، وذهب  
بعض أصحابنا إلى أنه لا ينعقد الإحرام، في جميع أنواع الحج، إلا بالتلبية فحسب، وهو  
السيد المرتضى "ره" وبه أقول، لأنه مجمع عليه، والأول اختيار شيخنا أبي جعفر الطوسي  
"ره"<sup>(٢)</sup>.

ولكن ما ذكره خلاف هذه النصوص الموجبة لحمل الإطلاقات الأمر بالتلبية لأجل  
تحقق الاحرام على التخيير، كما أن ما عن ابن حمزة وابن البراج من أن انعقاد الإحرام  
بالإشعار أو التقليد مختص بفرض العجز عن التلبية مخالف لاطلاق تلك النصوص ولا يتلائم  
مع الجمع العرفي بينها واطلاقات الامر بالتلبية، وقد نسب ذلك الى الشيخ الطوسي "ره" الا  
أن الظاهر عدم تمامية هذه النسبة لأنه في المبسوط والخلاف افتى بالتخيير<sup>(٣)</sup>.

هذا وقد اختار جماعة كصاحب العروة وفاقا لما عن المراسم والقواعد كون التلبية بعد  
الاحرام بالإشعار أو التقليد في حج القران واجبا نفسيا، ومستندهم في ذلك اطلاقات الامر  
بالتلبية، ولكنه غير متجه بعد اقتضاء اطلاق قوله في صححة معاوية بن عمار الثانية  
"والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية" لقيام الاشعار والتقليد مقام التلبية في الحكم الوضعي أي  
تحقق الاحرام بهما وكذا الحكم التكليفي.

هذا وقد يتمسك لاثبات وجوب التلبية نفسيا بموثقة يونس بن يعقوب، قال قلت لأبي عبد  
الله (عليه السلام): إني قد اشتريت بدنة، فكيف أصنع بها؟ فقال: انطلق حتى تأتي مسجد  
الشجرة فأفرض عليك من الماء والبس ثوبك، ثم أنخها مستقبل القبلة، ثم ادخل المسجد  
فصل ثم افرض بعد صلاتك، ثم اخرج إليها فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها، ثم قل:  
بسم الله، اللهم منك ولك، اللهم تقبل مني، ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبّه<sup>(٤)</sup>، فيقال بأن  
مقتضى ظهور الامر بالتلبية بعد الاشعار في حج القران هو وجوبها ومقتضى الجمع بينها  
وبين ما دل على تحقق الاحرام بالاشعار هو وجوبها تكليفا وان تحقق الاحرام بالاشعار.  
ولكن اورد عليه في المستمسك بأن جهة السؤال فيه عما يصنع بالبدنة غير معلومة، فلعل

١ - الانتصار في انفرادات الإمامية؛ ص: ٢٥٣

٢ - السرائر ج ٥ ص ٥٣٢

٣ - المبسوط ج ١ ص ٣١٥ الخلاف ج ٢ ص ٢٨٩

٤ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٧٥

السؤال عن اداء المستحبات، على أن أكثر ما ذكر فيها آداب مستحبة فلا ينعقد للأمر فيها ظهور في الوجوب، وأيضاً فالأمر إنما كان بالتلبية في البداء لا بمطلق التلبية، لا يجب التلبية في البداء بل يجوز الاتيان بها في مسجد الشجرة<sup>(١)</sup>.

واجاب السيد الخوئي "قده" عن هذا الايراد بأن اشتمالها على جملة من المستحبات لا يمنع من ظهور الأمر بالتلبية في الوجوب.

ولكنه اورد على الاستدلال بها بايراد آخر، وهو أن رواية الصدوق تشتمل على زيادة على نقل الكليني، وهي قول يونس "خرجت في عمرة فاشترت بدنة وأنا بالمدينة"<sup>(٢)</sup> فالرواية واردة في العمرة، والإحرام لها تتحقق بالتلبية فقط لا بالاشعار او التقليد، وكلامنا في حج القران الذي يتحقق الإحرام له بالاشعار او التقليد، فالرواية أجنبية عن المقام، وعليه فلا يتم القول بوجوب التلبية على القارن<sup>(٣)</sup>.

اقول: حتى مع عدم هذه الزيادة فحيث ان القضية خارجية فاحتمال ورودها في العمرة يكفي في عدم امكان الاستدلال بها لوجوب التلبية في حج القران، وعليه فالظاهر عدم وجوب التلبية في حج القران، نعم لا ريب في استحبابها، وقد لبى النبي (صلى الله عليه وآله) بعد ما اشعر البدن التي ساقها في حج القران في حجة الوداع.

ثم انه ذكر في العروة أن الإشعار عبارة عن أن يقوم الرجل من الجانب الأيسر من الهدي ويشق سنامه من الجانب الأيمن، ويلطخ صفحته بدمه<sup>(٤)</sup>، والظاهر أن مستنده في ذلك صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: البدن تشعر في الجانب الأيمن ويقوم الرجل في الجانب الأيسر ثم يقلدها بنعل خلق قد صلى فيها<sup>(٥)</sup>، ولكن المستفاد من النصوص والفتاوى أنه شق سنام الهدي من جانبه الايمن من دون اعتبار قيام الرجل في الجانب الايسر اذ لم يرد هذا القيد في رواية غير هذه الصحيحة، ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن البدن كيف تشعر قال تشعر وهي معقولة... تشعر من جانبها الأيمن، ويحرم صاحبها إذا قلدت وأشعرت، وفي صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله ووزارة قالاً سألتنا أبا عبد الله (عليه السلام) عن البدن كيف تشعر...

١ - مستمسك العروة ج ١١ ص ٣٩٩

٢ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٢١٠

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٤٢٠

٤ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٦٦٧

٥ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٢٧٦

فقال تشعر معقولة وتشعر من الجانب الأيمن<sup>(١)</sup>، وأما في صحيحة معاوية بن عمار فلم يعلم كون قيام الرجل في الجانب الأيسر قيدها للشاعر، بل لعله قيد مستحب للتقليد الذي يستحب ضمه إلى الأشعار.

كما أنه لم يرد تلطيخ صفحته بدمه في أية رواية، ولذا ذكر صاحب الحدائق أن الإشعار - على ما ذكره الأصحاب- ان يشق سنام البعير من الجانب الأيمن، ويلطخ صفحته بدمه، ولكن الأخبار لا تساعد على ما ذكره من اللطخ، وإنما اشتملت على شق سنامها من الجانب الأيمن<sup>(٢)</sup>، وما ذكره متين، وقد استظهر السيد الخوئي "قده" من قوله بعد ذلك "ما ذكره الأصحاب ودلت عليه الأخبار من استحباب الإشعار من الجانب الأيمن من سنام البدنة مخصوص بغير البدن الكثيرة"<sup>(٣)</sup> أنه يرى جواز الأشعار بكيفية أخرى غير شق سنامه من الجانب الأيمن فيكفي شق سنامه من الجانب الأيسر، ولكننا لم نفهم من كلام صاحب الحدائق عدا استحباب أصل الأشعار بعد أن سبق منه أن الأشعار هو شق سنامه من الجانب الأيمن.

وعليه فاليجوز الشق من الجانب الأيسر، نعم إذا كان الهدي أكثر من بدنة فقد ورد في كيفية الأشعار في صحيحة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كانت بدن كثيرة فأردت أن تشعرها دخل الرجل بين كل بدنتين فيشعر هذه من الشق الأيمن ويشعر هذه من الشق الأيسر<sup>(٤)</sup>.

هذا وقد ذكر الفقهاء أن الإشعار مختص بالبدن، والتقليد والتجليل مشترك بينهما وبين غيرها من أنواع الهدي من الشاة والبقر، أما بالنسبة إلى اختصاص الأشعار بالبدن فقد يناقش فيه بدعوى أن الروايات الواردة في كيفية الأشعار وإن كانت مختصة بالبدن، إلا أن الإمام (عليه السلام) في تلك الروايات إنما هو في مقام بيان كيفية الأشعار في مورد البدن، إما بلحاظ كون السؤال عن كيفية الأشعار فيها كما هو الغالب في الروايات، أو أنها إذا وردت في كلام الإمام (عليه السلام) ابتداء فالظاهر أن ورودها فيه إنما هو لبيان كيفية الأشعار في البدن، لا لاختصاص الأشعار بها، فمن أجل ذلك لا يخلو ظهور هذه الروايات في الاختصاص

١ - وسائل الشريعة ج ٢٧٥

٢ - الحدائق الناضرة ج ١٥ ص ٤٩

٣ - الحدائق ج ١٥ ص ٥١

٤ - وسائل الشريعة ج ٢٧٩

عن اشكال<sup>(١)</sup>.

وفيه أنه يكفي في المنع عن كفاية الاشعار في الشاة والبقرة عدم اطلاق في دليبه فيرجع الى عمومات لزوم التلبية، ودعوى انعقاد الاطلاق في مثل صحيحة معاوية ابن عمّار "يوجب الاحرام ثلاثة اشياء: التلبية والاشعار والتقليد" حيث تدل على كون الاشعار موجبا للاحرام من دون تقييده بالبدنة، مندفعة بأنها ليست في مقام بيان موارد الاشعار او التقليد، وإنما هي في مقام بيان تحقق الاحرام بهما، على أنه لو فرض اطلاقها فيمكن تقييدها بصحيحة عمر بن يزيد "من أشعر بدنته فقد أحرم" فانه يفهم منها عدم كون طبيعي الاشعار موجبا للاحرام، فانه لو كان طبيعي الاشعار موجبا للاحرام ولو في غير البدنة لم يكن وجه عرفي لذكر القيد الزائد أي قوله "بدنته" بعد عدم دخله في الحكم وكان ينبغي أن يقول "من اشعر فقد احرم".

نعم ما ذكره بالنسبة الى روايات كيفية الاشعار تام، فان استدلال شيخنا الاستاذ "قده" بمثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: والإشعار أنّ تطعن في سنامها بحديدة حتى تدميها<sup>(٢)</sup> على اختصاص الاشعار بالبدنة<sup>(٣)</sup> في غير محله، فان لو كان هذا الكلام مستقلا غير مسبوق بالكلام عن الاشعار في البدنة امكن أن يستظهر منه تفسير طبيعي الاشعار المشروع بذلك، لكن حيث يحتمل كونه مسبوqa به لم يظهر منه ذلك.

هذا كله في الاشعار، وأما التقليد فقد فسره صاحب العروة بأن يعلق في رقبة الهدى نعلا خلقا قد صلى فيه، ومستنده في ذلك صحيحة معاوية بن عمّار "تقلدها نعلا خلقاً قد صليت فيها"، وصحيحته الأخرى "البدن تشعر في الجانب الأيمن ويقوم الرجل في الجانب الأيسر ثم يقلدها بنعل خلق قد صلى فيها"، ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" أن الفقهاء لم يلتزموا بكون النعل الذي يعلق على رقبة الهدى خلقاً وأن يكون قد صلى فيه، بل ذكروا أن التعليق لأجل التعيين وعلامة لكون ما يسوقه هدياً، وقال بعض: انه لايعتبر ان يكون نعلا، بل يجوز التعليق بكل شيء نعلاً كان أم غيره، ويدل عليه صحيحة محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن تجليل الهدى وتقليدها، فقال: لاتبالي أي ذلك فعلت، وفي صحيحة زرارة قال: كان الناس يقلدون الغنم والبقر وإنما تركه الناس حديثاً، ويقلدون بخيط وسير، وهي واضحة الدلالة على عدم الاختصاص بالنعل ايضا ولو كان ما حدث حديثنا من التقليد بخيط او سير غير جائز لمنعه منه، ويؤيد ذلك أنه لو كان هو المعتبر بالخصوص لكان من

١ - تعاليق مبسوطة ج٩ ص٢٨٨

٢ - وسائل الشيعة ج١١ ص٢٧٨

٣ - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج٢ ص١٧٧

الواضحات ولذكرة الفقهاء لكثرة الابتلاء به والحال أنه ليس كذلك<sup>(١)</sup>.  
اقول: ما ذكره من أن الفقهاء لم يذكروا قيد كون النعل خلقا فالامر كذلك عدا ما ذكره  
الفيض الكاشاني في مفاتيح الشرايع<sup>(٢)</sup>، وفي الجواهر: يستحب له أيضا التقليد وهو ان يعلق  
في رقبة المسوق نعلا خلقا قد صلى فيها وعن ابن زهرة يعلق عليه نعلا أو مزادة، وعن  
المنتهى والتذكرة نعلا صلى فيها أو خيطا أو سيرا أو ما أشبههما، ولعله للخبر المزبور، ولكن  
في الدلالة نظر، والأمر سهل بعد كون التقليد من أصله مندوبا كالاشعار<sup>(٣)</sup>، والمهم أن  
المتفاهم عرفا عدم انفعالهم خصوصية تعبدية لكون النعل خلقا، وهذا بخلاف اعتبار الصلاة  
فيه فانه مأخوذ في كثير من الكلمات لذا قال الشيخ في النهاية: التقليد يكون بنعل قد صلى  
فيه، ولا يجوز غيره، ونحوه المبسوط<sup>(٤)</sup>، وفي المهذب: التقليد يكون بنعل قد صلى فيه<sup>(٥)</sup>،  
وفي السرائر: التقليد يكون بنعل قد صلى فيه، لا يجوز غيره<sup>(٦)</sup>. وفي جامع المقاصد: لا بد من  
الصلاة فيه ولو كانت نعلا<sup>(٧)</sup>، وفي المدارك: التقليد أن يعلق في رقبة المسوق نعلا قد صلى  
فيه<sup>(٨)</sup>، وفي ذخيرة المعاد: التقليد أن يعلق في رقبة المسوق نعلا قد صلى فيه<sup>(٩)</sup> وفي كشف  
الثام: التقليد بأن يعلق في رقبته نعلا صلى هو فيه<sup>(١٠)</sup>، وفي الرياض: وهو أن يعلق في  
رقبته نعلا قد صلى فيها السائق نفسه<sup>(١١)</sup>

نعم ذكر الكيدري في اصباح الشيعة أن التقليد أن يعلق عليه نعل او مزادة<sup>(١٢)</sup>، وفي  
المنتهى: التقليد: هو أن يجعل في رقبة الهدي نعلا قد صلى فيه؛ ليعلم أنه صدقة، أو يجعل  
في رقبة الهدي خيطا أو سيرا وما أشبههما، روى ابن بابويه- في الصحيح- عن حريز، عن

- 
- ١ - الواضح في شرح العروة الوثقى ج٣ ص١٢٣
  - ٢ - مفاتيح الشرائع ج٣ ص٣١٧
  - ٣ - جواهر الكلام ج٥ ص٥٧
  - ٤ - النهاية ص ٢١٤ المبسوط ج١ ص٣١٦
  - ٥ - المهذب لابن البراج ج٥ ص٢١٩
  - ٦ - السرائر ج٥ ص٥٣٥
  - ٧ - جمع المقاصد ج٥ ص١١٤
  - ٨ - مدارك الأحكام ج٥ ص١٩٦
  - ٩ - ذخيرة المعاد ج٥ ص: ٥٨٠
  - ١٠ - كشف الثام ج٥ ص٥٣
  - ١١ - رياض المسائل ط الحديث ج٥ ص١٣٢
  - ١٢ - اصباح الشيعة ص١٦٣

زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كان الناس يقلدون الغنم والبقر، وإنما تركه الناس حديثاً ويقلدون بخيط أو بسير<sup>(١)</sup> وكذا الدروس.

وأما صحيحة زرارة فلعل التعبير بأن الناس تركوا التقليد حديثاً أي التقليد بالنعل ويقلدون بخيط أو بسير لبيان أنهم تركوا ما هو الصحيح، وأما ما في الحدائق من أن هذه الصحيحة واردة في تقليد البقر والشاة بالخيط ونحوه والنعل وارد في تقليد البدنة فالفرق بينها خلاف المتفاهم العرفي جداً، وعليه فالظاهر شرطية كون النعل مما قد صلي فيه، بل الظاهر لزوم صلاة نفس السائق للهدي فيه، لقوله "نعلا خلقا صليت فيه" فلو كان مبنيًا للمفعول لكان يجب أن يقال "نعلا خلقا قد صلي فيه".

ثم انه يقع الكلام في ان تقليد البدنة من دون انضمامه الى اشعارها هل يكون مستحباً وموجباً للاحرام ام يختص ذلك بتقليد البقرة والشاة فقد يظهر من بعض الكلمات الثاني، ولعله لعدم اطلاق في الأدلة، ولكنه ليس كذلك فقد ورد في رواية الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن أبان عن محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن تجليل الهدى وتقليدها فقال لا تبالي أي ذلك فعلت.

ولا يبعد تمامية سند الرواية فان الحسين بن محمد هو الحسين بن محمد بن عامر بن عمران الأشعري ويمكن اثبات وثاقته باحد طريقتين:

أحدهما: كونه من مشايخ الكليني الذي اكثر الرواية عنه وقد ذكر في معجم رجال الحديث أن رواياته عنه تبلغ ثمانمائة وتسعة وخمسين مورداً، وهذا يكشف عن حسن ظاهره عنده والا لما نقل عنه خاصة بعد ما ذكر في ديباجة الكافي من أنه يرجو أن يكون كتاباً يعمل به ومشتتملاً على الآثار الصحيحة عن الصادقين.

ثانيهما: انه من المشايخ بلا واسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات<sup>(٢)</sup>، والمختار عندنا وثاقتهم، لأنه ذكر ابن قولويه "ره" في ديباجة الكتاب: وقد علمنا أنا لانحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشُّذَّاذ من الرجال يَأْثُرُ ذلك عنهم<sup>(٣)</sup> غير المعروفين

١ - منتهى المطلب ج ٥ ص ٢٤٣

٢ - كامل الزيارات الباب ٤١ الحديث ٥

٣ - الموجود في خاتمة المستدرک (مستدرک الوسائل ج ٣ طبع قديم ص ٥٢٣) "بأثر" مكان "يأثر" ولكن الظاهر كونه خطأً، والصحيح ما هو المنقول في البحار واعيان الشيعة، وقد كتب في خاتمة المستدرک فوق "عنهم" جملة "عن المذكورين نسخة بدل"، والظاهر ان هذه الجملة قد كتبها بعض العلماء في نسخته من كتاب كامل الزيارات لأجل تبين مرجع الضمير في قوله "عنهم"، حتى لا يتوهم رجوعه الى الأئمة عليهم

بالرواية المشهورين بالحديث والعلم<sup>(١)</sup>

والظاهر قصور نفس العبارة المذكورة في ديباجة كامل الزيارات عن شمول مشايخ ابن قولويه مع الوساطة، حيث انه يكفي في صدق هذه العبارة ان يلتزم ابن قولويه بان يروي ما وصل اليه بواسطة الثقات، وان روى هؤلاء الثقات عن اشخاص ضعفاء او مجهولين. ويشهد علي ذلك ان كلامه لا يختص بما ورد عنهم (عليهم السلام) في الزيارات حيث ذكر "أنا لانحيط بجميع ما روي عنهم في هذا الباب ولا في غيره" فهل يحتمل في حقه انه لم يكن يحيط الابما رواه مشايخه عن الثقات ولم يرووا له عن غير الثقات رواية ابدأ، فيكون هذا قرينة علي انه ناظر الي توثيق خصوص مشايخه ولأجل ذلك نلتزم بتوثيق مشايخ ابن قولويه بلاواسطة.

وأما معلى بن محمد فلا يبعد احراز وثاقته من اكنار الاجلاء الرواية عنه فقد روى عنه الكليني في الكافي أكثر من خمسمائة رواية -وان كان مع الوساطة- مع ما مر منه في اول الكافي من أنه يرجو أن يكون كتابا يعمل به ومشتملا على الآثار الصحيحة عن الصادقين، ولا ينافي ذلك كلام النجاشي في حقه: أنه مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريية<sup>(٢)</sup>، وقول ابن الغضائري: يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهدا، فان قول النجاشي من اضطرابه في المذهب على تقدير الثبوت لا ينافي الوثاقة، وأما اضطرابه في الحديث فمعناه أنه قد يروي ما يعرف، وقد يروي ما ينكر، وهذا أيضا لا ينافي الوثاقة، ويؤكد ذلك قول النجاشي وكتبه قريية<sup>(٣)</sup>.

والحسن بن علي إما هو الحسن بن علي بن فضال او الحسن بن علي بن زياد وهو الوشاء الخزاز وهو ابن بنت الياس على ما صرح به الشيخ "ره" في التهذيب<sup>(٤)</sup> وكلاهما ثقة.

السلام، ويتضح رجوعه الى الشُّدَّاذ من الرجال، ثم تخيل المستنسخون من هذه النسخة ان جملة "عن المذكورين" نسخة بدل، ومن هنا تبين ان ما هو الموجود في النسخة المطبوعة من كتاب كامل الزيارات لا تخلو من الغلط، حيث ان المذكور فيها هكذا: "قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حديثا روي عن الشُّدَّاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم"، فانه لا معنى معقول لان يقال "يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين".

١ - بحار الانوار ج ١ ص ٧٤، واعيان الشيعة ج ٤ ص ١٥٥ نقلا عن خاتمة مستدرک الوسائل

٢ - رجال النجاشي ص

٣ - معجم رجال الحديث ج ٢ ص ٢٧٩

٤ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ١٥٠

هذا وقد روى الصدوق في الفقيه بعد بيان حكم اشعار البدنة أنه روى معاوية بن عمار " تقلدها نعلًا خلقاً قد صليت فيها، والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية" فالظاهر رجوع الضمير الى البدنة، ولكنه يحتمل قويا أن يكون تقطيعا لصحيحة أخرى لمعاوية بن عمار "البدن تشعر في الجانب الأيمن ويقوم الرجل في الجانب الأيسر ثم يقلدها بنعل خلق قد صلى فيها" وحينئذ لا يكون تقليدها مستقلا عن اشعارها.

والأولى في البدنة الجمع بين الاشعار والتقليد لموثقة السكوني عن جعفر (عليه السلام) أنه سئل ما بال البدنة تقلد النعل وتشعر؟ فقال: أما النعل فتعرف أنها بدنة ويعرفها صاحبها بنعله، وأما الإشعار فإنه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث أشعرها، فكأن الجمع بينهما مفروغ عنه وإنما سئل (عليه السلام) عن وجهه، والإمام (عليه السلام) بين وجه الجمع، ولصحيح معاوية بن عمار «البدن تشعر في الجانب الأيمن، ويقوم الرجل في الجانب الأيسر، ثم يقلدها بنعل خلق قد صلى فيها».

ثم انه ورد في بعض الروايات السابقة تجليل الهدى فلايبعد كونه في حكم التقليد، وان لم يعنون في كلمات الاصحاب، وبذلك يقيد قوله "يوجب الاحرام ثلاثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد" ولو بأن يحمل التقليد على ما يعمه، وتجليل الهدى كما في صحاح اللغة ومصباح المنير هو أن تلبسه الجُلّ وتستره بثوب<sup>(١)</sup>، وفي الوافي: تجليل الهدى ستره بثوب ومنه الجل للفرس روي أنهم كانوا يجلبون بالبرد<sup>(٢)</sup>.

### مسألة ١٨٣: لا يشترط الطهارة عن الحدث الأصغر والأكبر في صحة الاحرام، فيصح الاحرام من المحدث بالأصغر أو الأكبر، كالمجنب والحائض والنفساء وغيرهم.

اقول: هذا بناء على ما هو المشهور من عدم وجوب غسل الاحرام فواضح، وذلك لاطلاقات الأدلة، وأما بناء على وجوب غسل الاحرام فقد يقال بأن ظاهره هو وجوب الغسل بما هو طهور ولزوم حفظ هذه الطهارة الى وقت الاحرام، ولذا ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لو وجب غسل الإحرام لكان وجوبه شرطياً لامحالة، لعدم احتمال كونه واجباً نفسياً، كيف ووجوب غسل الجنابة والحيض ونحوهما ليس نفسياً، فما ظنك بغسل الإحرام، ومعنى وجوبه الشرطي لزوم إيقاع الاحرام مع ذلك الغسل، لأن ظاهر الامر بغسل الاحرام قبل ما يحرم هو الامر بما هو طهور فيكون احرامه عن طهور ولايبقى طهوريته مع وقوع الحدث

١ - صحاح اللغة ج ٤ ص ١٦٦١؛ المصباح المنير ص ١٠٦

٢ - الوافي ج ص ٥٥٨



الأصغر.

هذا وقد افتى بعض الاجلاء "دام ظله" بعدم لزوم إعادة غسل الاحرام (حتى بناء على وجوب غسل الاحرام كما كان يصّر عليه سابقا) بالحدث الاصغر او الأكبر، وانما التزم بلزوم اعادته فيما اذا نام بعد الغسل في الميقات<sup>(١)</sup>، ولعل الوجه في ذلك أنه يرى أن اطلاق ادلة غسل الاحرام ينفي ناقضية الحدث الاصغر او الاكبر لأثره، فانه وان كان لاينبغي الاشكال في أن الامر به لاجل أنه طهور، لكن حتى لو لم يرفع الحدث بأن كان متوضاً قبله او قلنا بمقالة المشهور من أن ما عدا غسل الجنابة الغسل لاينبغي عن الوضوء، فمع ذلك هو سبب لمرتبة من الطهارة والنقاء وان لم تكن هذه الطهارة في قبال الحدث المعهود شرعا كما هو الحال في الامر بالغسل بماء الفرات قبل زيارة الحسين (عليه السلام) فانه لايرب في كونه لأجل ايجاد مرتبة من الطهارة حتى لو كان متوضاً قبله او قلنا بعدم إغناؤه عن الوضوء، ولادليل على ارتفاع هذه المرتبة من الطهارة (التي ليست في قبال الحدث المعهود) بالحدث الأصغر بل الأكبر.

هذا بحسب اطلاقات دليل غسل الاحرام، وأما الدليل الخاص فقد ورد في خصوص النوم قبل الاحرام، ومن المحتمل كون حكمة ناقضية النوم لغسل الاحرام كونه موجبا للكسل، ومع هذا الاحتمال لايمكن الغاء الخصوصية عنه الى سائر الأحداث، وقد خص الناقضية بالنوم الواقع بعد الغسل في الميقات، دون الغسل الواقع قبله بمسافة، حيث جمع بين صحيحة النضر بن السويد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل أن يحرم قال عليه إعادة الغسل<sup>(٢)</sup>، وبين صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة ولبس ثوبين ثم ينام قبل أن يحرم قال ليس عليه غسل<sup>(٣)</sup>، بحمل صحيحة النضر على الغسل في الميقات، لأن مورد صحيحة العيص التي نفت إعادة الغسل هو الغسل بالمدينة ثم النوم بعده قبل الاحرام في الميقات، فتكون صحيحة العيص اخص موضوعا من صحيحة النضر فتوجب حملها على الغسل في الميقات ثم النوم بعده وقبل الاحرام، هذا غاية ما امكن تقريب عدم لزوم بقاء الطهارة من الحدث الاكبر والاصغر حين الاحرام حتى بناء على لزوم غسل الاحرام.

١ - مناسك الحج ص ٦٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٢٩

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٠

ولكن الانصاف ظهور صحيحة النضر بن السويد الدالة على كون النوم بعد غسل الاحرام موجبا للامر باعادته في كون النوم مثالا للحدث، فان العرف المتشعري يرى النوم مثالا لمطلق الحدث، كما يمكن التمسك بعموم التعليل في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل أيجزيه ذلك أو يعيد قال: لا يجزيه لانه إنما دخل بوضوء<sup>(١)</sup>، فان ظاهر التعليل هو أنه كلما امر بالغسل لأجل الاتيان بفعل بعده فيكون تخلل الحدث بينهما قادحا، لأنه لو توضأ قبل ذلك الفعل فيصدق أنه أتى به بوضوء، مع أن المأمور به كان هو الاتيان به بغسل، والامر في غسل الاحرام كذلك عرفا، فان ظاهر الامر بغسل الاحرام وقوله "اغتسل ثم أحرّم" هو الامر بالاحرام عن غسل، لامجرد الاتيان بفعل خارجي قبل الاحرام، فمتعلق الامر هو الاحرام بغسل، إذ المتبادر من الأمر بالغسل ونحوه لشيء هو تحققه معه لامجرد سبقه وان انقطع عنه بتخلل ما يناقضه، فيكون مقتضى عموم التعليل انتقاض غسل الاحرام أيضا بوقوع الحدث قبل الاحرام، فبناء على القول بلزوم غسل الاحرام فلا بد من القول باعتبار بقاء الطهارة من الحدث الاصغر والاكبر حال الاحرام، نعم نلتزم بعدم قادحية الحدث الناشئ من النوم بعد غسل الاحرام بالمدينة لاجل صحيحة العيص الدالة على عدم انتفاض غسل الاحرام في المدينة بالنوم، واحتمال الخصوصية في العفو عن النوم بعد غسل الاحرام قبل الميقات بمسافة متعد بها موجود حيث انه كان في الاجتناب عنه صعوبة نوعية.

كما يستثنى من ذلك الحائض والنفساء حيث ورد في الروايات الصحيحة امرهما بالاحرام، نعم ورد الامر بغسلهما للاحرام كغيرهما، ثم يحرمان، ولكنه لا يكشف كما هو واضح عن عدم اشتراط طهارة غيرهما من الحدث الاكبر او الاصغر حال الاحرام، بعد احتمال الخصوصية فيهما.

نعم يقع الكلام في أن الاحرام الذي يشترط -بناء على لزوم غسل الاحرام- طهارة المكلف من الحدث الاصغر والاكبر حين ايقاعه هل هو الاحرام الشرعي الذي يتحقق بالتلبية، او عقد الاحرام الذي يتحقق بنية المكلف في الميقات للشروع في الحج او العمرة، فمقتضى ظهور صحيحة النضر هو الاول لكونه الظاهر من لفظ الاحرام، لكن يمكن أن يقال بأن ظاهر صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل إذا تهيأ للإحرام فله أن يأتي النساء ما لم يعقد التلبية أو يلب<sup>(٢)</sup>، وهكذا مرسله جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن

١ - وسائل الشيعة ج ١٣: ٢٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ٣٣٦

أحدهما (عليه السلام) أنه قال: في رجل صلى في مسجد الشجرة وعقد الإحرام وأهل بالحج ثم مس الطيب وأصاب طيرا أو وقع على أهله قال ليس بشيء حتى يلي<sup>(١)</sup>، هو عدم قاذحية الجماع وضعا بعد عقد الاحرام وقبل التلبية، لا مجرد جوازه تكليفا، نعم من يرى اختصاص القاذحية بالنوم كما مر عن بعض الاجلاء "دام ظله" فلاتكون الروايتان شاهديتين على خلاف ميناه من قاذحية النوم قبل الاحرام الشرعي.

وكيف كان فالامر سهل بعد ما سبق منا من عدم وجوب غسل الاحرام، حيث لا يوجد دليل على شرطية الطهارة من الحدث الاكبر والاصغر حال عقد الاحرام او التلبية.

**مسألة (١٨٤): التلبية بمنزلة تكبيرة الاحرام في الصلاة، فلا يتحقق الاحرام الا بها، أو بالأشعار أو التقليد لخصوص القارن، فلو نوى الاحرام وليس الثوبين وفعل شيئا من المحرمات قبل تحقق الاحرام لم يأنم وليس عليه كفارة.**

هذا واضح وقد تبين وجهه مما مر<sup>(٢)</sup>.

**مسألة ١٨٥: الأفضل لمن حج عن طريق المدينة تأخير التلبية الى البيداء** ، ولمن حج عن طريق آخر تأخيرها إلى ان يمشي قليلا، ولمن حج من مكة تأخيرها إلى الرقطاء، ولكن الأحوط التعجيل بها مطلقا ويؤخر الجهر بها إلى المواضع المذكورة، والبيداء بين مكة والمدينة على ميل من ذي الحليفة نحو مكة، والرقطاء موضع يسمى مدعى دون الردم.

الكلام في هذه المسألة في جهات:

الجهة الأولى: ان المشهور بل المتسالم عليه بين الاصحاب عدا صاحب الحدائق هو جواز التلبية في نفس الميقات ومنه مسجد الشجرة، وانما خالف صاحب الحدائق في خصوص ميقات الشجرة، حيث قال: ان ظاهر الروايات وجوب تأخير التلبية عن موضع عقد الإحرام في مسجد الشجرة، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صل المكتوبة ثم أحرِم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صل المكتوبة ثم أحرِم بالحج أو بالمتعة واخرج

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٥

٢ - راجع ذيل مسألة ١٣٩ في ان الاحرام جزء او شرط

٣ - الكافي ط دار الحديث ج ٨ ص ٣٧٩

بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا قلب<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التهيؤ للإحرام. فقال: في مسجد الشجرة، فقد صلى فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقد ترى أناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل، فتحرمون كما أنتم في محاملكم، تقول: لبيك اللهم لبيك<sup>(٢)</sup> وفي صحيحة احمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) كيف أصنع- إذا أردت الإحرام- قال اعقد الإحرام في دبر الفريضة- حتى إذا استوت بك البيداء قلب<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحة منصور بن حازم: إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتي البيداء<sup>(٤)</sup>، وأما مثل صحيحة عمر بن يزيد "إن كنت ماشياً فاجهر بإهلالك وتليبتك من المسجد وان كنت راكبا فاذا علت بك راحلتك البيداء<sup>(٥)</sup>، وعليه فالاحتياط في الوقوف على الروايات المتقدمة الدالة على التأخير إلى البيداء راكبا كان أو ماشيا، بل لا يبعد المصير اليه لولا ذهاب جملة من فضلاء قدماء الأصحاب إلى التخيير<sup>(٦)</sup>.

اقول: الظاهر تسالم الاصحاب على جواز التلبية في مسجد الشجرة، وقد قال الكليني "ره" بعد ذكر الروايات: هذا عندي من الأمر المتوسع، إلا ان الفضل فيه ان يظهر التلبية حيث أظهر النبي (صلى الله عليه وآله) على طرف البيداء. ولا يجوز لأحد ان يجوز ميل البيداء إلا وقد أظهر التلبية. وأول البيداء أول ميل يلقاك عن يسار الطريق<sup>(٧)</sup>، فالمهم في رفع اليد عن ظهور تلك الروايات الأمرة بتأخير التلبية الى البيداء هو هذا التسالم وقيام السيرة القطعية على جواز الاتيان بها في الشجرة.

هذا وقد استدل على جواز التلبية في المسجد جماعة كالسيد الحكيم والسيد الخوئي "قدهما" بما رواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسماعيل بن مرار عن يونس عن عبد الله بن سنان (وقد عبر في الحدائق عن سند هذه الرواية بالقوي وقد مر الكلام في حل الاشكال السندي من ناحية عدم ورود توثيق خاص في حق اسماعيل بن مرار) من أنه سأل

١ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٧١

- ٢

٣ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٧١

٤ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٣٧٠

٥ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٣٦٩

٦ - الحدائق ج١ ص ٤٤

٧ - الكافي ج٨ ص ٣٧٨

أبا عبد الله (عليه السلام) هل يجوز للمتمتع بالعمرة إلى الحج أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة؟ فقال: نعم، إنما لئى رسول الله (صلى الله عليه وآله) في البيداء، لأن الناس لم يعرفوا التلبية فأحب أن يعلمهم كيف التلبية<sup>(١)</sup>، فانها صريحة في جواز التلبية في مسجد الشجرة، بل يمكن أن يقال بأن ظاهر هذه الرواية نفي استحباب تأخير التلبية الى البيداء أيضا حيث حصرت وجه تأخير النبي (صلى الله عليه وآله) التلبية الى البيداء في تعليم الناس، فتتنافى مع النصوص الكثيرة الأمرة بالتأخير الى البيداء او الناهية عن التلبية في مسجد الشجرة مثل رواية قرب الاسناد للحميري عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الإحرام عند الشجرة هل يحل لمن أحرم عندها أن لا يلبي حتى يعلو البيداء قال لا يلبي حتى يأتي البيداء عند أول ميل فأما عند الشجرة فلا يجوز التلبية<sup>(٢)</sup>، كما تتنافى مع صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يكن يلبي حتى يأتي البيداء<sup>(٣)</sup>، حيث ان صريح هذه الصحيحة نشوء فعل رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن نكتة شرعية دون مجرد تعليم الناس، وحينئذ فقد تقدم هذه النصوص باعتبار كونها قطعية الصدور اجمالا فتكون من السنة القطعية فالابد من طرح رواية ابن سنان لكونها من الخبر المخالف للسنة أي الخبر القطعي الصدور، فلولا التسالم والسيره القطعية على جواز التلبية في مسجد الشجرة فلأتصلح رواية ابن سنان لأن تكون قرينة على رفع اليد عن ظهور تلك النصوص في تأخير التلبية الى البيداء.

وهكذا استدلووا بإطلاق موثقة إسحاق بن عمّار عن ابي الحسن (عليه السلام) قال قلت له: إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة أ يلبي حين ينهض به بعيره أو جالسا في دبر الصلاة؟ فقال: أي ذلك شاء صنع<sup>(٤)</sup>، بلحاظ أن الصلاة يؤتى بها غالباً في المسجد، فيكون القدر المتيقن منها مسجد الشجرة، لأن الميقات الذي كان فيه مسجد هو ذو الحليفة الذي فيه مسجد الشجرة، وأما المساجد في سائر المواقيت فهي مبنية متأخرا.

وفيه أن الرواية مطلقة من حيث المواقيت ولا تختص بمسجد الشجرة ودعوى كون الغالب اختصاص الاتيان بالصلاة في المسجد خلاف الواقع، خاصة وأن الوارد في الموثقة الاحرام

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٣

دبر الصلاة المكتوبة ومن الواضح ان المسافرين كانوا يصلون في الطريق مع عدم وجود مسجد في اغلب الطرق، وعليه فيمكن تقييد هذه الموثقة في خصوص مسجد الشجرة فيلتزم فيه بلزوم تأخير التلبية الى البيداء لأجل الروايات السابقة.

وهكذا قد استدلووا بصحيحة عمر بن يزيد "إن كنت ماشياً فاجهر بإهلالك وتليبتك من المسجد وان كنت راكبا فإذا علت بك راحلتك البيداء<sup>(١)</sup>، ولكنها تفصل بين الراكب والماشي، ولأجل ذلك ذكر الشيخ الطوسي "ره" في ذيل رواية اسماعيل بن مرار عن يونس عن عبد الله بن سنان (التي رخصت في التلبية في مسجد الشجرة) أن الوجه في هذه الرواية أن من كان ماشيا يستحب له أن يلبى من المسجد وإن كان راكبا فلا يلبى إلا من البيداء ثم ذكر صحيحة عمر بن يزيد<sup>(٢)</sup>.

ولكن ذكر في الحدائق بأنه ردّ هذا التفصيل بأن حمل الروايات المتضمنة للأمر بتأخير التلبية إلى البيداء من غير تفصيل على الراكب بعيد جدا، وبعضه صحيحة معاوية بن عمار "فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب"، وفي صحيحة أخرى "ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البيداء فلب" قال في الوافي: وبشبهه ان يكون الفرق صدر عن تقية، وظاهره حمل صحيحة عمر بن يزيد على التقية وهو غير بعيد<sup>(٣)</sup>.

ولكن يرد على ما ذكره صاحب الحدائق أنه لاوجه لحمل صحيحة عمر بن يزيد على التقية، فان لم يعهد القول بالتفصيل عن العامة مضافا الى أن الترجيح بمخالفة العامة من مرجحات تعارض الخبرين ولا معارضة بينها وبين بقية الاخبار، ولا يخفى أن الشيخ "ره" لا يرى وجوب تأخير التلبية على الراكب بل يرى استحبابه كما صرح به في النهاية والمبسوط حيث قال: إذا أراد المحرم أن يلبى فإن كان حاجا في طريق المدينة فالأفضل أن يلبى إذا أتى البيداء عند الميل إن كان راكبا، وإن لبي من موضعه كان جائزا، والماشي يجوز له أن يلبى من موضعه على كل حال<sup>(٤)</sup>، ولكن ما ذكره الشيخ من عدم استحباب تأخير التلبية الى البيداء للماشي خلاف صحيحة معاوية بن عمار "فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب"، وكذا قوله في صحيحة أخرى "ثم قم فامش...".

والحاصل أن منشأ رفع اليد عن ظهور الروايات الكثيرة في وجوب تأخير التلبية الى البيداء

١ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٣٦٩

٢ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٨٥

٣ - الحدائق الناضرة ج ١٥ ص ٤٦

٤ - النهاية ص ٢١٤ المبسوط ج ٣ ص ٣١٦

هو التسالم والسيرة.

الجهة الثانية: وقع الكلام في جواز تأخير التلبية الى البيداء فقد منع ذلك جماعة وحملوا -كما عن الصدوق في الفقيه والهداية، وابن إدريس، والمنتهى والتذكرة، واختاره في العروة- وقد ذكر السيد الحكيم "قده" في المستمسك: أنه لامجال للأخذ بما دل على تأخير الإحرام عن مسجد الشجرة، ضرورة وجوب الإحرام من الميقات، مع أنه لم يعرف قائل به، ومعارض بالنصوص الظاهرة في وقوع الإحرام في الميقات، والاقرب حمل روايات تأخير التلبية على تأخير التلبية المستحبة والإكثار منها، فإن الروايات واردة في التلبية في فرض حصول الإحرام، فلا تعرض فيها للتلبية التي بها قوام الإحرام<sup>(١)</sup>.

وفيه أن صريح الروايات هو تأخير اصل التلبية الى البيداء ففي صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التهيؤ للإحرام فقال: في مسجد الشجرة، فقد صلى فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقد ترى أناسا يجرمون فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل، فتحرمون كما أنتم في محاملكم، تقول: لبيك اللهم لبيك<sup>(٢)</sup> وفي صحيحة احمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) كيف أصنع - إذا أردت الإحرام- قال اعقد الإحرام في دبر الفريضة- حتى إذا استوت بك البيداء فلب<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحة منصور بن حازم: إذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تأتي البيداء<sup>(٤)</sup>، وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يكن يلبي حتى يأتي البيداء<sup>(٥)</sup>.

وغاية ما يقال أن روايات جواز تأخير التلبية الى البيداء مخالفة للعمومات الدالة على حرمة تجاوز الميقات بغير احرام، ولكن يرد عليه أن هذه الروايات اخص عرفا من تلك العمومات فيخصصها بمن تجاوز عن ذي الحليفة وقد تهيأ فيه للاحرام بان عقد فيه للاحرام اذا كان سيحرم شرعا بالتلبية في البيداء، فيكون تجاوزه عن ذي الحليفة من دون احرام شرعي جائزا.

ومن الغريب ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أن البيداء بعد مسجد الشجرة جزء من

١ - مستمسك العروة ج ٤١٦

- ٢

٣ - وسائل الشيعة ج ٣٧١

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٠

٥ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٠

الميقات، ولا يكون تجاوزه إلا بتجاوز البيداء بدون إحرام<sup>(١)</sup>، وكذا ذكر بعض الاعلام في تعاليقه المبسوطه على مناسك الحج أن الظاهر من الروايات ان سعة الميقات في هذه المنطقة طولاً من المسجد الى البيداء بمسافة ميل، ونتيجة ذلك أنه يجوز الإحرام من أي جزء من تلك المسافة طولاً وإن كان الاحرام من البيداء افضل وأولى<sup>(٢)</sup>، فانه خلاف مفاد الادلة من كون الميقات ذا الحليفة والشجرة، خاصة وأنهم يرون انفصال البيداء عن ذي الحليفة بميل وهو ثلث الفرسخ، فان انعقاد الاحرام من المسافة المتخللة بين ذي الحليفة والبيداء خلاف مفاد جميع الادلة، بل مر لزوم كون عقد الاحرام أي انشاء نية الحج والعمرة في ذي الحليفة بل مسجد الشجرة وانما الجائز هو تأخير التلبية التي هي سبب الاحرام الشرعي الى البيداء.

هذا وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أن البيداء متصل بذى الحليفة فتكون التلبية في آخر ذي الحليفة مشرفاً على البيداء في المكان الذي نصب فيه الميل، ومن هنا لا يصدق التجاوز عن ذي الحليفة بدون احرام، وفيه أن الوارد في الروايات التعبير بالتلبية بعد ما اتى البيداء، او التلبية عند ما علت به راحلته البيداء، ولم يرد التعبير بالتلبية عند ما يشرف على البيداء، والبيداء حتى لو كان متصلاً بذى الحليفة الذي هو الميقات، لكنه خارج عنه.

الجهة الثالثة: المشهور في كلمات الفقهاء أن البيداء يقع بعد ذي الحليفة مع الفصل بينهما بمسافة ميل أي ثلث الفرسخ، فذكر ابن ادريس في السرائر: البيداء أرض خسف - على ما روي في الأخبار من أن جيش السفيناني يأتي إليها قاصداً مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيخسف الله تعالى به تلك الأرض - وبينها وبين ذي الحليفة ميل واحد وهو ثلث فرسخ<sup>(٣)</sup> وقال العلامة في التذكرة: بين البيداء وبين ذي الحليفة ميل، ولا يجوز مجاوزة الميقات بغير إحرام، وإنما ينعقد الإحرام بالتلبية، فيجب إيقاعها في ذي الحليفة، ويستحب الإجماع بها بالبيداء<sup>(٤)</sup>، وقال الشهيد في النلفية: البيداء، ميل من ذي الحليفة<sup>(٥)</sup>، وقال الشهيد الثاني في المسالك: الحاج على طريق المدينة إن كان راكباً فلا يرفع صوته بها حتى تصل راحلته البيداء، وهي الأرض التي تخسف بجيش السفيناني فيها، على ميل من مسجد

١ - صراط النجاة ج٢ ص٢٠٣

٢ - تعاليق مبسوطه على مناسك الحج ص ١٠٥

٣ - السرائر ج ص ٢٦٥

٤ - تذكرة الفقهاء ج ص ٢٥٦

٥ - النلفية ص ١٠٤



الشجرة عن يسار الطريق، اقتداء بالنبي<sup>(١)</sup>، وفي مجمع البحرين: البيداء على ميل من ذي الحليفة نحو مكة<sup>(٢)</sup>، ونحوه ما نقلناه عن مناسك السيد الخوئي "قده".

الأ أنه قد يقال بأن الظاهر من الميل في روايات الباب ليس هو مقدار مسافة ميل أي ثلث الفرسخ، بل هو نفس العلامة المنصوبة على الطرق لتعيين المسافات، وكان ميل منصوبا على اول البيداء ولعله كان متصلا بذوي الحليفة، ولذا ورد في صحيحة معاوية بن عمار: خرج النبي (صلى الله عليه وآله) حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحته الأخرى: صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة وأخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا قلب، وفي صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التهيؤ للإحرام. فقال: في مسجد الشجرة، فقد صلى فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقد ترى أناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل، وفي رواية علي بن جعفر: لا يلي حتى يأتي البيداء عند أول ميل، وفي صحيحة الحلبي: مسجد الشجرة كان يصلي فيه ويفرض الحج فإذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الأول أحرم<sup>(٤)</sup>، وفي رواية فضالة بن أيوب عن الكاهلي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن النساء في إحرامهن - فقال يصلحن ما أردن أن يصلحن فإذا وردن الشجرة أهلن بالحج ولبين عند الميل أول البيداء<sup>(٥)</sup>، وقد ذكر المجلسي الأول "ره" البيداء قريب من مسجد الشجرة من عند الميل المنصوب وهي معروفة<sup>(٦)</sup>، وذكر كاشف الغطاء: أن المراد بعلو البيداء مبدأ علوها عند أول ميل على اليسار<sup>(٧)</sup>.

وأما ما ذكره بعض الأجلاء "دام ظله" من كون البيداء متصلا بذوي الحليفة فلايكاد يستفاد من هذه الروايات، فلعل الميل الذي في اول البيداء كان منصوبا بعد ذي الحليفة بفاصل، وان كان الذي يساعده الاعتبار ما نراه حاليا أن ذا الحليفة هو الموضع المنخفض الذي فيه مسجد الشجرة والبيداء هو المكان المرتفع القريب منه الذي هو طريق السيارات الى مكة

١ - مسالك الأفهام ج٣ ص ٢٤٦

٢ - مجمع البحرين ج٣ ص ١٨

٣ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٢١٤

٤ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٠٨

٥ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٥٢

٦ - روضة المتقين ج٢ ص ١١٣

٧ - كشف الغطاء ج٣ ص ٥٢٦

ويتصل بذبي الحليفة، فإذا علا هذا الموضع المرتفع فيستوي به الطريق وحينئذ يصدق قوله فإذا استوت بك البيداء أو قوله فإذا علت بك راحلتك البيداء فلبّ.

الجهة الرابعة: من يكون احرامه من مكة كمن يريد أن يحرم لحج التمتع بعد عمرة التمتع فالأفضل أن يؤخر تلبيته إلى موضع كان يسمى بالرقطاء، فقد روى الصدوق بإسناده عن حفص بن البختري ومعاوية بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج والحلي جميعاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) وإذا أهلت من المسجد الحرام للحج فإن شئت لبيت خلف المقام وأفضل ذلك أن تمضي حتى تأتي الرقطاء وتلي قبل أن تصير إلى الأبطح<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافياً 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 وأحرم بالحج وعليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرضاء<sup>(٢)</sup> دون الردم فلب فإذا انتهيت إلى الردم وأشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي منى<sup>(٣)</sup> فيكون مقتضى ذلك لزوم كون اهلاله بالحج قبل التلبية (أي عقد الاحرام ورفع الصوت بنية الحج) في مكة، ولكن الأفضل أن تكون تلبيته في الرقطاء التي كانت خارجة عن مكة وقريبة من مقبرة المعلاة، ومن الواضح أن حمل ذلك على استحباب الجهر بالتلبية في الرقطاء بعد أن لبى سرا في مكة خلاف صراحة الصحيحة الثانية.

هذا وعن السرائر والنهية والجامع والوسيلة والمنتهى والتذكرة: استحباب تلبية المحرم من مكة من موضعه إن كان ماشياً، وإذا نهض به بغيره إن كان راكباً، والظاهر أن مستندهم صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام): إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة، ثم صل خلف المقام، ثم أهل بالحج، فإن كنت ماشياً فلب عند المقام، وإن كنت راكباً فإذا نهض بك بغيرك<sup>(٤)</sup>، ولكن الظاهر أن مقتضى القاعدة هو الجمع بينها وبين الصحيحتين السابقتين بالحمل على مراتب الاستحباب في الراكب بأن يكون تلبيته من الرقطاء أفضل من تلبيته حين ينهض به بغيره، كما يجوز له التلبية من نفس المقام، كما

١ وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٩٧

٢ - هكذا في الوسائل والكافي وفي التهذيب "الرقطاء" وعن الاستربادي أنه قال "فتشنا تواريخ مكة ولم نجد موضعاً يسمى بالرقطاء والظاهر ان الصحيح الرضاء".

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٥١٩

٤ وسائل ج ١٢ ص ٣٩٧

يجوز التلبية للماشي في نفس المقام وان كان يستحب له ايضا باستحباب اخف من الاستحباب في الراكب أن تكون تلييته في الرقطاء ايضا حتى يتم هذا التفصيل المذكور في صحيحة عمر بن يزيد.

الجهة الخامسة: من اراد أن يحرم من سائر المواقيت كالجحفة فالأفضل أن يمشي قليلا بعد عقد الاحرام ونية الحج او العمرة ثم يليه، فقد ورد في صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن أحرمت من غمرة أو من بريد البعث صليت وقلت ما يقول المحرم في دبر صلاتك وإن شئت لبيت من موضعك والفضل أن تمشي قليلا ثم تلي<sup>(١)</sup>.  
وحيث انه لايلزم تجاوزه عن الميقات فلا بد أن تكون تلييته في الميقات تمسكا بعموم لزوم كون الاحرام في الميقات وحرمة تجاوزه بغير احرام.

### مسألة ١٨٦: يجب لمن اعتمر عمرة التمتع قطع التلبية عند مشاهدة موضع بيوت مكة القديمة

و لمن اعتمر عمرة مفردة قطعها عند دخول الحرم إذا جاء من خارج الحرم، وعند مشاهدة الكعبة ان كان قد خرج من مكة لاحرامها، ولمن حج بأي نوع من أنواع الحج قطعها عند الزوال من يوم عرفة.

اقول: يقع البحث في جهات:

الجهة الاولى: المعتمر عمرة التمتع يقطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة القديمة، وبدلاً على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار، قال قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا دخلت مكة وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية، وحدّ بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبه المدنيين، فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن، فاقطع التلبية، وصحيحة ابن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) أنه سئل عن المتمتع متى يقطع التلبية؟ قال: إذا نظر إلى عراش مكة، عقبه ذي طوى، قلت: بيوت مكة؟ قال: نعم<sup>(٢)</sup> وعقبه ذي طوى جهة أخرى لمكة القديمة، ففي صحيحة معاوية بن عمار أن النبي في ارتحاله من مكة في حجة الوداع دخل من أعلى مكة من عقبه المدنيين وخرج من أسفل مكة من ذي طوى<sup>(٣)</sup>.

وكيف كان فالموضوع في هاتين الصحيحتين لقطع التلبية هو مشاهدة بيوت مكة القديمة، ولكن ورد في صحيحة زرارة، قال: سألته أين يمسك المتمتع عن التلبية؟ فقال: إذا

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٧٢

٢ وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨٨

٣ وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢١٧

دخل البيوت بيوت مكّة لا بيوت الأبطح<sup>(١)</sup>، فجعل فيها المدار على دخول بيوت مكة، وحينئذ قد يقال بالتعارض بينها وبين الصحيحتين، ويمكن حل التعارض بأن يقال ان المذكور في صحيحة زرارة هو دخول بيوت مكة من غير تحديدها بعقبة المدنيين او وادي ذي طوى، وقد اتسعت مكة في زمان الأئمة وقد ورد في صحيحة معاوية بن عمار "فان الناس قد احدثوا بمكة ما لم يكن" ولعل الدخول في بيوت مكّة المستحدثة التي حدثت في زمان الأئمة (عليهم السلام) كان مساوقا لرؤية عقبة المدنيين.

وكيف كان فما في مناسك السيد الامام "قده" من قطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة الحالية فلم يفهم وجهه، فان اطلاق ما دل على قطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة قابل للتقييد بمثل صحيحة معاوية بن عمار الدالة على عدم قطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكة المستحدثة بعد النبي (صلى الله عليه وآله).

الجهة الثانية: المعتمر بعمرة مفردة من أدنى الحل يقطع التلبية عند مشاهدة الكعبة، أي بالوصول الى مكان يمكن ان يرى فيه الكعبة، ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار "من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد"<sup>(٢)</sup> وصحيحة عمر بن يزيد "من خرج من مكّة يريد العمرة ثم دخل معتمراً لم يقطع التلبية حتى ينظر إلى الكعبة"<sup>(٣)</sup> واطلاق الصحيحة الاولى يشمل من كان خارج مكة فلما وصل الى حدود الحرم اراد أن يعتمر حيث مر سابقا جواز احرامه للعمرة المفردة من ادنى الحل، والظاهر عرفاً عدم اختصاص الحكم بالتنعيم بل الميزان بالاعتمار من أدنى الحل.

الجهة الثالثة: من احرم للعمرة المفردة من المواقيت او من منزله اذا كان منزله بعد الميقات فيقطع التلبية عند دخول الحرم، ويدل عليه عدة روايات، منها: معتبرة زرارة "يقطع التلبية المعتمر إذا دخل الحرم" وصحيحة معاوية بن عمار "إن كنت معتمراً فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم"<sup>(٤)</sup>.

ولكن هناك روايات قد يستفاد منها قطع التلبية بمشاهدة بيوت مكة القديمة، ففي رواية يونس عن الرجل يعتمر عمرة مفردة من أين يقطع التلبية؟ قال: إذا رأيت بيوت مكّة ذي

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٣

طوى فاقطع التلبية<sup>(١)</sup> وفي صحيحة الفضيل، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) قلت: دخلت بعمره فأين أقطع التلبية؟ قال: حيال العقبة عقبة المدنيين؟ فقلت: أين عقبة المدنيين؟ قال: بحيال القصارين<sup>(٢)</sup> وفي صحيحة البنظي عن الرجل يعتمر عمرة المحرم من أين يقطع التلبية؟ قال: كان أبو الحسن (عليه السلام) من قوله: يقطع التلبية إذا نظر إلى بيوت مكة<sup>(٣)</sup>، ويجاب عن هذه الروايات كما ذكره السيد الخوئي "قده" بضعف سند رواية محسن بن أحمد، لعدم ثبوت وثاقته، وصحيحة الفضيل لم يرد فيها تصريح بالعمرة المفردة وإنما هي بالإطلاق، والروايات المتقدمة واردة في خصوص المفردة فتوجب حمل هذه الصحيحة على عمرة التمتع، وصحيحة البنظي وإن كانت واردة في العمرة المفردة لعدم عمرة التمتع في شهر محرم، ولكنها مطلقة من حيث بدء العمرة من أدنى الحل أو من قبل الحرم، والروايات السابقة موردها الاعتماد من خارج الحرم فتوجب حمل صحيحة البنظي على الإحرام من أدنى الحل، نعم يبقى شيء وهو أن صحيحة البنظي جعلت حد قطع التلبية بالنظر إلى بيوت مكة وصحيحة عمر بن يزيد جعلت الحد النظر إلى الكعبة، ويمكن رفع التنافي بالتلازم بين الأمرين، فإن النظر إلى بيوت مكة يستلزم النظر إلى الكعبة المشرفة لعلو البيت وارتفاعه ونحو ذلك.

فتحصل: أن ما ذهب إليه المشهور من قطع التلبية عند دخول الحرم إذا اعتمر من خارج الحرم هو الصحيح، وما ذهب إليه الصدوق من التخيير بين دخول الحرم والنظر إلى بيوت مكة ضعيف<sup>(٤)</sup>.

اقول: يلاحظ عليه أن صحيحة الفضيل وإن لم يرد فيها تصريح بالعمرة المفردة لكن إخراج العمرة المفردة عن إطلاق لفظ العمرة لا يخلو عن استهجان عرفي، وأما ما ذكره حول صحيحة البنظي ففيه أن الكعبة واقعة في أخفض مكان بمكة ولم يكن بالامكان النظر إلى الكعبة عند مشاهدة بيوت مكة في عقبة المدنيين، فتكون هذه الصحيحة منافية لمجموع ما دل على قطع من اعتمر للعمرة المفردة خارج الحرم تلبيته عند دخول الحرم وقطع من اعتمر لها من أدنى الحل تلبيته عند النظر إلى الكعبة، وعليه فالأولى الحمل على خفة استحباب تكرار التلبية بعد دخول الحرم لمن اعتمر خارج الحرم، إلى أن يشاهد بيوت مكة

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٤

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٤٣٨

القديمة فيزول استحباب التكرار بالمرة، وكذا خفة استحباب التكرار بعد مشاهدة بيوت مكة القديمة لمن اعتمر في ادنى الحل ويزول الاستحباب نهائيا بالنظر الى الكعبة.

الجهة الرابعة: لاريب ولاخلاف في أن الحاجّ يقطع التلبية عند زوال الشمس من يوم عرفة، ويدل عليه مثل صحيحة محمد بن مسلم "الحاج يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس"<sup>(١)</sup>، ولا فرق في ذلك بين حج التمتع او الافراد او القران لاطلاق الادلة.

الجهة الخامسة: يقع الكلام في أن حرمة تكرار التلبية بعد الحد المذكور في الجهات السابقة هل هي حرمة ذاتية ام تشريعية، فانه لا يظهر من النهي عن التلبية بعده اكثر من الارشاد الى عدم الامر بها كما في النهي عن اتمام الصلاة في السفر، فانه لا يمنع من الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام في موارد الجهل بالوظيفة، وعليه فلامانع من التلبية بعد ذلك رجاء واحتياط اذا صار موردا للشك في تعلق الامر بها، فيحتمل في مثل صحيحة أبان، قال: كنت مع أبي جعفر (عليه السلام) في ناحية من المسجد وقوم يلبيون حول الكعبة، قال: أ ترى هؤلاء الذين يلبيون؟ والله لأصواتهم أبغض إلى الله من أصوات الحمير<sup>(٢)</sup>، أن تكون ناظرة الى مبعوضة تليبتهم لانطباق عنوان البدعة والتشريع عليه.

### **(مسألة ١٨٧): اذا شك بعد لبس الثوبين، وقبل التجاوز من الميقات في أنه قد أتى بالتلبية ام لا**

بنى على عدم الاتيان، وإذا شك بعد الاتيان بالتلبية أنه أتى بها صحيحة ام لا بنى على الصحة.

اقول: تقييد لزوم البناء على عدم الاتيان بالتلبية بما اذا كان شكه في الاتيان بها قبل التجاوز عن الميقات مضافا الى منافاته لمبانيه من اشتراط جريان قاعدة التجاوز بالدخول في الجزء المترتب - كالتواف حيث ان صحة التلبية مشروطة بلحوق الطواف - ينافي تعليقه على العروة حيث اجرى قاعدة التجاوز في التلبية بشرط الدخول في الغير كالتواف<sup>(٣)</sup>، وعليه فاذا شك في التلبية فيجب عليه الرجوع الى الميقات لتداركها ما لم يكن شكه بعد دخوله في الجزء المترتب على التلبية وهو الطواف او الوقوف بعرفات، فانه ما لم يدخل فيه فيكون شكه في التلبية من الشك قبل تجاوز المحل الشرعي للمشكوك، بل ذكر في شرح هذه المسألة في العروة أنه إذا تجاوز المحل وخرج عن الميقات ووصل إلى مكة وشك في حال الطواف

١ وسائل الشيعة ج١٢: ص ٣٩١

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٣٨٩

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٧ ص ٢٨٩

مثلاً، فلا عبرة بشكّه لجريان قاعدة التجاوز<sup>(١)</sup>.

وما قد يحاول اثبات جريان قاعدة التجاوز في التلبية عند الشك في الاتيان بها بعد التجاوز عن الميقات إحدى نكات ثلاث:

النكتة الاولى: تشبيه المقام بما يدعى من جريان قاعدة التجاوز في صلاة الظهر عند الشك في الاتيان بها بعد الدخول في صلاة العصر، وقد روى محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إذا جاء يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين ويقضي الحائل والشك جميعا فإن شك في الظهر فيما بينه وبين أن يصلي العصر قضاه- وإن دخله الشك بعد أن يصلي العصر- فقد مضت إلا أن يستيقن لأن العصر حائل فيما بينه وبين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين<sup>(٢)</sup>، مع أن صحة صلاة الظهر ليست مشروطة بلحوق صلاة العصر، ولذا لا تبطل صلاة الظهر وان لم يات بصلاة العصر بعدها عمدا او صلى العصر قبلها عمدا، وانما تكون صحة صلاة العصر مشروطة بسبق صلاة الظهر، فكذلك يكفي في جريان قاعدة التجاوز أن حلية المضي عن الميقات تكون مشروطة بسبق التلبية، وان لم تكن صحة التلبية مشروطة بتجاوزه عن الميقات، وقد ورد في بعض الاستفتاءات عن السيد الخوئي "قده" أن من شك في اتيان طواف النساء فاليعتني به لو كان شكه بعد رجوعه الى بلده وجماعه مع اهله<sup>(٣)</sup>.

النكتة الثانية: ما قد يقال من أنه يكفي في صدق تجاوز المحل الدخول في مقدمات الجزء المترتب، كما لو شك في الركوع حال الهوي الى السجود، حيث ادعى جماعة جريان قاعدة التجاوز فيه كما ورد في عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل أهوى إلى السجود- فلم يدر أركع أم لم يركع قال قد ركع<sup>(٤)</sup>، وفي المقام يكون المضي عن الميقات نحو مكة دخولا في مقدمات الطواف بالبيت او الوقوف بعرفات.

النكتة الثالثة: القول بكفاية التجاوز عن المحل العادي كما لو شك في تطهير مخرج البول بعد خروجه من بيت الخلا مع اعتياده على التطهير قبله، او الشك في الصلاة في اول الوقت مع اعتياده على الاتيان بها في اول الوقت ونحو ذلك، وحينئذ يقال بأن المحل العادي للتلبية هو قبل المضي من الميقات الى جهة مكة.

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٤٤٠ ص ٤٤٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٤٤ ص ٢٨٣

٣ - مناسك الحج ص

٤ - وسائل الشيعة ج ٣١٨ ص ٣١٨

وفي جميع هذه النكات نظر بل منع:

أما النكتة الاولى ففيها أولا: منع صدق تجاوز المحل الشرعي في مثال صلاة الظهر ايضا، فانه ليس محلها الشرعي أن تكون قبل صلاة العصر ولذا ذكرنا أنه تصح صلاة الظهر وان لم يات بصلاة العصر بعدها او صلى العصر قبلها عمدا، نعم نلتزم بعدم وجوب اعادة صلاة الظهر لرواية ابن ادريس في السرائر بناء على ما اخترناه من أن عدم ذكره السند الى الكتب التي ينقل عنها الرواية في مستطرفات السرائر غير قادح حيث نحتمل في حقه علمه بكون الكتاب الذي ينقل عنه كتاب حريز مثلا بمقدمات قريبة الى الحس كاشتهار الكتاب في زمانه ونحو ذلك.

وثانيا: حتى لو قلنا بجريان قاعدة التجاوز في صلاة الظهر على القاعدة، لكن المقام يختلف عنه اذ صحة صلاة العصر مشروطة بسبق صلاة الظهر فقد يكفي ذلك في صدق التجاوز عن محل صلاة العصر، ونظيره الشك في اثناء الصلاة في تحصيل الطهارة قبلها، بينما أنه في المقام لاينقسم المضي عن الميقات الى الصحيح والفاسد، بأن تكون صحته مشروطة بسبق التلبية، وانما ينقسم الى الحلال والحرام، والحلال ما يكون مسبوقا بالتلبية والدخول فيه لا يحقق التجاوز عن محل المشكوك عرفا، فانه نظير ما لو نظر الى امرأة بشهوة ثم شك في أنه هل عقد عليها قبله ام لا، فانه لا يصدق أنه شك في شيء بعد مضي محله الشرعي، اذ ليست صحة الزواج مشروطة بالنظر بشهوة بعده، ومنه يظهر الاشكال في اجراء قاعدة التجاوز في طواف النساء بعد الجماع مع اهله.

وأما النكتة الثانية فلأن التجاوز عن الشيء لا يصدق حقيقة الا بالاتيان به والمضي عنه، فصدقه في مورد قاعدة التجاوز يكون بالعناية والمجاز بنكتة التجاوز عن محل المشكوك، والقدر المتيقن من هذه العناية والمجاز في ادلة قاعدة التجاوز كقوله "اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء" او "انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه" هو التجاوز عن المحل الشرعي المقرر لاتيان المشكوك، وصحة الجزء السابق ليست مشروطة شرعا بلحوق مقدمات الجزء اللاحق بل بنفس الجزء اللاحق، وأما صححة عبد الرحمن فان تمت دلالتها على جريان قاعدة التجاوز في الركوع بمجرد الهوي الى السجود -ولم نناقش فيها باحتمال كون قوله وقد اهوي الى السجود أنه سجد "به سجده افتاد"- فتكون على خلاف القاعدة وقد ورد في صححة أخرى له أنه اذا شك في السجود وقد نهض للقيام فلا بد أن يسجد، مع ان النهوض للقيام من مقدمات القيام الذي هو جزء للاحق.

وبما ذكرناه تبين الجواب عن النكتة الثالثة، وعليه فيشترط في جريان قاعدة التجاوز في تلبية العمرة المفردة او عمرة التمتع الدخول في الطواف، وفي تلبية حج التمتع الوقوف بعرفات



عند زوال الشمس من يوم عرفة.

ولا يخفى أن جريان قاعدة التجاوز مبني على ما هو المشهور من عدم اختصاصها باجزاء الصلاة وهو الصحيح خلافاً للمحقق النائيني "ره" لاطلاق صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل شك في الأذان - وقد دخل في الإقامة قال يمضي - قلت رجل شك في الأذان والإقامة - وقد كبر قال يمضي - قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي - قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد - قال يمضي على صلاته - ثم قال يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء<sup>(١)</sup>، ولا ينافيه كون صدرها مشتملاً على أمثلة الشك في اجزاء الصلاة، وبدل عليه أيضاً عموم معتبرة اسماعيل بن جابر قال قال أبو جعفر (عليه السلام) إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه<sup>(٢)</sup>.

واحتمال كون موردهما الشك في صحة الجزء السابق دون الشك في وجوده، تحفظاً على ظهور الخروج عن الشيء في الخروج والتجاوز عن نفس الشيء لاعتن محله وهذا لا يتحقق الا بالاتيان بالجزء السابق والشك في صحته، فيكون مدلولهما قاعدة الفراغ، غير متجه، لا قوائية ظهور الاسئلة من الشك في جزء بعد الدخول في الغير في كون الشك في وجوده، فتوجب ظهور الجواب في ذلك أيضاً.

ولا يتم العكس بأن يقال: "ان ظهور الخروج من الشيء في الخروج عن نفس الشيء بالفراغ عنه دون مجرد التجاوز عن محله، قد يكون قرينة لحمل الاسئلة الى كونها سؤالاً عن الشك في صحة الجزء السابق مع احراز اصل وجوده ولا اقل من صيرورتها موجبة لاجمال الرواية"، فان قوة ظهور تلك الاسئلة في الشك في اصل الاتيان بالجزء السابق توجب ظهور الجواب - الذي يكون عادة جواباً عن ظاهر السؤال - في التجاوز عن محل الشيء.

هذا وأما اذا شك في صحة التلبية وفسادها بعد الفراغ منها فتجري قاعدة الفراغ فيها اذا لم يكن الخلل المحتمل ما يمنع عن صدق التلبية عرفاً، كما لو شك في اداء حروف التلبية كالحاء في قوله "الحمد" او العين في قوله "النعمة" من مخارجها الصحيحة.

انما الخلاف بين الاعلام في جريان القاعدة في موردين:

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢٣٧

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣١٨

١- ما لو علم او احتمل أن الخلل على تقدير تحققه كان ناشئاً عن الجهل بالحكم او عن العمد وعدم المبالاة، فقد منع جمع من الاعلام من جريان قاعدة الفراغ حينئذ وخصّوا جريانها بما اذا علم أن الخلل على تقدير تحققه كان مستندا الى غفلته فتكون قاعدة الفراغ مساوقة لأصالة عدم الغفلة، حيث يستظهر من قوله (عليه السلام) في موثقة ابن بكير: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك<sup>(١)</sup> ان قاعدة الفراغ تساوق اصالة عدم الغفلة، وهذا ما قد يترأى مما حكى عن السيد الخوئي "قده" في مصباح الأصول<sup>(٢)</sup> ولكنه قد صرح في بحث الفقه بالتعميم<sup>(٣)</sup>، وهذا لا ينافي ما استظهره من كون الأذكورية التي ذكرت في موثقة بكير لجريان قاعدة الفراغ علة لاحكمة، فهذا يعني انه عند الشك في الخلل الناشيء عن الغفلة تجري اصالة عدم الغفلة فلو علم بغفلته حال العمل وكان صحة عمله من باب الصدفة والاتفاق فلا تتكفل قاعدة الفراغ لإحراز صحته، ولكنه لا يعني كون أصالة عدم الغفلة علة منحصرة بحيث لا يكون هناك تعبد شرعي لإلغاء احتمال الخلل الناشيء عن العمد او الجهل بمقتضى عموم مثل قوله (عليه السلام) كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو، وما افاده متين جدًّا، فالانصاف جريان قاعدة الفراغ، ولو كان الخلل المحتمل على تقدير وجوده ناشئاً عن الجهل او العمد وعدم المبالاة.

٢- ما اذا علم بالغفلة حال العمل وانما احتمل وقوعه صحيحاً من باب الصدفة والاتفاق فلعل المشهور عدم جريانها لما ورد في موثقة ابن بكير في الرجل يشك بعد ما يتوضأ فقال (عليه السلام) هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك " حيث يستفاد منها أن نكتة جريانها غلبة الالتفات حال العمل، وظاهرها كون ذلك علة لامجرد حكمة، وخالف في ذلك جمع منهم بعض السادة الاعلام "دام ظله" فذهبوا الى كونه حكمة، ولو شك في كونه حكمة او علة فيكون المرجع عموم دليل قاعدة الفراغ كقوله (عليه السلام) "كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو"، لكن الانصاف ظهوره في العلية، خاصة بعد الاقتصار في الجواب عليه، لاذكره في مقام بيان علة الحكم كي لا يكون ظاهراً في بيان العلة، كما في سائر خطابات علل الاحكام والشرايع.

هذا وقد يستدل لجريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بالغفلة بمعتبرة الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوِّله من مكانه وقال في الوضوء

١- وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٧١ باب ٤٧ من ابواب الوضوء ح ٧

٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٠٦

٣ - مستند العروة كتاب الصلاة ج ٧ ص ٢٨١

تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة<sup>(١)</sup>، حيث ان الامام (عليه السلام) حكم بصحة الصلاة مع احراز المكلف غفلته حال العمل، وفيه أنه لم يفرض في الرواية احتمال اغسال ما تحت الخاتم فلعله من باب العفو عن عدم غسل ما تحته حال النسيان، وقد يحتمل كما في مصباح الاصول كون تحويله في الغسل وادارته في الوضوء مستحيين وليس لمجرد احراز وصول الماء ولذا فرّق في الرواية بين الوضوء والغسل فامر بالادارة في الوضوء والتحويل في الغسل وعليه فقوله "فان نسيت ... لا يكون ظاهرا الا في فرض نسيان هذا المستحب، لافرض احراز الغفلة عن ايبصال الماء تحت الخاتم ثم الشك في وصوله اليه بعد العمل.

وما ذكره بعيد جدا عن اذهان المتشرعة، ولعل صدر الرواية وهو قوله في الغسل حوّل من مكانه كان صادرا في مجلس غير المجلس الذي صدر ذيل الرواية وهذا صار سببا لاختلاف التعبير، وكيف كان فالحاصل أن الاحوط ان لم يكن اقوى عدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بالغفلة حال العمل.

**الأمر الثالث: لبس الثوبين بعد التجرد عما يجب علي المحرم اجتنابه، يتزر باحدهما ويرتدي بالآخر ويستثنى من ذلك الصبيان، فيجوز تأخير تجريدهم إلى فخ، كما تقدم.**

يقع الكلام في وجوب لبس ثوبي الاحرام في ضمن جهات:

الجهة الاولى: لا كلام ولا اشكال في لزوم نزع الملابس المخيطة كالقميص والسروال حال الاحرام، وانما الكلام في وجوب لبس ثوبي الاحرام وعدم جواز الاحرام عاريا في الحمامات الموجودة في الميقات او الاحرام مع لبس الازار فقط او مع لبس ثوب واحد غير مخيط يستر تمام الجسد، المشهور على وجوبه بل قال العلامة الحلي في المنتهى: إنه لا يعلم فيه خلافا<sup>(٢)</sup>، وفي المدارك أن هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب<sup>(٣)</sup>، كما ادعى النزاعي في المستند الإجماع المحصل عليه<sup>(٤)</sup>.

هذا وقد ذكر كاشف اللثام أن لبس الثوبين إن كان على وجوبه إجماع كان هو الدليل، وإلا فالأخبار التي ظفرت بها لا تصلح مستندا له، مع أن الأصل عدم، وكلام التحرير

١ - وسائل الشريعة ج ١ ص ٤٦٨

٢ - منتهى المطالب ج ٢ ص ٦٨١

٣ - مدارك الأحكام ج ص ٢٧٤

٤ - مستند الشريعة ج ١ ص ٢٨٧

والمنتهى يحتمل الاتفاق على حرمة ما يخالفها<sup>(١)</sup>، كما ناقش السيد الحكيم في ادلة الوجوب، وهكذا بعض الاجلاء "دام ظله".

وقد استدل على الوجوب بلزوم التأسي بالنبي (صلى الله عليه وآله) حيث لبس الثوبين حال الاحرام، وفيه اولا: أن التأسي بالنبي (صلى الله عليه وآله) غير واجب، وما روي عنه من قوله "خذوا عني مناسككم"<sup>(٢)</sup> فمع غمض العين عن كونه رواية عامية مرسلة لا يظهر منه لزوم التأسي بما صنعه في الحج، بل لعله بمعنى التعلم عنه بسؤاله او بسماع ما يأمر وينهي في الحج، وثانيا: انه يحتمل كون فعله ناشئا عن العادة لا العبادة.

كما استندوا في ذلك الى عدة روايات ورد فيها الامر بلبس ثوبي الاحرام قبل التلبية: منها: صحيحة عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) ذكر رسول الله (صلى الله عليه وآله) الحج فكتب إلى من بلغه كتابه ممن دخل في الإسلام أن رسول الله يريد الحج يؤذنه بذلك ليحج من أطاق الحج فأقبل الناس فلما نزل الشجرة أمر الناس بنتف الإبط وحلق العانة والغسل والتجرد في إزار ورداء أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء<sup>(٣)</sup>.

ومنها: 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 أحرم بالحج<sup>(٤)</sup>.

ومنها: صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق أو إلى الوقت من هذه المواقيت وأنت تريد الإحرام إن شاء الله فانف إبطك وقلم أظفارك واطل عانتك وخذ من شاربك ولا يضرك بأي ذلك بدأت ثم استنك واغتسل والبس ثوبيك<sup>(٥)</sup>.

ومنها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أردت أن تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين أردت أن تحرم وخذ من شاربك ومن أظفارك وعانتك إن كان لك شعر وانتف إبطك واغتسل والبس ثوبيك ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات

١ - كشف اللثام ج ٥ ص ٢٧٣

٢ - عوالي الثاني ج ١ ص ٢١٥

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٢٢٣

٤ وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٣٩

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٢٣

قبل أن تحرم وتدعو الله وتساله العون وتقول اللهم إني أريد الحج فيسره لي وحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي وتقول أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي من النساء والثياب والطيب أريد بذلك وجهك والدار الآخرة وحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي ثم تلي من المسجد الحرام<sup>(١)</sup>.

ومنها: صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التهيؤ للإحرام، فقال: أطل بالمدينة فإنه طهور وتجهز بكل ما تريد وان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبيك ان شاء الله<sup>(٢)</sup>.

ومنها: صحيحة هشام بن سالم قال أرسلنا الى ابي عبد الله (عليه السلام) ونحن جماعة ونحن بالمدينة انا نريد ان نودعك فأرسل إلينا ان اغتسلوا بالمدينة فإني أخاف ان يعز الماء عليكم بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها ثم تعالوا فرادى أو مثاني<sup>(٣)</sup>.

هذا وقد يناقش في استفادة وجوب لبس الثوبين من هذه الروايات اولاً: الامر به في هذه الروايات مقترن بالامر بغير واحد من آداب الاحرام ومستحباته كحلق العانة والابطين فلا ينعقد للامر بلبس الثوبين مقترنا بتلك الاوامر ايضاً ظهور في الوجوب.

وثانياً: ان في الامر به نكتة عرفية قد تصلح للمانعية عن ظهوره في المولوية، وهي أنه بعد أن كان لبس الثياب العادية كالقميص والسروال محرماً حال الاحرام، فيكون لبس الازار والرداء هو الطريقة المتعارفة للظهور أمام الناس، ولذا ورد في صحيحة عبد الله بن سنان أن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر الناس بالتجرد في ازار ورداء، فكان امره بلبس الثوبين في ضمن الامر بالتجرد عن الملابس العادية.

والظاهر تمامية المناقشة الاولى على المسلك المختار من كون الوجوب مستفاداً من ظهور خطاب الامر، أما من يراه مجرد حكم العقل بالابدئية الامتثال عند توجه خطاب البعث الى المكلف مع عدم وصول الترخيص في الترك اليه كما ذهب اليه السيد الخوئي "قده" او يرى أن خطاب البعث حجة عقلائية على الوجوب وان لم يكن ظاهراً فيه كما هو مختار السيد الامام "قده" فلا يتم عنده هذا الاشكال، الا أن الصحيح كما ذكرنا في الاصول عدم تمامية هذين المسلكين، والشاهد عليه انه لو ثبت البعث بدليل لبي وتردد بين كونه بعثاً

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٠٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٢٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٢٦

مجردا عن الترخيص في الترك او بعثا مقرونا به فلا يوجد اي حكم عقلي وعقلاني بلزوم امثاله بنحو يمنع من الرجوع الى البراءة، كما أن الظاهر كون الحجية العقلية ناشئة عن ظهور الخطاب في الوجوب، فلو كان خطاب الأمر محفوفا بما يوجب إجماله واحتمال احتفاهه بالترخيص في الترك كما لو فرض ان الراوي تردد في احتفاف الخطاب بالترخيص في الترك او فرض اختلاف النسخ واشتمال بعضها على الترخيص في الترك فلا يرى العقلاء حجيته على الوجوب بحيث يمنع عن الرجوع الى البراءة.

وعليه فالظاهر تمامية المناقشة الاولى، وأما المناقشة الثانية فيمكن الجواب عنها بأن الظهور أمام الناس بالإزار فقط خاصة في ايام الحرّ لم يكن امرا غريبا لاوساط الناس، فلو ورد خطاب الامر بلبس ثوبي الاحرام قبل التلبية وحده غير مقترن بالاوامر الاستحبابية كان ينعقد ظهوره فالقرينة تصرفه عن الظهور في الوجوب.

هذا وقد حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه قال: ويؤكد وجوب لبس ثوبي الاحرام ما ورد في تجريد الصبيان من فح، فإنّ تجريدهم من ثيابهم يكشف عن اعتبار لبس ثوبي الاحرام وإلا فلا موجب لتجريدهم، كما يؤيد ذلك ما ورد في الاحرام من المسلخ من وادي العقيق وأنه عند التقية والخوف يؤخر لبس ثياب الاحرام إلى ذات عرق، ويعلم من ذلك أن لبس ثوبي الاحرام من الواجبات<sup>(١)</sup>، وفيه أن هاتين الروايتين لاتدلان الا على لزوم نزع المخيط حين الاحرام وهذا مما لا كلام فيه، انما الكلام في وجوب لبس ثوبي الاحرام زائدا عليه، وكيف كان فالمهم في الحكم بوجوب لبس ثوبي الاحرام حال التلبية الواجبة هو تسالم الاصحاب عليه.

الجهة الثانية: وقع الكلام في أن وجوب لبس ثوبي الاحرام هل هو وجوب نفسي مستقل فلو ترك لبس ثوبي الاحرام فاحرم عاريا او في ثيابه المخيطة انعد احرامه او أن وجوبه شرطي فيبطل الاحرام بتركه، ففي الدروس: فيه نظر، وظاهر الأصحاب انعقاده، حيث قالوا: لو أحرّم وعليه قميص نزع ولا يشقّه، ولو لبسه بعد الإحرام وجب شقّه وإخراجه من تحت وظاهر ابن الجنيد اشتراط التجرد<sup>(٢)</sup>، وقد فصل صاحب الحدائق بين صورة الجهل والعلم فالتزم بصحة احرام الجاهل دون العالم<sup>(٣)</sup>.

التحقيق أن يقال انه وفقا لما ذكر في الاصول من ظهور خطاب الامر بشيء في المركب

١ - موسوعه الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٤٤٢

٢ - الدروس الشرعية ج ص ٣٤٥

٣ - الحدائق الناضرة ج ١٥ ص ٧٨

في الارشاد الى كونه جزءا او شرطا له فالظاهر من خطاب الامر بلبس الثوبين حال ارادة الاحرام كقوله "اذا اتيت العقيق وانت تريد الاحرام فالبس ثوبيك" هو الارشاد الى كونه شرطا في صحته، فلا بد لمن ينكر ذلك ويقول بكونه واجبا نفسيا مستقلا أن يقيم على ذلك قرينة، والقرينة المدعاة في المقام هي ما دل على صحة احرام من احرم في قميصه، ففي صحيحة ابن ابي عمير عن معاوية بن عمّار وغير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل أحرم وعليه قميصه فقال: ينزعه ولا يشقه، وإن كان لبسه بعد ما أحرم شقه وأخرجه مما يلي رجله<sup>(١)</sup>، وظاهره أنه احرم كما كان عليه قبل الاحرام أي من دون لبسه لثوبي الاحرام، لا أنه احرم في قميصه مع لبسه ثوبي الاحرام فوفقه مثلا، فمن ذلك يعلم أن وجوب التجرد عن الثوب المخيط او وجوب لبس الثوبين تكليف نفسي مستقل.

وأما صاحب الحدائق فاستدل على تفصيله بين الجاهل والعالم بصحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن رجلا أعجميا دخل المسجد يليي وعليه قميصه فقال لأبي عبد الله (عليه السلام) إني كنت رجلا أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجنّت أحج لم أسأل أحدا عن شيء وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي وأن حجي فاسد وأن علي بدنة فقال له متى ليست قميصك أ بعد ما لبيت أم قبل قال قبل أن ألبى قال فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه<sup>(٢)</sup>، فيقال بأن ظاهر هذه الصحيحة أن عدم وجوب الحج من قابل على ذلك الرجل الاعجمي -الذي هو كناية عن صحة حجه- كان مستندا الى جهله حيث طبق عليه الامام (عليه السلام) قوله "أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه"، وبها تقيّد اطلاق الصحيحة السابقة.

ويرد عليه ان التعليل بالجهالة لم يعلم كونه مرتبنا بالحكم بصحة حجه، بل لعله تعليل لعدم كفارة البدنة عليه فقط، ولو فرض ظهوره في كونه تعليل لعدم وجوب الحج من قابل عليه لكونه اقرب الى التعليل في الصحيحة، ففيه أنه لم يظهر كون نفي وجوب الحج عليه من قابل كناية عن صحة حجه بل لعله بمعنى نفي وجوب الحج من قابل عليه عقوبة، والحكم بصحة حجه مستفاد من بقية كلام الامام (عليه السلام) حيث امره بنزع القميص واتمام عمرة التمتع ثم الاحرام لحج التمتع يوم التروية، نعم لاتشمل هذه الصحيحة فرض العلم، ولكنها لاتمنع من التمسك باطلاق صحيحة معاوية بن عمار الدالة على أن من احرم

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٨٨

وعليه قميصه ينزعه من رأسه، حيث كانت تدل بالالتزام على صح احرامه.  
ان قلت: انه لا بد من حمل صحيحة معاوية بن عمار على فرض الجهل، وذلك لاجل  
رواية صفوان عن خالد بن محمد الأصب قال: دخل رجل المسجد الحرام وهو محرم فدخل  
في الطواف وعليه قميص وكساء فأقبل الناس عليه يشقون قميصه وكان صلبا فرأه أبو عبد  
الله (عليه السلام) وهم يعالجون قميصه يشقونه فقال له كيف صنعت فقال أحرمت هكذا  
في قميصي وكسائي فقال انزعه من رأسك ليس ينزع هذا من رجله إنما جهل فأتاه غير ذلك  
فسأله فقال ما تقول في رجل أحرم في قميصه قال ينزع من رأسه<sup>(١)</sup>، فانها بمقتضى قوله  
"انما جهل" قد خصت جواز اخراج القميص من فوق الرأس بما اذا احرم فيه عن جهل، وبعد  
سقوط الدلالة المطابقية لصحيحة معاوية بن عمار في العالم عن الحجية فلا يمكن التمسك  
بدلالته الالتزامية على صحة احرامه.

والظاهر أنه لا بأس بسند رواية صفوان، وان كان خالد الاصم وان لم يوثق صريحا، الا أنه  
يكفي عندنا رواية صفوان عنه، لشهادة الشيخ الطوسي في العدة بأنه ممن عرف بأنه لا يروي  
ولا يرسل الا عن ثقة.

قلت: نعم ولكن مع ذلك يمكن اثبات صحة احرام من احرم في قميصه عالما بنفس رواية  
صفوان، حيث ذكر فيها أن هذا الذي احرم في قميصه ليس ينزع قميصه من رجله لأنه  
كان جاهلا، فهي تدل على أن العالم الذي احرم في قميصه يجب عليه أن يشقه ويخرجه  
من رجله، فيكون كمن لبس القميص بعد ما احرم عالما كان او جاهلا، وهذا ايضا يدل  
بالالتزام على صحة احرامه، والا لم يكن وجه عرفي لوجوب اخراج قميصه فضلا عن وجوب  
شقه واخراجه من تحت رجله.

ان قلت: ورد في صحيحة عبد الصمد بن بشير أنه وثب اناس من اصحاب ابي حنيفة الى  
ذاك الرجل الاعجمي الذي كان قد احرم وعليه قميصه وقالوا له "شق قميصك وأخرجه من  
رجليك فإن عليك بدنة وعليك الحج من قابل وحجك فاسد فطلع أبو عبد الله (عليه السلام)  
فقام على باب المسجد فكبر واستقبل الكعبة فدنا الرجل من أبي عبد الله (عليه السلام) وهو  
ينتف شعره ويضرب وجهه فقال له أبو عبد الله (عليه السلام) اسكن يا عبد الله فلما كلمه  
وكان الرجل أعجميا فقال أبو عبد الله (عليه السلام) ما تقول قال كنت رجلا أعمل بيدي  
فاجتمعت لي نفقة فجئت أحج لم أسأل أحدا عن شيء فأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي  
وأنزعه من قبل رجلي وأن حجي فاسد وأن علي بدنة فقال له متى لبست قميصك أ بعد ما



لبيت أم قبل قال قبل أن ألبى قال فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه...<sup>(١)</sup>، فان اصحاب ابي حنيفة جمعوا بين الحكم بفساد حجه وأمره بشق قميصه واخراجه من تحت رجليه، والامام (عليه السلام) وان لم يقزهم على ذلك في فرض جهل ذلك الاعجمي، ولكن يحتمل صحة كلامهم في فرض العلم، فلايدل مثل رواية ابن سنان التي يظهر منها أنها تنقل نفس الواقعة التي نقلها عبد الصمد بن بشير على أن وجوب شق القميص واخراجه من تحت الرجلين على من احرم في قميصه عالما يستلزم صحة حجه.

قلت: الانصاف أن امر من احرم في قميصه باخراج قميصه ملازم عرفا لانعقاد احرامه خصوصا اذا كان بنحو الامر بشقه واخراجه من تحت رجليه فيكشف ذلك عن عدم مانعيته عن صحة الاحرام شرعا، وكلام اصحاب ابي حنيفة يحتمل الفساد العقوبتي أي وجوب الحج عليه من قابل من باب الكفارة كما فيمن جامع قبل الوقوف بالمشعر، وعليه فالظاهر القول بصحة احرام من احرم في قميصه ولو كان عالما.

وعليه فيقرب الى الذهن القول بصحة احرام من احرم في قميصه ولو كان عالما. الا أن في البين شبهة تمنعنا من الجزم بذلك وهي أن الظاهر أن روايتي صفوان وعبد الصمد بن بشير تنقلان واقعة واحدة، لاستبعاد كونها واقعتين متشابهتين، وعليه فلايثبت ما في رواية صفوان من قوله "ليس ينزع هذا من رجليه انما جهل" حيث كان ظاهره أن من احرم في قميصه عالما ينزعه من رجليه وهذا يعني انعقاد احرامه، فلعل الصادر من الامام (عليه السلام) ما في رواية عبد الصمد من قوله "اخرجه من رأسك وليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه" حيث لا يظهر منه أن الفرق بين الجاهل والعالم في أن الجاهل ينزعه من رأسه والعالم من تحت رجليه، فلعل الفرق بينهما في ان على العالم الحج من قابل، أي ان احرامه باطل، فان لم يتمكن من الرجوع الى الميقات لاعادة الاحرام واداء الاعمال فلا بد أن يأتي بالحج في عام آخر، فحينئذ فيكون المرجع في العالم ظهور الامر بلبس الثوبين في الارشاد الى الشرطية لصحة الاحرام، وانما عفي عن ذلك في حق الجاهل، ولو نوقش في ظهوره في الارشاد الى الشرطية فغايتة الاجمال والرجوع الى مقتضى الاصل العملي وهو الاحتياط للعلم الاجمالي بأنه إما واجب نفسي فيكون الاحرام بدونه حراما او أنه واجب شرطي فيكون الاحرام بدونه باطلا فتجب اعادته ويحرم التجاوز عن الميقات قبل اعادته، ودعوى انحلال العلم الاجمالي بالتمسك

باطلاق ما ينفي الشرطية كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، والاشعار، والتقليد. فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم<sup>(١)</sup>، في غير محله لان الظاهر منها بيان اصل سببية هذه الثلاثة لانعقاد الاحرام وليست في مقام بيان شرائطها كالكون في الميقات ونحوه، فالاحوط في العالم اعادة الاحرام لو احرم بدون لبس الثوبين.

بل نقول لو لم نقل بتمامية سند رواية صفوان الا أنه يمكن الاستشهاد بمضمونها لابتداء شبهة انصراف مثل صحيحة معاوية بن عمار "في رجل احرم وعليه قميصه قال: ينزعه من رأسه ولا يشقه" عن العالم، فانه جمع في رواية صفوان بين النقل عن الامام (عليه السلام) أنه قال "انزعه من رأسك ليس ينزع هذا من رجله انما جهل" وبين نقل أنه جاءه رجل بعد ذلك فسأله عن رجل احرم وعليه قميصه قال ينزعه من رأسه" فلولا أنهم كانوا لا يفهمون من هذا الجواب الاخير شموله للعالم -ولو لكون اخلال العالم بوجوب لبس الثوبين وحرمة الاحرام في قميصه نادرا جدا، فهذا يختلف عما تدعو اليه الشهوة في اثناء الاحرام كالجماع فانه يصدر من العالم بالحرمة ايضا- كان يحس من الجمع بينهما نحو من التنافي غير العرفي، وعليه فيشكل الجزم بوجود اطلاق في المقام بحيث يشمل العالم، فتأمل.

ثم ان هنا اشكالا وهو أنه قد يقال بأن مورد السؤال في جميع هذه الروايات هو الاحرام في القميص، لا الاحرام مع ترك لبس ثوبي الاحرام، وليس لبس القميص ملازما مع عدم لبس الثوبين، اذ لعله لبس القميص تحت ثوب الاحرام، والحكم بصحة العمل مع الاخلال بشيء لا يكون له اطلاق بلحاظ الاخلال بشيء آخر، بل صحيحة عبد الصمد واردة في مورد قضية خارجية، فلعل الامام (عليه السلام) رأى أن ذلك الاعجمي كان لابسا ثوبي الاحرام فوق قميصه، ولو فرض اطلاق ما في صحيحة معاوية بن عمار من قوله "رجل احرم وعليه قميصه" لفرض عدم لبس الثوبين الا أنه مع ظهور الامر بلبس الثوبين في الروايات في الارشاد الى شرطيته في صحة الاحرام يجعل هذه الروايات اخص موضوعا من تلك الصحيحة ولم يظهر منها حكومة على تلك الروايات.

والظاهر عدم تمامية هذا الاشكال، فان الانصاف اقوائية ظهور التعبير بأنه احرم وعليه قميصه في شموله لفرض احرامه في ملابسه العادية التي كانت تلبسها قبل الاحرام من دون لبسه لثوبي الاحرام، ويؤيد ذلك بل يدل عليه التعبير في رواية صفوان بأنني احرمتم في قميصي وكسائي، فان احرامه في كسائه وقميصه ملازم عادة مع عدم لبس ثوبي الاحرام.

بقي الكلام في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): إن لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه فلبّ وأعد غسلك، وإن لبست قميصاً فشقه وأخرجه من تحت قدميك<sup>(١)</sup>، حيث انه قد يقال بأن مفاد صدرها بطلان احرام من احرم حال لبس الثوب المخيط، وهذا وان كان لا ينتج شرطية لبس ثوبي الاحرام حال التلبية ولكن يكفي أن تكون نتيجته مانعية لبس الثوب المخيط حال التلبية، وقد يجاب عنه بأن ظاهر الصحيحة بقريئة ذيلها لبس ما لا ينبغي لبسه بعد تحقق الاحرام فان الامر بشق القميص واخراجه عن تحت القدمين يكشف عن لبسه المخيط بعد تحقق الإحرام منه، فتفصل الصحيحة بين لبس القميص ونحوه مما لو لم يشقه ويخرجه من تحت قدميه اضطرراً أن يخرجه من رأسه فيوجب ذلك ستر رأسه، وبين لبس مثل القباء مما يمكن نزعها من دون أن يلزم منه ستر رأسه، ولا بد من حمل الامر باعادة التلبية وغسل الاحرام على الاستحباب، حيث لم يلتزم الاصحاب بلزوم الاعادة كما لم يرد الامر بها في سائر الروايات كصحيحة أخرى لمعاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال إذا لبست قميصاً وأنت محرم فشقه وأخرجه من تحت قدميك، وفي صحيحة أخرى له وغير واحد عن ابي عبد الله (عليه السلام) في رجل أحرم وعليه قميصه فقال ينزعه ولا يشقه وان كان لبسه بعد ما أحرم شقه وأخرجه مما يلي رجليه<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى أنه بناء على شرطية غسل الاحرام لصحة الاحرام فالمستفاد من مثل صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا لبست ثوباً لا ينبغي لك لبسه أو أكلت طعاماً لا ينبغي لك أكله فأعد الغسل<sup>(٣)</sup>، انتقاض الغسل ولزوم اعادته بسبب لبس المخيط، وإذا لم يعد بطل احرامه لفقد شرط صحته، وقد كان يذهب بعض الاجلاء "دام ظله" الى ذلك في مناسكه سابقاً حينما كان يفتي بوجوب غسل الاحرام، لكنه استثنى من ذلك الجاهل اذا لم يحصل له العلم قبل أن يتجاوز عن الميقات<sup>(٤)</sup>، والظاهر أنه استند في هذا الاستثناء الى صحيحة عبد الصمد بن بشير، حيث حكم الامام (عليه السلام) بصحة احرام ذلك الاعجمي الذي احرم في قميصه جهلاً منه بالحكم، الا أنه قد مر استفادة صحة احرام

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٨

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٣٢

٤ - مناسك الحج ص ٦٥، ولكنه في "مناسك زائر ص ٦٠" افتى بالصحة مطلقاً، بعد أن ذكر أن غسل الاحرام احتياط استحبابي مؤكد.

العالم من امره في رواية صفوان بشق قميصه واخراجه من تحت رجليه، نعم الحكم بصحة احرام العالم والجاهل الذين احراما في قميصهما منافٍ لصحيحة الحسن بن سعيد فيمن احرم بغير غسل عالما كان او جاهلا فكتب (عليه السلام) يعيده، بضمّ ما دل على الامر باعادة غسل الاحرام عند لبس ما لا ينبغي لبسه كصحيحة معاوية بن عمار "إذا لبست ثوبا لا ينبغي لك لبسه فأعد الغسل" فلا بد من الحكم بتساقط جميع هذه الروايات، والمهم ما مر من أن الأقوى استحباب غسل الاحرام لاجوبه.

## مسألة ١٨٨: لبس الثوبين للمحرم واجب تعبدى وليس شرطا في تحقق الاحرام

على الأظهر، والأحوط ان يكون لبسهما على الطريق المألوف. ظاهر التعبير بكون لبس ثوبي الاحرام واجبا تعبديا أنه مضافا الى كونه واجبا نفسيا كما تقدم توضيحه يعتبر فيه قصد القربة، ولازمه أنه لو لبسهما من دون قصد القربة او البسه شخص آخر من غير استناده اليه لم يجز الاكتفاء به بل لابد من اعادة اللبس، بل بناء على ما اختاره "قده" في الوضوء والغسل من ظهور الامر بالغسل في احداث الغسل فلا يكفي الغسل البقائي كما لو نوى الغسل اثناء كونه تحت الماء، او نوى حين اخراج جسده من الماء الغُسل او الوضوء، فقد يقال هنا ايضا بأنه لا يكفي قصد القربة بقاء، بل لابد من احداث لبس ثوبي الاحرام مرة أخرى، وقد احتاط صاحب العروة أن يكون لبس الثوبين مع قصد القربة، وكيف كان فالوجه في كونه عبادة يعتبر فيه قصد القربة أنه بعد ما كان لبس ثوبي الاحرام واجبا نفسيا من واجبات الحج والعمرة فلا بد من قصد القربة فيه كما في سائر واجباتهما مثل المبيت بمنى ونحو ذلك، لأنهما عبادتان بتمام واجباتهما في ارتكاز المتشعبة، بل يقتضيه قوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" بناء على ما مر من تفسيره في الروايات بالاتيان بحج وعمرة تامتين لله، نعم لو كان مجرد شرط في صحة الاحرام لم يكن دليل على كونه شرطا تعبديا لكونه خارجا عن حقيقة الحج والعمرة، بل لعله شرط توصلي كالشروط التوصيلية للصلاة كستر العورة.

ثم انه قد احتاط السيد الماتن أن يكون لبس ثوبي الاحرام على الوجه المألوف، وهذا إما لاجل احتمال انصراف الامر بلبس الثوبين الى ما هو المتعارف في الخارج، فيقال بأنه لا يشمل مثل التوشح بالرداء، بأن يدخل طرفه تحت إبطه الأيمن ويلقيه على عاتقه الأيسر أو بالعكس، أو لأجل ما في صحيحة عبد الله بن سنان "من أن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر الناس بالتجرّد في إزار ورداء، أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء" فيفهم من الامر بوضع العمامة على عاتقه اذا لم يكن له رداء الامر بالارتداء المتعارف، ولكن يرد

عليه أن الظاهر أن مجرد التعارف الخارجي لا يوجب الانصراف فيكفي صدق الاتزار والارتداء عرفاً، ولا تتعين هيئة خاصّة، وأمّا الصحيحة فالأصل على وضع الرداء على العاتق وهذا يتلائم مع الارتداء بطريقة غير متعارفة كالتوشح.

**مسألة ١٨٩: يعتبر في الأزار أن يكون ساتراً من السرّة إلى الركبة، كما يعتبر في الرداء أن يكون ساتراً للمنكبين، والأحوط كون اللبس قبل النية والتلبية، فلو قدّمهما عليه أعادهما بعده.**

اقول: اعتبار كون الأزار ساتراً من السرّة إلى الركبة وكون الرداء ساتراً للمنكبين هو المشهور، وعن الرياض: نفي الأشكال عن ذلك.

ولم يرد فيه نص خاص، وقد ذكر صاحب العروة أنه يكفي فيهما المسمى، وإن كان الأولى بل الأحوط أيضاً كون الإزار مما يستر السرّة والركبة والرداء مما يستر المنكبين، وفي المستمسك أن ما ذكره المشهور لا دليل عليه، واللازم الرجوع فيه إلى العرف، كما صرح به غير واحد، منهم: السيد في المدارك، وفي صدق الرداء على ما يستر المنكبين فقط إشكال، بل الظاهر وجوب ستر أكثر من ذلك<sup>(١)</sup>.

وذكر السيد الخوئي "قده" أن ما ذكره في تحديد الرداء بكونه مما يستر المنكبين فالظاهر أنهم يريدون بذلك كون الثوب واسعاً عريضاً يستر المنكبين وشيئاً من الظهر، وإلا فمجرد ستر المنكبين من دون ستر الظهر به لا يكفي لعدم صدق الرداء عليه قطعاً، كما إذا ألقى منديلاً طويلاً على منكبيه، فلا يجزئ في صدق الارتداء مجرد ستر المنكبين بثوب قليل العرض بل لا بدّ أن يكون الثوب واسعاً عريضاً وساتراً لمعظم البدن، كالعباءة والملحفة التي تلبس فوق الثياب كالأحرامات المتعارفة في زماننا، وأمّا الإزار فالمعتبر أن يستر ما بين السرّة والركبة، والمتعين في جميع ذلك بالصدق العرفي<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد ذكر في بحث تكفين الميت في وجوب لبس الأزار على الميت أن المشهور لزوم كونه ساتراً من السرّة إلى الركبة ولكن حكي عن بعضهم الاجتزاء بما يصدق عليه المئزر عرفاً وإن كان ممّا دون السرّة وفوق الركبة، لعدم ورود التحديد بذلك في الأخبار، والصحيح ما ذكره المشهور، لأنّ الإزار إنّما هو مأخوذ من الأزّر الذي هو بمعنى الظهر، والأزر الذي بمعنى محل عقد المئزر من الحقوين المحاذي للسرّة، فلو كان ممّا دون السرّة لم يصدق عليه الإزار لغة، وأمّا من حيث المنتهي فكونه إلى الركبة وإن لم يرد في شيء من الأدلّة إلا أنّ الظاهر

١ - مستمسك العروة ج ص

٢ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج، ص: ٤٥٠

يقتضي اعتباره، لما تقدّم من أنّ الإزار أخذ في مفهومه التستر والإنسان بعد ستر عورتيه يهتم بطبعه بستر ما بين السرة والركبة، فترى الجالس عارياً يواظب على التستر فيما بينهما، فكأنّ الكشف عمّا فوق الركبتين ينافي الوقار والأبهة والشرف والانتزار بهذا المقدار هو المتعارف في مطلق الانتزار وفي خصوص باب الإحرام، وكيف كان فما ذكره (قدس سرهم) لو لم يكن أقوى فهو أحوط<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه لا يلزم أن يغطي الإزار السرة والركبتين. وكيف كان فالظاهر أن صدق الإزار عرفاً لا يتوقف كونه ساتراً لما بين السرة الى الركبة فلم كان أقصر من ذلك فيصدق عليه الإزار، غايته أنه يقال عنه أنه إزار قصير، وأوضح منه ما لو كان الإزار صالحاً لأن يستر به ما بين السرة والركبة ولكنه لفته على ما دون سترته، نعم لا بد من ستر البيت به والا فلا يصدق الانتزار به، الا أنه لا يستلزم ستر السرة دائماً خاصة في الشخص البطين، وأما الستر الى الركبتين فليس دخيلاً في صدق الانتزار به، بل ولا ينبغي الاشكال في صدق الإزار على الإزار القصير الذي لا يصل الى الركبتين.

وهكذا لا يتوقف صدق الارتداء بالرداء على ستر المنكبين به بل لو توشح به بحيث كان احد منكبيه ظاهراً وادخل الرداء تحت احد ابطيه صدق الارتداء، نعم لا بد من وضع الرداء على عاتقه ويستفاد ذلك مما ورد في صحيحة عبد الله ابن سنان من أن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر الناس بالتجرد في إزار ورداء أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى أن ما قد يوهم عبارة المناسك من أنه لا بد من كون الرداء ساتراً للمنكبين من كفاية في صدق الارتداء به فهو غير صحيح، فانه لا بد في صدقه من ستر عمدة الظهر به. ثم ان ما ذكره اخيراً من أن الاحوط كون اللبس قبل النية والتلبية، فلو قدمهما عليه اعادهما بعده، فلا يخلو عن اشكال، لأنه لا ينبغي الريب في أن محل وجوب لبس الثوبين هو قبل النية والتلبية كما يستفاد من الروايات ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية فاغتسل ثم البس ثوبيك، ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو في الحجر ثم أحرم بالحج<sup>(٣)</sup>، وفي موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أردت أن تحرم يوم التروية... اغتسل واللبس ثوبيك ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه

١ موسوعة الإمام الخوئي؛ ج، ص: ٨٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٣

٣ وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٣٩

ست ركعات قبل أن تحرم ثم تلبّي<sup>(١)</sup>، نعم لو قدم التلبية على لبس الثوبين فالمشهور الذي عليه الماتن انعقاد احرامه وان كان الاحوط استحبابا عليه اعادتها بعد لبس الثوبين، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" نفسه على ما حكى عنه أن الاحتياط في قول صاحب العروة "من أن الأحوط كون اللبس قبل النية والتلبية فلو قدمهما عليه أعادهما بعده" إنما هو استحبابي لما تقدّم منه ومنا أن اللبس ليس شرطاً في تحقق الإحرام، وإنما هو واجب تعبّدي مستقل والإحرام يتحقق بدون اللبس، فلا حاجة إلى إعادة التلبية والنية حتى لو ترك اللبس عمداً وعصياناً فضلاً عن النسيان، وإنما احتاط باعادتهما للمجرّد لاحتمال اشتراط اللبس في الإحرام<sup>(٢)</sup>.

### مسألة ١٩٠: لو احرم في قميص - جاهلاً أو ناسياً - نزع وصح احرامه

، بل الأظهر صحة احرامه حتى فيما إذا احرم فيه عالماً عامداً، وأما إذا لبسه - بعد الاحرام - فلا اشكال في صحة احرامه، ولكن يلزم عليه شقه واخراجه من تحت.  
اقول: تقدم تفصيل الكلام فيه في شرح المسألة ١٨٧.

الا أنه بقي مطلب، وهو أن صاحب العروة ذكر أنه لو أحرم في قميص عالماً عامداً أعاد الاحرام، لا لشرطية لبس الثوبين، بل لأنه مناف للنية حيث إنه يعتبر فيها العزم على ترك المحرمات التي منها لبس المخيط، وعلى هذا فلو لبسهما فوق القميص أو تحته كان الأمر كذلك أيضاً، لأنه مثله في المنافاة للنية، إلا أن يمنع كون الإحرام هو العزم على ترك المحرمات بل هو البناء على تحريمها على نفسه فلا تجب الإعادة حينئذٍ، وما ذكره وان كان متيناً على مبناه من لزوم اقتران التلبية بالبناء على ترك محرمات الاحرام، لكن المبني لادليل على اعتباره كما مر منا سابقاً.

هذا وقد يقال بأن التلبية مع لبس القميص علة تامة للحرام وهو لبس المخيط في حال الاحرام، والعلة التامة للحرام حرام غيري، أي مبغوض تبعي للمولى، وما هو كذلك فلا يصلح للعبادية والمقربية، والجواب عنه اولاً: بالنقض بما ورد في صحيحة عبد الصمد من الحكم بصحة احرام الرجل الاعجمي الذي احرم وعليه قميصه مع كونه جاهلاً مقصراً لأنه جاء الى الحج ولم يسأل احداً عن شيء، والاحرام الصادر منه يقع على وجه المبغوضية والمبعدية كالعامد، وثانياً: ان النهي الغيري عن العلة التامة للحرام مثلاً يكون بمعنى تعلق البغض بها بنكتة عليتها للحرام، وهذا لا ينافي كونها مصداقاً لمحبوب نفسي وهو التلبية الواجبة، بل

١ - وسائل الشيعة ج ٤٠٩ ص ١

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٤٥١

لاوجه لافتراض نشوء الأمر بفعل عن محبوبيته بل قد ينشأ عن مصلحة ملزمة فيه، فيأمر المولى به مع تعلق بغض الغيري به لأجل كونه علة تامة للحرام.

### مسألة ١٩١: لا بأس بالزيادة على التوبين في ابتداء الاحرام وبعده

للتحفظ من البرد أو الحر أو لغير ذلك.

وذلك لأن الامر بلبس التوبين ليس ظاهراً في كونه بشرط لا عن الزائد فمقتضى الاطلاقات وأصالة البراءة هو جواز لبس ازار او رداء متعدد او لبس أي شيء آخر ما لم يكن من لبس المخيط بالمعنى الذي سنذكره في محله، فلا بأس بلف بطانية على جسده وان كانت اطرافها مخيطة، ويدل على جواز الزيادة على التوبين بالخصوص صحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يتردى بالتوبين؟ قال: نعم، والثلاثة إن شاء يتقي بها البرد والحر<sup>(١)</sup>، والظاهر عرفاً أن بيان الاتقاء من الحر والبرد لحكمة لبس الزائد لا لتخصيص الجواز بهذين الفرضين.

### مسألة ١٩٢: يعتبر في التوبين نفس الشروط المعتبرة في لباس المصلي

فيلزم ان لا يكونا من الحرير الخالص، ولا من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ولا من المذهب،

ويلزم طهارتهما كذلك. نعم لا بأس بتنجسهما بنجاسة معفو عنها في الصلاة.

اقول: هذا مما لا اشكال فيه ويدل عليه صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه<sup>(٢)</sup>، وقد ورد النص الخاص بالنسبة الى لزوم طهارتهما كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي أحرم فيها قال: لا بأس بذلك إذا كانت طاهرة<sup>(٣)</sup>، وكذا المنع من كونهما من الحرير المحض ففي موثقة أبي بصير قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الخميصة سداها إبريسمٌ ولحمتها من غزل قال لا بأس بأن يحرم فيها إنما يكره الخالص منه<sup>(٤)</sup>، وان كان في دلالة كلمة "يكره" على الحرمة اشكال، الا أنه يكفي ما دل على أن المرأة المحرمة لا تلبس الحرير المحض كصحيحة العيص<sup>(٥)</sup>، مع أنها كانت تلبس الحرير المحض في غير حال الاحرام فبالاولوية تنعدي الى الرجل الذي يحرم عليه

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٦٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٥٩

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٣٦٣

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٣٦١

٥ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٦٧



لبسه مطلقاً، وبها نحمل مثل صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المرأة تلبس القميص تزره عليها وتلبس الحرير والخز والديباج فقال نعم لا بأس به<sup>(١)</sup>، على جواز لبس المحرمة للحرير غير المحض، كما ورد في موثقة أبي بصير السابقة. ثم لا يخفى أن العفو عن تنجس ثوب الاحرام بنجاسة يعفى عنها في لباس المصلي كالدّم الأقل من الدرهم لأجل صحيحة حريز، لا يرتبط بحكم الطواف في هذا الثوب، فقد احتاط فيه الماتن، وان كان الأقوى هو صحة الطواف فيه لعدم اطلاق في ادلة مانعية الطواف في الثوب النجس بحيث يشمل هذا الفرض، كما سيأتي ان شاء الله بيانه في محله.

### **مسألة ١٩٣: يلزم في الازار أن يكون ساتراً للبشرة غير حاك عنها، والأحوط اعتبار ذلك في الرداء أيضاً.**

ذكر في وجهه أن الإزار لو كان حاكياً عن البشرة فلا تجوز الصلاة فيه، وحينئذ فلا يجوز الإحرام فيه لصحيحة حريز، وأمّا الرداء بوصف كونه رداءً فتجوز الصلاة في الحاكي منه، فالمنع عنه مبني على الاحتياط<sup>(٢)</sup>.

اقول: يمكن حل مشكلة الازار الحاكي عن البشرة بوضع قماش على العورة تحته، ودعوى أن الظاهر من صحيحة حريز ان ما تجوز الصلاة فيه وحده فيجوز الاحرام فيه، والمفروض أنه لا تجوز الصلاة في هذا الازار وحده، غير متجه، فان الظاهر مما تجوز الصلاة فيه هو عدم المانع الشرعي من الصلاة فيه لا أن يكون مما تتم فيه الصلاة.

### **مسألة ١٩٤: الأحوط في الثوبين ان يكونا من المنسوج ولا يكونا من قبيل الجلد والملبد.**

اقول: وجه الاحتياط هو احتمال عدم صدق الثوب على الجلد او الملبد "نمد"، ولكن الظاهر اطلاق الثوب عليهما ومع الشك فمقتضى اصل البراءة جواز الاكتفاء بلبسهما.

### **مسألة ١٩٥: يختص وجوب لبس الازار والرداء بالرجال دون النساء فيجوز لهن أن يحرمين في البستهن العادية على أن تكون واجدة للشرائط المتقدمة.**

اقول: وقع الكلام بين الاعلام في أن وجوب لبس ثوبي الاحرام هل يختص بالرجل أو يعم المرأة؟ فذكر صاحب الجواهر أن الظاهر عدم وجوب لبس ثوبيين لخصوص الإحرام للمرأة تحت ثيابها وإن احتمله بعض الأفاضل، بل جعله أحوط، ولكن الأقوى ما عرفت خصوصاً بعد عدم شمول النصوص السابقة للإناث إلا بقاعدة الاشتراك التي يخرج عنها هنا

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٦٦

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٣

بظواهر النص والفتوى<sup>(١)</sup>.

وأورد عليه في المستمسك بأن الفتاوى مطلقة، ولم أقف على من قيد الوجوب بالرجل إلا صاحب الحدائق، وأما النصوص فالخطاب فيها للرجل كغيرها من أدلة التكاليف التي كان البناء على التعدي فيها من الرجل إلى المرأة، مع أن في بعض النصوص ما يظهر منه ثبوت الحكم فيها، ففي موثقة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحائض تريد الإحرام قال: تغتسل، وتستتفر، وتحتشي بالكرسف، وتلبس ثوباً دون ثياب إحرامها<sup>(٢)</sup>، وفي رواية محمد بن مروان عن زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن امرأة حاضت وهي تريد الإحرام فتطمث. قال: تغتسل، وتحتشي بكرسف، وتلبس ثياب الإحرام، وتحرم<sup>(٣)</sup>، انتهى<sup>(٤)</sup>.

وقد كان السيد الكلبي يكتفي "قده" يحتاط وجوباً في لبس المرأة حين إحرامها ثوبي الإحرام، ولكن الصحيح هو عدم الوجوب، فإن المخاطب في روايات الأمر بلبس الثوبين هو الرجل والوارد في صحيحة عبد الله بن سنان أن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر الناس بالتجرد في أزار ورداء أو أزار وعمامة لمن لم يكن له رداء يجعلها على عاتقه، ومن الواضح أن الأمر بالتجرد في أزار ورداء أو وضع عمامته على عاتقه عند عدم الرداء لا يشمل النساء، وأما قاعدة الاشتراك فلأمستند لها الاطلاق دليل الحكم أو الغاء الخصوصية عرفاً عن الخطاب الذي أخذ في موضوعه عنوان الرجل، مثل "الرجل يشك بين الثلاث والأربع" حيث يحمل عرفاً على المثالية، ومن الواضح عدم ثبوت الاطلاق في الخطاب ولا الغاء الخصوصية، لاحتمال الخصوصية للرجولية المخاطب باعتبار لزوم تجرد الرجال عن الثياب المخيطة بخلاف النساء.

وأما الروايات الواردة في الحائض كموثقة يونس بن يعقوب فغاية ما يقال في تقريب دلالتها على لزوم لبس ثوبي الإحرام على المرأة أنه لو لم يكن لبس ثوبي الإحرام لازماً عليها، بل كان يجوز لها أن تحرم في ثيابها العادية لم يكن وجه لأن يقال "دون ثياب إحرامها"، وكذا ورد في صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحائض تحرم

١ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٢٤٥

٢ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٣٩٩

٣ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٤٠٠

٤ - مستمسك العروة ج ١١ ص ٤٢٥

٥ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٤٠٠

وهي حائض؟ قال: نعم، تغتسل وتحتشي وتصنع كما يصنع المحرم ولا تصلي<sup>(١)</sup>، فإن المتن على ما في التهذيب والوافي "كما يصنع المحرم" فما في الوسائل من نقله عن التهذيب بصيغة المؤنث "كما تصنع المحرمة" فهو خطأ فحينئذ تدل هذه الرواية على الاشتراك بأن المرأة يجب عليها ما يجب على الرجل في حال الاحرام عدا أن الحائض لاتصلي<sup>(٢)</sup>، ولكن يرد عليه أنه لا يظهر من التعبير بأنها تلبس ثوبا تحت ثياب احرامها عدا اعتبار شرائط في ثيابها حتى تصلح أن تكون ثياب احرام، كالطهارة ونحوها ولم يرد فيها لزوم كون ثياب احرامها مشتملة على ثوبي الاحرام، بل هي تحرم في ثيابها العادية، وانما امرت بلبس ثوب تحتها كي لاتتنجس ثياب احرامها، وأما صحيحة معاوية بن عمار فمع غمض العين عن أن العلامة نقل في المنتهى "كما تصنع المحرمة" - فيمكن ان يقال بأن المرأة حيث لاتتشارك مع الرجل في كيفية الثياب حال الاحرام ولاقل من لبسها للملابس العادية ايضا فيكون ذلك بمثابة قرينة لبية متصلة او ما يصلح للقربنية فلايحرز انعقاد الاطلاق فيها وان شئت قلت ان احتمال ارتكازية عدم وجوب لبس ثوبي الاحرام على المرأة مانع عن احراز الاطلاق.

**مسألة ١٩٦: ان حرمة لبس الحرير وان كانت تختص بالرجال ولا يحرم لبسه على النساء إلا أنه لا يجوز للمرأة أن يكون ثوبها من الحرير والأحوط أن تلبس شيئاً من الحرير الخالص في جميع أحوال الاحرام.**

اقول: مستند هذا الحكم عدة روايات: منها صحيحة العيص قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين<sup>(٣)</sup>، نعم ورد استثناء الحر والبرد عنه في موثقة سماعة "لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحرير المحض وهي محرمة، فأما في الحر والبرد فلا بأس<sup>(٤)</sup>، لكن السيد الماتن احتاط بعدم لبس المحرمة للحرير المحض في جميع الاحوال.

**مسألة ١٩٧: إذا تنجس أحد الثوبين، أو كلاهما بعد التلبس بالاحرام فالأحوط المبادرة إلى التبديل أو التطهير.**

قد عرفت اعتبار الطهارة في ثوبي الاحرام حال احداث الاحرام لصحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه، وأما لزوم تطهيرهما

١ - تهذيب الاحكام ج٥ ص٣٧٨ الوافي ج١٢ ص٥٤٤

٢ - كتاب الحج ج٥ ص١٩٧

٣ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٣٦٨

٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٨٠

إذا تنجسا بعد الاحرام فلايجوز للمحرم أن يلبسهما الا بعد تطهيرهما فيستند الى صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال لا يلبسه حتى يغسله وإحرامه تام، ولكنها تختص بالتنجس بالمنى، ومثلها ما رواه في الوسائل عن الكافي بسند صحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في حديث) قال: ولا بأس ان يحول المحرم ثيابه، قلت: إذا أصابها شيء يغسلها؟ قال: نعم، ان احتلم فيها<sup>(١)</sup>، وفي بعض نسخ الكافي "نعم وان احتلم فيها"<sup>(٢)</sup>، وهذه النسخة ان ثبتت فتدل على أنه حتى لو كانت نجاسته باصابة المنى فلا حاجة الى تبديله بل يكفي غسله وذلك دفعا لما قد يتوهم من انه لو اصابه المنى فلايجوز لبسه في الاحرام حتى لو طهره بالغسل، ونحوه ما في التهذيب عن محمد بن سنان عن ابن مسكان عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يحول ثيابه فقال نعم وسألته يغسلها ان اصابها شيء قال نعم واذا احتلم فيها فليغسلها<sup>(٣)</sup>.

نعم ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: لا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل وإن توسخ إلا أن تصيبه جنابة أو شيء فيغسله<sup>(٤)</sup>، فهي تشمل جميع النجاسات، لكنها ليست ظاهرة في الوجود، إذ بعد ما نهت عن غسل ثوب الاحرام وان توسخ (نهيا كراهتيا) استثنت عن هذا النهي فرض اصابة نجس له.

تبقى صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها وبين غيرها قال نعم إذا كانت طاهرة<sup>(٥)</sup>، فان مفادها تقييد جواز قران ثوب الاحرام مع ثيابه الأخرى بما اذا كانت تلك الثياب طاهرة، والمرتكز العرفي يرى انصراف ذلك الى فرض الرطوبة المسرية في احدهما لما يفهم منه ان نكته النهي عن القران بينه وبين ثياب متنجسة هي سريان النجاسة اليه، فيستفاد من ذلك حرمة تنجيس ثوب الاحرام اختياريا، بل لايبعد استفادة لزوم المبادرة الى تطهيره اذا تنجس ولو بغير اختياره.

## مسألة ١٩٨: لا تجب الاستدامة في لباس الاحرام فلا بأس بالقائه عن متنه

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٧٧

٢ - الكافي طبع دار الحديث ج ٨ ص ٤٠٠

٣ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٧٠

٤ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٧٧

٥ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٧٦

## لضرورة أو غير ضرورة، كما لا بأس بتبديله على أن يكون البدل واجدا للشرائط.

وجهه واضح، لعدم دليل على وجوب استدامة لبس ثوبي الاحرام ومقتضى الاطلاق المقامي للأدلة وأصالة البراءة عدم وجوبها، فيجوز نزع الرداء الى آخر الاحرام، وأما نزعه في بعض الاحيان كحال النوم ونحوه فمما قامت عليه السيرة القطعية.

وأما الاستدلال على وجوب استدامة لبسهما على النحو المتعارف بصحيفة معاوية بن عمار قال ابو عبد الله (عليه السلام) لا بأس بأن يغير المحرم ثيابه ولكن اذا دخل مكة لبس ثوبي احرامه اللذين احرم فيهما<sup>(١)</sup>، بتقريب أن الامام (عليه السلام) امر بلبس ثوبي الاحرام بعد دخول مكة، وظاهر الامر الوجوب، وفيه أن الامر بلبس خصوص الثوبين اللذين احرم فيهما دون الثوب الذي لبسه بعد احرامه في الطريق محمول على الاستحباب جزما.

تنبيه

ورد في رواية سعيد الأعرج أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يعقد إزاره في عنقه؟ قال: لا، وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه (عليه السلام)، قال: المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده<sup>(٢)</sup>، ويستفاد منهما تعارف عقد الازار على العنق في الازمنة القديمة في الجملة اذا كان الازار واسعا كبيرا، وانما يكون المحرم منهيا عنه، نعم يجوز له إثناؤه على عنقه من دون عقد، والرواية الاولى معتبرة، لتمامية طريق الصدوق إلى سعيد الأعرج، وان كان فيه عبد الكريم بن عمرو الخثعمي الذي عبر عنه الشيخ الطوسي بالواقفي الخبيث<sup>(٣)</sup> لكن يمكن اثبات وثاقته بما ذكر النجاشي من أنه كان ثقة ثقة عينا<sup>(٤)</sup>، وهذا يكشف عن شدة وثاقته عنده، وكذا رواية علي بن جعفر فانه رواها الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر وقد مر سابقا حصول الوثوق من اكثر الحميري الرواية عنه كونه حسن الظاهر عنده، فيكون أمانة تعبدية على عدالته، كما أنه رواها صاحب الوسائل عن كتاب علي بن جعفر، وطريقه اليه صحيح، وان كان عندنا اشكال في أن سنده لم يكن الى نسخ الكتب التي روى عنها ولم يكن كتاب علي بن جعفر مشهورا في زمانه.

هذا وقد يناقش في دلالة رواية سعيد الاعرج على الحرمة بدعوى أن المحتمل كون

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٦٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٠٢

٣ - رجال الطوسي ص ٣٣٩

٤ - رجال النجاشي ص ٢٤٥

السؤال عن وجوب عقد الإزار في عنقه لا الجواز، فتكون الرواية بصدد نفي وجوبه لانفي جوازه، ولكنه خلاف الظاهر جدًا، إذ لا يحتمل شخص عادي وجوب عقد الإزار ليسأل عنه فكيف بسعيد الأعرج الذي هو من أعظم أصحاب الصادق (عليه السلام)، كما يناقش في دلالة رواية علي بن جعفر على الحرمة بعدم ظهور "لا يصلح" في أكثر من الكراهة، وهذه المناقشة لا بأس بها، وما ذكره السيد الخوئي "قده" (من ظهوره في الحرمة لأنّه بمعنى عدم القابلية، نظير قوله تعالى إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ غير واضح، فانه لو كان بمعنى "شايسته نيست" كما هو الظاهر لم يكن ظاهرا في الوجوب وهذا المعنى يأتي في قوله تعالى "انه عمل غير صالح" حيث يكون معناه "او كار ناشايسته است" نعم التعبير في شخص انه غير صالح ظاهر في أنه رجل طالح.

هذا كله بلحاظ عقد الازار على العنق، واما عقد احد طرفيه بالطرف الآخر او غرزه بإبرة ونحوها فعن العلامة والشهيد في الدروس وغيرهما عدم الجواز، ولكن لادليل على حرمة الا مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري إلى صاحب الزمان (عليه السلام) من جواب مسائله التي سأله عنها في سنة سبع وثلاثمائة سأل عن المحرم يجوز أن يشد المئزر من خلفه على عقبه بالطول ويرفع طرفيه إلى حقويه ويجمعهما في خاصرته ويعقدهما ويخرج الطرفين الآخرين من بين رجليه ويرفعهما إلى خاصرته ويشد طرفيه إلى وركيه فيكون مثل السراويل يستر ما هناك فإن المئزر الأول كنا ننزر به إذا ركب الرجل جملة يكشف ما هناك وهذا ستر فأجاب (عليه السلام) جاز أن يتنزر الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث في المئزر حدثا بمقراض ولا إبرة يخرج به عن حد المئزر وغرزه غزرا ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض وإذا غطى سرتة وركبتيه كلاهما فإن السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرة والركبتين والأحب إلينا والأفضل لكل أحد شده على السبيل المألوفة المعروفة للناس جميعا إن شاء الله<sup>(١)</sup>، ودلالاتها تامة لكنها ضعيفة السند بجهالة طريق الاحتجاج الى الحميري.

وأما عقد الرداء في العنق فانه وان حكي عن جماعة حرمة لكن لادليل على ذلك عدا ما قد يقال من أن الظاهر من الازار في رواية سعيد الأعرج المانعة من عقد الازار على العنق هو الرداء، لأنه هو الذي يعقد في العنق، ويؤيده ما عن الدروس من التصريح بجواز عقد الإزار، ويدعى إطلاق الإزار على الرداء في الاستعمالات، كما أطلق الازار في بعض الكلمات على الثوب الثالث المغطي لتمام جسد الميت، ولكنه غير متجه، لعدم معهودية اطلاق الازار على الرداء، والازار اذا كان طويلا واسعا فيمكن عقده على العنق كما حكي تعارف ذلك سابقا، هذا

وقد اورد في المستمسك على الاستدلال برواية الاعرج باحتمال كون السؤال فيها عن وجوب عقد الرداء على العنق لمناسبته للستر الذي هو أقرب إلى مقام العبادة والتواضع فيكون النفي في الجواب بنفي الوجوب لا كون السؤال فيه عن الجواز<sup>(١)</sup>، وفيه أن احتمال وجوب عقد الرداء على العنق غير عرفي جدا ولا يسأل عنه عادة مثل سعيد الاعرج الذي كان من اعظم اصحاب الصادق (عليه السلام).

## تروك الاحرام

يحرم بعد الاحرام عدة أمور، تبلغ خمسة وعشرين وهي كما يلي:

(١) الصيد البري (٢) مجامعة النساء (٣) تقبيل النساء (٤) لمس المرأة (٥) النظر إلى المرأة (٦) الاستمناة (٧) عقد النكاح (٨) استعمال الطيب (٩) لبس المخيط للرجال (١٠) التكحل (١١) النظر في المرأة (١٢) لبس الخف والجورب للرجال (١٣) الكذب والسب (١٤) المجادلة (١٥) قتل القمل ونحوه من الحشرات التي تكون على جسد الانسان (١٦) التزيين (١٧) الأدهان (١٨) إزالة الشعر من البدن (١٩) ستر الرأس للرجال وهكذا الارتماس في الماء حتى على النساء (٢٠) ستر الوجه للنساء (٢١) التظليل للرجال (٢٢) إخراج الدم من البدن (٢٣) التقليل (٢٤) قلع السن (٢٥) حمل السلاح.

## ١- الصيد البري

**مسألة ١٩٩: لا يجوز للمحرم سواء كان في الحل أو الحرم صيد الحيوان البري أو قتله ولا يجوز صيد الحرم مطلقاً وإن كان الصائد محلاً.**

استدلوا على حرمة صيد الحيوان البري وقتله بالكتاب والسنة: أما الكتاب فبقوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِأَلْفِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَازَةِ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا" فيستفاد من قوله "لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ" حرمة قتل الصيد، ومن قوله "حُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا" حرمة اصطياده بتقريب أنه وإن كان يراد من صيد البر هو المعنى الاسم المفعولي أي الصيد البري، لا المعنى المصدرى أي الاصطياد، فتحریم الصيد البري لا يدل في حد ذاته على حرمة اصطياده، إذ حذف المتعلق لا يفيد العموم، كما نهينا عليه غير مرة، فلعل المتعلق

المقدر هو اكل الصيد البري، لكن يمكن استفادة ظهوره في حرمة الاصطياد مما قبله أي قوله "أحل لكم صيد البحر وطعامه" فان عطف قوله "وطعامه" يدل على كون المراد من "أحل لكم صيد البحر" هو اصطياد الصيد البحري، فبقريته السياق يكون قوله "وحرّم عليكم صيد البر" مثله.

وأما قوله تعالى "لَيَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيُعَلِّمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ"، فلا يفهم منه حرمة الاصطياد بل لعل الابتلاء بلحاظ حرمة اكل الصيد البري على المحرم.

وأما السنة فمما يدل على حرمة الصيد هو صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا أنت حلال في الحرم ولا تدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ولا تشر إليه فيستعمل من أجلك فإن فيه فداء لمن تعمدته<sup>(١)</sup>، والظاهر من الصيد هو المعنى الاسم المفعولي لعدم مناسبة التعبير بعدم استحلال شيء من الاصطياد وعدم مناسبة رجوع الضمير إليه في قوله "ولا تدلن عليه" وعليه فالمراد من النهي عن استحلال شيء من الصيد وان كان يحتمل ان يكون هو النهي عن اكله، ولكن يستفاد حرمة اصطياده من فحوى النهي عن دلالة الغير عليه.

كما يستدل له بفحوى صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء<sup>(٢)</sup>، واستدل ايضاً برواية عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: واجتنب في إحرامك صيد البر كله ولا تأكل مما صاده غيرك ولا تشر إليه فيصيده<sup>(٣)</sup>، فبقريته النهي عن اكل ما صاده غيره وكذا اشارة المحرم ليصيده غيره يستفاد ان الامر بالاجتناب عن صيد البر يعني الاجتناب عن الاصطياد. هذا ويستدل على حرمة قتل الصيد بمثل صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: ثم اتق قتل الدوابّ كلها إلا الأفعى والعقرب والفاة<sup>(٤)</sup>، الا انه مبني على اطلاق لفظ الدواب لكل حيوان وعدم اختصاصه بالحشرات التي تدب على الارض، وسيأتي الكلام عنه ان شاء الله.

واما حرمة اصطياد صيد الحرم ولو كان الصائد محلاً فاستفاد من مثل صحيحة الحلبي

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٦

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٥



"لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا أنت حلال في الحرم".

**مسألة ٢٠٠: كما يحرم على المحرم صيد الحيوان البري تحرم عليه الاعانة على صيده ولو بالإشارة، ولا فرق في حرمة الاعانة بين أن يكون الصائد محرماً أو محلاً.**

اقول: يدل على حرمة اعانة المحرم على اصطياد غيره ما ورد في جملة من الروايات السابقة من النهي عن الدلالة على الصيد والاشارة اليه، كما في صحيحة الحلبي "ولاتدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ولا تشر اليه فيستعمل من اجلك" فيحرم اعانة المحرم غيره على الصيد ولو باعطائه السلاح، او اغلاق المحرم باب البيت على الصيد لياخذه غيره، بل قد يقال ان هذا الاغلاق بنفسه مصداق للاصطياد عرفاً كما كان فتح اصحاب السبت الحظيرة على السمك يوم السبت بنحو يصعب عليها الخروج منها آخر يوم السبت كان مصداقاً للصيد الذي حرم عليهم يوم السبت، ولذا صاروا قردة خاسئين، كما ورد في القران الكريم.

هذا ولا يبعد أن تكون حرمة الدلالة والاشارة مطلقة، ولو لم يتحقق الصيد من الغير، نعم لا بد من معرضيتها لصدور الصيد منه وقوله "لاتدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ولا تشر اليه فيستفاد" ليس ظاهراً في كون الحرام الاعانة والاشارة التي يتعقبها اصطياد الغير، ولو ادعي كون قوله "فيصطاد" مما يصلح للقربنية فيمنع من الاطلاق فيكون المرجع اطلاق صحيحة منصور بن حازم "لاتدلن على الصيد".

**مسألة ٢٠١: لا يجوز للمحرم إمساك الصيد البري والاحتفاظ به وإن كان اصطياده له قبل احرامه ولا يجوز له أكل لحم الصيد، وإن كان الصائد محلاً، والجراد ملحق بالحيوان البري، فيحرم صيده وإمساكه وأكله.**

اقول: يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: حرمة امساك الصيد البري والاحتفاظ به تختص بما اذا كان الصيد معه او ادخله في الحرم فلا تشمل ما لو ترك الصيد البري في قفص مثلاً في بلده وجاء الى الحج والعمرة، ويدل على ذلك صريحاً صحيحة صفوان بن يحيى عن جميل قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الصيد - يكون عند الرجل من الوحش في أهله - ومن الطير يحرم وهو في منزله قال وما به بأس لا يضره، وفي صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يحرم وعنده في أهله صيد إما وحش وإما طير قال لا بأس<sup>(١)</sup>.

نعم لو كان معه صيد فادخله في الحرم فلاشكال في حرمة امساكه والاحتفاظ به

لصحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن صيد رمي في الحل ثم أدخل الحرم وهو حي فقال إذا أدخله الحرم وهو حي فقد حرم لحمه وإمساكه<sup>(١)</sup>، وإذا لم يدخله الحرم وإنما كان حال الاحرام معه فقد ورد وجوب اخراجه عن ملكه في رواية ابن أبي عمير عن أبي سعيد المكاربي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يحرم أحد ومعه شيء من الصيد حتى يخرج من ملكه<sup>(٢)</sup>، والرواية معتبرة عندنا وان لم يرد توثيق خاص في حق ابي سعيد المكاربي وذلك لرواية ابن ابي عمير عنه.

الجهة الثانية: لاشكال في حرمة اكل الصيد وان صاده محلّ، ففي صحيحة معاوية بن عمار لا تأكل من الصيد وأنت حرام وإن كان أصابه محل<sup>(٣)</sup>.

الجهة الثالثة: اذا ذبح المحرم الصيد، فهل يكون كالميتة في جميع احكام الميتة ومنها النجاسة، ام انه كالميتة في حرمة الأكل فقط ولكنه يحرم على غيرالمحرم ايضاً، أم لا تكون كالميتة ابداً وإنما تحرم على المحرم فقط، ويجوز للمحل أكله؟، فالمشهور هو الأول، فيكون من شرائط التذكية كون الذابح محلاً وإلا كان ميتة يحرم على كل أحد أكله.

ونسب إلى جماعة من القدماء كالصدوق والمفيد والسيد المرتضى وابن الجنيد اختصاص حرمة الاكل بالمحرم فيجوز أكل المحل ما ذبحه المحرم، غاية الأمر على المحرم فداؤه، وعن صاحب المدارك أنه مال الى هذا القول. واستدل على القول الاول بعدة من الروايات:

منها: معتبرة إسحاق بن عمار عن جعفر (عليه السلام) أنّ علياً (عليه السلام) كان يقول: إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محلّ ولا محرم، وإذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة، حلال ذبحه او حرام<sup>(٤)</sup>، وهي صريحة في حرمة اكله على الجميع، وأما ترتب بقية احكام الميتة عليه كالنجاسة فيبني على عدم احتمال كون قوله "لا يأكله محلّ ولا محرم" قيّداً لتنزيله منزلة الميتة، بل تفريعا عليه كما لو قال "ميتة فلا يأكله محلّ ولا محرم" وهذا هو الظاهر، وما حكى عن السيد الخوئي "قده" من الفرق بين قوله في العصير المغلي "خمر لا تشربه" وبين أن يقول "خمر فلا تشربه" حيث ان التنزيل في الثاني مطلق بلحاظ

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٢٣

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٢٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ١٩٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٣٢

جميع احكام الخمر، ومنها النجاسة، دون الاول<sup>(١)</sup>، خلاف الظاهر جدا، فان العرف يفهم من الاول ايضا التفرع.

ومنها: رواية وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه (عليهما السلام) "إذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال والحرام وهو كالميتة واذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة حلالٌ ذبحه او حرام<sup>(٢)</sup>، وتقريب الاستدلال بها نفس التقريب السابق، لكن الرواية ضعيفة سندا من ناحية وهب بن وهب الذي قيل عنه أنه اكذب البرية، وقال النجاشي انه كان كذابا له احاديث مع الرشيد في الكذب.

واختار بعض الاجلة "دام ظله" وثاقته لما نقل العلامة عن ابن الغضائري من أنه قال في حقه كان قاضيا عاميا الا أن له احاديث عن جعفر بن محمد (عليه السلام) كلها يوثق بها، وما في بعض النسخ من أن كلها لا يوثق بها خطأ جزما لعدم تناسبه مع الاستثناء عن قدحه بكونه قاضيا عاميا ولذا اختار لأجل ذلك ولاجل اكثر الاجلاء الرواية عنه -لدلالة ما ذكر النجاشي "ان له كتابا يرويه جماعة" على اعتمادهم عليه.

وفيه أنه لا يطمأن بخطأ نسخة "كلها لا يوثق بها" لأنه كاستثناء عن قوله "الا أن له احاديث عن جعفر بن محمد (عليه السلام)"، ورواية جماعة كالسندي بن محمد كتابه لو دلت على اعتماد الاجلاء عليه فغايبته معارضته مع شهادة النجاشي بكونه كذابا كما أن هذه الشهادة تعارض مع كلام ابن الغضائري لو فرض كون النسخة "كلها يوثق بها".

ومنها: مرسله ابن أبي عمير عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: المحرم يصيب الصيد فيفديه أيطعمه أو يطرحه؟ قال: إذن يكون عليه فداء آخر، قلت: فما يصنع به؟ قال: يدفنه<sup>(٣)</sup>، فيقال إن الأمر بالدفن كاشف عن حرمة اكله لكل احد كالميتة.

وفيه: أنها في مقام بيان أنه لو طعمه بنفسه (بناء على كون "يُطَعَّمُهُ" من الثلاثي المجرد) او اطعمه شخصا آخر (بناء على كون "يُطَعَّمُهُ" من باب الافعال) وجب عليه فداء آخر، فامرته بالدفن لأجل الفرار من فداء آخر عليه، ولا تدل على حرمة اكله لكل احد.

وأما سند الرواية فقد حاولنا اثباته لأجل شهادة الشيخ الطوسي بأن ابن ابي عمير ممن عرف بأنه لا يروي ولا يرسل عن ثقة، وقد اجبنا عن الاشكال (بأنه حيث ثبتت روايته عن بعض الضعفاء فتكون بمنزلة التخصيص لذلك العموم، وتكون هذه الرواية شبهة مصداقية

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٣ ص١٠١

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٣٢

٣ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٣٢

لذلك المخصص) بأن من ثبت ضعفه من مشايخ ابن أبي عمير مثلاً تارة يكون بين الضعف بحيث لا يخفى حاله على ابن أبي عمير، وأخرى لا يكون كذلك، فإن كان بين الضعف فمعنى رواية ابن أبي عمير عنه أنه عدل عن التزامه -بان لا يروي عن الضعيف- في هذه الرواية التي رواها عن هذا الضعيف لسبب مجهول لنا، ولكنه لا يعني عدوله عن هذا الالتزام في سائر الروايات، أو عدوله عن التزامه بان لا يرسل عن الضعيف، فنتمسك بعموم شهادة الشيخ من أنه عرف بأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، فالتخصيص لم يكون بعنوان أنه لا يروي عن الضعفاء إلا هذا الضعيف، بل بعنوان أنه لا يروي عن الضعفاء إلا أنه روى عشر مرات مثلاً عن فلان الذي هو ضعيف، وهذه الرواية عن المجهول لو كانت رواية عن ضعيف فتكون تخصيصاً زائداً لذلك العموم، فتجري أصالة العموم لنفيه.

وان لم يكن بين الضعف فيتحفظ على ظهور شهادة الشيخ بأنه عرف أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة ويعني ذلك توثيق ابن أبي عمير لهذا الراوي فيكون ثبوت ضعفه لنا بمعنى العلم بخطأه في توثيقه له أو ابتلاءه بالمعارض الموجب لسقوط أصالة عدم الخطأ فيه، فإذا روى ابن أبي عمير عن رجل مرسل أو قيل أنه روى عن ذكره فيشهد بوثاقه هذا الرجل بمقتضى التزامه بأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، فكأنه يقول "عن ثقة" ولا موجب لإسقاط هذه الشهادة عن الحجية بمجرد احتمال أنها نفس شهادته بوثاقه من ثبت ضعفه، فإنه نظير ما لو شهدت بينة بعدالة أهل قرية وعلمنا بخطأها في هذه الشهادة ثم شهدت ثانياً بعدالة شخص معين واحتملنا نشوء هذه الشهادة من تلك الشهادة الأولى فإن العقلاء لا يعذرون المكلف في ترك العمل بهذه الشهادة الثانية، إلا ترى أن السيد الخوئي "قده" يعتقد بخطأ الشيخ في توثيقه العام لمشايخ صفوان وابن أبي عمير والبرزطي، فهل يعني ذلك أنه لا يقبل شهادة الشيخ بوثاقه بعض الرواة، مع احتمال أن يكون منشأها ذلك التوثيق العام.

هذا وقد يقال بأن نسبة من ثبت ضعفه من مشايخ ابن أبي عمير مثلاً هي خمسة نفر تقريباً من حوالي أربعمائة شخص، فاحتمال كون الواسطة المجهولة أحد الخمسة الذين ثبت ضعفهم دون ثلاثمائة وخمس وتسعين الذين ثبتت وثافتهم بنفس رواية ابن أبي عمير عنهم أو بها وبغيرها من الشهادات هي  $\frac{1}{80}$  أي واحد وربع واحد من مائة، وهذا احتمال موهوم فلا يعتنى به، حيث يحصل الاطمئنان العرفي بخلافه، لكن الانصاف أنه لا يحصل للإنسان وثوق نفسي بعدم كون الوسيط المزبور الذي أرسل عنه ابن أبي عمير مثلاً هو أحد من ثبت ضعفه من مشايخه، بل يبقى هذا الاحتمال موجوداً على مستوى يعتنى به العقلاء بعد أن كان المورد من الأحكام الشرعية الإلزامية، نعم يتم كلامه في مثل التعبير بغير واحد.

لكن هنا روايات تدل على جواز الأكل للمحل:

منها: صحيحة الحلبي قال: المحرم إذا قتل الصَّيد فعليه جزاؤه ويتصدق بالصَّيد على مسكين<sup>(١)</sup>، بتقريب أنَّ التصدق به على مسكين يدل على جواز أكل المحلِّ له، فانه لو كان ميتة لم يكن معنى للتصدق به، واحتمال كون الباء في "بالصيد" للسببية أي يتصدق لأجله خلاف الظاهر جدا.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل أصاب صيداً وهو محرم أكل منه وأنا حلال؟ قال: أنا كنت فاعلاً، قلت له: فرجل أصاب مألأ حراماً؟ فقال: ليس هذا مثل هذا يرحمك الله، إنَّ ذلك عليه<sup>(٢)</sup>.

ومنها: صحيحة حريز قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن محرم أصاب صيداً يأكل منه المحل؟ فقال: ليس على المحل شيء إنَّما الفداء على المحرم<sup>(٣)</sup>.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أصاب صيداً وهو محرم يأكل منه الحلال؟ فقال: لا بأس، إنَّما الفداء على المحرم<sup>(٤)</sup>، والظاهر من الإصابة في تلك الروايات قتل المحرم له، لا مجرد اصطياده حيا.

ومنها: الروايات الواردة في أنه اذا اضطر المحرم الى اكل الصيد او الميتة يقدم الصيد وقد علل في بعضها بأنه انما يأكل ماله، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألت عن المحرم يضطر فيجد الميتة والصيد أيهما يأكل قال يأكل من الصيد أما يحب أن يأكل من ماله قلت بلى قال إنما عليه الفداء فليأكل وليفده<sup>(٥)</sup>.

نعم في موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) أن عليا (عليه السلام) كان يقول إذا اضطر المحرم إلى الصيد وإلى الميتة فليأكل الميتة التي أحل الله له، وكذا رواية النضر بن سويد عن عبد الغفار الجازي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم إذا اضطر إلى ميتة فوجدها ووجد صيدا فقال يأكل الميتة ويترك الصيد<sup>(٦)</sup>، فحملهما الاعلام كالسيد الخوئي "قده" على التقية لذهاب العامة الى ذلك، ولكن الظاهر اختلاف العامة في ذلك فذكر في التذكرة: أنه إذا اضطرَّ المحرم إلى أكل الصيد او الميتة، فلعلمائنا قولان: قال بعضهم: يأكل الميتة وبه قال الحسن البصري والثوري وأبو حنيفة ومحمد بن

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٣٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٢١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٢١

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٢١

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٨٥

٦ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٨٧

الحسن الشيباني لأنّ الصيد إذا ذبح صار ميتة فساواها في التحريم، وامتاز بإيجاب الجزاء وما يتعلّق به من هتك حرمة الإحرام، فكان أكل الميتة أولى، ولقول علي (عليه السلام) إذا اضطرّ المحرم إلى الصيد وإلى الميتة فليأكل الميتة التي أحلّ الله له، وقال بعضهم: يأكل الصيد ويفديه وبه قال الشافعي وإسحاق وابن المنذر وأبو يوسف لأنّه مع الضرورة والفدية يخرج من الإثم، فيكون واجدا للمذبح حالاً، فلا تحلّ له الميتة، ولأنّ تحريم الصيد عارض وتحريم الميتة ذاتي، فيكون الأول أولى بالتناول، ولقول الصادق (عليه السلام) وقد سأله عن المحرم يضطرّ فيجد الميتة والصيد أيّهما يأكل؟ قال: يأكل من الصيد، أما يحبّ أن يأكل من ماله؟ قلت: بلى، قال: إنما عليه الفداء فليأكل وليفده، وقال بعض علمائنا: إن كان الصيد حيّاً، لم يجز له ذبحه، لأنّه يصير ميتة إجماعاً، فليأكل الميتة، وإن كان مذبوحاً فإن كان الذابح محرماً فهو كالميتة، لأنّه لا فرق بينهما، وإن كان محلاً فإن كان في الحرم، فهو ميتة أيضاً، وإن كان في الحلال فإن كان المحرم المضطر قادراً على الفداء، أكل الصيد ولم يأكل الميتة، وإن لم يكن قادراً، أكل الميتة<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فقد يجمع بين الروايات المعارضة بالتفصيل بين ما لو كان قتل المحرم الصيد البري بذبحه فيصير بحكم الميتة وبين ما كان قتله بغير ذبحه كما لو رمى سهماً إليه فقتله، وذلك لمعتبرة إسحاق بن عمار عن جعفر (عليه السلام) أنّ علياً (عليه السلام) كان يقول: إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محلّ ولا محرّم.

ونحوها رواية وهب بن وهب، فيقال - كما نسب إلى المشهور واختاره جماعة منهم السيد الخوئي "قده" - نسبة هاتين الروايتين إلى الروايات المجوزة لأكل المحلّ من صيد المحرم نسبة العموم والخصوص المطلق، فبسببهما تقيّد هذه الروايات ونحملها على قتل الصيد بغير الذبح كما لو قتله المحرم بالرمي أو إرسال الكلب المعلم، وأما مرسله ابن أبي عمير فهي وإن كانت مطلقة من حيث قتل الصيد بالذبح أو الرمي أو إرسال الكلب المعلم لكن مر ضعف دلالتها، ولو فرض تمامية دلالتها كانت النسبة بينها وبين الروايات المجوزة لأكل المحلّ من صيد المحرم التباين، وغايته تكافؤهما وتساقطهما ولكن لا يمنع ذلك من الرجوع إلى مثل معتبرة إسحاق بن عمار، بل بناء على قبول كبرى انقلاب النسبة تكون هذه المعتبرة موجبة لانقلاب النسبة بين تلك الروايات المجوزة ومرسله ابن أبي عمير حيث تقيّد هذه المعتبرة تلك الروايات المجوزة بحملها على قتل المحرم للصيد بغير الذبح وحينئذ يصير مقدار حجية هذه الروايات اخص من مرسله ابن أبي عمير فتوجب حمل هذه المرسله على ذبح المحرم

للصيد.

هذا وقد حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه قال: ان النسبة بين معتبرة اسحاق بن عمار وبين الروايات المجوزة لأكل المحل ما صاده المحرم هي العموم من وجه، لأن مورد افتراق المعتبرة ما صاده غير المحرم ثم ذبحه المحرم، ومورد افتراق الروايات ما قتله المحرم بغير الذبح ومورد اجتماعهما هو ما إذا صاده المحرم بنفسه وذبحه، ثم جمع بينهما بالحمل على الاقتضاء واللاقتضاء، نظير الجمع بين خطاب حلية حيوان وخطاب حرمة ما ذبحه غير المسلم، وهكذا في المقام تحمل معتبرة اسحاق بن عمار على كون ذبح المحرم للصيد مقتضيا لحرمة اكله، وتحمل تلك الروايات على أن صيد المحرم لا يكون مقتضيا للحرمة، فلانفاة بينهما<sup>(١)</sup>.

اقول: يمكن القول بأن الظاهر من الروايات الواردة في حلية ما صاده المحرم هو حلية ما قتله المحرم لا مجرد ما لو امسكه وحبسه حيا واعطاه لغيره، وعليه فمورد معتبرة اسحاق وهو ذبح المحرم للصيد اخص مطلقا من قتله له، ولو سلم كون النسبة بينهما عموما من وجه فحيث ان مورد افتراق معتبرة اسحاق بن عمار ذبح المحرم للصيد الذي صاده المحل وهذا نادر بالنسبة الى فرض ذبح المحرم ما صاده بنفسه فيكون اخراج مورد الاجتماع عنه مستهجنا مضافا الى عدم احتمال كون اكل المحل للصيد الذي ذبحه المحرم حراما في خصوص ما اذا صاده المحل فان الاول لو كان حراما كان الثاني حراما بطريق اولي، وعليه فتكون المعتبرة كالصريح في مورد الاجتماع فيقدم على الخطاب الآخر.

وأما الجمع بين الخطابين بالحمل على الاقتضاء واللاقتضاء ففيه أن كلا من عنواني ذبح المحرم للصيد وصيد المحرم له عنوانان عرضيين ثانويان فلا يأتي فيهما الجمع بين الاقتضاء واللاقتضاء فان الظاهر اختصاصه بما اذا كان العنوان الحلال عنوانا ذاتيا للشيء كلحم الشاة والعنوان الحرام عنوانا عرضيا كالمغصوب، وهكذا قوله اكل الجبن حلال مع قوله اكل ما يضّر بالبدن حرام، دون ما لو كان العنوانان ذاتيين اوليين كخطاب تحريم اكرام الفاسق مع خطاب "يجوز اكرام العالم" او عرضيين ثانويين كما في المقام.

ثم انه قد ورد في صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن محرم أصاب صيدا واهدى اليّ منه، قال: لا، إنه صيد في الحرم<sup>(٢)</sup>، فان مفاد هذه الصحيحة هو ان علة حرمة اكل المحل لما صاده المحرم هي أنه صاده في الحرم، وهذا يعني أنه لو صاده

١ - كتاب الحج ج ٢ ص ٢٩١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٢٢

في الحل لم يحرم على المحلّ اكله، فتتعارض مع معتبرة إسحاق بن عمار عن جعفر (عليه السلام) أنّ علياً (عليه السلام) كان يقول: إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محلّ ولا محرّم، وإذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة، حلال ذبحه أو حرام<sup>(١)</sup>، فإنّ المعتبرة صريحة في ذبح المحرم في غير الحرم، إلا أنّها حيث تختص بالذبح فيمكن حمل الصحيحة على قتل الصيد بغير الذبح، ونتيجة ذلك التفصيل أيضا في قتل الصيد بغير الذبح بين كونه في الحرم فلا يجوز اكل المحل له بخلاف ما كان في الحل.

وبذلك ظهر وجه الجمع بين معتبرة اسحاق بن عمار وبين صحيحة معاوية بن عمار أنّه قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا أصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرّم فإنه ينبغي له ان يدفنه ولا يأكله أحد وإذا أصاب في الحل فإن الحلال يأكله وعليه الفداء<sup>(٢)</sup>، حيث يحمل ما في الصحيحة من جواز اكل ما صاده المحرم في الحل على ما لو قتله بغير الذبح، وأنّه ان كان ذلك في الحرم فيحرم اكل الصيد لكل احد.

ثم ان اطلاق التنزيل في معتبرة اسحاق بن عمار ورواية وهب بن وهب يقتضي كون ما ذبحه المحرم من الصيد منزلا منزلة ميتة يقتضي ترتب جميع احكام الميتة عليه ومنها النجاسة.

فما عن بعض الاعلام "قده" من أنّ الأقوى عدم صيرورته ميتة في جميع الآثار، بل هو في خصوص حرمة الأكل، لأن ما عبر في لسانه بأنه كالميتة أو أنه ميتة غير صحيح السند ومجرد فتوى الأصحاب بحرمة أكل المذبوح لا يوجب الوثوق باستنادهم فيه الى هذين الخبرين بعد وجود رواية أخرى معتبرة في البين وهي رواية ابن ابي عمير وهي وان كانت مرسلة الا انها في حكم المسند، وهي خالية عن التعبير بأنه ميتة أو كالميتة، وغاية ما يمكن الاستفادة منها هو عدم جواز الأكل، إذ لو كان ميتة واقعا لم يجب دفنه بحيث يحرم الاستفادة شعره ووبره بالجز أو نحوه فضلا عن كونه كالميتة فمجرد الأمر بالدفن لا يدل عليه لعدم وجوبه في الميتة الحقيقية فعمل الأمر بالدفن انما هو لعدم إمكان الاستفادة لعدم الشعر رأسا أو لعدم التمكن من جزه<sup>(٣)</sup>، فيرد عليه أن المنع عن صحة سند رواية اسحاق بن عمار مما لم يعلم وجهه، فان كان المراد نفي وثاقة الرواة فهو ممنوع جدا لأنه رواها الشيخ الطوسي بأسناده الصحيحة عن الصفار عن موسى بن الحسن الخشاب عن اسحاق بن عمار، وان

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٣٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٢٠

٣ - كتاب الحج ج ٥ ص ٢٩٥



كان المراد كون اسحاق بن عمار فطحيا، فهذا لو ثبت فلايمنع من قبول خبره مع عدم معارض له، فقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في رجاله: إسحاق بن عمار الساباطي، له أصل، وكان فطحيا، إلا أنه ثقة، وذكر النجاشي: إسحاق بن عمار بن حيان، مولى بني تغلب، أبو يعقوب الصيرفي، شيخ من أصحابنا، ثقة، هذا وقد ادعى بعض الاجلاء "دام ظله" خطأ الشيخ الطوسي في نسبته الى الفطحية.

ثم انه ذكر المحقق النائيني "قده" أنه لو صاد المحرم الصيد البري أو ذبحه كان ميتة يحرم على كل أحد أكله، والصلاة في جلده على الأحوط<sup>(١)</sup>، وظاهره أنه يحتاط في الحكم بكونه كالميتة في سائر احكام الميتة غير حرمة الاكل، ولعله لشبهة انصراف تنزيلة منزلة الميتة الى ذلك خاصة بملاحظة تذييله في بعض الروايات بقوله "لا يأكله محل ولا محرّم".

نعم يبقى عنوان آخر للمنع عن الصلاة فيه وهو عنوان مانعية لبس اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، فانه ينطبق على هذا الصيد الذي ذبحه المحرم لكونه مما يحرم اكله، الا أن المحقق النائيني "قده" ذهب الى اختصاص مانعية لبس ما يحرم اكله في الصلاة بالمحرمات الأولية الأصلية كالسباع، بدعوى كونه عنوانا مشيرا الى الانواع المحرمة الاصلية من الحيوانات، ولكن الصحيح شموله للمحرمات العرضية كالحيوان الموطوء أو الجلال، لأن العنوان الممنوع كون الشيء محرّم الأكل، وهذا صادق على المحرم الأصلي والعرضي، ولاوجه لدعوى كونه مشيرا الى الانواع المحرمة الاصلية، وهذا ما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام<sup>(٢)</sup>، لكن قد يقال باختصاص دليل المانعية بما حرم اكل لحمه لخصوصية فيه مع قطع النظر عن زهوق روحه وكيفيته، لا لمشكلة في ذابحه الرتبة السابقة على زهوق روحه، ففي موثقة ابن بكير قال سأل زرارة أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدٌ لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله، ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله فاحفظ ذلك يا زرارة فإن كان مما يؤكل لحمه - فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائزٌ إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدٌ ذكاه الذبح أو لم يذكره<sup>(٣)</sup>،

١ - دليل الناسك ص ١٤٢

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢ ص ٢٨٤

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٤٥

فالمفروض فيها حلية الاكل وحرمته مع قطع النظر عن التذكية وعدمها ولذا قال: فان كان مما يؤكل لحمه... اذا علمت أنه ذكي، وكذا قال: مما نهيت عن اكله... ذكاه الذابح او لم يذكره. الجهة الرابعة: ذكر السيد الماتن أن الجراد ملحق بالحيوان البري، فيحرم صيده وإمساكه وأكله، ووجهه أنه يعيش في البر وإن قالوا بأن أصله من الماء، فان العبرة في صدق عنوان صيد البر او البحر حالته الفعلية لا الأصلية، فتشمله عمومات تحريم صيد البر، مضافاً إلى الروايات الخاصة، منها: صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: مر علي (صلوات الله عليه) على قوم يأكلون جراداً، فقال: سبحان الله وأنتم محرمون، فقالوا: إنما هو من صيد البحر، فقال لهم: ارمسوه في الماء إذا<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ليس للمحرم أن يأكل جراداً ولا يقتله<sup>(٢)</sup>.

نعم لو كان في الطريق ولم يجد بدا عرفا الا من أن يدوسه فيقتله فلا بأس به، ففي صحيحة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: المحرم يتنكب الجراد إذا كان على الطريق فإن لم يجد بداً فقتل فلا شيء عليه<sup>(٣)</sup>، وفي معتبرة أبي بصير قال: سألت عن الجراد يدخل متاع القوم فيدوسونه من غير تعمد لقتله أو يمرون به في الطريق فيطئونه قال إن وجدت معدلاً فاعدل عنه فإن قتلته غير متعمد فلا بأس<sup>(٤)</sup>.

**مسألة ٢٠٢: الحكم المذكور إنما يختص بالحيوان البري و أما صيد البحر كالسمك فلا بأس به وكذلك لا بأس بذبح الحيوانات الأهلية، كالدجاج والغنم والبقر والإبل، والدجاج الحبشي، وأن توحشت كما لا بأس بذبح ما يشك في كونه اهلياً.**

اقول: يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: لاريب في جواز صيد البحر للمحرم، وعليه الاجماع، ويدل عليه قوله تعالى "أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة" ويدل عليه أيضاً صحيحة محمد بن مسلم السابقة، وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: والسمك لا بأس بأكله طريه ومالحه ويتزود- قال الله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة<sup>(٥)</sup>، ورواية حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بأن يصيد المحرم

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٢٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٢٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٢٨

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٢٩

٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٢٦

السّمك، ويأكل مالحه وطريه ويتزود قال الله «أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم»<sup>(١)</sup>، وموردها وإن كان خصوص السمك ولكن استشهاده (عليه السلام) بالآية الكريمة يدل على اختصاص الحرمة بالحيوان البري، وجواز الحيوان البحري مطلقاً، لكن الرواية ضعيفة سنداً، فإن الشيخ الطوسي وإن رواها عن حريز عن أبي عبد الله، لكن الكليني رواها عن حريز عن أبي عبد الله، ومن المطمئن به كون الرواية واحدة فلايحتمل عادة رواية حريز لها لحماذ مرة بواسطة ومرة بدون واسطة فيكون في الرواية شبهة الارسال.

الجهة الثانية: وقع الكلام في تعريف الصيد البحري فذكر المحقق الحلبي "ره" في الشرايع أن صيد البحر هو ما يبيض ويفرخ في الماء<sup>(٢)</sup>.

وذكر العلامة الحلبي "ره" في المنتهى أنه هو ما يعيش في الماء ويبيض فيه ويفرخ فيه، كالسمك وأشباهه مما يحل، وكذا ما يحرم أكله، كالسلفاة والسرطان ونحوهما، فإن كان مما يعيش في البر والبحر معاً، اعتبر بالبيض والفرخ، فإن كان مما يبيض ويفرخ في البحر، فهو صيد البحر، وإن كان يبيض ويفرخ في البر، فهو صيد البر، ولانعلم في ذلك خلافاً إلا من عطاء، فإنه حكى عنه أن ما يعيش في البر - كالسلفاة والسرطان - فيه الجزاء، وأما طير الماء، كالبط ونحوه، فإنه من صيد البر؛ لأنه يبيض ويفرخ فيه، وهو قول عامة أهل العلم، وحكى عن عطاء أنه قال: حيث يكون أكثر فهو صيده، وليس بمعتمد؛ لأنه يبيض ويفرخ في البر، فكان كصيده، وإنما يقيم في الماء أحياناً لطلب الرزق والمعيشة منه، كالصائد<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكر في الجواهر أنه يستفاد من رواية حريز "كل صيد يكون في الآجام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو بري، وما كان من صيد البرويكون في البر ويبيض في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر" أن صيد البحر هو ما يبيض ويفرخ في الماء وإن كان هو في البر، بل في المنتهى انه لا يعلم فيه خلافاً إلا من عطاء، وحينئذ فالميزان لما يعيش من الطيور في البر والبحر البيض والفرخ وإن ارتزق في أحدهما، وأما ما رواه ابن سماعة عن غير واحد عن أبان عن الطيار "لا يأكل المحرم طير الماء" محمول على المرتزق فيه ولكن يبيض ويفرخ في البر<sup>(٤)</sup>.

وذكر في كشف اللثام أن الاحتياج الى تمييز صيد البحر بأن يبيض ويفرخ في البحر إنما

١- وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٤٢٦

٢ - شرايع الاسلام ج ١ ص ٢٥٨

٣ - منتهى المطلب ج ص ١٥٦

٤ - جواهر الكلام ج ١٨ ص

هو فيما يعيش في البر والبحر جميعا، فإن ما لا يعيش في الماء من البر البتة، كما في صحيحة ابن مسلم (عن أبي جعفر عليه السلام: مر علي صلوات الله عليه على قوم يأكلون جرادا، فقال: سبحان الله وأنتم محرمون، فقالوا: إنما هو من صيد البحر، فقال لهم: ارمسوه في الماء إذا) وما لا يعيش في البر من البحر البتة<sup>(١)</sup>.

ونظيره ما ذكره النراقي "قده" في مستند الشيعة من أن التفرقة بين صيد البر والبحر إنما هي بالتعيش، فما يعيش في البر فمن البري وإن كان أصله من البحر، وما يعيش في البحر فمن البحر، لصدق الاسم، وصحيحة محمد بن مسلم: مر علي (عليه السلام) على ناس وهم يأكلون جرادا، فقال: «سبحان الله وأنتم محرمون»، فقالوا: وإنما هو من البحر، فقال: «فارمسوه في الماء إذا».

وأما ما يعيش في البر والبحر معا فالفصل المميز فيه إنما هو اعتبار البيض والفرخ، فما يبيض ويفرخ في الماء فهو بحري وإن كان يعيش في البر، وما يبيض ويفرخ في البر فهو بري وإن كان يعيش في الماء، باتفاق الأصحاب، وقد صرح بذلك في صحيحة حريز<sup>(٢)</sup>. ولكن اورد المحقق العراقي "قده" على كلام المستند بأن اطلاق رواية حريز "كل طير يكون في الآجام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو بري، وما كان من صيد البر ويكون في البر ويبيض في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر" يشمل صورة كون تعيشه بتمامه في البر، لو لم يدع انصرافها إلى هذه الصورة، وعليه فلامحيص عن جعل مثلها في مقام ردع العرف في جعلهم المدار في التمييز على التعيش، بل تمام المدار - بمقتضى النص - محل البيض والفرخ، ويساعده الاعتبار أيضا، فلا وجه لصرف النص إلى صورة اختلاف تعيشه، كما في المستند.

نعم قد يظهر من النص الوارد في الجراد، ان ما كان أصله في البحر ويكون في البر فهو بري، وهكذا العكس، وبذلك البيان أيضا ردع الامام الراوي في خياله ان الجراد بحري، ولازمه كون المدار على التعيش لا على محل البيض والفرخ، الا أنه يمكن أن يقال: ان الغرض من أصله كون سنخه من البحر، كما هو الشأن في صنف منه المسمى بالروبيان فكأن المقام من قبيل كون أصل الشعير في باب الربا من الحنطة - لا أن محل بيضه وفرخه في البحر، كيف ومحل بيض الجراد وفرخه أيضا في البر، فلا بد أن يكون الغرض من "أصله" معنى آخر، كما احتملناه، وحينئذ لا تنافي بين هذه الرواية وبين ما ذكرناه من النص في

١ - كشف اللثام ج ٣ ص ٣٢٧

٢ - مستند الشيعة ج ٣ ص ٣٥٠

البييض والفرخ<sup>(١)</sup>.

اقول: ان الظاهر من صيد البحر عرفا هو ما كان يعيش داخل الماء، ويشهد له ظاهر صحيحة محمد بن مسلم التي استشهد الامام عليه السلام على عدم كون الجراد من صيد البحر بأنه لو رمس في الماء يموت.

وأما تمييز صيد البحر بما يبيض ويفرخ في الماء فلم يرد الا في رواية حريز التي مر أن فيها شبهة الارسال، وما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أنها صحيحة على سند التهذيب لأن الشيخ رواها باسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن عن حماد عن حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام) ولا يضر باعتبارها نقل الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن ابي عبد الله لا احتمال أن حريز قد سمعها مرتين تارة بالواسطة وأخرى بلا واسطة<sup>(٢)</sup> فهو في غاية البعد كما مر آنفا، وأما ما نقله في الوسائل عن التهذيب باسناده عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: ... فصل ما بينهما كل طير يكون في الآجام يبيض في البر ويفرخ في البر فهو من صيد البر وما كان من الطير يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر<sup>(٣)</sup>، فهو سهو من صاحب الوسائل جزما، لأن الموجود في التهذيب وكذا الكافي من صحيحة معاوية بن عمار لايشتمل على هذه العبارة، بل هي واردة في رواية حريز<sup>(٤)</sup>، على أن هذه العبارة مختصة بالطير فلاوجه لاسراءها الى غير الطير، هذا مضافا الى أنه لم يعهد أن يكون تبييض طير وافراخه في الماء، نعم يكون في الآجام القريبة من الماء، وحمل الرواية عليه تأويل وارتكاب لخلاف الظاهر ولا موجب له، فان ظاهرها مخالف الواقع فيرد علمها الى اهله، ولاوجه لحملها على معنى مخالف لظاهرها ثم العمل به فان ما هو الحجة هو الظهور المحتمل مطابقتة للواقع دون غيره، أضف الى ذلك معارضتها بما في رواية الطبار عن أحدهما (عليهما السلام) قال لا يأكل المحرم طير الماء<sup>(٥)</sup>. ومن ذلك تبين أن مقتضى الظاهر العرفي من صيد البحر المعتضد بظهور صحيحة محمد بن مسلم عدم جواز صيد ما يسمى بطيور الماء، فانها تعيش على الماء لافي الماء، بل تموت لو بقيت في الماء فترة معتد بها، وهذا يعني عدم كونها من صيد البحر.

١ - شرح تبصرة المتعلمين ج، ص: ٤٢٣

٢ - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج ص ٢١٥

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٤٢٦

٤ - راجع: تهذيب الأحكام ج ص ٣٦٥ الكافي (ط - دار الحديث) ج ص ٥٣٣

٥ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص

هذا وقد يوجد في الحيوانات حيوان يعيش في البحر ويعيش في البر معا ويمثل له ببعض الطيور الذي هو ذو حياتين كالبط فالظاهر الحاقه بالبري، لصحيحة معاوية بن عمار قال قال أبو عبد الله (عليه السلام): الجراد من البحر، وقال: كل شيء أصله في البحر ويكون في البر والبحر فلا ينبغي للمحرم قتله، فإن قتله فعليه الجزاء كما قال الله عز وجل<sup>(١)</sup>، وما ذكره بعض الاعلام من أن الحكم في الصحيحة مرتب على قسم خاص أي ما يكون أصله في البحر، ولاوجه لاسراء الحكم الى غيره، مضافا الى أن كلمة "لاينبغي" لا تدل على الحرمة، وعليه نقول المستفاد من الآية الشريفة اختصاص الحكم بخصوص ما يكون بربا ففي غيره نحكم بالجواز على طبق القاعدة الاولية الا فيما ثبت بالدليل<sup>(٢)</sup>، فيرد عليه أن ما كان اصله في البحر وكان يعيش في البر والبحر لو كان محكوما بحكم صيد البر فالذي يكون اصله في البر ويعيش في البر والبحر اولى بهذا الحكم عرفا، وأما كلمة "لاينبغي" فلو فرض عدم ظهورها في الحرمة في حد ذاتها الا انه توجد قرينة على كونها للحرمة في المقام، حيث تشير الصحيحة الى قوله تعالى: يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم، ومن الواضح كون الحكم فيه حرمة الصيد، هذا مع قطع النظر عن أن ثبوت الجزاء ملازم عند المشهور مع حرمة الفعل في حال العمد، نعم لو غمض العين عن هذه الصحيحة فقد يقال بأن ظاهر صحيحة محمد بن مسلم السابقة أن صيد البحر هو ما يمكن رسمه في الماء، وما لايمكن رسمه في الماء فليس من صيد البحر، ولايجوز اكله للمحرم، فحينئذ ان كان ما يعيش في البر والبحر مثل طير الماء الذي يعيش على الماء ولايمكن رسمه في الماء، فيستفاد من هذه الصحيحة حرمة صيده واكله، وان كان مثل الحيوان الذي يعيش في البر ويعيش داخل الماء ايضا فلايستفاد منها حرمة صيده، لأنه يمكن رسمه في الماء، وهل يستفاد منها أن كل ما يمكن رسمه في الماء فهو من صيد البحر ويجوز صيده، او أنه لايستفاد منها ذلك وانما يستفاد منها ان ما لايمكن رسمه في الماء ليس من صيد البحر، فيه تأمل واشكال، وعلى فرض أن يستفاد منها الحكم بكونه من صيد البحر وجواز صيده فتكون النسبة بينها وبين صحيحة معاوية بن عمار العموم من وجه، ويكون هذا المورد وهو الذي يعيش في البر ويعيش داخل الماء ايضا مورد اجتماعهما فيتعارضان ويتساقطان فيرجع حينئذ الى عموم قوله تعالى "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم" حيث لايشمله عرفا قوله تعالى "احل لكم صيد البحر" لأن ما يعيش في البر والبحر لا يصدق عليه

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٢٦

٢ - مصباح الناسك في شرح المناسك ج ٣ ص ٣٨٦

بقول مطلق أنه من صيد البحر، كما لا يصدق عليه بقول مطلق أنه من صيد البر، وما يقال من أن مقتضى القاعدة أن حكمه حكم الحيوان البحري، وذلك لأن الآية الشريفة والروايات تدلان على حرمة صيد الحيوان البري، وبما أنه مجمع لكلا العنوانين فلا يكون مشمولاً لهما، إذ لا يصدق عليه أنه حيوان بري، بل هو بري وبحري معاً<sup>(١)</sup>، فيرد عليه أنه بعد ما لم يكن بصيد البر ولا بصيد البحر بقول مطلق، بل يكون من صيد البر والبحر معاً فيندرج تحت قوله تعالى "لا تقتلوا الصيد".

الجهة الثالثة: لو اشتبه حيوان بين كونه برياً وبحرياً فتارة تكون الشبهة مصداقية كما لو تردد ما يريد اصطياًه بين أن يكون سمكاً -الذي هو من صيد البحر- أو ضفدعاً -الذي هو من صيد البر- وأخرى تكون الشبهة مفهومية، كما لو تولد حيوان من صيد بري وبحري ولم يكن محكوماً باسم أي منهما، أو ترددنا أن الحيوان البري هل هو ما يعيش في البر في قبال الحيوان البحري وهو ما يعيش في الماء، أو أن الحيوان البري هو ما يبيض ويفرخ في البر، وإن كان يعيش فعلاً في البحر، والحيوان البحري ما يبيض ويفرخ في الماء<sup>(٢)</sup>.

أما في الشبهة المصداقية فقد ادعى صاحب الجواهر "ره" لزوم الاجتناب عن صيدها واحتاط فيه المحقق النائيني "ره" في دليل الناسك<sup>(٣)</sup>، واختار جماعة كالسيد الخوئي "قده" جوازه للبراءة، وما يمكن أن يستدل به على الحرمة عدة أمور:

الأول: ما يظهر من صاحب الجواهر من أن مقتضى العمومات كقوله تعالى "لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم" وقوله (عليه السلام) "لا تستحلن شيئاً من الصيد" عدم جواز الصيد على المحرم مطلقاً وإنما ورد عليه مخصص منفصل وهو قوله تعالى "أحل لكم صيد البحر" فما لم يعلم باندراج الصيد في صيد البحر فلا يجوز اصطياًه وأكله<sup>(٤)</sup>.

وفيه: أنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل، والصحيح فيه وفاقاً للمشهور عدم جواز ذلك، لأن الخطاب العام متكفل للجعل والمخصص المنفصل كشف لنا عن تقييد موضوع الجعل بغير العنوان المخصص، فأنكشف في المقام أن موضوع حرمة الصيد هو الصيد الذي لا يكون من البحر، وانطباقه على هذا الحيوان الذي يراد صيده مشكوك، فلا يمكن التمسك بالخطاب العام لاثبات حرمة.

١ - تعاليق مبسطة على مناسك الحج ص 133 :

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص

٣ - دليل الناسك ص ١٤٤

٤ - جواهر الكلام ج ١٨ ص

الثاني: التمسك بقاعدة المقتضي والمانع، حيث يقال ان الصيدية مقتضية للحرمة والبحرية مانعة عنها، وبناء العقلاء على الحكم بوجود اثر المقتضي أي ثبوت المقتضى ما لم يحزر المانع، وفيه أنه لم يتم أي بناء عقلائي على ذلك فلو رمي سهم الى شخص واحتمل وجود مانع عن اصابته اليه لا يبنى على كونه مقتولا، فما ذهب اليه جماعة كصاحب العروة<sup>(١)</sup> من تمامية قاعدة المقتضي والمانع ففي غير محله، نعم اذا كان المانع من العناوين الثانوية فقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أن بناء العقلاء على ترتيب آثار العنوان الاولي ما لم يثبت وجود المانع، وذلك مثل الضرر او الحرج، وهذا غير بعيد.

هذا وقد يناقش في انطباق هذه القاعدة على المقام، حيث انه بعد ورود قوله تعالى "احل لكم صيد البحر... وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما" فيحتمل أن يكون المقتضي للحرمة هو كون صيد البر، وهذا المقتضي مشكوك.

الثالث: التمسك بقاعدة أسسها المحقق النائيني "قده" في خصوص ما لو كان العام متضمنا لحكم الزامي، والخاص متضمنا لحكم ترخيصي مترتب على عنوان وجودي كما لو قال المولى لعبده "لاتدخل علي احدا الا من كان صديقي" فالعقلاء لا يعذرون العبد لو ادخل على المولى من يشك في كونه صديق المولى تمسكا بالبراءة<sup>(٢)</sup>، وتطبيقه على المقام أن قوله تعالى "لاتقتلوا الصيد وانتم حرم" وقوله (عليه السلام) "لاتستحلن شيئا من الصيد" عام الزامي وقوله تعالى "احل لكم صيد البحر" خاص ترخيصي مترتب على عنوان وجودي، فمع الشك في كون الصيد من صيد البحر فالابد من الاحتياط، وقد ذكر المحقق النائيني "قده" في دليل الناسك أن الاحوط الاجتناب عما يشك كونه من صيد البر او البحر.

لكنه غير متجه، فان العرف لا يرى اى مانع من التمسك بمثل قوله "رفع ما لا يعلمون" او قوله "كل شيء حلال" في مثل ما لو توارد حالة الصداقة وعدم الصداقة بالنسبة الى من اريد ادخاله في الدار، مع الجهل بتاريخهما، بحيث لا يجري استصحاب عدم كون الداخل صديق المولى، الا اذا كان البيت ملك المولى بحيث يحتاج التصرف فيه في بناء العقلاء الى احراز الاذن، ودعوى استظهار العرف من الخطاب كون الحكم الالزامي ثابتا للفرد المشكوك واقعا بأن يكون المستثنى من العام هو ما علم كونه معنونا بعنوان الخاص او ما يظهر من المحقق النائيني "قده" من دعوى انعقاد مدلول التزامي عرفي في لزوم الاحتياط في مورد الشك فالقرينة على اي منهما.

١- العروة الوثقى ج ٥ ص ٥٠٠

٢- اجود التقريرات ج ٢ ص ١٩٥



على أنه لو تمت هذه القاعدة فيشكل انطباقها على المقام حيث يقال بأنه بعد ورود قوله تعالى "وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً" فلا يتمحض في كون المخصص عنواناً وجودياً، بل العرف يحتمل أن موضوع الحرمة هو صيد البر، لا كل صيد ليس من صيد البحر.

الرابع: التمسك باستصحاب عدم الأزلي فيقال بأنه بعد ورود كل من العموم الدال على حرمة الصيد (وهو قوله تعالى: لا تقتلوا الصيد) وخاص مخالف له (وهو قوله تعالى: احل لكم صيد البحر) وخاص موافق له (وهو قوله تعالى: حرم عليكم صيد البر) فحيث ان الخاص الموافق لا ينافي عموم العام وإنما ينافيه الخاص المخالف له فيستظهر العرف أن موضوع الحرمة هو المركب من كون الشيء صيداً وعدم كونه صيد البحر، فبضم وجدانية كونه صيداً إلى استصحاب عدم الأزلي لنفي كونه صيد البحر، يثبت موضوع الحرمة، ولا يعارضه استصحاب عدم كونه صيد البر، لأن المفروض عدم كونه موضوعاً للحرمة، بل موضوعها هو المركب الصيد الذي ليس بصيد البحر.

وفيه أولاً: المنع من جريان استصحاب عدم الأزلي وفاقاً لجماعة منهم المحقق النائيني والسيد الامام "قدهما" فإن الحالة السابقة المتيقنة في مورد هو القضية السالبة بانتفاء الموضوع أي انه لم يكن صيد البحر قبل وجوده، وما يراد اثباته فعلاً هو القضية السالبة بانتفاء المحمول، أي عدم كونه صيد البحر بعد وجوده، فقد يقال بأن العرف يرى أن القضية السالبة بانتفاء المحمول قضية بسيطة مباينة مع القضية السالبة بانتفاء الموضوع، وأن عدم كون هذا الشيء صيد البحر بعد وجوده غير عدم كونه صيد البحر قبل وجوده، وإن كان بالدقة العقلية استمراراً لذلك لعدم، فليست القضية السالبة بانتفاء المحمول مركبة من جزئين: احدهما نفس القضية السالبة الموجودة في السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما وجود الموضوع، حتى يدعى احراز الجزء الأول بالأصل والثاني بالوجدان، بل هي قضية بسيطة عرفاً، وهذا ان لم يكن معلوماً عرفاً فلا يقل من كونه محتملاً، فيمنع من جريان الاستصحاب في عدم الأزلي.

ولعل هذا هو الذي يوجب أن يستغرب العرف جريان هذا الاستصحاب حينما يلتفت نظره إليه، بحيث يمنع من فهمه شمول قوله "انك كنت على يقين من ذلك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابداً" له او يتردد فيه، وليس من المصاديق التي لو لفت نظره إليها لقبول شمول عموم الخطاب له.

او يقال ان الحالة السابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ليست مما يلتفت إليها العرف، بل لا يعتبرها العرف حالة سابقة للشيء، وهذا يوجب انصراف خطاب الاستصحاب عنها.

وما قد يقال من أن العرف يكون مرجعا في تشخيص المفاهيم، دون تعيين المصاديق<sup>(١)</sup>،  
ففيه أن المدعى كون ما ذكر موجبا لخفاء الصدق وانصراف الخطاب عنه.

هذا وقد اورد السيد الحكيم "قده" على جريان استصحاب العدم الازلي في المقام بأنه  
لايجري الا في عوارض الوجود دون العناوين الذاتية كما لو شك في كون جرم احمر دما او  
صبغا احمر، فانه ان كان دما فماهيته من الازل ماهية الدم وان لم يوجد، فلاحالة سابقة  
متيقنة لعدم كون دما حتى يستصحب، فطبق ذلك على استصحاب العدم الازلي في  
المقام<sup>(٢)</sup>، وفيه أن ما ذكره خلط بين الحمل الاولي والحمل الشايح فاننا حينما نشك في كون  
جرم خاص دما ام لا، فتارة نلحظ ماهيته فلايصح أن نقول ان ماهية هذا الشيء لم تكن  
ماهية الدم قبل وجودها، فان ماهية هذا الشيء من الازل إما دم او ليس بدم، وهذا هو  
المراد من الحمل الاولي، وأخرى نلحظ وجوده فنقول ان هذا لم يكن مصداقا للدم قبل  
وجوده، وهذا هو الحمل الشايح، ولامحذور في أن يقال هذا قبل وجوده لم يكن دما ولاغيره،  
كما يشار الى هذا الصيد فيقال: ان هذا قبل وجوده لم يكن صيد البحر ولاغيره.

وثانيا: انه لم يتم لنا استظهار كون موضوع الحرمة مركبا من موضوع العام وعدم موضوع  
المخصص المخالف له، فان العرف يحتمل أن يكون موضوع الحرمة هو ما دل عليه  
الخاص الموافق وهو ما دل على حرمة صيد البر، خاصة وأن قوله تعالى "حرم عليكم صيد  
البر" ظاهر عرفا في عدم حرمة مطلق الصيد والا كان ذكر لفظ البر لغوا.

أضف الى ذلك، أن استظهار كون الموضوع مركبا من موضوع العام وعدم موضوع  
المخصص له يختص بما اذا لم يتصل الخطاب العام بقريئة متصلة او ما يصلح للقريئة  
لحملة على اختصاص الحكم المذكور فيه بالعنوان الوجودي الخاص، والخطاب العام إما  
قوله تعالى "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم" وهو متصل بالآية التي بعده، وهي قوله تعالى "احل  
لكم صيد البحر... وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرم" واحتمال انفصالهما حال النزول  
لايجدي شيئا فان احتمال اتصالهما حال النزول كاف في عدم احراز انعقاد الظهور، وأما قوله  
(عليه السلام) "لا تستحلن شيئا من الصيد ولا تدلن عليه محلا ولا محرما ولا تشر اليه  
فيصطاد من اجلك" فيمكن المنع من احراز انعقاد ظهوره في العموم، لقوة احتمال وضوح  
جواز صيد البحر للمحرم باعتبار تصريح القرآن بجوازه وحرمة صيد البر، فيكون ذلك بمثابة  
قريئة لبية متصلة تمنع من انعقاد الظهور في العموم، وهذا الوجه هو المحكي عن السيد

١ - منتقى الاصول ج٣ ص٣٦٦

٢ - دليل الناسك ج١٤٤

الخوئي "قده"<sup>(١)</sup>، حيث ذكر أن الآية والروايات من اول الامر مقيدة بالصيد البري بعنوانه، ولعل ذكر الصيد مطلقا في بعض الروايات الاخرى من دون تقييد بالبري باعتبار الاشارة الى قوله تعالى "حرم عليكم صيد البر"، والا فلو قيل بانعقاد العموم ثم التخصيص، فاستصحاب عدم الازلي قاض بعدم كونه بحريا.

والحاصل أنه حيث لم تتم هذه الوجوه لاثبات حرمة الشبهة المصدقية لصيد البحر فالاقوي حليته بمقتضى اصالة البراءة.

أما الشبهة المفهومية فتارة يبنى على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، كما هو مختار بعض الاجلاء "دام ظله" فيكون المرجع اصل البراءة، واخرى يبنى على مسلك المشهور من الرجوع فيها الى العام المنفصل، فان منعنا من وجود عام منفصل كما هو الظاهر وفاقا للمحكي عن السيد الخوئي "قده" وقد سبق توضيحه فيكون المرجع اصل البراءة ايضا، وأما لو قبلنا العام المنفصل ولو مثل قوله (عليه السلام) "لاستحلن شيئا من الصيد" كان هو المرجع فيثبت بذلك حرمة ولأجل ذلك اختار شيخنا الاستاذ "قدها" حرمة صيد ما يكون شبهة مفهومية للصيد البحري<sup>(٢)</sup>.

الجهة الرابعة: ان المراد من البحر في المقام ما يعم النهر بل والحوض، وذلك بمناسبة الحكم والموضوع عرفا ويؤيده ما في صحيحة محمد بن مسلم من قوله "ارمسوه في الماء اذا".

الجهة الخامسة: وقع الكلام في أنه هل تختص حرمة الصيد البري بالحيوان الذي يحل أكله كالطبي، أم تشمل ما يحرم أكله، فعن الشيخ في المبسوط والمحقق الحلي في مختصر النافع وغيرهما الاول، بل نسب الفيض الكاشاني هذا القول إلى الأكثر، ثم قال: وأضاف إليه جماعة الأسد والثعلب والأرنب والضب واليربوع والقنفذ والزنبور والعظاية<sup>(٣)</sup>، لعدم وجوب الكفارة في قتل غير المأكول سوى المذكورات، وفيه: أنه لامنافاة لتحريم الصيد مع عدم ترتب الكفارة عليه<sup>(٤)</sup>.

وادعى الشهيد في الدروس أنه الحيوان المحلل، إلا أن يكون أسدا أو ثعلبا أو أرنا أو ضبا أو قنفذا أو يربوعا الممتنع بالأصالة البري، فلا يحرم قتل الضبع والنمر والصقر وشبههما

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص الواضح في شرح المناسك ج ٣ ص ١٨٣

٢ - التهذيب في مناسك الحج والعمرة ج ٢ ص ٢١٤

٣ - العظاية: دويبة صغيرة ملساء من فصيل الضب.

٤ - مفاتيح الشرائع ج ٣ ص ٣١٩

والفأرة والحية، ولا رمي الحدة والغراب عن البعير<sup>(١)</sup>.  
وذكر الشيخ في نهائته وابن ادريس في السرائر: أنه لا يجوز للمحرم قتل شيء من الدواب،  
الا ما يخافه على نفسه كالسباع والهوام والحيات والعقارب<sup>(٢)</sup>.

وعن ابن حمزة في الوسيلة: أن الصيد الحرام اللحم مؤذ وغير مؤذ، فالمؤذي لا يلزم  
بقتله شيء سوى الأسد إذا لم يرده، فإن قتله ولم يرده لزمه كبش، وغير المؤذي جارحة وغير  
جارحة، فالجارحة جاز صيدها وبيعها في الحرم وإخراجها منه، وغير الجارحة يحرم صيدها  
ويلزم بالجناية عليها الكفارة.

وذكر النراقي في مستند الشيعة أنه لافرق في حرمة الصيد بين أن يؤكل ام لا وفاقا  
للسرائر والتذكرة، وجمع من المتأخرين، وعن الراوندي (في فقه القرآن): أنه مذهبنا معربا  
عن دعوى الإجماع لشمول الصيد المنهي عنه كتابا وسنة له لغة وعرفا، فيشمله  
إطلاقهما...<sup>(٣)</sup>.

وذكر في الجواهر قد يشهد للقول بالاختصاص بمحلل الاكل أن المتبادر من قوله تعالى  
"حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبُرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا" أكله، ولا اختصاص لحرمة المحرم منه بالمحرم، وكذا  
قوله تعالى "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم"  
فان محرم الاكل ليس له جزاء مثل ما قتل، فتجري أصالة الحل والبراءة، بل لا ينكر ظهور  
سياق الآية الأخيرة في التلازم بين حرمة قتل الصيد ولزوم الكفارة، وأنه مسبب عنها وكذلك  
ظاهر الأخبار الكثيرة المعتبرة كقوله (عليه السلام) في الصحيح لا تستحلن شيئا من الصيد  
وأنت حرام، ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده، ولا تشر إليه فيستحل من أجلك، فإن  
فيه الفداء لمن تعمد، وفي الخبر الآخر "المحرم لا يدل على الصيد، فان دل فعليه الفداء"  
وهذا التلازم لا يتم إلا على تقدير تخصيص الصيد بالمحلل منه، فإنه الذي وقع الإجماع نضا  
وفتوى على التلازم فيه كليا دون غيره، فلم يثبت التلازم كذلك، بل صرح الشيخ في محكي  
المبسوط بأنه لا خلاف أي بين العلماء في عدم وجوب الجزاء في قتل الحية والعقرب والفأرة  
والغراب والحدة والكلب والذئب، وانه لا يجب الجزاء عندنا في الجوارح من الطير كالبازي  
والصقر والشاهين والعقاب ونحو ذلك والسباع من البهائم كالأسد والنمر والفهد وغير ذلك،  
وقال: «في قتل المتولد بين ما يجب الجزاء فيه وما لا يجب فيه ذلك كالسمع وهو المتولد

١ - الدروس ج ١ ص ٣٥١

٢ - النهاية: ج ١ ص ٤٩٣ السرائر: ج ١ ص ٥٦٧.

٣ - مستند الشيعة ج ٣ ص ٣٤٤

بين الضبع والذئب، والمتولد بين الحمار الأهلي وحمار الوحش يجب الجزاء فيه عند من خالفنا، ولا نص لأصحابنا فيه، فالأولى أن نقول لاجزاء فيه، لأنه لا دليل عليه، والأصل براءة الذمة" انتهى، فلو كان صيد هذه الأنواع المحرمة محرماً للزم فيه الفداء بمقتضى ما مر من التلازم الظاهر من الآية والأخبار، والتالي باطل لما عرفت من الإجماع، فتعين أن المراد بالصيد المحرم عليه إنما هو المحلل منه دون المحرم، وإلا للزم إما الفداء فيه مطلقاً، وهو خلاف الإجماع كما مضى، أو رفع اليد عن التلازم بين الأمرين الظاهر من الآية والأخبار كما قدمناه، ولا سبيل إليه أيضاً، فإن تخصيص الصيد فيهما بالمحلل أولى من رفع اليد عن التلازم المستفاد منهما، سيما وأن التخصيص ولو في الجملة لو عم الصيد لازم أيضاً قطعاً، وإشعار عبارة الراوندي بالإجماع موهون بما عرفت من الحكاية عن الأكثر التخصيص بالحلال، فلا مستند حينئذ لدعوى العموم في الصيد.

ثم ذكر أنه قد يناقش في ذلك كله بأنه لا ينافي العموم في مفهوم الصيد لغة وعرفاً، بعد تسليم كون المنساق من الكتاب خصوصاً الآية الأخيرة إرادة خصوص المأكول منه، إذ أقصاه ثبوت الجزاء له على الإطلاق، بخلاف غيره فإنه يتوقف على الدليل وإن كان اصطياًده محرماً على المحرم، لاندراجه في مفهوم الصيد المحرم عليه بغير الآية من معقد إجماع ونحوه، كما أنه بعد تسليم عدم اندراجه في الصيد يمكن الاستناد في حرمة إلى نحو قول الصادق (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار "إذا أحرمت فاتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفأرة" وفي صحيحة حرير "كلما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله، ولو لم يردك فلا ترده" وفي خبر محمد بن الفضيل أنه سأل أبا الحسن (عليه السلام) عن المحرم وما يقتل من الدواب فقال: يقتل الأسود والأفعى والفأرة والعقرب وكل حية، وإن أراك السبع فاقتله، وإن لم يردك فلا تقتله، والكلب العقور إن أراك فاقتله، ولا بأس للمحرم أن يرمي الحداة...<sup>(١)</sup>

اقول: الصحيح هو القول بشمول حرمة الصيد البري لما كان محرماً الاكل، وذلك لإطلاق الأدلة، مثل قوله تعالى "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا" ودعوى (احتمال كون المتعلق المقدر فيه هو الاكل حيث ان حذف المتعلق لا يفيده العموم، وعليه فيدل على حرمة اكل الصيد البري ما دام الشخص في حال الاحرام، ومن الواضح عدم شموله للحيوان الذي يحرم اكله مطلقاً، نعم لو كان المراد من صيد البر هو اصطيداد الحيوان البري امكن شمول حرمة في حال الاحرام للحيوان المحرم الاكل) مندفة بما مر سابقاً من أنه يمكن استفادة

ظهوره في حرمة الاصطياد مما قبله أي قوله "أحل لكم صيد البحر وطعامه" فان عطف قوله "وطعامه" يدل على كون المراد من "أحل لكم صيد البحر" هو اصطياد الصيد البحري، فبقريته السياق يكون ظاهر قوله "وحرم عليكم صيد البر" أيضا هو حرمة اصطياد الصيد البري، وهذا لا يعني كون المراد من الصيد في الآية معناه المصدرية وهو الاصطياد كما هو المحكي عن السيد الخوئي<sup>(١)</sup>، فان التعبير باصطياد البر او البحر واردة الاصطياد من البر او البحر غير متعارف، بل المراد منه المصيد لكن المقدر يكون هو الاصطياد.

ولو فرض تمامية الاشكال فغاياته عدم الاطلاق في هذه الآية فلا يمنع من التمسك ببقية الاطلاقات، وحينئذ قد يتمسك بمفهوم قوله تعالى "فاذا حلتهم فاصطادوا"<sup>(٢)</sup>، فيقال بانه بناء على تمامية مفهوم الشرط يدل على حرمة الاصطياد حال الاحرام، ولكن يمكن أن يقال انه ورد قبله "يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم" والاشكال في اختصاصه بمحلل الاكل، فيكون قريته على كون المراد من قوله "فاذا حلتهم فاصطادوا" ارتفاع هذا المنع عن اصطياد بهيمة الانعام.

ويمكن الاستدلال على حرمة مطلق الصيد البري بفحوى صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء<sup>(٣)</sup>، وكذا رواية عمر بن يزيد عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: واجتنب في إحرامك صيد البر كله ولا تأكل مما صاده غيرك ولا تشر اليه فيصيده<sup>(٤)</sup>، فبقريته النهي عن اكل ما صاده غيره وكذا اشارة المحرم ليصيده غيره يستفاد ان الامر بالاجتناب عن صيد البر يعني الاجتناب عن الاصطياد.

وهكذا يستدل على حرمة قتل الصيد بمثل صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: ثم اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفأرة<sup>(٥)</sup>.

هذا وقد استدل السيد الخوئي "قده" على شمول حرمة الاصطياد للصيد المحرم الاكل بصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لاتستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا أنت حلال في الحرم ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده ولا تشر اليه

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٢٩٣

٢ - المائدة الآية ٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٦

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٦

٥ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٥

فيستعمل من أجلك فإن فيه فداء لمن تعمده<sup>(١)</sup>، وقد يلاحظ عليه أن من المحتمل كون المراد من النهي عن استحلال شيء من الصيد هو النهي عن اكله، وحرمة اصطياده وان كان يستفاد من فحوى النهي عن دلالة الغير عليه، لكنه يكون صالحا للقرينية على اختصاص مورد الرواية بالحيوان المحلل الاكل، ولكن يمكن أن يقال: انه حيث عقب النهي عن استحلال شيء من الصيد في حال الاحرام بالنهي عن دلالة الغير عليه لاصطياده، فيكون ظاهر النهي عن استحلال الصيد شاملا لاصطياده، حيث ان بيان حرمة دلالة الغير بالمطابقة في الفقرة الثانية والسكوت عن بيان حرمة الاصطياد بالمطابقة خلاف الظاهر، ويؤيد كون المراد من استحلال الصيد هو اصطياده أنه ورد في الجملة الاولى النعي عن استحلال الصيد في الحرم وان كان محلا، ومن الواضح أن اكل الصيد في الحرم جائز وانما الحرم هو الاصطياد في الحرم واكل الحيوان الذي صيد في الحرم، دون الصيد الذي ذكي خارج الحرم وجيء به الى الحرم، فالانصاف أن دلالة هذه الصحيحة باطلاقها على حرمة اصطياد الحيوان المحرم الاكل تامة.

وفي رواية حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام) كل ما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله ولو لم يردك فلا ترده<sup>(٢)</sup>، ومقتضى ظهور النهي في قوله "ولو لم يردك فلا ترده" هو حرمة قتل الصيد المحرم الاكل الذي لا يخاف منه المحرم، الا أن في الرواية شبهة الارسال فانه وان رواها في التهذيب باسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام) لكن رواها في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام).

وعليه فالتعبير عنها في المستند والجواهر ونحوهما بالصحيحة غير تام، هذا وقد يورد على الاستدلال بمثل هذه لروايات بأنه بعد تسليم ظهور الآيات الواردة في الكتاب العزيز في خصوص المحلل منه لا مجال للأخذ بإطلاق الروايات، لأن الظاهر أن الأخبار ناظرة إلى خصوص ما في الكتاب العزيز فالأحكام المترتبة على خصوص الصيد لا تشمل غيره وإن كان النظر إلى إثبات ذلك من جهة الأخبار فغاية ما يستفاد منها حرمة المذكورات فيها ومجرد هذا لا يوجب ترتب أحكام الصيد<sup>(٣)</sup>.

وفيه مضافا الى المنع من اختصاص الآيات مثل قوله "وحرم عليكم صيد البر" باصطياد

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٤

٣ - جامع المدارك ج ٢ ص ٥٧٢

الحيوان المحلل الاكل، أنه لم يظهر من الروايات كونها ناظرة الى خصوص ما في الكتاب، نعم لو احتمل كون اختصاص حرمة الصيد بالمحلل الاكل من الواضحات لدى المتشعبة منع ذلك من اطلاق الروايات، مثل ما مر من المنع من اطلاق الروايات الواردة في حرمة الصيد لصيد البحر باعتبار أن حليته من واضحات الكتاب بحيث نحتمل صيرورتها واضحة لدى المتشعبة بحيث تشكل قرينة لبية متصلة تمنع من انعقاد الاطلاق في الروايات، ولكن اين هذا من احتمال اختصاص حرمة الصيد بالمحلل الاكل.

وأما ما استدل في الجواهر على اختصاص حرمة اصطياد الحيوان البري بالمحلل الاكل بقوله تعالى "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ... وَمَنْ عَادَ فَيَتَّخِمْ اللَّهُ مِنْهُ"<sup>(١)</sup>، فيقال: بأنَّ المستفاد منه أنَّ حرمة القتل تختص بما كان فيه جزاء وكفارة، وأما ما لاجزاء فيه فلا يحرم قتله، والمحرم أكله لاجزاء ولا كفارة فيه، ما عدا الموارد المنصوصة التي سبق ذكرها.

ففيه: اولاً: لم يثبت لنا لحد الآن عدم ثبوت الكفارة في صيد الحيوان المحرم الاكل، ودعوى اختصاص المماثلة مع الكفارة التي هي إما الشاة او البقرة او البدنة بالحيوانات المحللة الاكل، غير واضح، فان المماثلة تكون من حيث الصغر والكبر، والا فاي مماثلة بين الحمار الوحشي والبقرة، مع أنه ورد في صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: في قول الله عز وجل فجزاء مثل ما قتل من النعم قال في النعامة بدنة وفي حمار وحش بقرة وفي الظبي شاة وفي البقرة بقرة<sup>(٢)</sup>، على أنه لو فرض اختصاص مرجع الضمير في قوله "ومن قتله منكم متعمدا" الى خصوص المحلل الاكل بالقرينة المتصلة فهذا يمنع من انعقاد العموم في الصدر للحيوان المحرم الاكل، ولكنه لا يمنع من عموم سائر الادلة، ولادليل على ثبوت الملازمة بين حرمة صيد الحيوان وثبوت الكفارة فيه حتى يتمسك به فيما اذا انتفت الكفارة على نفي حرمة الصيد فيه، كيف ومن تكرر منه الصيد عمدا ليس عليه كفارة وينتقم الله منه، كما ورد في القرآن الكريم، وهذا نظير ما لو ثبت بالمقيد اللبي او اللفظي المتصل اختصاص قوله تعالى "وبعولتهن احق بردهن في ذلك" بغير طلاق الخلع والمباراة والطلاق الثالث، فانه وان كان يمنع من اطلاق قوله في صدر الآية "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء" لهذه الموارد، ولكنه لا يعني اثبات الملازمة بين ثبوت العدة وامكان رجوع الزوج فيها بحيث لا يصح الرجوع لاثبات العدة في هذه الموارد التي ثبت كون الطلاق فيها بائنا الى

١ - المائدة الآية ٩٥

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥



الروايات العامة المثبتة للعدة في الطلاق.

الجهة السادسة: الظاهر أن جواز صيد البحر لا يختص بما إذا كان محلل الاكل، وذلك لقصور دليل حرمة الصيد عن شمول صيد البحر كما مر سابقا، نعم لو كان في البين عام يقتضي حرمة الصيد مطلقا فحيث انه يراد من الضمير في "وطعامه" في قوله تعالى "احل لكم صيد البحر ووطعامه" خصوص محلل الاكل فيدخل ذلك تحت كبرى تعارض اصالة العموم مع اصالة عدم الاستخدام في مرجع الضمير، وقد فصلنا في بحث الاصول بين ما لو ثبت اختصاص مرجع الضمير ببعض اقسام العام بمقيد لفظي او لبي متصل فيمنع ذلك من انعقاد العموم في الخطاب وبين ما لو ثبت الاختصاص بمقيد منفصل فلا يمنع ذلك من عموم العام كما هو الحال في قوله تعالى "والمطلقات يتربصن..." لان المقيد المنفصل لا يكشف عن تضيق الارادة الاستعمالية وانما تكشف عن تضيق الارادة الجدية فكان حكمه بكون بعولة المطلقات احق بردهن حال العدة مقيدا بما اذا لم يكن مطلقات خلع او مباراة او بالطلاق الثالث، والأمر كذلك في قوله "وطعامه" فان دليل حرمة اكل السمك الذي لافلس له مثلا قد ثبتت بدليل منفصل، والا فقد ورد في الكتاب "قل لا اجد فيما اوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير او فسقا اهل لغير الله به" بل قد يقال ان حرمة مما سنه النبي (صلى الله عليه وآله) وليست من الاحكام الإلهية، وعليه فلإمناع من التمسك باطلاق قوله "احل لكم صيد البحر" لما يحرم اكله.

الجهة السابعة: قد مر منا سابقا أن ما ذبحه المحرم من الصيد البري فهو محكوم بجميع احكام الميتة ومنها النجاسة، واستندنا في ذلك الى رواية الحسن بن موسى الخشاب عن اسحاق "إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم" ومنعنا مما ذكره السيد الخوئي "قده" من كون قوله "لا يأكله محل ولا محرم" مما يصلح للقرينية على تقييد التنزيل بلحاظ كونه من حيث حرمة الاكل كما في قوله خمر لا تشربه<sup>(١)</sup>، فان الظاهر من قوله "لا يأكله محل ولا محرم" كونه تفريعا على قوله فهو ميتة، لاتقييدا له، مضافا الى أنه لا يظهر من قوله فهو ميتة أنه بصدد التنزيل بل الظاهر منه كونه في مقام بيان الفرد الحقيقي للميتة في عرف المشرعة أي ما ليس بمذكي، لكن قد يناقش في سندها باحد وجهين:

١- ما في المدارك من أن الحسن بن موسى الخشاب غير موثق، بل ولا ممدوح مدحا يعتد به، وإسحاق بن عمار وهو فطحي<sup>(٢)</sup> وفيه أنه يكفي لاثبات وثاقته قول النجاشي فيه أنه

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٢٩٨

٢ - مدارك الأحكام ج، ص: ٣٠٦

من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث، وأما كون اسحاق بن عمار فطحيا كما ذكر الشيخ في الفهرست فعلى تقدير قبوله فلا يمنع عندنا من قبول روايته، وقد وقع الكلام في صحة نسبة الشيخ له الى الفطحية فقال المحدث النوري في خاتمة المستدرک أنهم جعلوا الخبر من جهة اسحاق بن عمار موثقا، إلى أن وصلت النوبة إلى شيخنا البهائي فجعله اثنين، إمامي ثقة وفطحي ثقة، فصار مشتركا، واحتاج السند إلى الرجوع إلى أسباب التمييز، وتلقى منه بالقبول كل من تأخر عنه، إلى أن وصلت النوبة إلى بحر العلوم "قده" فاستخرج قرائن واضحة جليّة، تشهد بأنه واحد ثقة إمامي، وأن ما في الفهرست من سهو القلم، وعثرنا بعده على قرائن أخرى كذلك<sup>(١)</sup>،

وقد ذكر المحقق التستري في كتاب قاموس الرجال ان اسحاق بن عمار ليس الا واحدا فلم يذكر البرقي والكشي والشيخ والنجاشي الا واحدا، الا أن الشيخ في الفهرست تفرد بوصفه بالساباطي ولاعبرة به بعد اتفاق الجميع ومنهم نفس الشيخ في رجاله بوصفه بالصيرفي، ومنشأ وهم الفهرست في وصفه بالساباطي توهمه أنه ابن عمار بن موسى الساباطي المعروف مع انه ابن عمار بن حيان، ويشهد له مضافا الى تصريح النجاشي (حيث قال: إسحاق بن عمار بن حيان، مولى بني تغلب، أبو يعقوب الصيرفي، شيخ من أصحابنا، ثقة، وإخوته يونس، ويوسف، وقيس، وإسماعيل، وهو في بيت كبير من الشيعة) ما رواه الكافي عن عمار بن حيان قال خبرت ابا عبد الله (عليه السلام) ببز اسماعيل ابني بي فقال لقد كنت احبه وقد ازددت له حبا، وقد صرح النجاشي والكشي بكون اسماعيل اخا اسحاق، ثم انه لما توهم كونه ابن عمار الساباطي توهم فطحيته لما ورد من بقاء عمار الساباطي وطائفته على الفطحية<sup>(٢)</sup>، وما ذكره متين جدا وقد وافق عليه بعض الاجلاء "دام ظله".

٢- ما يقال من أنه لا يمكن أن يروي ابن الخشاب عن اسحاق بن عمار، ولم يرد روايته عنه بلا واسطة الا في هذا المورد وقد روى عنه في ٦٠ مورد تقريبا كلها بواسطة غياث بن كلوب، وروى الكشي رواية واحدة عن ابن الخشاب عن صفوان بن يحيى عن اسحاق بن عمار<sup>(٣)</sup>، نعم الوارد في التهذيب هو عنوان "اسحاق" وان كان الوارد في الاستبصار عنوان "اسحاق بن عمار" فان استظهرنا كونه هو اسحاق بن عمار فالاشكال فيه ما مر، وان كان غيره مثل ان يكون اسحاق بن آدم الاشعري فانه لا يمكن ان يروي عن الصادق (عليه

١ - خاتمة المستدرک ج ٣ ص ٩٣

٢ - قاموس الرجال ج ١ ص ٧٥٧

٣ - معجم رجال الحديث ج ٤ ص ٢١٨

السلام) الا بواسطة، لكونه من اصحاب الرضا (عليه السلام) والواسطة مجهولة فتسقط الرواية لاجله عن الاعتبار.

والانصاف ان كون الواسطة بين ابن الخشاب واسحاق بن عمار هو غياث بن كلوب الا في مورد واحد كانت الواسطة فيه هو صفوان، فيحصل العلم بكون الواسطة هو غياث بن كلوب او صفوان.

ثم انه قد تقدم عن صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) "عن محرم أصاب صيدا واهدى اليّ منه، قال: لا، انه صيد في الحرم" وحملناها بقربينة معتبرة اسحاق بن عمار (المصرحة بكون الصيد الذي ذبحه المحرم في غير الحرم ميتة لا يأكله محل ولا محرم) على التفصيل في قتل الصيد بغير الذبح بين ما لو قتل في الحرم فيحرم وبين ما لو قتل في غير الحرم فلايحرم، كما هو رأي المشهور.

الا أنه توجد في الرواية مشكلة وهي أن السائل لم يفرض كون الصيد في الحرم فكيف منع الامام من اكل ما صاده المحرم بأنه صاده في الحرم، مع أن التعليل لابد أن يكون بأمر غالبي، فلايصح أن يقال "لا تأكل التفاح لانه حامض" باعتبار حموضة قسم نادر منه.

نعم يحتمل كون الحرم بضم الحاء وسكون الراء اي الاحرام، ففي الصحاح: الحرم بالضم: الإحرام، قالت عائشة: كنت أُطِيبُه (صلى الله عليه وآله) لحله وحرمه أي عند إحرامه<sup>(١)</sup>، وهذا الحديث وان كان كذبا ولكن يدل على استعمال الحرم بمعنى الاحرام، وفي تفسير العياشي عن عبيد الله الحلبي عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قال حج عمر أول سنة حج وهو خليفة فحج تلك السنة المهاجرون والأنصار وكان علي (عليه السلام) قد حج تلك السنة بالحسن والحسين وعبد الله بن جعفر قال فلما أحرم عبد الله لبس إزارا ورداء ممشقين مصبوغين بطين المشق ثم أتى فنظر إليه عمر وهو يليي وعليه الإزار والرداء وهو يسير إلى جنب علي (عليه السلام) فقال عمر من خلفهم ما هذه البدعة التي في الحرم<sup>(٢)</sup>، ولاريب في كون المراد من قول عمر ما هذه البدعة التي في الحرم هو البدعة في الاحرام والا فلااشكال في لبس الثوب المصبوغ للمحل في الحرم، وقد نقل القصة في الفقيه عن ابي بصير أنه قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول كان علي (عليه السلام) معه بعض أصحابه فمرّ عليه عمر فقال ما هذان الثوبان المصبوغان وأنت محرم<sup>(٣)</sup>، ولكن

١ - الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية ج٥ ص ١٨٩٥

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٨٣

٣ - من لا يحضره الفقيه ج٢ ص ٣٣٥

يبعد هذا الاحتمال في صحيحة الحلبي أنه يكون معناها حينئذ أن المحرم اذا اصاب صيدا فاهدى اليك فلا تأكله لأنه صاده حال الاحرام، فيكون التعليل حينئذ تكرارا لنفس الموضوع، وهذا ليس عرفيا ابدا، فيعني ذلك وجود اضطراب في الرواية وهذا يمنع من العمل بها.

الجهة الثامنة: ذكر في المتن (أنه لا بأس بذبح الحيوانات الأهلية، كالدجاج والغنم والبقر والإبل، والدجاج الحبشي، وان توحشت) فنقول في توضيحه أنه لا اشكال في جواز قتل المحرم للحيوان الأهلي حتى في الحرم، ويدل على ذلك الروايات الواردة في جواز ذبح المحرم للغنم والبقر ونحره الإبل، كصحيحة حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام) المحرم يذبح الإبل والبقر والغنم، وفي صحيحة عبد الله بن سنان قلت لابي عبد الله (عليه السلام) المحرم ينحر بعيره او يذبح شاته؟، قال: نعم<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة معاوية بن عمار أنه سأل ابا عبد الله (عليه السلام) عن الدجاج الحبشي<sup>(٢)</sup> فقال: ليس من الصيد، انما الصيد ما طار بين السماء والارض<sup>(٣)</sup>، ولكن وقع الكلام في أن العبرة في تشخيص كون الحيوان اهليا او وحشيا بحالته الأصلية، أو بحالته الفعلية؟، والمنسوب الى المشهور بقاء حكم الحالة الأصلية فلا يتبدل حكم الأهلي بالتوحش وهكذا العكس.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن ما ذهب إليه المشهور هو الصحيح، لصدق عنوان الصيد على مثل الطيبي ولو بعد ما صار اهليا فيشمله عموم ما دل على حرمة قتل الصيد ولو انعكس وصار الحيوان الاهلي وحشيا فلا يصدق عليه عنوان الصيد ولأقل من الشك فلا يمكن التمسك بعموم حرمة قتل الصيد فيرجع الى أصالة البراءة عن حرمة قتله، ولو فرضنا صدق الصيد عليه إلا أن النصوص المعتبرة دلت على جواز ذبح الغنم والبقر ونحر الإبل، (مثل معتبرة ابي بصير يعني ليث بن البخترى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: تذبح في الحرم الإبل والبقر والغنم والدجاج، وقد ورد في صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم يذبح الإبل والبقر والغنم وكل ما لم يصف من الطير وما أحل للحلال أن يذبحه في الحرم وهو محرم في الحل والحرم<sup>(٤)</sup> وإطلاقها يقتضي الجواز وإن توحش الحيوان الأهلي، لتقدم إطلاق الخاص على إطلاق العام<sup>(٥)</sup>.

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٩

٢ - مرغ شاخدار، رنگ خاكستری دارد

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٨١

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٥٤٨

٥ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٢٩٥

اقول: ما ذكره بالنسبة الى الحيوان الاهلي بالذات الذي صار وحشياً بالعرض قابل للنقاش، فان توحشه لو لم يكن لفترة قصيرة بل صارت حالة ثانوية له بحيث صار البقر الاهلي كالبقر الوحشي فالظاهر صدق الصيد عليه، والظاهر انصراف مثل معتبرة ابي بصير وصحيحة حريز عنه عن مثل البقر الوحشي، ولو فرض اطلاقهما فيكون اطلاقهما مخالفا لاطلاق قوله تعالى "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم" وما ذكره من تقدم اطلاق دليل جواز ذبح البقر والغنم للمحرم على اطلاق العام الدال على حرمة قتل الصيد غير متجه، فانه لو صدق على قتل البقر الاهلي الذي صار متوحشاً أنه قتل الصيد فتكون النسبة بين مثل قوله تعالى "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم" وبين دليل جواز قتل البقر للمحرم هي العموم من وجه، بل حيث يشمل هذا الدليل البقر الوحشي بالأصالة فتكون النسبة بينهما العموم من وجه على أي تقدير، فيكون اطلاق هذا الدليل مخالفا لاطلاق القرآن الكريم والصحيح عدم حجية اطلاق الخبر المخالف لاطلاق الكتاب لانطباق ما دل على طرح ما خالف الكتاب عليه كما في رواية جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه<sup>(١)</sup>، ونحوها موثقة السكوني<sup>(٢)</sup>، وما ادعاه المحقق النائيني والمحقق العراقي "قدهما" من أن هذه الأخبار لاتشمل تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم من وجه وانما تختص بفرض التباين<sup>(٣)</sup>، فغير متجه، ولعل وجه ما ذكرناه هو الاستظهار من قوله "ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا" أن ما خالف كتاب الله حيث لايشتمل على النور والحقيقة فليس بحق وصواب، بل يكون باطلاً وخطأً فيكون بمثابة نفي الصدور لانفي الحجية فقط، وقد مر انه يختص حينئذ بالخبر المتباين مع الكتاب، ولكن لم يظهر لنا من هذه الجملة أكثر من نفي الحجية اذ هي تعبير متعارف عن غلبة وضوح الحق لالتلازم الدائم بين الحق وظهوره، ويشهد على ذلك تطبيق عنوان الشبهة على المورد في صدر رواية جميل بن دراج والظاهر من الشبهة احتمال المطابقة للواقع.

بل ولو قلنا بمقالة السيد الخوئي "قده" من أن الخبر المخالف لاطلاق الكتاب ليس مخالفاً للكتاب (إما لما ذكره من أن الاطلاق ليس مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٩ وسند الرواية نفس سند رواية القطب الراوندي والذي تكلمنا عنه مفصلاً

في بحث التعارض.

٢ - نفس المصدر ج ١١

٣ - فوائد الاصول ج ٤ ص ٧٩١ نهاية الافكار ج ٤ ص ١٩٦

ببركة مقدمات الحكمة، او لما ذكره من ان الدال على الاطلاق هو السكوت وعدم ذكر القيد وهذا ليس من الكتاب، فلا يكون المخالف لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب فيختص الترجيح بموافقة عموم الكتاب، حيث أنه داخل في مدلول اللفظ فيكون المخالف له مخالفا للكتاب<sup>(١)</sup> فحينئذ تقع المعارضة بينهما ويتساقطان في المجمع، وهو ذبح المحرم للبقر او الغنم الوحشي، ولكن لا يتم ما ذكره من الرجوع الى اصالة البراءة عن الحرمة، بل يجب الرجوع الى العام الفوقاني وهو قوله (عليه السلام) "اتق قتل الدواب كلها".

على أن الصحيح هو سقوط اطلاق الخبر المخالف لاطلاق الكتاب عن الحجية، وما ذكره السيد الخوئي "قده" ففيه -مضافا الى ورود النقض عليه بما اذا كانت النسبة بين الخبر والكتاب التباين كما لو ورد في الكتاب اكرم العالم وورد في الخبر لا تكرم العالم حيث ان المدلول الوضعي فيهما هو ثبوت الحكمين بنحو القضية المهملة ولا تعارض بينهما، وانما التعارض بلحاظ ثبوت الاطلاق في كل منهما، ولا يلتزم هو في مثله بان الخبر ليس مخالفا للكتاب- أن السكوت عن ذكر القيد حيثية تعليلية لانعقاد ظهور الخطاب في الاطلاق، وليس حيثية تقييدية بان يكون نفس عدم ذكر القيد دالا على اطلاق الحكم، فيرى العرف ان "احل الله البيع" مثلا يدل على صحة البيع المعاطاتي، وكذا يرى ان الشرط المخالف لاطلاق الكتاب يكون مخالفا للكتاب.

ثم انه بالنسبة الى قتل المحرم للحيوان الاهلي الذي صار وحشيا، وكذا الحيوان الوحشي الذي صار اهليا، فقد ذكر في الجواهر أنه لحرمة في ذبح الانعام وأكلها ولافداء فيه، ولو توحشت بلاخلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه منا عليه، بل عن المنتهى نسبتته إلى علماء الأمصار، مضافا إلى الأصل وإطلاق النصوص الدالة على جواز ذبحها وذبح الدجاج في الحرم وللحرم، وبالعكس ينعكس الحكم (أي اذا صار الحيوان الوحشي اهليا يحرم قتله واكله ولو قتله فعليه الفداء) بلاخلاف أجده فيه أيضا، بل قد سمعت الإجماع عليه، بل هو محصل، مضافا إلى الأصل والإطلاق، فما عن مالك من عدم الجزاء للمستأنس منه في غير محله<sup>(٢)</sup>.

اقول: دعوى الاجماع في هذه المسألة غير المعنونة في كتب القدماء دون اثباتها خرط الفتاد، ومقتضى الادلة في الاهلي اذا صار وحشيا ما مر من أنه اذا التحق بالوحوش فترة معتد بها فالعرف يعتبره صيدا وقتله قتل صيد، ولعل مقصود الفقهاء فرض ما لو توحش لفترة

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٣١، مستند العروة كتاب الحج ج٢ ص٢٠٣

٢ - جواهر الكلام ج ص ١٧٤

قصيرة، كما لو جمع الابل، ومن الواضح عدم صدق الصيد عليه، واما الوحشي كالظبي اذا صار اهليا فقد استظهرنا سابقا حرمة قتله، لأنه يصدق على قتله أنه قتل الصيد، ولكن المسألة لاتخلو عن تأمل، ومع الشك في صدقه فغاية ما يمكن أن يقال لاثبات حرمة قتله احد وجهين:

الوجه الاول: التمسك باطلاق قوله "ثم اتق قتل الدواب كلها".

وفيه أنه يوجد مقيد لذلك الاطلاق وهو ما في صحيحة حريز من كبرى أن كل ما جاز للمحل ذبحه في الحرم جاز ذبحه للمحرم في الحل والحرم، فيكون المورد شبهة مصداقية له، بل تجري حينئذ أصالة الحل لاحراز موضوع هذه الكبرى.

ولكن لا يخفى انه مبني على مسلك المشهور، من جريان اصالة الحل في الشبهات التحريمية الحكمية، الا أننا ذكرنا في الاصول أن اصالة الحل مختصة بالشبهات الموضوعية التحريمية، فلاتشمل الشبهات التحريمية الحكمية، والوجه فيما ذكرناه أن دليل قاعدة الحل صحيحة عبد الله بن سنان "سأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه" وموثقة مسعدة بن صدقة "كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه وذلك مثل الثوب يكون عليك لعة سرقة او عبد يكون عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امرأة تحتك لعلها اختك او رضيتك، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة"، والرواية الاولى ظاهرة في كون منشأ الشك انقسام الطبيعة الى قسم حلال وقسم حرام فيشك في حرمة هذا الفرد لأجل الشك في كونه مندرجا في القسم الحرام خارجا او في القسم الحلال، والا فالشبهة التحريمية كالشك في حرمة شرب التنن مثلا تنشأ من الجهل بحكم الشارع بحرمة هذه الطبيعة، لامن انقسام الطبيعة الى قسم حرام وقسم حلال، والشك في اندراج الفرد المشتبه في أي منهما، كما لاطلاق للرواية الثانية للشبهة الحكمية لكون جميع الأمثلة المذكورة فيها من قبيل الشبهة الموضوعية وكذا التعبير بلفظ البينة بناء على ما هو الصحيح او المحتمل من كون لفظ البينة ظاهرة في شهادة العدلين وهي مرتبطة بالموضوعات دون الاحكام.

واما أصالة البراءة عن حرمة ذبح الظبي الذي صار اهليا للمحل في الحرم فهي لاتقيد لترتيب الآثار الشرعية المترتبة على حلية الشيء واقعا فان اثر أصالة البراءة مجرد التأمين عن التكليف الواقعي المشكوك والترخيص في ترك الاحتياط بالنسبة اليه، ولذا ذكرنا أنه لو ورد في الخطاب الشرعي أنه اذا لم يجب الوضوء وجب التيمم فالبراءة عن وجوب الوضوء لاتثبت موضوع وجوب التيمم، وهذا بخلاف اصالة الحل فانها اصل تنزيلي أي ظاهرها انها بصدد ترتيب آثار الحلية الواقعية.

نعم لإباس بأجراء أصالة الحل في المقام في الشبهة المصدقية لما يحرم ذبحه للمحل في الحرم، وان كان قد يناقش فيه بمناقشتين يمكن الاجابة عنهما:

١- ما قد يناقش بما ذكرناه في الاصول من أن ادلة أصالة الحل تختص بما اذا كانت العين الخارجية مشتبهة بين الحلال والحرام كما لو شك في خميرية مايع، ويظهر ذلك بملاحظة موارد صحيحة عبد الله بن سنان "سأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه حلال وحرام..." وموثقة مسعدة "وذلك مثل الثوب...والعبد...والمرأة...والاشياء كلها على هذا..." فلاتشمل ما لو كان الفعل مشتبهها بين الحلال والحرام، كما لو شك في حرمة هتك انسان للشك في كونه كافرا، وحينئذ يقال ان المشكوك في المقام هو كون ذبح الظبي الذي صار اهليا حراما للمحل في الحرم، وأما نفس هذا الظبي فلايتصف عرفا بأنه حرام بقول مطلق، وانما الحرام على المحل ذبحه.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذه المناقشة، لان المفروض عدم اختصاص الحرمة بذبح الصيد فقط، بل يحرم عليه اكله بعد ذبحه في الحرم ايضا فيصح التعبير بأن الحيوان الوحشي في الحرم حرام على المحل.

٢- ما قد يقال من أن أصالة الحل انما تثبت الحلية الفعلية للمشكوك بينما أن موضوع جواز الذبح للمحرم هو ما حلّ ذبحه للمحل في الحرم بالذات، والا فقد يجوز ذبح صيد للمحل في الحرم لاضطراره اليه كما قد يحرم ذبح حيوان اهلي عليه لكونه مغسوبا او حلف ان لايدبحه، وهذا نظير ما اشكل به السيد الخوئي "قده" في بحث اللباس المشكوك على اثبات جواز الصلاة في الجلد المتخذ من حيوان يشك في حرمة لحكمه، من أن موضوع جواز الصلاة في الجلد المتخذ من حيوان ان يكون ذلك الحيوان حلال اللحم بالذات وان حرم بالعرض لكونه مضرا بالبدن مثلا، كما لاتجوز الصلاة في جلد حيوان محرم اللحم بالذات وان حلّ على المكلف اكله لاضطراره اليه.

والجواب أنه لم يرد في الروايات كون الموضوع الحلال بالذات وانما الظاهر منها كون الموضوع الحلال في حال الاختيار وفي غير حال طرو عنوان ثانوي كالاضرار ونحوه، وهذا مما يثبت بإجراء أصالة الحل.

الوجه الثاني: التمسك بالاستصحاب الموضوعي لاثبات كونه صيدا وبذلك يثبت حرمة قتله، او التمسك بالاستصحاب الحكمي فيقال بأنه كان يحرم قتله على المحرم، والآن كما كان.

وقديورد عليه بالمنع من جريان الاستصحاب الموضوعي والحكمي في الشبهات المفهومية، وهذا هو الذي اختاره السيد الخوئي "قده"، أما عدم جريان الاستصحاب



الموضوعي فهو الصحيح، لأن ظاهر دليل الاستصحاب هو كون منشأ الشك في البقاء هو الخارج لا الشك في سعة وضع اللفظ أو ضيقه، نعم لو كان الحكم مترتبا على كون المورد مصداقا لما وضع له اللفظ لم يكن مانع من جريان الاستصحاب فيه، لكن موضوع الحكم الشرعي هو الواقع الذي تصوره الحاكم وإنما استخدم اللفظ لابرار مراده للمخاطب من دون أن يكون هو الموضوع للحكم، ولذا كان بإمكانه أن يختار لفظا مبيّنا، والمفروض تردد ذلك الواقع الموضوع للحكم بين ما هو مقطوع الزوال وبين ما هو مقطوع البقاء، ففي مثال تردد مفهوم الفاسق بين العاصي أو مرتكب الكبيرة فإن كان الموضوع لحرمة الاكرام هو العاصي فزيد عاص قطعا وان كان هو مرتكب الكبيرة فهو ليس مرتكبا للكبيرة فيما اذا تاب عن ارتكابها ولكنه قد يرتكب الصغيرة.

وأما جريان الاستصحاب الحكمي في الشبهة المفهومية فقد منع عنه السيد الخوئي "قده" حتى بناء على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية بدعوى انه يشك في بقاء موضوعه.

وفيه ان المعتبر في الاستصحاب بقاء معروض الحكم عرفا لبقاء الموضوع المأخوذ في لسان الخطاب، وعليه فلا بد من التفصيل بين ما لو كان العنوان الدخيل في ثبوت الحكم من الحالات او من العناوين المقومة، فلو كان من الحالات فيكون المعروض للحكم عرفا هو ذات الشيء كما في المقام حيث ان المعروض لحرمة القتل هو ذات هذه الحيوان وكونه صيدا من الحالات فيكون حيثية تعليلية لثبوت حرمة القتل لذات هذا الحيوان، نعم لو كان العنوان من العناوين المقومة التي تكون حيثية تقييدية ومعروضة للحكم عرفا فلا يجري فيها الاستصحاب الحكمي، ولكن المقام ليس من هذا القبيل.

والمهم في المنع عن جريان استصحاب حرمة قتل هذا الحيوان الذي صار اهليا هو المنع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

الا أن الذي يسهل الخطب أن امثال المقام يكون ملحقا بالشبهات الموضوعية، بعد ما مر من أن ما كانت نسبة المولى من حيث انه مقنن والعبء اليه على حد سواء، فالظاهر أنه يأخذ عنوان ما يصدق عليه اللفظ عرفا في موضوع حكمه، وكون قتل الحيوان الوحشي الذي صار اهليا قتل الصيد مما قد لا يعلم به المولى والمقنن بما هو مولى ومقنن لابما هو عالم الغيب فيكون ظاهر قوله تعالى "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم" هو النهي عن قتل ما يصدق عليه الصيد عرفا، ويكون هذا المورد شبهة مصداقية له، فيجري فيه الاستصحاب الموضوعي بل الحكمي، وبذلك يثبت حرمة قتله.

نعم هنا شبهة في ما يستقر الشك في الصديق العرفي فيه كما في الماء الذي القي عليه

مقدار معين من الملح بحيث يشك كثير من ابناء العرف في كونه ماء مطلق او ماء ملح، لأن يشك فيه المكلف ولكن يحتمل كونه واضحا للعرف، فانه يقال بأن هذا ينافي وضع لفظ الماء على مفهوم يشمل هذا المايح، اذ العلة الوضعية تعني القرن الاكيد بين اللفظ والمعنى في ارتكاز اهل اللغة، فلو سألنا غير واحد منهم عن كون هذا المايح ماء فلم يحصل لهم العلم به بعد التأمل، فهذا يعني عدم القرن الاكيد بين لفظ الماء والمعنى الشامل لهذا المايح، ونتيجته القطع بعدم شمول المعنى الذي بينه وبين لفظ الماء علة وضعية لهذا المايح، فلا يكون من الشبهة المفهومية او فقل من الشبهة المصادقية لما يصدق عليه الماء عرفا، فينحصر مورد الشبهة بما يكون شبهة للمكلف ولكن يحتمل وضوح حاله للعرف.

الجهة التاسعة: الصيد الوحشي إذا صار اهليا فهل ولده الذي يتولد منه بعد ذلك يكون بحكمه من حرمة القتل والأكل أم لا، فذكر السيد الخوئي "قده" أن الظاهر هو الجواز، لعدم صدق عنوان الصيد عليه، وإنما هو وليد الصيد، ودعوى (أن عموم قوله "اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى..." يدل على حرمة قتل كل ما يدب من الحيوانات، وإنما وردت الرخصة في موارد خاصة بعنوان الأنعام والدجاج، لابعنوان الأهلي، فيبقى العموم بحاله) غير متجهة، لأن هذا العموم قد خصص بمخصص آخر، وهو كبرى أن كل ما جاز للمحل ذبحه في الحرم يجوز ذبحه للمحرم في الحرم وغير الحرم - كما تقدم عن صحيحة حريز - فانه لو كان التخصيص منحصرا بعنوان الإبل والبقر والغنم لأصبحت هذه الكبرى المستفاد من النصوص لغواً، وحينئذ نطبق هذه الكبرى على المقام، فانه لا ريب في جواز ذبح المحل في الحرم لهذا الحيوان المتولد من الوحشي الذي صار اهليا بالعرض، لأن الذي يحرم عليه إنما هو الصيد والحيوان الذي دخل من الحل إلى الحرم، لقوله تعالى "ومن دخله كان آمناً" لعدم اختصاصه بالإنسان كما في النص<sup>(١)</sup>، وكلا العنوانين غير صادق على المقام، لأن هذا الحيوان المتولد في الحرم لا يصدق عليه الصيد، ولما دخل من الحل إلى الحرم، والمفروض أنه محلل الأكل فيجوز له ذبحه، فإذا جاز له جاز للمحرم أيضاً<sup>(٢)</sup>.

ولا يبعد تمامية ما ذكره وان كان احراز صغرى الكبرى التي عنونت في الخطاب المخصص ببركة جريان الاصل العملي، حيث ان جواز ذبح المحل في الحرم لهذا الحيوان المتولد من الحيوان الذي صار اهليا بالعرض لم يثبت بالأمانة وانما ثبت بجريان أصالة الحل، نعم بناء على مسلك السيد الصدر "قده" من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية

١ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٥٥٧

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٢٩٦

للمخصص التي تكون في نفسها شبهة حكمية يكون الرفع للشبهة فيها هو الشارع (كما لو ورد ان كل بيع صحيح، ثم ورد في خطاب منفصل ان البيع وقت النداء الى صلاة الجمعة في زمان وجوبها باطل، وشككتنا في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فهو وان كان شبهة مصداقية للمخصص المنفصل، لكنه بنفسه شبهة حكمية، فيحكم حينئذ بصحة البيع وقت النداء في عصر الغيبة، وهكذا اذا ورد في خطابٍ أن كل ماء مطهر، ثم ورد أن الماء النجس لا يطهر، لكن لاندري هل ماء الاستنجاء نجس ام لا، فيمكن التمسك بعموم قوله "كل ماء مطهر" لما شك في نجاسته بنحو الشبهة الحكمية<sup>(١)</sup> فلاتصل النوبة معه الى التمسك بالاصل العملي لتنقيح موضوع الخاص لتقدم الأمانة على الاصل، ولكن المبنى غير تام، فان ظهور خطاب العام وان كان في تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق في الشبهات الحكمية، ولكن المخصص اللفظي الوارد على نهج القضية الحقيقية، يشكل قرينة نوعية على ان المولى اوكل أمر التطبيق الى المكلفين، حيث أن العرف بعد استكشاف المراد الجدي من العام يراه حجة في ما عدا مورد التخصيص.

هذا وقد يقال بأن مفاد رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال لا يذبح في الحرم إلا الإبل والبقر والغنم والدجاج<sup>(٢)</sup>، اختصاص جواز الذبح في الحرم بالبقر والغنم والدجاج والابل، وحينئذ فلا يمكن التمسك بكبرى ما دل على جواز ذبح المحرم ما يجوز للمحل ذبحه في الحرم لاثبات حلية ما عدا هذه الحيوانات فيكون المرجع حينئذ إطلاق قوله "اتق قتل الدواب كلها".

وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن في سندها سهل بن زياد، وهو ضعيف، نعم في النسخ المطبوعة من كتاب من لا يحضره الفقيه وفي الوافي توجد رواية للصدوق بسند صحيح عن ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يذبح في الحرم إلا الإبل والبقر والغنم والدجاج<sup>(٣)</sup>، ولكن صاحب الوسائل بعد ما نقل رواية التهذيب عن ابن مسكان عن ابي بصير "تذبح في الحرم الابل والبقر والغنم والدجاج، قال: ورواه الصدوق بإسناده عن ابن مسكان مثله<sup>(٤)</sup>، فيعلم منه أن نسخة الفقيه التي كانت عند صاحب الوسائل مطابقة لرواية الشيخ، وحيث ان لصاحب الوسائل سند صحيح الى كتاب الفقيه فيكون نقله

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٣٢٥ ج٧ ص٦٧

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٥٤٩

٣ - من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٢٦٤ الوافي ج١٢ ص١٢٤

٤ - وسائل الشيعة ج١ ص٥٤٨

هو الحجة بخلاف النسخ الموجودة بين أيدينا من الفقيه فان حجيتها من باب حصول الاطمئنان والعلم بصحة النسخة، ومع اختلاف نقل الوسائل فلايحصل العلم بصحتها فيبقى نقل الوسائل حجة بلا معارض، ثم ذكر أنه لو أغمضنا عن ذلك والتزمنا باشتباه صاحب الوسائل والتزمنا بصحة النسخ المطبوعة للفقيه فيكون نقل الصدوق مخالفا لنقل الشيخ فهما حيث لايحتمل صحة كلا النقلين بأن يروي ابي بصير لابن مسكان عن ابي عبد الله (عليه السلام) الرواية مرة بتعبير "تذبح في الحرم الابل والبقر والغنم والدجاج" وأخرى بتعبير "لاتذبح في الحرم الا الابل والبقر والغنم والدجاج"، ولاوجه لتقدم نقل الصدوق على نقل الشيخ وإن كان الصدوق أضبط، لأن كلا منهما واجد لشرائط الحجية فيتعارضان ويتساقتان ويكون المرجح تلك الكبرى المذكورة آنفا، بل ولو فرضنا كون الرواية منحصرة برواية الصدوق أيضاً فمع ذلك لايمكن الأخذ بها، لمنافاتها للكبرى المذكورة المستفادة من النصوص، وهي جواز ذبح المحرم كلما يجوز ذبحه للمحل في الحرم، فإن الكلية المذكورة صريحة في شمولها لغير النعم فيبطل الحصر الوارد في رواية الصدوق، فإذا بطل الحصر نرجع في الحكم بالجواز إلى عموم ما دل على جواز ذبح المحرم كلما يجوز ذبحه للمحل في الحرم<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره اخيرا من أنه اذا فرض كون الرواية منحصرة بنقل الصدوق فمع ذلك لايمكن الأخذ بها، لمنافاتها للكبرى المذكورة المستفادة من النصوص من أنه كلما جاز للمحل في الحرم ذبحه جاز للمحرم ذبحه، فيرد عليه أنه بعد وقوع التعارض بين رواية الصدوق والرواية الدالة على تلك الكبرى التي هي كالصريحة في عدم اختصاص جواز الذبح بالابل والبقر والغنم والا كان المناسب ذكرها دون ذكر هذه الكبرى فلاوجه لترجيح الرواية الدالة على الكبرى على رواية الصدوق ومقتضى القاعدة تساقطهما معا بعد أن لم يكن مادلا على تلك الكبرى قطعي الصدور.

نعم ما ذكره قبل ذلك (من انه بعد تعارض نقل الشيخ ونقل الصدوق لرواية ابي بصير فيكون المرجح الكبرى المستفادة من صحيحة حريز من أنه كلما جاز للمحل في الحرم ذبحه جاز للمحرم ذبحه) تام جداً، حيث ذكرنا في بحث التعارض أنه لو ورد في رواية أن الإمام (عليه السلام) أمر جاريته في يوم كذا ان تغتسل للجنازة بان تغسل جسدها غير الرأس والرقبة اولاً ثم تغسل رأسها ورقبتها، ووردت في رواية اخرى ان الإمام أمرها في ذلك اليوم أن تغسل رأسها ورقبتها ثم تغسل سائر جسدها، وورد في رواية ثالثة ان الإمام ذكر في كيفية

غسل الجنابة انه يجب غسل الرأس والرقبة أولاً ثم سائر الجسد، فحيث انه يحتمل صدور الرواية الأولى والثالثة عن الإمام معاً، وان لزم حمل احديهما على فرض صدورهما على التقية مثلاً، بخلاف الروايتين الأوليين، حيث يعلم بعدم صدور احديهما عنه (عليه السلام) فالظاهر سلامة الرواية الثالثة عن المعارضة، لأنها تحكي كلاماً عن الإمام يدل على وجوب غسل الرأس والرقبة في غسل الجنابة قبل غسل سائر الجسد، ولم تقم حجة بلامعارض على صدور كلام آخر عن الإمام ينافي ذلك، حيث تعارضت الرواية الأولى والثانية بلحاظ الكشف عن صدور كلام عنه (عليه السلام) يدل على عدم وجوب غسل الرأس والرقبة قبل غسل سائر الجسد، فلم يثبت هذا الكلام الآخر في حد ذاته حتى يتعارض في نظر العقلاء مع الكلام الأول.

ومن هذا القبيل اختلاف صاحب الوسائل والبحار في نقل رواية ذريح عن الكافي، فروى صاحب الوسائل عن الكافي عن ذريح قال سمعت ابا عبدالله (عليه السلام) يقول اذا نشّ العصير اوغلا حرم<sup>(١)</sup> وروى صاحب البحار عن الكافي عن ذريح اذا نشّ العصير وغلّا حرم<sup>(٢)</sup> بينما ان الشيخ الطوسي "ره" روى عن ذريح عن ابي عبدالله (عليه السلام) اذا نشّ العصير او غلا حرم<sup>(٣)</sup>، فانه يتعارض نقل صاحب الوسائل والبحار عن الكافي فلا يثبت نقل الكافي حتى يتعارض مع نقل التهذيب فتثبت بنقل التهذيب حرمة العصير العنبي عند النشيش من دون غليان.

فما في البحوث (من ان حجية الخبر حيث لا تكون بمعنى التعبد بثبوت كلام الإمام (عليه السلام) ثم تنجيز الواقع في طول ذلك بل تعني حجية الخبر تنجيز الحكم الواقعي الذي يحكي عنه الخبر ابتداءً، فيتعارض نقل صاحب البحار عن الكافي مع كل من نقل صاحب الوسائل عن الكافي ونقل التهذيب معاً، حيث ان نقل التهذيب موضوع لحكم ظاهري منجز للحكم الواقعي أي حرمة العصير عند النشيش من دون غليان ونقل صاحب البحار موضوع لحكم ظاهري مؤمن عنها، فيكون نقل صاحب البحار معارضاً له في عرض معارضته لنقل صاحب الوسائل؛ وان شئت قلت في تقريب المعارضة: انه يستحيل الجمع بين التعبد بكون نقل صاحب البحار حجة على عدم حرمة العصير بعد النشيش وقبل الغليان عندما مقارنا لنقل الكليني للرواية بالواو وبين التعبد بكون نقل الشيخ الطوسي ره حجة على

١ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٢٨٨ باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة ع ٤

٢ - بحار الانوار ج ٦٣ ص ٥١٠

٣ - تهذيب الأحكام ج ٩ ص ١٢٠

ثبوت حرمة ثبوتاً مقارناً لنقل ذريح لها ب "أو" حيث أن لازم التعبد بعدم حرمة المقارن لنقل الكليني قده للرواية بالواو انتفاء حرمة المقارنة لنقل ذريح لها ب "أو" وكذا العكس<sup>(١)</sup> ففيه ان الخبر مع الوساطة انما ينجز الحكم الواقعي في طول كشفه العقلائي عن مؤداه الذي هو خبر الراوي المباشر للامام(عليه السلام) فاذا لم يثبت خبر الراوي المباشر فبحسب المرتكز العقلائي لا يحصل مجال لتنجيز الحكم الشرعي الذي يدل عليه كلام الإمام (عليه السلام). والمهم في المقام عدم ثبوت نقل الصدوق لاختلاف النسخة المطبوعة مع نقل الوسائل، فلم يثبت معارض لرواية الشيخ في التهذيب ولا لصحيفة حريز ومقتضى صحيفة حريز كما مر جواز ذبح الحيوان المتولد من الحيوان الذي صار اهلياً بالعرض بعد عدم صدق الصيد على هذا المولود.

الجهة العاشرة: اذا شك في حيوان أنه اهلي او وحشي فقد ذكر في المتن جواز ذبحه لعدم احراز كونه صيداً فيكون المرجع هو اصالة الحل وبذلك يطبق عليه الكبرى المستفادة من صحيفة حريز من أنه كلما جاز للمحل في الحرم ذبحه جاز للمحرم ذبحه.

ان قلت: يمكن التمسك لاثبات حرمة برواية الصدوق "لا يذبح في الحرم إلا الإبل والبقر والغنم والدجاج" فباستصحاب عدم الازلي النافي لكون هذا الحيوان اهلياً ننقح موضوع الحرمة، ولو فرضت معارضة رواية الصدوق بصحيفة حريز فنقول: ان المتيقن من تخصيص قوله "اتق قتل الدواب كلها" هو خروج الحيوان الاهلي منه، فبالاستصحاب المذكور ينقح موضوع الحرمة، هذا اذا كانت الشبهة مصداقية، واما ان كانت الشبهة مفهومية فيرجع ابتداء الى عموم قوله "اتق قتل الدواب كلها".

قلت: قد مر أنفا المناقشة في رواية الصدوق، فتكون صحيفة حريز بالامعارض وبها نقيذ قوله "اتق قتل الدواب كلها"، فبجريان أصالة الحل في هذا الحيوان المشكوك كونه اهلياً سواء كانت الشبهة مصداقية او مفهومية نطبق عليه تلك الكبرى المفيدة لجواز ذبحه للمحرم.

هذا مضافاً الى ما يرد على الاستصحاب في الشبهة الموضوعية من المنع عن جريان الاستصحاب في عدم الازلي فتجري اصالة الحل في ذبحه واكله، كما أن الصحيح في الشبهة المفهومية - كما لو تولد حيوان من اب وحشي كالحمار الوحشي وام اهلية كالحمار اهلية فلم نعرف أن العرف يراه حماراً وحشياً او اهلياً- أنها ملحقة بالشبهة المصداقية، فان ضابط الشبهة المفهومية للخطاب الشرعي هو ما اختلفت نسبة المولى اليه عن العبد، كما

في مثال تردد الفاسق بين العاصي او مرتكب الكبيرة، فانه لو سئل المولى حين جعل وجوب اكرام العالم غير الفاسق عن انه هل يجب اكرام مرتكب الصغيرة ام لا، لايمكنه ان يقول لاادري، فانه لايعقل جهل المولى بموضوع جعله، وإجمال لفظ الفاسق انما يمنع عن كشف مراد المولى للمخاطب لانفس المولى، حيث انه لم يتوصل الى مراده من خلال هذا اللفظ، ولذا كان بإمكانه ان يختار لفظا مبينا، كأن يقول لا تكرم العاصي، او يقول لا تكرم مرتكب الكبيرة، واما فيما كانت نسبة العبد والمولى من حيث انه مقنن -لامن حيث انه عالم بالغيب والذي هو خارج عن طور الظهورات العرفية- اليه على حد سواء، فالظاهر أنه ياخذ عنوان ما يصدق عليه اللفظ عرفا في موضوع حكمه، فمثلا اذا أمر المولى بالذبح في منى وشك في صدق منى على سفح الجبل، فانه حيث تكون نسبة المولى والعبد الى معرفة حدود منى على حد سواء فيكون موضوع خطابه ما يصدق عليه منى عرفا، والمشكوك يكون شبهة مصداقية له، والمتعارف في هذا القسم اشتراك جميع اللغات في الابتلاء بهذه الشبهة المفهومية، فالشبهة المفهومية للماء مثلا تكون شبهة مفهومية لما يرادف لفظ الماء من سائر اللغات أيضا.

والمقام من هذا القبيل، فان تشخيص كون هذا الحيوان حمارا وحشيا او حمارا اهليا خارج عن دائرة مولوية المولى بما هو مولى، فيكون الموضوع للمخصص لقوله "ثم اتق قتل الدواب كلها" هو جواز القتل ما يصدق عليه الحيوان الاهلي كالحمار الاهلي بنظر العرف، فيكون شبهة مصداقية للمخصص ولا يمكن التمسك فيه بالعام.

### مسألة ٢٠٣: فراخ هذه الأقسام الثلاثة من الحيوانات البرية والبحرية والأهلية وبيضها، تابعة للأصول في حكمها.

اقول: وجهه قصور دليل الحرمة عن اثبات حرمة بيض الحيوان البحري او الاهلي، بل قد يقال بأن حلية اصلهما تستلزم عرفا حلية بيضهما، وأما حرمة فرخ الحيوان البري الذي يحرم صيده وحرمة بيضه فهو ايضا متسالم عليه عند الاصحاب، ويمكن أن يستدل عليه بما دل على ثبوت الكفارة في كسر بيض النعامة والقطاة وقتل فرخهما<sup>(١)</sup>، وكذا ورد ثبوت الكفارة على من اشترى بيض النعامة لمحرم فأكله المحرم<sup>(٢)</sup>، وكذا ورد ثبوت الكفارة في وطئ بيض الحمامة والظائر او قتل فرخهما، ففي صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم إذا أصاب حمامة ففيها شاة وإن قتل فراخه ففيه حمل وإن وطئ البيض فعليه

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٦

درهم<sup>(١)</sup>، وفي صحيحته الاخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: وإن وطئ المحرم بيضة وكسرها فعليه درهم وهو قول الله تعالى تناله أيديكم ورماحكم<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة حماد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر وسليمان بن خالد قالوا قلنا لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل أغلق بابه على طائر فقال إن كان أغلق الباب بعد ما أحرم فعليه شاة وإن عليه لكل طائر شاة ولكل فرخ حملا وإن لم يكن تحرك فدرهم وللبيض نصف درهم<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) في قيمة الحمامة درهم وفي الفرخ نصف درهم وفي البيضة ربع درهم<sup>(٤)</sup>.

وبين ثبوت الكفارة على فعل وحرمته في حال العمد والاختيار ملازمة عرفية عند المشهور، ولايبعد ثبوت هذا الارتكاز لدى المتشعبة في تروك الاحرام، كما لايبعد الغاء الخصوصية عن مورد هذه الروايات الى مطلق بيض الحيوان البري الذي يحرم صيده. هذا وقد اشكل جماعة في ثبوت الملازمة بين الكفارة والحرمة، ولذا افتي جماعة كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه" بعدم حرمة تأخير قضاء صوم شهر رمضان حتي يحلّ شهر رمضان الجديد مع أنه ورد في النصوص وجوب التصديق لكل يوم بمد من الطعام على من لم يقض ما فاته من صوم رمضان حتى ادركه رمضان آخر<sup>(٥)</sup>، وهذا وان كان وجيهاً، لاحتمال كونه بدلا اختياريا عن المبادرة الى القضاء، فيستوفي به مصلحتها الملزمة، لكن ذكرنا أن المرتكز المتشعري في تروك الاحرام كون الكفارة على ارتكاب ما يكون محرما في حال العمد والاختيار وان لم يكن محرما بالفعل كما في الكفارة في موارد الاضطرار الى التظليل.

وقد يؤيد ثبوت الحرمة ذكر الفراخ والبيض في عداد نفس الحيوان الذي لااشكال في حرمة قتله.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه لو فرضنا قصور دليل وجوب الكفارة على فعل عن ثبوت حرمته، إلا أنّ كثرة الابتلاء بكسر البيض وقتل الفراخ بواسطة وطء البعير ونحوه أو وطء نفس المحرم في الأسفار السابقة التي كانت مع الدواب مع تسالم الفقهاء على الحرمة

١ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٢٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٢٥

٤ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٢٥

٥ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣٣٥



توجب القطع بأخذ الحكم من المعصومين (عليهم السلام) ولو كان جائزاً لظهر وبان<sup>(١)</sup>، ففيه ان من المحتمل كون مستند الفقهاء هو اعتقادهم للملازمة بين ثبوت الكفارة والحرمة، فلا يكون التسالم تعدياً كي نكشف به عن ارتكاز المشرعة في زمان الأئمة (عليهم السلام) بل يكون محتمل المدرك، وليس الابتلاء العملي بكسر البيض او قتل الفراخ بحد لو كان جائزاً لبان وظهر جوازه للمشرعة حتى يتنافى مع تسالم الفقهاء.

**مسألة ٢٠٤: لا يجوز للمحرم قتل السباع إلا فيما إذا خيف منها على النفس وكذلك إذا أذت حمام الحرم، ولا كفارة في قتل السباع حتى الأسد على الأظهر، بلافرق بين ما جاز قتلها وما لم يجز.**

اقول: يدل على حرمة قتل السباع صحيحة معاوية بن عمار "اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى..."<sup>(٢)</sup>

نعم اذا خاف على نفسه فيجوز له قتلها لصحيحة عبد الرحمن العزمي، عن أبي عبد الله عن أبيه عن علي (عليهم السلام) قال: يقتل المحرم كلما خشيه على نفسه<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن محرم قتل زنبورا قال إن كان خطأ فليس عليه شيء، قلت: لابل متعمدا قال يطعم شيئا من طعام قلت إنه أرادني قال كل شيء أرادك فاقتله<sup>(٤)</sup>، وفي رواية حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل ما يخاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله وإن لم يردك فلا ترده<sup>(٥)</sup>. وهذه الرواية وان كانت بنقل الشيخ الطوسي "ره" مسندة، لكن الكليني رواها عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام)، فتكون في الرواية شبهة الارسال.

هذا وقد وقع الكلام في أنه هل تثبت الكفارة في قتل السباع أم لا؟ فقد ادعى الإجماع على أنه لا كفارة في قتل السباع، لعدم الدليل على الكفارة، وقد ادعوا أن قوله تعالى "لا تقتلوا الصيد وانتم حرم، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم" لا يشمل الحيوان المحرم الاكل، لأنه ليس له مثل في الانعام الثلاث أي الغنم والبقر والابل حتى يكون جزاءه، ولكنه لو لم يتم اجماع تعدي في المقام فيشكل الاعتماد على هذا البيان، لأنه كما

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣٠١ ص ١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٧

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٥

٥ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٤

تكون البقرة او البدنة مثل حمار الوحش والبدنة مثل النعامة<sup>(١)</sup> وذلك لبعض التشابهات، فيوجد وجه شبه بين الانعام الثلاث وبين الحيوانات المحرمة الاكل، فيكون النمر شبيها بالبقرة من حيث عظم الجثة، ونحو ذلك، والمسألة بعد بحاجة الى التأمل.

هذا كله في غير الأسد، وأما الأسد ففيه خلاف، فذهب بعضهم إلى ثبوت الكفارة فيه واستدل بما رواه الكليني عن داود بن أبي يزيد العطار، عن أبي سعيد المكاربي قال: قلت: لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل قتل أسداً في الحرم قال: عليه كبش يذبحه<sup>(٢)</sup>، ولكن موضوع الرواية هو القتل في الحرم، ولم يثبت كون من الحرم بمعنى الاحرام، ومورد كلامنا القتل حال الإحرام وإن لم يكن في الحرم، على أنها ضعيفة سنداً بالعطار والمكاربي، وعليه فلا يكون لقتل الاسد حال الاحرام خصوصية بل حاله حال غيره من الحيوانات المحرمة الاكل.

### مسألة ٢٠٥: يجوز للمحرم أن يقتل الأفعى والأسود الغدر وكل حيّة سوء والعقرب والفارة، ولا كفارة في قتل شيء من ذلك.

اقول: يدل على هذا الحكم صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: «ثم أتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى والعقرب والفارة، فأما الفأرة فإنها توهي السقاء، وتضرم على أهل البيت، وأما العقرب فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) مدّ يده إلى الحجر فلسعته، فقال: لعنك الله لا براً تدعيه ولا فاجراً، والحيّة إن أردتكم فاقتلها، وإن لم تردك فلاتردها، والأسود الغدر فاقتله على كل حال، وارم الغراب والحدأة رمية على ظهر بعيرك<sup>(٣)</sup>، فيستفاد من اطلاقها جواز قتل الأفعى والعقرب والفأرة والاسود من الحية مطلقاً سواء هجمت على الانسان ام لا، ومما يؤكد هذا الاطلاق أن هذه الصحيحة ذكرت قيد "ان ارادتك فاقتلها وان لم تردك فلاتردها" في خصوص الحية غير الاسود الغدر، مضافاً إلى أنّ الفأرة لا تريد الانسان بل تهرب منه، ويدل على هذا الحكم ايضاً اطلاق صحيحة الحلبي قال يقتل في الحرم والإحرام الأفعى والأسود الغدر وكل حيّة سوء، والعقرب والفارة هي

١ - ففي صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: في قول الله عز وجل فجزاء مثل ما قتل من النعم قال في النعامة بدنة وفي حمار وحش بقرة وفي الطبي شاة وفي البقرة بقرة (وسائل الشيعة: ج، ص: ٥) وفي معتبرة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له المحرم يقتل نعامة - قال عليه بدنة من الإبل - قلت يقتل حمار وحش قال عليه بدنة - قلت فالبقرة قال بقرة (وسائل الشيعة ج١٣ص٦).

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ص٧٤.

٣ - وسائل الشيعة ج١٢ص٥٤٥.

الفويسقة<sup>(١)</sup>.

و أمّا صحيحة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال لي: يقتل المحرم الأسود الغدر والأفعى والعقرب والفارة، فإنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) سمّاها الفاسقة والفويسقة، ويقذف الغراب، وقال: اقتل كل واحد منهنّ يريدك<sup>(٢)</sup>. فربّما يوهم الاختصاص بصورة الإرادة، ولكن يجاب عنه بأنّ الرواية مشتملة على ما لا يريد الانسان كالفأرة فلا يمكن تقييد صدر الرواية بذيلها، فان تم ما يقال<sup>(٣)</sup> من دعوى أنّ الظاهر أنّ قوله "اقتل كل واحد منهنّ يريدك" حكم آخر وجوبي يختص بصورة الإرادة فإنّه يجب القتل حينئذ دفعا للخطر، فلايوجب تقييد الحكم بالجواز في الصدر بذلك<sup>(٤)</sup> فهو والا فندعي اضطراب هذه الرواية لتعارض الصدر والذيل فيها الموجب لاجمالها فتبقى بقية الروايات بلا معارض.

مسألة ٢٠٦ لأبأس للمحرم أن يرمي الغراب والحدأة ولا كفارة لو اصابهما الرمي وقتلها.  
اقول: يدل عليه ما في صحيحة معاوية بن عمار السابقة من قوله: وارم الغراب والحدأة رمياً على ظهر بعيرك

(تركنا البحث عن كفارات الصيد لقلّة الابتلاء بها)

## ٢- مجامعة النساء

**مسألة ٢١٩: يحرم على المحرم الجماع اثناء عمرة التمتع واثناء العمرة المفردة، واثناء الحج، وبعده قبل الاتيان بصلاة طواف النساء.**

اقول: لا اشكال ولاخلاف في حرمة الجماع اثناء عمرة التمتع والحج والعمرة المفردة ويدل على الحكم بالنسبة الى عمرة التمتع والحج قوله تعالى "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ" والرفث هو الجماع كما فسّر في عدة من الروايات التي بعضها معتبرة كصحيحة علي بن جعفر قال سألت أخي موسى (عليه السلام) عن الرفث والفسوق والجidal ما هو وما على من فعله فقال: الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة، والجidal قول الرجل لا والله وبلى والله<sup>(٥)</sup>، وفي معتبرة سليمان

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٦

٣ - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٣٠٥

٤ - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٣٠٥

٥ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٦٥

بن خالد قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في حديث: والرفث فساد الحج<sup>(١)</sup>، نعم هذه الآية لتشمل العمرة المفردة حتى لو قلنا بأن الحج في حد نفسه شامل لها لأن الحج في الآية قد جعل مختصا بأشهر الحج والعمرة المفردة لا تختص بتلك الأشهر. و لكن الاستدلال بالآية لا يتم في العمرة المفردة، لأن أشهر الحجّ وهي الأشهر الثلاثة، شوال وذو القعدة وذو الحجة، تختص بالحجّ وبعمره التمتع، وأمّا المفردة فيصح الإتيان بها في طول السنة ولا تختص بأشهر الحجّ.

الا انه يمكن ان يستدل لحرمة الجماع في العمرة المفردة بالروايات التي تكون موضوعها المحرم كصحيفة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل إذا تهيأ للإحرام - فله أن يأتي النساء ما لم يعقد التلبية أو يلب<sup>(٢)</sup>، وموثقة أبان بن عثمان عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) رجل وقع على أهله وهو محرم قال أ جاهل أو عالم قال قلت: جاهل - قال يستغفر الله ولا يعود ولا شيء عليه<sup>(٣)</sup>، وفي رواية زرارة وأبي بصير جميعا قالوا سألتنا أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل أتى أهله في شهر رمضان - أو أتى أهله وهو محرم وهو لا يرى إلا أن ذلك حلال له قال ليس عليه شيء<sup>(٤)</sup>.

هذا وقد استدل السيد الخوئي "قده" لاثبات حرمة الجماع اثناء العمرة المفردة بما دل على فساد العمرة المفردة بالجماع قبل الفراغ من السعى، وذلك مثل معتبرة بريد بن معاوية العجلي قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة<sup>(٥)</sup>، بضم ذلك الى ما دل على وجوب اتمام الحج والعمرة كقوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله"<sup>(٦)</sup>، وما ذكره مبني علي كون فساد العمرة المفردة بالجماع فسادا حقيقيا لافسادا عقوبتيا اي موجبا لوجوب الاتيان بعمرة أخرى عقوبة بعد اتمام هذه العمرة، مثل فساد الحج بالجماع قبل الوقوف بالمشعر حيث انه عقوبتي كما هو صريح صحيفة زرارة "الاولى حجته والثانية عقوبة" والسيد الخوئي وان اختار كون فساد العمرة المفردة بالجماع فسادا حقيقيا اخذا بظاهر كلمة الفساد بعد عدم قرينة صارفة له عن ظاهره

١ - وسائل الشيعة ج ١١٢ ص

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠٧ ص

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٠٨

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٠٩

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٨

٦ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص

بخلاف الحج لكنه مختلف فيه كما سيأتي الكلام فيه، فقد اختار شيخنا الاستاذ "قده" كونه فسادا عقوبتيا وحينئذ فالجماع لا ينافي اتمام العمرة المفردة حقيقة، ويتوقف من جهة اخرى على القول بتمامية الدليل على وجوب اتمام كل عمرة بدأ بها ولكن ناقش فيه بعض الاجلاء "دام ظله" بدعوى انه قد استند في الروايات لاثبات وجوب اداء العمرة المفردة على من استطاع اليها سبيلا الى قوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" وذلك مثل صحيحة عمر بن اذينة سأله عن قول الله عز وجل وأتموا الحج والعمرة لله قال يعني بتمامهما أداءهما، وصحيحة معاوية بن عمار (العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع لأن الله عز وجل يقول وأتموا الحج والعمرة لله وإنما أنزلت العمرة بالمدينة، وهذا القول موافق لما ذكره الزمخشري في الكشاف، حيث قال: "إِئْمُوا" أى ائتوا بهما تامين كاملين بمناسكهما وشرائطهما لوجه الله<sup>(١)</sup> ولكن الظاهر عدم تمامية هذه المناقشة، لأن قوة ظهور الآية - من حيث تفريع حكم الاحصار على أنها بصدد بيان وجوب اتمام ما شرع فيه - تأتي عن حملها على كون المراد منها خصوص وجوب اداء الحج والعمرة المفردة لمن استطاع اليهما سبيلا، نعم ببركة هذه الروايات نستفيد كون المراد من الآية معنى جامعا منطبقا على كلا الامرين.

وكيف كان فان تم هذا الوجه لاستفادة الحرمة التكليفية للجماع في العمرة المفردة فهو

خاص بما قبل الفراغ من السعي فيها.

هذا ويستدل على حرمة التكليفية بما دل على ثبوت الكفارة عليه بناء على ما مر من ظهور ذلك في باب الاحرام في كون الفعل حراما في حال الاختيار والعمد. والمهم الاستدلال له بما دل على وجوب طواف النساء في العمرة المفردة فان ظاهره هو أن الغرض من ايجابه توقف حلية النساء عليه وهذا هو المرتكز لدى المتشعبة من تشريع طواف النساء، وأما في الحج فيمكن الاستفادة حرمة النساء قبل طواف النساء من مثل 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 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>(٢)</sup>، وظاهره بقاء الحرمة حتى يتم طواف النساء بما فيه من صلاة الطواف، ودعوى عدم دليل على حرمة بعد طواف النساء وقبل الاتيان بصلاته غير منجبه، لأن المنصرف من قوله "إذا طاف طواف النساء حلت له النساء" هو الاتيان بطواف النساء بما له من ملحق وهو صلاة الطواف، وقد ورد

١ - الكشاف ج١ ص ٢٣٨

٢ وسائل الشيعة ج ص ٢٣٢

التعبير بان في الطواف صلاة 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. ونحوها صحيحة رفاعة<sup>(١)</sup>.

ثم أن حرمة الجماع على المحرم بما لها من احكام، كثبوت الكفارة وفساد العمرة والحج هل تختص بالجماع مع الزوجة قبلا او قبلا ودبرا ام تشمل الزنا، فذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أن حرمة الاستمتاع بالنساء لا تختص بما كان بين الزوج وزوجته، بل تحرم ممارستها بين الرجل الأجنبي والمرأة الأجنبية أيضاً وإن كانت الأولى تختلف عن الثانية في بعض الأحكام<sup>(٢)</sup>، وذكر في مسألة كفارة الجماع انه يجب على المحرم إذا جامع زوجته في الحج، عن علم وعمد واختيار ثلاثة أمور: الإتيان بحج آخر في العام المقبل، ونحر بدنة، وافتراقه عنها، ثم قال: تختص الأحكام المذكورة بالزوجة، فلو زنا بامرأة أجنبية أو لاط بغلام، لا يترتب عليهما الأحكام المذكورة وإن ارتكب كبيرة موبقة، والمراد بالزوجة هي الزوجة الدائمة أو الموقّنة الطويلة الأجل، بحيث تعد زوجة له وأهلاً عرفاً ولوتزوجها لمدة قصيرة -كساعة- مثلاً- لم تترتب عليه الأحكام المذكورة، وإن كان عاصياً بعمله<sup>(٣)</sup>.

اقول: ظاهر هذا الكلام أن ادلة حرمة الجماع على المحرم تشمل الزنا بل اللواط ولو بالفحوى، الا أن ادلة ثبوت الكفارة والحج من قابل ولزوم التفريق لا تشمل ما عدا الجماع مع الزوجة.

وقد استدل بعض الاعلام "قده" على عموم لزوم البدنة والحج من قابل للزنا باطلاق مرسلة الصدوق قال الصادق (عليه السلام) إن وقعت على أهلك بعد ما تعقد للإحرام وقبل أن تلبي فلا شيء عليك إن جامعته وأنت محرم قبل أن تقف بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل وإن جامعته بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل وإن كنت ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليك<sup>(٤)</sup>، فادعى أن قوله "وان جامعته" يشمل الجماعة مع غير الزوجة، وقوله في صدر الرواية "ان وقعت على اهلك" لا يكون مقيدا له<sup>(٥)</sup>، وفيه أنه مضاف الى كونه رواية مرسلة لا اعتبار بها حتى ولو كانت من المراسيل الجزمية للصدوق، أنه كيف

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٩٣

٢ - مناسك الحج ص ٧٨

٣ - مناسك الحج ص ١٠٥

٤ - من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٣٣٠

٥ - كتاب الحج ج ص

لا يكون صدرها موجبا لانصراف ذيلها الى الجماع مع الاهل.  
نعم يمكن التمسك باطلاق صحيحة علي بن جعفر "الرفث جماع النساء" ومعتبرة سليمان بن خالد "الرفث فساد الحج" وفي رواية معاوية بن حكيم عن الحكم بن مسكين عن خالد الأصم قال: حججت وجماعة من أصحابنا وكانت معنا امرأة- فلما قدمنا مكة جاءنا رجل من أصحابنا- فقال يا هؤلاء قد بليت قالوا بما ذا- قال شكزت بهذه المرأة- فاسألوا أبا عبد الله (عليه السلام) فسألناه فقال عليه بدنة- فقالت المرأة اسألوا لي أبا عبد الله (عليه السلام) فإني قد اشتبهت فسألناه فقال عليها بدنة<sup>(١)</sup>، والرواية وان كانت لاتخلو عن اشكال في سندها لكن مقتضى ترك استفعال الامام (عليه السلام) فيها اطلاقها لفرض عدم عقد الرجل على تلك المرأة عقد منقطعا قبل احرامهما، وأما العقد بعد الاحرام فباطل، كما أنها لم تكن زوجة عرفية له من السابق قطعاً والا لما عبروا بأنه كانت معنا امرأة.

هذا كله اذا لم يكن قد امنى الرجل والا فيستفاد ثبوت الكفارة بالنسبة اليه مما دل على ثبوت الكفارة على الامناء كصحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل محرم نظر إلى غير أهله فأنزل قال عليه جزور أو بقرة فإن لم يجد فشاة<sup>(٢)</sup>.

وأما التعدي عن حكم الجماع مع الاهل من حيث كونه موجبا لفساد الحج والعمرة وموجبا لكفارة بدنة والحج من قابل الى ما هو اشد منه اللواط والعياذ بالله، فلايخلو عن تأمل واشكال، فان الغاء الخصوصية ان رجع الى الدلالة الالتزامية العرفية فانعقد بذلك ظهور التزامي في الخطاب او ظهور اللفظ في كونه مثالا لموضوع الحكم كما في قوله "رجل شك بين الثالث والرابع" حيث ان الرجل فيه ظاهر في كونه مثالا لمطلق الانسان، فلاينافي هذا الظهور العرفي التصريح في مورد بالخلاف، فظهور خطاب فساد الحج بالجماع مع الاهل وثبوت الكفارة والحج من قابل فيه في أن حكم الزنا واللواط ليس أخف منه يكون حينئذ حجة ولاينتفي هذا الظهور باحتمال الخلاف، كاحتمال كونه من قبيل تكرار الصيد عمدا حيث دل قوله تعالى "ومن عاد فينتقم الله منه" على عدم الكفارة فيه مع أن الكفارة ثابتة على ما لو تكرر منه الصيد خطأ، او احتمال كون نكته جعل العقوبة مثل كفارة بدنة او الحج من قابل لاتخاذ ذريعة لمنع المكلفين عما يكون في معرض ابتلائهم ويوجد فيه الداعي النفساني في كثير من النفوس لارتكابه ولذا جعل العقوبة على وطء المحرم زوجته، وقد لايجعل ذلك على ما لا يكون في معرض ابتلاء المحرم عادة كالزنا واللواط لعدم الحاجة عادة

١ - وسائل الشيعة ج ١١٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٣

الى اتخاذ ذريعة لمنع المحرم عنه.

ولكن ان رجح الغاء الخصوصية الى العلم العرفي بعدم الخصوصية للموضوع الوارد في الخطاب - من دون أن يكون ظاهر الخطاب بيان الموضوع الاعم وكون ذكر احد افراده من باب المثال - كما هو المعلوم او المحتمل في المقام فلا يتحقق العلم بعدم الخصوصية بعد كون الاحتمالين المذكورين أنفا عرفيا، وسيأتي الكلام حول ذلك ان شاء الله.

فالمهم في المقام لاثبات عموم الحكم بفساد الحج للزنا هو التمسك بما دل على أن الرفث جماع النساء والرفث فساد الحج، وهذا يعني وجوب الحج من قابل عليه ولا يبعد العلم بملازمته مع ثبوت كفارة الجماع عليه وهي كفارة بدنة، واما التمسك لشمول كفارة بدنة للزنا برواية خالد الاصم فالرواية وان امكن تصحيح سندها بناء على ما هو المختار من توثيق مشايخ صفوان وابن ابي عمير والبنزطي لشهادة الشيخ الطوسي في كتاب العدة بأنهم عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة فان الحكم بن مسكين ممن روى عنه ابن ابي عمير في عدة موارد وخالد بن محمد الاصم ممن روى عنه صفوان في مورد واحد<sup>(١)</sup>، ولكن لم يثبت لنا كون موردها الجماع مع تلك المرأة فلعل المراد من قوله على ما في التهذيب والمنتهى والوافي وروضة المتقين "شكرت بهذه المرأة" او قوله على ما في الوسائل "شكرت بهذه المرأة" هو أنه لعب بفرجها، لأنه جامعها والشاهد على ذلك ان الشيخ "ره" في التهذيب افرد هذا الموضوع عن موضوع الجماع، بعنوان أن من شكر امرأته فعليه بدنة...<sup>(٢)</sup>، وهكذا ذكر المجلسي الاول "ره" في روضة المتقين "شكرت بهذه المرأة" اي لعبت بفرجها<sup>(٣)</sup>، وذكر المجلسي الثاني "ره" في ملاذ الأخيار: في القاموس: الشكر الحر أي فرج المرأة أو لحمها ويكسر فيهما والنكاح، انتهى، وكان المراد به هنا اللعب بفرجها، سواء باللمس باليد أو غير ذلك<sup>(٤)</sup>، نعم في الوافي بعد نقل الرواية: الشكر: النكاح<sup>(٥)</sup>، وأما الشكر ففي لسان العرب: شكره بإصبعه يشكره شكرًا: نخسه، وفي نوادر الأعراب: شكر فلان فلانا إذا جرحه بلسانه، والشكاز: المجامع من وراء الثوب، نعم في القاموس: الشكر: الجماع، وفي الصحاح: شكر المرأة شكرًا: جامعها.

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩

٢ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٣٣١

٣ - روضة المتقين ج ٤ ص ٣٨٩

٤ - ملاذ الاخيار ج ٨ ص ٢٥٠

٥ - الوافي ج ١٣ ص ٦٨٤



هذا وقد يتمسك لاثبات الكفارة على الزنا بموثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام): لا ينبغي للرجل الحلال أن يزوج محرما وهو يعلم أنه لايجل له قلت فإن فعل فدخل بها المحرم فقال إن كانا عالمين فإن على كل واحد منهما بدنة وعلى المرأة إن كانت محرمة بدنة وإن لم تكن محرمة فلاشيء عليها إلا أن تكون قد علمت أن الذي تزوجها محرم فإن كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنة<sup>(١)</sup>، بدعوى أنه مع علم المحرم بفساد العقد ومجامعته للمرأة حكمت الموثقة بثبوت كفارة بدنة عليه (كما تثبت الكفارة على العاقد المحل إذا كان هو عالما أيضا بفساد العقد وكذا على المرأة ان كانت محرمة وعلمت بفساد العقد او كانت محلة وعلمت بكون الرجل محرما وأن زواج المحرم فاسد) مع أن ما تحقق منه يكون زنا لعلمه بفساد العقد، وفيه أن من المحتمل ترتب الكفارة على على مجموع العقد عالما بالحرمة والدخول، فلايكفي مجرد الدخول، وهذا نظير ما لعله المتسالم عليه من كون عقد الزواج مع المعتدة موجبا للحرمة الأبدية مع علم الرجل او المرأة بفساد العقد او مع فرض تحقق الدخول وان كانا جاهلين حين العقد بفساده، بينما أن الدخول بها المجرد عن العقد في مورد الزنا او الوطاء بشبهة لا يكون موجبا لحرمتها الابدية، ويشهد على ما ذكرناه من عدم كون الكفارة على مجرد الزنا ثبوت الكفارة على العاقد المحل أيضا في هذا الفرض مع عدم تحقق الزنا منه.

ثم ان ما مر منا من أنه يمكن اثبات لزوم الكفارة في الزنا فيما اذا أمنى الزاني بالتمسك بمثل صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل محرم نظر إلى غير أهله فأنزل قال عليه جزور أو بقرة فإن لم يجد فشاة<sup>(٢)</sup>، ولكن قد يورد عليه كما يستفاد من بعض الاجلاء "دام ظله" من عدم اطلاق في دليل الكفارة في مطلق الاستمئاء، وانما خص ذلك بما عبث بذكره فأمنى -سواء أ كان من قصده الإمئاء أيضا أم لم يكن-<sup>(٣)</sup> وكذا من لاعب زوجته بقصد الإمئاء فأمنى<sup>(٤)</sup>، فعليهما الكفارة الحج من قابل، وكذا من نظر الى زوجته

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٣٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٣

٣- لمعتبرة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: قلت ما تقول في محرم عبث بذكره فأمنى- قال أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم- بدنة والحج من قابل.

٤ - لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يعبث بأهله وهو محرم- حتى يمضي من غير جماع- أو يفعل ذلك في شهر رمضان ما ذا عليهما- قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع.

بشهوة فأمنى فعليه نحر بدنة<sup>(١)</sup>، ومن نظر الى أجنبية فأمنى - ولو لم يكن النظر عن شهوة - فإن كان نظره إلى يدها أو قدمها أو نحوهما فعليه دم بدنة أو بقرة، فإن عجز عنهما فشاة<sup>(٢)</sup>، وإن كان نظره إلى ساقها أو عورتها ونحوهما فإن كان ثريا فعليه بدنة، وإن كان متوسط الحال فبقرة، وإن كان فقيرا فشاة<sup>(٣)</sup>، ثم قال: لا كفارة في سائر أقسام الاستمناء<sup>(٤)</sup>، وهذا يعني أنه لا يرى الكفارة في الملاعبة مع الأجنبية ولو انزل قاصدا لذلك، كما أنه لا يرى كفارة على تقبيل المحرم الأجنبية بشهوة وإن أدى الى امناءه<sup>(٥)</sup>، وهو يريد بذلك الاقتصار في جميع ذلك على موارد النصوص، من دون الغاء خصوصية عنها، وسيأتي الكلام حول ذلك إن شاء الله، وعليه فمع التشكيك في الغاء الخصوصية من الموارد المنصوصة فلو لم يتم اطلاق في قوله "الرفث جماع النساء" و"الرفث فساد الحج" للزنا فيشكل الحكم حتى مع اداءه الى الامناء.

بقيت نكتة حول الحكم بثبوت الكفارة والحج من قابل في غير مورد الجماع مع النساء كاللواط - كما افتى به جماعة منهم السيد الامام (قده) في مناسكه او اتیان البهيمه، وهو أنه وإن لم يتم الغاء الخصوصية من الزنا الى مثل ذلك لكن لا ينبغي الاشكال في شدة حرمة أمثال ذلك حال الاحرام وإن لم نلتزم بشدة الحرمة في بقية المحرمات كسرب الخمر وقتل النفس المحترمة، وذلك لما ورد في موثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه

١ - لصحيحة مسمع أبي سيار قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) يا أبا سيار إن حال المحرم ضيقة... ومن مس امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة - ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور، وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة.

٢ - لصحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل محرم - نظر إلى غير أهله فأنزل - قال عليه جزور أو بقرة فإن لم يجد فشاة، وصحيحة معاوية بن عمار في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل - قال عليه دم لأنه نظر إلى غير ما يحل له وإن لم يكن أنزل فليقت الله ولا يعد وليس عليه شيء.

٣ - لمعتبرة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل محرم - نظر إلى ساق امرأة فأمنى - فقال إن كان موسرا فعليه بدنة وإن كان وسطا فعليه بقرة - وإن كان فقيرا فعليه شاة - ثم قال أما إنني لم أجعل عليه هذا لأنه أمني إنما جعلته عليه لأنه نظر إلى ما لا يحل له، ورواه الصدوق بإسناده عن أبي بصير مثله إلا أنه قال إلى ساق امرأة أو إلى فرجها فأمنى، راجع وسائل الشريعة، ج، ص: ١٣٤

٤ - مناسك الحج ص ١١٠

٥ - حيث ان الدليل خاص بتقبيل المحرم زوجته ففي صحيحة مسمع أبي سيار قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) يا أبا سيار إن حال المحرم ضيقة فمن قبل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة ومن قبل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر ربه.

السلام) محرم قبل غلاما من شهوة قال يضرب مائة سوط<sup>(١)</sup>، فان الظاهر أن هذا المقدار من العقوبة لاجل كونه صادرا عن المحرم، فانه قد ثبت ضرب مائة سوط لمثل ما اذا وجد رجلان مجردين تحت لحاف واحد كما في صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كان علي (عليه السلام) إذا وجد رجلين في لحاف واحد- مجردين جلدهما حد الزاني مائة جلدة كل واحد منهما<sup>(٢)</sup>، نعم لا يستفاد من موثقة عمار نفي كفارة بدنة او الحج من قابل ما اذا قبل المحرم غلاما بشهوة فامنى.

ثم ان مقتضى اطلاق الروايات شمول حكم الجماع لما اذا كان الدخول بأقل من مقدار الحشفة مع صدق الجماع، فان التقييد بدخول مقدار الحشفة انما ورد في خصوص وجوب غسل الجنابة والحد في الزنا وثبوت المهر والعدة، ففي صحيحة محمد بن إسماعيل يعني ابن بزيع قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن الرجل يجامع المرأة- قريبا من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل- فقال إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل- فقلت التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال نعم<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحة حفص بن البخترى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا التقى الختانان وجب المهر والعدة والغسل<sup>(٤)</sup>، وفي معتبرة أبي بصير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا التقى الختانان فقد وجب الجلد<sup>(٥)</sup>، ولاوجه لتقييد موضوعية الجماع لسائر الاحكام بدخول مقدار الحشفة كالمقام.

كما أن اطلاق الروايات يشمل الوطاء في الدبر ولايتم دعوى الانصراف الى ما هو المتعارف في الجماع مع الزوجة وهو الوطاء في قبلها، فان المتبع هو صدق عنوان أنه وقع على اهله او غشيها او جامعها ونحو ذلك، ولاينبغي الريب في صدق ذلك على اتيانها من الخلف، وغلبة الوجود لا توجب انصراف الخطاب، وأما التحديد بالتقاء الختانين- فمع الغمض عن وروده في ايجاب الغسل والمهر والعدة والحد- فهو ليس بظاهر في أكثر من تحديد مقدار الدخول، لاتحديد نوع المدخول فيه بأن يعتبر أن يكون المدخول فيه الفرج، ويشهد لذلك ما في صحيحة ابن بزيع "فقلت التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال نعم".

**مسألة ٢٢٠: إذا جامع المتمتع اثناء عمرته قبلا أو دبرا عالما عامدا فان كان**

١ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣٤١

٢ - وسائل الشيعة: ج، ص: ٣٤١

٣ - وسائل الشيعة: ج، ص: ١٨٣

٤ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٣١٩

٥ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٨٩

بعد الفراغ من السعي لم تفسد عمرته، ووجبت عليه الكفارة، وهي على الأحوط جزور، ومع العجز عنه بقرة، ومع العجز عنها شاة، وإن كان قبل الفراغ من السعي فكفارته كما تقدم، ولا تفسد عمرته أيضا على الأظهر، والأحوط أعادتها - قبل الحج - مع الامكان، وإلا أعاد حجه في العام القابل.

أقول: ذكر السيد الماتن "قده" أنه إذا جامع المتمتع أثناء عمرة التمتع عالما عامدا، فقد يقع

بعد الفراغ من السعي وقبل التقصير، وقد يقع قبل الفراغ من السعي:

أما الأول: فلاريب في عدم فساد عمرته بل لا قائل بالفساد أي بلزوم الحج من قابل عليه، وإنما تجب الكفارة بلا اشكال عندهم في كلا الحكمين: أما عدم الفساد فيدل عليه صحيحة معاوية بن عمار "عن متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصر، قال ينحر جزورا وقد خشيت أن يكون قد ثم حجه"<sup>(١)</sup> فان خشية الفساد غير الفساد، ولعل المراد من خشية الفساد عدم قبول حجه، وأما ثبوت الكفارة ففي بعض الروايات ينحر جزورا كالصحيحة المتقدمة، وفي بعضها جزور او بقرة وهو صحيحة عمران الحلبي أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بالبيت - وبالصفا والمروة وقد تمتع - ثم عجل فقبل امرأته قبل أن يقصر من رأسه - قال عليه دم يهريقه وإن جامع فعليه جزور أو بقرة"<sup>(٢)</sup>، وفي ثالثة شاة وهي معتبرة ابن مسكان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت: متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصر؟ فقال: عليه دم شاة"<sup>(٣)</sup>، والمشهور حملوا ذلك على التفصيل بكون الجزور على الموسر والبقرة على المتوسط والشاة على الفقير، ولكنه لم يظهر له وجه، ومقتضى القاعدة من حيث الجمع بين الأخبار هو التخيير.

وأما الثاني: فالمشهور بين الأصحاب وجوب الكفارة عليه كما تقدم، وفساد عمرته أيضا وإعادة حجه في العام القابل، ويظهر من الجواهر التأمل في الفساد كما يظهر منه عدم تحقق الإجماع في المقام.

أما وجوب الكفارة فلا ينبغي الإشكال فيه، فإنه لو وجبت بعد الفراغ من السعي فقبله أولى. على أن جملة من الروايات تدل على ثبوت الكفارة بالإطلاق، كصحيحة معاوية بن عمار المتقدمة، فإن الموضوع فيها الجماع قبل التقصير وهذا العنوان يشمل ما قبل السعي أيضا، فيكون المراد بقبل التقصير قبل الخروج من الإحرام وإلا فلا خصوصية لقبل التقصير، فالمدار بالخروج من الإحرام وعدمه، نظير سؤال السائل عن التكلم قبل السلام فإنه يعم

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٠

٢ - وسائل الشيعة ج ص ١٣١

٣ - وسائل الشيعة ج ص ١٣١

جميع حالات الصلاة، ولا خصوصية لبعده التشهد وقبل السلام، فالغرض وقوع هذا الفعل قبل الفراغ من العمل.

إنما الكلام في فساد عمرة التمتع بالجماع كفساد الحج به بمعنى لزوم الحج من قابل، فقد نسب إلى المشهور الفساد، وقد ذكر لذلك وجوه:

الأول: أن العمرة المفردة تفسد بالجماع قبل السعي قطعاً، ويجب عليه البقاء في مكة إلى الشهر الآتي حتى يعتمر من جديد فإذا كان الفساد ثابتاً في المفردة يثبت في التمتع بها أيضاً، لأن حكم العمرة التمتع بها حكم العمرة المفردة، لكونهما طبيعة واحدة وتتشترك العمرة المفردة مع عمرة التمتع في أعمالها، وإنما تفترق عنها في أمور يسيرة، منها وجوب طواف النساء للمفردة ولا يجب ذلك لعمرة التمتع، ومنها أن عمرة التمتع بعدها الحج بخلاف المفردة فإنها عمل مستقل لا يرتبط بالحج.

وفيه أن ذلك قياس ظاهر ولا مجال لإجراء حكم كل منهما إلى الآخر بعد ما كان لكل منهما أحكام مخصوصة.

الثاني: أن الجماع بعد الفراغ من السعي وقبل التقصير مما يخشى منه الفساد، كما في صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة فإذا كان الجماع بعد السعي موجبا لخشية الفساد كان الفساد ثابتاً بالجماع قبل السعي بالأولية.

وفيه: أن المذكور في الصحيحة خشية الفساد لانفس الفساد، ولو قلنا بالأولية لكان خشية الفساد قبل السعي أولى لانفس الفساد.

الثالث: إطلاق الروايات الدالة على كون الجماع موجبا لفساد الحج كقوله "الرفث فساد الحج" ومن الواضح أن عمرة التمتع جزء من الحج، لأن الحج اسم للمجموع من عمرة التمتع والحج كما يطلق عليهما حجة الإسلام.

و أجاب عنه في الجواهر بعدم انسباق ذلك من هذه الروايات، بل المنصرف منها نفس الحج الذي يقابل العمرة، فإن الروايات ظاهرة بل صريحة في إرادة الحج لا العمرة وحتى على فرض أنها جزء من الحج، فليس في شيء من النصوص ما يشمل عمرة التمتع.

وقد يتخيل أن بعض الروايات الدالة على الفساد مطلقة ولا اختصاص لها بالحج كصحيحة زرارة قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، قال: جاهلين أو عالمين؟ قلت أجنبي عن الوجهين جميعاً، قال: إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجها وليس عليهما شيء وإن كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا قلت فأبي الحجتين لهما قال الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا

والأخرى عليهما عقوبة....<sup>(١)</sup> فيدعى أنه لا يظهر لها في خصوص الحج، بل الموضوع فيها المحرم وهو يشمل المتمتع بالعمرة أيضا.

و الجواب: إن كان المراد بالأمر بالحج من قابل فساد الحج الذي وقع فيه الجماع فسادا حقيقيا كفساد العمرة المفردة، أو فساد الصلاة بالتكلم ونحوه من المبطلات وأن ما أتى به لا يحسب من الحج وإن وجب عليه إتمامه تعبدا، ويجب عليه الحج من قابل، فعدم صحة الاستدلال بالرواية بالنسبة إلى عمرة المتعة واضح جدا، لأن فساد عمرة التمتع لا يوجب الحج عليه من قابل، فإن تدارك العمرة أمر سهل يسير غالبا فيخرج إلى خارج الحرم كالتنعيم ونحوه ويحرم ويأتي بالأعمال وهي الطواف وصلاته والسعي، ولو فرضنا فرضا نادرا أنه لا يتمكن من العمرة لضيق الوقت ونحوه، ينقلب حجه إلى الافراد، ويأتي بالعمرة بعد ذلك، فذكر الحج من قابل قرينة على وقوع الجماع في الحج وأن الإحرام إحرام الحج.

و إن قلنا بأن الحج الأول حجة والثاني عقوبة عليه، والحكم بالفساد تنزيلي باعتبار لزوم الإتيان بحج آخر في السنة الآتية عقوبة فهذا وان امكن فرضه في عمرة التمتع بأن يجب عليه الحج من قابل عقوبة عليه، ولكن مع ذلك لا يمكن أن يقال بشمول الروايات لها، لأن المذكور في الروايات أنه فرق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وهذه قرينة قطعية على وقوع الجماع في الحج لا العمرة المتمتع بها، إذ لا يتصور في عمرة التمتع الرجوع إلى المكان الذي أحدثا فيه هذا الحدث غالبا، بخلاف الحاج فإنه إذا حدث هذا الحدث في مكة مثلا فاللازم التفريق بينهما حتى يرجعا من مناسكهما إلى هذا المكان الذي أحدثا فيه، سواء في نفس هذا الحج أو الحجة المعادة، فإن الغالب في الحجاج الرجوع إلى مكة وهذا المعنى لا يتحقق بالنسبة إلى المتمتع الذي يحرم من أحد المواقيت، فإنه إذا جامع بعد الإحرام في طريقه إلى مكة لا يتقيد بالرجوع إلى نفس هذا المكان الذي أصاب، بل يمكن أن يرجع من مكان آخر كما لعله الغالب، على أن لزوم الافتراق حتى يبلغ الهدى محله كما في بعض الروايات "يفرق بينهما ولا يجتمعان في خباء حتى يبلغ الهدى محله" شاهد قوي على أن المراد بالإحرام الذي وقع فيه الجماع هو الحج، والاف في عمرة التمتع يجوز لهما الاستمتاع بعد تقصير عمرة التمتع.

و لو سلمنا الإطلاق لهذه الروايات وشمولها لعمرة التمتع أيضا فيعارض بإطلاق صحيحة معاوية بن عمار الدالة على عدم الفساد بالجماع قبل التقصير، بناء على ما عرفت من أن

إطلاق "قبل التقصير" يشمل قبل السعي أيضا، لأن المراد بقبل التقصير عدم الخروج من الإحرام، ولذا أثبتنا الكفارة في الجماع قبل السعي بإطلاق هذه الصحيحة، فتقدم صحيحة معاوية بن عمار لأنها أخص، ولو فرضنا تكافؤهما وتعارضهما فلا دليل على وجوب الحج من قابل في صورة وقوع الجماع قبل السعي فإن ذلك يحتاج إلى دليل، فتجري البراءة عنه<sup>(١)</sup>.

اقول: ذكر صاحب المدارك: أنّ ظاهر الأكثر وصريح البعض عدم الفرق بين العمرة المفردة وبين عمرة التمتع في فساد العمرة بالجماع قبل الفراغ من السعي - وربما أشعر به صحيحة معاوية بن عمار فإن الخوف من تطرق الفساد الى الحج بالوقوع بعد السعي وقبل التقصير ربما اقتضى تحقق الفساد بوقوع ذلك قبل السعي<sup>(٢)</sup> و نسبته الى الاكثر غير معلوم ويشهد لذلك ما في التذكرة من أنه لو جامع امرأته قبل التقصير، فإنّ عمرته لا تبطل وبه قال مالك وأحمد وأصحاب الرأي وقال الشافعي: تفسد عمرته<sup>(٣)</sup>، ولو كان المشهور هو الفساد كان المناسب أن يثبت عليه، و لو تم ما ذكره صاحب المدارك و قلنا بكون فساد العمرة حقيقيا فمعناه لزوم تدارك عمرة التمتع، و في هذا الفرض لا موجب للزوم الحج عليه من قابل.

و لكن لا دليل على قياس عمرة التمتع بالعمرة المفردة التي حكم فيها بفساد العمرة و لزوم البقاء في مكة الى الشهر القادم و الخروج الى احد المواقيت للاحرام منه بعمرة مفردة أخرى، فالمهم ملاحظة ما نسب الى المشهور من لزوم الحج من قابل عليه و ظاهره قياسه على الجماع قبل الوقوف بالمشعر في الحج حيث يتم حجه و يكون حجه الواجب و ان وجب عليه الحج من قابل عقوبة، و يمكن تقوية الوجه الاخير خلافا للسيد الماتن "قده" و لبعض الأجلاء حيث ذكر أن الأظهر عدم فساد عمرة التمتع بالجماع و لو قبل السعي<sup>(٤)</sup>.

من شمول الاطلاقات له كقوله (عليه السلام) الرّفث فساد الحج، فان الحج صادق على مجموع حج التمتع بما فيه عمرة التمتع، كما ان صحيحة زرارة شاملة له لكون موضوعها المحرم، وما ذكره السيد الخوئي "قده" (من أنه حيث ورد في ذيلها التفريق بينهما الى المكان الذي احداثا فيه ما احداثا سواء في الحج الاول او في الحج القابل فالاتشمل عمرة التمتع لأنه ليس دائما مما يرجع من جامع حال احرامه لعمرة التمتع بعد قضاء مناسك الحج الى مكان الحادثة، فانه ان جامع قبل وصوله في طريقه من الميقات الى مكة فغالبا لا يرجع من نفس

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٣٦٤

٢ - مدارك الاحكام ج ٨ ص ٤٢٣

٣ تذكرة الفقهاء ج ١٤٧

٤ - مناسك الحج ص ١٠٩

ذلك الطريق الى بلده، بل يرجع من طريق آخر) ففيه أن ما ذكره من كون الغالب رجوع الحجاج من طريق آخر غير طريقهم من الميقات الى مكة ممنوع، نعم قد يختلف جزء من طريقهم فيما اذا لم يكن الميقات واقعا على طريقهم الاصيلي فانحرفوا في حال الذهاب الى مكة ليحرموا منه ثم يتفق طريقهم مع الطريق الاصيلي، والشاهد على ما ذكرناه من عدم ندرة الرجوع من نفس طريق الذهاب الى مكة ما ورد في ذيل صحيحة الحلبي حيث قال الامام (عليه السلام) انه يفرق بينهما حتى يقضيا مناسكهما ويرجعا الى المكان الذي احداثا فيه ما احداثا، فقال له الحلبي : أ رأيت ان اخذا في غير ذلك الطريق في ارض أخرى أ يجتمعان فيه قال: نعم <sup>(١)</sup>، على أنه قد يتفق أنه جامع المتمتع بعد وصوله الى مكة، وقيل أن يفرغ من السعي، واستبعاد أن يبقى لزوم التفريق بينهما حتى في فترة التحلل من احرام عمرة التمتع وقبل التلبس باحرام الحج في غير محله لانتقاضه بقاء لزوم التفريق بينهما في الحج ايضا الى ما بعد قضاء مناسك الحج والتحلل من كل شيء الى ان يرجعا الى محل الحادثة، فيكون ذلك عقوبة عليه، على أنه لو تم الاستبعاد فتكون هذه الفترة خارجة عن الحكم بالمقيد للبي لأن ينصرف الخطاب عن عمرة التمتع رأسا، وبذلك تبين الجواب عما دل على لزوم التفريق الى أن يبلغ الهدي محله اي الى يوم النحر، فانه لاوجه لانصرافه عن عمرة التمتع، فيكون الحكم بلزوم تفرقهما حتى في فترة التحلل من عمرة التمتع وقبل احرام الحج من باب العقوبة.

واما ما ذكره "قده" (من أنه لو سلم اطلاق هذه الروايات فلا بد من رفع اليد عن هذا الاطلاق لأجل صحيحة معاوية بن عمار الدالة على أنه لو جامع في عمرة التمتع قبل أن يقصر فقد خشيتُ أن ينثلم حجه، وهذا يعني أنه لم يفسد حجه والا لما عبر عنه بخشية الانثلام، فان هذه الصحيحة اخص مطلقا من تلك الروايات) ففيه اولا: الانصاف عدم احراز ظهور قوله "متمتع وقع على اهله قبل أن يقصر" في اطلاقه لما كان الجماع قبل الفراغ من السعي، وقياسه بقولنا "تكلم زيد قبل أن يسلم في صلاته" حيث لا يظهر منه وقوع التكلم بعد التشهد وقبل السلام قياس مع الفارق، لظهور ذكر السلام في المثال لبيان ان تكلمه كان قبل الفراغ من الصلاة، و لكن لم يظهر كون الغرض من ذكر التقصير في الصحيحة هو تبين أن جماعه كان قبل تحلله من الاحرام، بل لعله ناظر اليه كفعل من أفعال عمرة التمتع، وحينئذ يحتمل ظهوره في أنه فعل ذلك بعد ما سعى وقبل أن يقصر، الا ترى أن قوله في صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن متمتع وقع على



أهله ولم يزر، قال : ينحر جزورا وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجه إن كان عالما، وإن كان جاهلا فلا شيء عليه، وسألته عن رجل وقع على امرأته قبل أن يطوف طواف النساء قال عليه جزور سميئة وإن كان جاهلا فليس عليه شيء<sup>(١)</sup>، ظاهر في كون الجماع كان بعد قضاء مناسك الحج وقبل طواف النساء، وهكذا ما ورد من التعبير بأن رجلا زار البيت قبل أن يحلق رأسه أو حلق قبل أن يذبح ونحو ذلك.

وثانيا: انه يحتمل أن يكون "قبل أن يقصر" تصحيف "قبل أن يزور" فيكون مرتبطا بالجماع قبل طواف الزيارة وهو طواف الحج، ويبعد جدا أن يدعى حينئذ اطلاقه لعمرة التمتع، والوجه فيما ادعينا من احتمال التصحيف أنه روى الكليني هذه الصحيحة في موضعين: فمرة روى عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن متمتع وقع على أهله ولم يزر قال ينحر جزورا وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجه إن كان عالما وإن كان جاهلا فلا شيء عليه<sup>(٢)</sup> وأخرى روى بنفس السند عن معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن متمتع وقع على امرأته ولم يقصر فقال ينحر جزورا وقد خفت أن يكون قد ثلم حجه إن كان عالما وإن كان جاهلا فلا شيء عليه<sup>(٣)</sup>، نعم نقل الصدوق في الفقيه الثاني فقط<sup>(٤)</sup>، ونقل الشيخ كليهما في التهذيب<sup>(٥)</sup> عن الكليني ولكن نقل عن صفوان عن معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصر قال ينحر جزورا وقد خفت أن يكون قد ثلم حجه<sup>(٦)</sup>.

واحتمال تعدد الرواية مع وحدة السند والمتمتع بعيد جدا، فلم يثبت ان أي النقلين هو الصحيح، كما أن دعوى (أن رواية ابن ابي عمير عن معاوية بن عمار غير ثابتة لتعارض نقل الكليني عنها فيبقى نقل صفوان لرواية معاوية "قبل أن يقصر" بلا معارض) قد سبق الجواب عنها.

وقد رأيت أن السيد الخوئي "قده" ذكر في بعض أبحاثه أن الكليني حيث روى هذه الرواية

١ - الكافي ج ٨ ص ٤٩٣

٢ - الكافي ج ٨ ص ٤٩٣

٣ - الكافي ج ٨ ص ٦٦١

٤ - من لا يحضره الفقيه ج، ص: ٣٧٧

٥ - تهذيب ج ٥ ص ١٦١ و ٣٢١

٦ - تهذيب الأحكام ج ص ١٦١

بعين السند والتمتد في موردين، في أحد الموردين رواها "ولم يقصر" وفي مورد آخر رواها وذكر "ولم يزر" وكذلك الشيخ فتكون الرواية بناء على ذكر "ولم يزر" أجنبية عن مورد الكلام، لأنها تكون حينئذ في مورد طواف الحج ولا تحتل أنهما روايتان فاذن لم يعلم أن الصادر هو جملة ولم يقصر أو ولم يزر فتسقط عن الاعتبار<sup>(١)</sup>.

نعم لو اغمض عن هذين الاشكالين بان تم نقل "قبل أن يقصر" وتمت دعوى اطلاق صحيحة معاوية بن عمار لما قبل السعي فيصح ما ذكره "قده" من تقديمها على اطلاق الروايات الدالة على الفساد لكونها اخص مطلقا منها.

وبما ذكرناه ظهر تمامية الوجه الثالث لتأييد ما نسب الى المشهور من فساد الحج بمعنى لزوم الحج من قابل عند الجماع قبل الفراغ من السعي من عمرة التمتع، فالاحوط وجوبا عليه أن يأتي بحج من قابل - كما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله"، هذا وقد ذكر بعض الاعلام "دام ظله" أنه اذا الجماع في عمرة التمتع قبل الفراغ من السعي فتفسد عمرته على الأحوط، و يحتاط بإتمامها و إعادتها قبل الحج مع الامكان و إلا في إعادة حجّه في العام القابل.

هذا كله بلحاظ الحكم بفساد الحج، واما بلحاظ الكفارة فما نسب الى المشهور من التفصيل بين الغني والمتوسط والفقير بلزوم الجزور وهو الابل على الاول والبقرة على الثاني والشاة على الثالث لادليل عليه ولعله كان اجتهادا منهم لحل التعارض بين روايات المقام لما رأوا في بعض المجالات من ورود النص على ذلك كما لو نظر الى غير اهله فامنى لمعتبرة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل محرم - نظر إلى ساق امرأة فأمنى فقال إن كان موسرا فعليه بدنة وإن كان وسطا فعليه بقرة وإن كان فقيرا فعليه شاة...<sup>(٢)</sup>، وكذا من واقع اهله قبل طواف النساء لرواية خالد يباع القلانس قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء قال عليه بدنة ثم جاءه آخر فقال عليك بقرة ثم جاءه آخر فقال عليك شاة فقلت بعد ما قاموا أصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال أنت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة<sup>(٣)</sup>، وعليه فلانحرز شهرة تعبدية في المقام حتى وان فرض احراز اصل الشهرة في المقام.

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٦٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢٣

والظاهر أن مقتضى الجمع العرفي كما ذكره السيد الخوئي "قده" هو الحمل على التخيير كما هو المعمول في مثله، فيكون نحر الابل هو الافضل وبعده ذبح البقرة وبعد ذلك ذبح الشاة.

وأما دعوى (ان ما دل على الامر بنحر الجزور او ذبح البقرة مورده فرض التمكن من ذلك لانصراف التكليف عن غير المقدور، ودليل الامر بذبح الشاة مطلق من حيث فرض التمكن من الجزور او البقرة وعدمه فتقيد اطلاقه بالدليل الاول ونحمل الامر بالشاة على ما اذا لم يتمكن من الجزور او البقرة) ففيه ان هذا الجمع ليس عرفيا لاستلزامه حمل خطاب الامر بذبح الشاة على فرض الاضطرار الى ترك الواجب الاختياري وهذا غير عرفي خاصة بعد عدم اخذ قيد القدرة في خطاب الامر بالجزور والبقرة فمدلوله الاستعمالي مطلق، والجمع العرفي يكون بملاحظة المدلول الاستعمالي للخطابين.

هذا ومن جهة أخرى حيث اخترنا ظهور هذه الروايات في اختصاصها بما اذا كان الجماع بعد الفراغ من السعي وقبل التقصير، نظير ما يقال "رجل جامع زوجته قبل ان تغتسل من الحيض" فان ظاهره كون الجماع بعد النقاء من دم الحيض وقبل غسل الحيض، فيكون التخيير مختصا بهذا الفرض واما اذا كان الجماع قبله فمقتضى الاطلاقات هو تعيين نحر بدنة، مثل صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) في حديث قال: فمن رث فعليه بدنة ينحرها وإن لم يجد فشاة<sup>(١)</sup> وصحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل محرم وقع على أهله- فقال إن كان جاهلا فليس عليه شيء- وإن لم يكن جاهلا فإن عليه أن يسوق بدنة- ويفرق بينهما...<sup>(٢)</sup>، نعم بناء على مدعى من يرى اطلاق قوله "قبل أن يقصر: لما قبل الفراغ من السعي فيكون مقتضى الصناعة القول بالتخيير بين الانعام الثلاثة مطلقا، كما اختاره السيد الماتن.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام أنه حيث تختلف النصوص ففي بعضها قد حكم بالتخيير بين الجزور والبقرة كما في حديث عمران الحلبي وفي بعضها الآخر قد حكم بالجزور كما في حديثي ابن عمار وفي بعضها قد حكم بالشاة كما في حديث ابن مسكان فيقع التعارض بين دليل التخيير والتعيين، وقد تقدم منا انه يلزم اعمال قانون باب التعارض والمرجح الوحيد في باب التعارض هو الترجيح بالاحدية ولكن حيث ان الأحداث غير معلوم تصل النوبة الى الاصل العملي، وقد يبدو أن مقتضى الاصل العملي هو البراءة عن تعيين أي من الانعام

١ - وسائل الشيعة ج ١١٠ ص ١١٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١٠ ص ١١٠

الثلاثة فتكون النتيجة هي التخيير، الا انه يرد عليه ان التخيير بينها مقطوع بعدم، إذ الخبر الأحدث أي المتأخر إن كان هو الحديث الدال على التخيير بين الجزور والبقرة فالتخيير يكون بينهما فقط ولا تجزء الشاة، وإن كان الأحدث هو الحديث الدال على وجوب الجزور فيتعين الجزور وإن كان هو الحديث الدال على وجوب الشاة فتتعين الشاة، فيكون المورد من موارد العلم الاجمالي بين المتباينين حيث يعلم بوجود ذبح الشاة تعيينا او التخيير بين الجزور والبقرة فعلى المشهور لا بد من الاحتياط حيث يرون العلم الاجمالي منجزا بالجملة وأما على مسلكنا (من جريان الاصل المؤمن في كل من طرفي العلم الاجمالي مشروط بالاحتياط في الطرف الآخر) فالنتيجة أيضا التخيير<sup>(١)</sup>.

وفيه اولا: ان مقتضى الجمع العرفي هو الحمل على التخيير ولاوجه للالتزام باستقرار التعارض بين الروايات، وثانيا: لو فرض استقرار التعارض بينهما فلاوجه للقول بالترجيح بالاحداث كما ذكرنا في بحث التعارض فيكون المرجع العام الفوقاني الدال على لزوم بدنة، وثالثا: حتى لو قلنا بالترجيح بالاحداث لا بد من القول بتعين البدنة، لاحتمال كون الاحداث هو ما دل على لزوم الجزور وهو موافق للعام الفوقاني الدال على لزوم البدنة والمراد من الجزور هو البدنة، وبه ينحل العلم الاجمالي، ورابعا: ان تشكل العلم الاجمالي المنجز موقوف على استفادة الامر التعييني في خطاب الامر بذبح الشاة ولكنه محل تأمل بل منع، لعدم ظهوره في عدم كفاية الكفارة الاشد المسانخ له وهو نحر بدنة او ذبح بقرة، اذ العرف يحتمل أن يكون الامر به من باب الاكتفاء بالاسهل والاخف، وحينئذ يكفي نحر بدنة او ذبح بقرة لعدم المعارض لافادة الدليل لكفايتهما للكفارة، كما يكفي ذبح شاة لأصالة البراءة عن تعين الجامع بين البدنة والبقرة، بناء على ما هو المختار من جريان البراءة عن التعيين بالمعارض في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير خلافا للمشهور.

**مسألة ٢٢١:** إذا جامع المحرم للحج امرأته قبلا أو دبرا عالما عامدا قبل الوقوف بالمزدلفة وجبت عليه الكفارة والإتمام وإعادة الحج من عام قابل سواء كان الحج فرضا أو نفلا وكذلك المرأة إذا كانت محرمة وعالمة بالحال ومطاوعة له على الجماع، ولو كانت المرأة مكروهة على الجماع لم يفسد حجها، وتجب على الزوج المكروه كفارتان ولا شيء على المرأة، وكفارة الجماع بدنة مع اليسر، ومع العجز عنها شاة ويجب التفريق بين الرجل والمرأة في حجتهما، وفي المعادة إذا لم يكن معهما ثالث إلى ان يرجعا إلى نفس المحل الذي وقع فيه الجماع، وإذا كان الجماع بعد تجاوزه من منى إلى عرفات لزم استمرار الفصل بينهما من ذلك المحل إلى وقت النحر بمنى، والاحوط استمرار

## الفصل إلى الفراغ من تمام أعمال الحج

اقول: يقع الكلام حول احكام الجماع في الحج في جهات:

الجهة الاولى: لاشكال في أن جماع المحرم زوجته المحرمة في الحج موجب للكفارة التي هي نحر البدنة على تفصيل يأتي الكلام فيه، ولا فرق في ذلك بين كون الجماع قبل الوقوف بالمشعر او بعده، فالفرق بين الجماع قبل الوقوف بالمشعر وبعده انما هو بلحاظ اختصاص الاول بحكمين آخرين: احدهما فساد حجه ولزوم الحج من قابل عليه وثانيهما لزوم التفريق بينهما في هذا الحج وفي الحج الذي يأتي به من قابل.

أما الحكم الاول، فقد دل عليه معتبرة سليمان بن خالد قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في حديث: والرفث فساد الحج<sup>(١)</sup>، وهذا وان كان مطلقا بالنسبة الى ما قبل الوقوف بالمشعر وما بعده لكن ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا وقع المحرم امرأته قبل أن يأتي المزدلفة فعليه الحج من قابل<sup>(٢)</sup>، ولا ريب في ان مفهومها نفي وجوب الحج من قابل على من جامع امرأته بعد الوقوف بالمشعر ومن الواضح أنه لا يجتمع مع الحكم بفساد الحج.

والظاهر الاولي من التعبير بفساد الحج هو بطلانه وفساده الحقيقي وكان لازمه عدم وجوب اتمام هذا الحج بل وعدم الاجتزاء به عن الحج المأمور به على تقدير الاتمام، لكن ورد في الروايات ما اوجب رفع اليد عن هذا الظهور وحمل الفساد على الفساد العقوبتي حيث تجب عليه اعادة الحج في عام قابل عقوبة، ففي صحيحة زرارة قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة قال جاهلين أو عالمين قلت أجبني في الوجهين جميعا، قال إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا قلت فأبي الحجتين لهما قال الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا والأخرى عليهما عقوبة<sup>(٣)</sup>، فان ذيلها صريح في أن حجة الاسلام لهما هي هذه الحجة التي وقع فيها الجماع، والحجة الأخرى عليهما عقوبة، نعم لزوم التفريق بينهما في هذه السنة لاتدل على بقاء احرامهما، واستمرارهما في الحج، والرواية وان كانت مضمرة لكن ذكرنا مرارا أن ظاهر الاضمار من دون

١ - وسائل الشيعة ج ١١٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١١٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١١٢

قربنة في العرف الشيعي كان هو ارادة الامام (عليه السلام) من الضمير، خاصة اذا كان المضمر هو زارة ونحوه من اجلاء اصحاب الأئمة (عليهم السلام) حيث يعلم عدم نقلهم عن غير الامام، والاضمار عادة نشأ من تقطيع اصول الاصحاب.

ولكن وقع الخلاف بين الاصحاب في ذلك فعن الشيخ الطوسي في النهاية وظاهر المحقق الحلي في جامع الشرايع وغير واحد من المتأخرين هو كون الاولى فريضة والثانية عقوبة بينما أن المحكي عنه في المبسوط والخلاف وكذا ابن ادريس في السرائر بل المنسوب الى المشهور كون الأولى فاسدة والثانية هي الفرض، وذكر في الجواهر: أن ظاهر المصنف (صاحب الشرايع) وغيره ممن عبر بفساد الحج هو كون الأولى الفاسدة والثانية هي الفرض، بل في المختلف نسبته إلى إطلاق الفقهاء، بل في صحيحة سليمان بن خالد "الرفث فساد الحج" وصرح بذلك في محكي الخلاف والسرائر، وهو خيرة العلامة في القواعد ومحكي المنتهى والمختلف فلا يكون حينئذ مبرءاً للذمة، وإتمام الأداء إما عقوبة أو لأنه من قبيل الحكم الوضعي بأنه لايتحلل من الإحرام إلا بإداء المناسك، واحتمال (إرادة نقص الحج من الحكم بفساده بمعنى أنه بمجرد لايبرء الذمة بل لابد من قضاءه في العام القابل ايضاً حتى تبرأ الذمة) كما ترى، ضرورة أنه بناء على أن الأولى هي الفريضة والثانية عقوبة فتبرأ ذمته من التكليف وإن اشتغلت بالعقوبة، وتظهر الثمرة فيما لو مات قبل التمكن من امتثال أمر العقوبة، فإن المتجه حينئذ سقوطه وبراءة ذمته بالأول، بخلاف القول بفساده.

نعم قد يقال إن المراد بالفساد كون هذه الحجة كالفاسدة باعتبار وجوب إعادتها عقوبة لتداركها، والدليل على ذلك التصريح في صحيحة زارة بأن الأولى هي الحج والثانية عقوبة، فيتعين حينئذ حمل الفساد في قوله "الرفث فساد الحج" على ما ذكرناه، خصوصاً بعد ما ورد من إطلاق الفساد في الروايات في موارد أجمعوا على صحة الحج ففي صحيحة حمران بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته 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 ولايعود، وإن كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثم خرج فغشي فقد أفسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف أسبوعاً<sup>(١)</sup>، مع الإجماع على صحة الحج في هذه الصورة، ويؤيد القول بكون الأولى هي الفريضة استصحاب الصحة، ولكن مع ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط، بل قد تقدم منا في حجة النيابة أن التحقيق كون الثاني الفرض لا

الأول<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فلاريب ان مقتضى الجمع العرفي بين صحيحة زرارة وصحيحة سليمان بن خالد هو حمل فساد الحج الذي جامع فيه قبل المشعر على غير الفساد الحقيقي، فإما أن يحمل على الفساد العقوبتي فتختص صحيحة ابن خالد بالجماع قبل الوقوف بالمشعر، او يحمل على الفساد المعنوي من حيث الثواب كما هو مقتضى صحيحة حمران بن اعين، بل ورواية ابن 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 ففضى 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 ففضى 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 أليس 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<sup>(٢)</sup>.

ولا وجه لدعوى عدم الجمع العرفي بين التعبير بأن الرفث فساد الحج والتعبير بأن هذا الحج هو حجه الواجب والحج الثاني عقوبة، خاصة بعد ما سمعت من صحيحة حمران بن اعين ورواية ابن محبوب، ولو فرض عدم الجمع العرفي بينهما فيتساقطان ويكون المرجع هو أصل البراءة عن مانعية الجماع عن صحة الحج، وأما استصحاب الصحة المذكور في كلام مثل صاحب الجواهر نظير ما قيل من استصحاب الصحة في موارد الاتيان بما يحتمل كونه مانعا في اثناء المركب الارتباطي، ففيه كلام مذكور في الاصول، وحاصله أنه لا بد أن يراد به الصحة التأهيلية ولكنها متيقنة البقاء لأننا نعلم بأن تلك الاجزاء السابقة بحيث لو انضم اليها باقي الاجزاء مع عدم المانع لترتب عليها الأثر وانما نشك في لحوق باقي الأجزاء مع عدم المانع لاحتمال كون هذا المشكوك مانعا، ومع غمض العين عنه بأن نجعل تحقق مشكوك المانعية من الحالات فنقول هذه الاجزاء كانت قبل تحقق هذا المشكوك بحيث اذا انضم اليها باقي الاجزاء لترتب عليها الاثر ونشك في بقاء هذه الحالة بعد تحقق مشكوك المانعية

١ - جواهر الكلام ج ٢٠ ص ٣٥٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢٦

فنستصحبها فنقول انه لا يثبت فعلية الاثر بعد تحقق بقية الاجزاء الا بنحو الاصل المثبت، فالمهم هو البراءة عن المانع، نعم لو قلنا بأن ظاهر قوله "فلارفت ولافسوق ولاجدال في الحج" هو الارشاد الى المانع كان هو المرجح او المرجح، لكن احتفاف الرفث بما يقطع بعدم مانعيته وهو الفسوق والجدال يمنع من ظهور الآية في الارشاد الى المانع، فان ظاهر وحدة السياق بضم ما علم خارجا بالضرورة من عدم مانعتهما مانع عن ظهوره في الارشاد الى مانعية الجماع في الحج.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام في حل مشكلة المعارضة بين صحيحتي زرارة وسليمان بن خالد أنه يلتزم ببطلان هذا الحج ولكن مع ذلك يسقط به الواجب، فان الأحكام الشرعية أمور تعبدية لاتناله عقولنا واللازم علينا اتباع الدليل ومن الممكن انّ المصلحة الملزمة في الحج لايمكن تحصيلها بعد الاتيان بالعمل الفاسد ومن الممكن قيام المالك الملزم في اتمام هذا العمل الذي أفسده وبعبارة واضحة في حد نفسه يكون العمل الفاسد كالمعدوم ولكن الأمر والاختيار بيد الحاكم وإن شئت فقل: ليس العمل الفاسد مصداقا للمأمور به ولكن للمولى أن يقبله لمصلحة<sup>(١)</sup>.

وفيه أن مفاد صحيحة زرارة ان الاولى حجته، وكيف يكون الفاسد غير المأمور به بعنوان الحج حجته، وما ذكره نظير أن يرد في رواية أن من تكلم عمدا يطلت صلاته، والصلاة التي تكلم فيها عمدا صلاته والصلاة المعادة عقوبة، فهل ترى وجود جمع عرفي بينهما من قبيل ما ذكره.

وكيف فالاقوى هو عدم الفساد الحقيقي للحج بالجماع قبل المشعر، وتظهر ثمرة ذلك في عدة موارد:

منها: انه لو مات قبل ان ياتي بالحج في عام قابل فبناء على الفساد الحقيقي للحج في هذه السنة فيكون مدينا لحجة الاسلام فتخرج من اصل تركته، وبناء على الفساد العقوبتي فالظاهر عدم وجوب اخراجه من تركته فانه كسائر الكفارات واجب تكليفي محض، ولم يثبت دليل على ان كل واجب يمكن تداركه بالقضاء يكون دينا على الميت ويقدم على الارث، ولذا التزمنا وفاقا لجماعة من الفقهاء أنه لا دليل على وجوب اخراج الصلاة والصوم من تركة من عليه قضاءهما، نعم لو اوصى بذلك اخرج من الثلث من باب الوصية.

ومنها: لو كان اجيرا لحجة الاسلام عن الغير فحج هذه السنة يكون وفاء للاجارة ويستحق الاجير اجرة المسمى (الا اذا كانت الاجارة منصرفة عن مثل هذا الحج فحينئذ



لايستحق من الاجرة شيئاً لكن تبرء ذمة المنوب عنه اذا كان ميتا نعم اذا كان حيا فحيث يلزم كون الحج بطلب منه فلايجزء) وهل يأتي النائب بالحج العقوبي القادم عن نفسه او عن المنوب عنه، لايبعد أن يكون ظاهر الخطابات لزوم المماثلة من هذه الجهة ايضا كلزوم المماثلة من جهة نوع الحج من التمتع وغيره.

ثم ان مقتضى اطلاق الروايات عدم الفرق بين الحج الواجب والندب كما صرح به الأعلام.

الجهة الثانية: ذكر في الجواهر أن اطلاق الروايات يقتضي عدم الفرق بين الانزال وعدمه بعد صدق العنوان المزبور في النصوص، نعم لا بد من صدقة بغيوبة الحشفة، وإلا كان من الإتيان دون الفرج الذي هو كالملاعبة، فما عن المنتهى من التردد فيه فاحتمل عمومه حاكيا عن إطباق الجمهور أن عليه شاة إذا لم ينزل، في غير محله قطعاً.

ثم ذكر إن الظاهر وفاقاً للعلامة وغيره، ترتب الحكم على الزنا ووطء الذكر، لا لأنهما أفحش فبالافساد والعقوبة أولى، إذ لعل أفحشيته تمنع من التكفير له بناء على أن البدنة والحج ثانياً أو أحدهما تكفير، بل لصدق الجماع، وجماع النساء المفسر به الرفث المصرح بإفساده الحج، وما في النصوص من التعبير بإتيان الأهل مبني على الغالب أو المتعارف أو الذي ينبغي وقوعه، مع احتمال الاختصاص بإتيان الأهل للأصل، ولعله لذا لم يوجب الحلبي فيما حكى عنه في اللواط إلا البدنة، وعن الشيخ وابن زهرة حكايته أحد القولين، لكن فيه أن المتجه عدم وجوب البدنة أيضاً بناء على عدم تناول هذه النصوص، وإلا وجبت الإعادة أيضاً، مع أنه لاخلاف في وجوب البدنة به، فتلخص من ذلك كله أن الأحوط والأقوى ترتب الحكم عليهما، وحينئذ فلو وطأ الخنثى المشكل في الدبر ترتب الحكم بخلاف ما لو وطأها في القبل خاصة للأصل<sup>(١)</sup>، اقول قد تقدم الكلام فيه فلانعيد.

اما الحكم الثاني المترتب على الجماع مع الزوجة قبل الوقوف بالمشعر وهو لزوم التفريق بينهما فأصل المسألة واضح، وإن نسب إلى بعضهم دعوى اختصاص التفريق بالحجة الثانية ولكنه لاوجه له بعد التصريح بالتفريق في الحجة الاولى في صحيحة زارة، ومبدأ التفريق في الحجة الاولى زمان وقوع الحادثة وفي الحجة الثانية حين وصولهما من بلدهما الى مكان الحادثة، انما الكلام في غاية التفريق في الحجة الاولى او في الحجة الثانية، فقد وقع فيه الخلاف فيه بين الاعلام، ومنشأ ذلك اختلاف الروايات، وقبل ان نتعرض للروايات ينبغي أن نذكر عمدة الاقوال في ذلك:

١- القول بكون غاية التفريق الواجب بينهما يوم النحر، وبعد ذلك يكون استمرار التفريق بينهما مستحبا الى زمان اتمام الحج والرجوع الى مكان الحادثة، وهذا ما اختاره صاحب الرياض والحدائق حيث حملا اختلاف الروايات الواردة في المقام بلحاظ غاية التفريق على وجوب الحد الأدنى وهو يوم النحر وان كان يستحب بقاء التفريق الى أن يتمّ الحج ويرجع الى مكان الحادثة ويستحب استحبابا مؤكدا بقاء التفريق الى اتمام الحج<sup>(١)</sup>.

٢- ما اختاره صاحب الجواهر من لزوم التفريق الى زمان اتمام الحج والرجوع الى مكان الحادثة، فان ما دل من الروايات على الامر بالتفريق حتى يوم النحر يكون مقتضى اطلاق مفهومه ارتفاع الوجوب بعد يوم النحر فيقيد هذا المفهوم بما دل على لزوم التفريق الى أن يرجع الى مكان الحادثة<sup>(٢)</sup>.

وقد احتاط وجوبا بعض الاجلاء "دام ظله" في كون غاية التفريق اتمامهما الحج ورجوعهما الى مكان الحادثة فيما اذا رجعا من نفس الطريق وان رجعا من طريق آخر فالى زمان اتمامهما الحج، والمقدار الذي افتي به هو وجوب تفريقهما الى أن يكفر كل منهما في منى ببذنة<sup>(٣)</sup>.

٣- ما اختاره السيد الماتن من التفصيل بين كون الجماع بعد التجاوز من منى حين الذهاب الى عرفات فيكون غاية التفريق يوم النحر بمنى وفي غير ذلك يكون غاية التفريق اتمام الحج والرجوع الى مكان الحادثة، ومراده من كون الجماع بعد التجاوز من منى هو كونه بعد الوصول الى منى حين الذهاب الى عرفات سواء تجاوز منى ام لا، كما سيظهر من دليله.

وحينئذ ينبغي أن نذكر روايات الباب حتى نرى ما هو مقتضى الجمع العرفي بينها، فنقول:  
ان روايات الباب على طوائف:

الطائفة الاولى: ما دل على التفريق بينهما في الحجة الاولى الى أن يتمّ الحج ويرجع الى مكان الحادثة ففي صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل محرم وقع على أهله فقال إن كان جاهلا فليس عليه شيء وإن لم يكن جاهلا فإن عليه أن يسوق بدنة ويفرق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجع الى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا

١ - رياض المسائل ج٧ ص٣٧٣ الحدائق الناضرة ج١٥ ص٣٧١

٢ - جواهر الكلام ج٢٠ ص٣٥٩

٣ - مناسك الحج ص١٠٧

وعليه الحج من قابل<sup>(١)</sup>.

وفي السرائر نقلا من نوادر البنظي عن عبد الكريم عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: قلت له أ رأيت من ابتلي بالرفث والرفث هو الجماع ما عليه قال يسوق الهدى ويفرق بينه وبين أهله حتى يقضيا المناسك وحتى يعودا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا فقلت أ رأيت إن أرادا أن يرجعا في غير ذلك الطريق قال فليجتعا إذا قضيا المناسك<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألت عن رجل باشر امرأته وهما محرمان ما عليهما فقال إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدى جميعا ويفرق بينهما حتى يفرغا من المناسك وحتى يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا وإن كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء<sup>(٣)</sup>.

وقد جعل في صحيحة زرارة غاية التفرق في الحجة الثانية اتمام الحج والرجوع الى مكان الحادثة فقد ورد فيها "إن كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا"<sup>(٤)</sup>.

الطائفة الثانية: ما دل على التفرق بينهما في الحجة الاولى حتى يبلغ الهدى محله، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المحرم يقع على أهله فقال يفرق بينهما ولا يجتمعان في خباء إلا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محله<sup>(٥)</sup>. وظاهرها كون غاية التفريق ما اذا احلّا بالحلق او التقصير وان بقي عليهما حرمة الجماع لعدم اتيانهما بطواف النساء بعد، وحمل هذا التعبير على تكفيرهما ببدنة في منى كما في كلام بعض الاجلاء خلاف الظاهر.

وقد جعل ايضا في صحيحة اخرى لمعاوية بن عمار غاية التفرق في الحجة الثانية بلوغ الهدى محله فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألت عن رجل وقع على امرأته وهو محرم قال إن كان جاهلا فليس عليه شيء وإن لم يكن جاهلا فعليها سوق بدنة وعليه

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٢

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١١

الحج من قابل فإذا انتهى إلى المكان الذي وقع بها فرق محملاهما فلم يجتمعا في خباء واحد إلا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محله<sup>(١)</sup>.

الطائفة الثالثة: ما يدل على كون غاية التفرق نفر الناس من منى ورجوعهما إلى مكان الحادثة، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: قلت أ رأيت من ابتلي بالجماع ما عليه قال عليه بدنة وإن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدنتان ينحرانهما وإن كان استكرهها وليس بهوى منها فليس عليها شيء ويفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا قلت أ رأيت إن أخذنا في غير ذلك الطريق - إلى أرض أخرى أ يجتمعان قال نعم<sup>(٢)</sup>

الطائفة الرابعة: ما دل على التفرق بينهما في الحجة الأولى حتى يأتيا مكة، ففي رواية الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن محرم واقع أهله قال قد أتى عظيما قلت أفتني فقال استكرهها أو لم يستكرهها قلت أفتني فيهما جميعا قال إن كان استكرهها فعليها بدنتان وإن لم يكن استكرهها فعليها بدنة وعليها بدنة ويفترقان من المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا إلى مكة، وعليهما الحج من قابل لا بد منه قال قلت: فإذا انتهيا إلى مكة فهي امرأته كما كانت فقال نعم هي امرأته كما هي فإذا انتهيا إلى المكان الذي كان منهما ما كان افترقا حتى يحلا فإذا أحلا فقد انقضى عنهما فإن أبي كان يقول ذلك<sup>(٣)</sup>.

وظاهر الذيل أن غاية التفريق في الحجة الثانية وقت الاحلال والمراد منه مردد بين أن يكون الحلق أو التقصير يوم النحر بمنى الذي به يخرج من الاحرام وان بقي عليه حرمة النساء إلى أن يطوف للنساء أو يكون هو الاتيان بطواف النساء الذي به تحل النساء.

وحينئذ نقول: ان السيد الخوئي "قده" (بعد ما اشكل على القول الاول بكونه بعيدا، لأن ظاهر الأوامر المذكورة في الروايات هو الوجوب، فلاموجب لرفع اليد عنه بحمله على الاستحباب، كما اشكل على القول الثاني بكونه ابعده، لأن الظاهر من الروايات أن كل واحد من الأمور المذكورة عنوان مستقل، فحمل أحدها على الآخر بلاوجه، بل يوجب إلغاء العنوان الآخر بالمرة، فإن مقتضى حمل بلوغ الهدى إلى محل الحادثة إلغاء عنوان بلوغ الهدى رأسا فيلزم لغوية العنوان) ذكر في وجه القول الثالث ما حاصله: أن الطائفة الرابعة ضعيفة سندا

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١١٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٦

فتنحصر الروايات في الطوائف الثلاثة الأخرى، والنسبة بين الطائفة الأولى والثانية هي التباين فان الأولى كصحيحة زارة وغيرها تدلّ على كون غاية التفريق اتمام الحج والرجوع الى مكان الجماع والثانية تدلّ على كون غاية التفريق بلوغ الهدي محله، ولكن الطائفة الثالثة (وهي صحيحة الحلبي "ويفترق بينهما حتّى ينفر الناس ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا") تدل في خصوص الجماع الواقع قبل الوصول إلى منى على أن غاية التفريق فيه هو نفر الناس في اليوم الثاني عشر من ذي الحجة ورجوع الزوجين الى مكان الحادثة، فإنّ الظاهر من هذا الكلام أن رجوعهما الى مكان الحادثة يكون بعد النفر من منى الى مكة، وهذا يعني أن مكان الجماع كان قبل الوصول إلى منى حين التوجه الى عرفات، بينما أن الطائفة الأولى والثانية مطلقتين يشملان ما لو كان الجماع قبل الوصول الى منى حين الذهاب منها الى عرفات - كما كان يتعارف الذهاب الى عرفات من طريق منى بل يستحب ذلك - كما يشملان ما لو كان بعده، فنخصص الطائفة الثانية الدالة على كون غاية التفريق بلوغ الهدي محله بالطائفة الثالثة - الدالة على كون غاية التفريق في الجماع قبل الوصول الى منى اتمام الحج والرجوع الى مكان الحادثة - وحينئذ يصير مقدار حجية الطائفة الثانية هكذا "غاية التفريق في الجماع بعد الوصول الى منى هو بلوغ الهدي محله" وهذا يعني انقلاب النسبة وصيرورتها اخص مطلقا من الطائفة الأولى، فنخصص تلك الطائفة بحملها على ما اذا كان الجماع قبل الوصول الى منى، فتكون النتيجة التفصيل بين كون الجماع بعد الوصول الى منى حين الذهاب الى عرفات فيكون غاية التفريق يوم النحر بمنى وفي غير ذلك يكون غاية التفريق اتمام الحج والرجوع الى مكان الحادثة<sup>(١)</sup>.

وبلاحظ عليه: ان كان المراد من قضاء المناسك في الطائفة الأولى ما هو الظاهر من كونه الاتيان بجميع اعمال الحج بما فيه المبيت في منى ليلة الثاني عشر ورمي الجمار يوم الثاني عشر فيتحد عرفا مع مفاد الطائفة الثالثة، وحينئذ تكون الطائفة الأولى أيضا اخص مطلقا من الطائفة الثانية فلا يبقى حاجة الى انقلاب النسبة.

وان كان المراد به ما ذكره من أن الظاهر من قضاء المناسك والرجوع إلى مكان الحادثة هو قضاء المناسك التي يؤتى بها قبل الوصول إلى ذلك المكان، فإذا كان الجماع واقعا في حج التمتع بعد الخروج من مكة فيقضي المناسك من الوقوفين ويرجع إلى ذلك المكان وينتهي الافتراق، ولا حاجة إلى إتيان بقية المناسك من الطواف والسعي في حصول الافتراق، فإنّ المنع يرتفع بالوصول إلى ذلك المكان، نعم إن كان الجماع قبل الوصول إلى مكة وبعد

الإحرام، كما إذا فرضنا أنّ الحجّ كان حجّ إفراد، فطبعاً يكون رجوع الحاج إلى مكان الحادثة بعد تمامية جميع المناسك حتّى طواف الحجّ وسعيه<sup>(١)</sup>، فيرد عليه ان النسبة بين الطائفة الثالثة والطائفة الاولى بناء على هذا التفسير هي العموم من وجه، فمورد اجتماعهما هو ما اذا كان الجماع في مكة او في طريقه الى منى فالطائفة الاولى تدل باطلاقها على أن غاية تفريقه تكون حين رجوعه من منى الى مكة يوم النحر بعد اعمال منى وحين وصوله الى مكان الحادثة ولو لم يأت ببقية اعمال الحج، بينما أن الطائفة الثالثة تدل باطلاقها على استمرار التفريق فيه الى اليوم الثاني عشر حين النفر من منى، وأما لو كان الجماع في الطريق من الميقات الى مكة فلإمعارضة بينهما، وبعد تساقطهما في مورد اجتماعهما يكون تخصيص الطائفة الثانية بمقدار الحجة من الطائفة الثالثة فتكون غاية التفريق الى يوم النحر الا اذا كان الجماع بين الميقات ومكة فيكون غاية التفريق يوم النفر من منى والرجوع الى مكان الحادثة وحينئذ فبناء على نظرية انقلاب النسبة لا بد من التفصيل بين ما لو كان الجماع قبل الوصول الى مكة من الميقات فتكون غاية التفريق يوم النفر من منى والرجوع الى مكان الحادثة وبين غيره فتكون غاية التفريق يوم النحر.

والمهم ان تقييد الطائفة الثانية أي قوله "ويفرق بينهما حتى يبلغ الهدي محله" بالجماع بعد الوصول الى منى الى ما قبل الوقوف بالمزدلفة ليس تقييدا عرفيا ويكون في قوة الحمل على الفرد النادر، بل لايبعد أن مثله تقييدها بالجماع بعد الوصول الى مكة حسب ما مرّ، نعم هذا التفصيل محتمل ثبوتا، لاحتمال تخفيف الشارع في حق من تأخر جماعه الى ما بعد وصوله الى منى بلحاظ مضي مدة أكثر على احرامه واجتنابه عن النساء، بخلاف من كان جماعه قبل وصوله الى منى فتأمل.

هذا مضافا الى أن كبرى نظرية انقلاب النسبة غير تامة عندنا، لأن الجمع العرفي تابع للظهور الاستعمالي للخطاب، فان كان الظهور الاستعمالي في خطابٍ اخص مطلقا من خطابٍ آخر فالعرف يراه قرينة على رفع اليد عن عموم هذا الخطاب، بعد كون الخطاب الخاص اقوى ظهورا بلحاظ مورده عن الخطاب العام، وأما الخطاب المبين كقوله "لا تكرم العالم" فلا يصير قرينة عرفية لتفسير المراد من الخطاب الآخر كقوله "اكرم العالم" ولا أقوى ظهورا منه بمجرد العلم الخارجي الناشئ من وجود المقيد المنفصل مثلا وهو قوله "اكرم العالم العادل" بعدم مطابقة بعض مدلوله للإرادة الجديدة واقعا، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

هذا وقد يخطر بالبال جمع آخر بين الروايات يكون موافقا للقول الثاني الذي هو مختار صاحب الجواهر وهو أن قوله في الطائفة الثانية "ويفرق بينهما حتى يبلغ الهدي محله" يمكن أن يكون بيانا كئائيا عن الاحلال، حتى لو اريد منه بمناسبة الحكم والموضوع الاحلال التام الذي يكون بطواف النساء الموجب لحلية النساء، وأما اغفال ذكر كون التفرق بينهما الى أن يرجعا الى مكان الحادثة او الى أن ينفر الناس ويرجعا الى مكان الحادثة فلعله لأجل أنه ليس دائما بل خاص بمكان كان يرجع من نفس الطريق الذي جاء منه الى مكة وارتكب فيه الخطيئة، كما صرح به في ذيل صحيحة الحلبي، واما رواية على بن ابي حمزة - مع غمض العين عن الاشكال في سندها عند المشهور - فلايبعد أن يكون المراد من بقاء التفرق الى أن ينتهيا الى مكة هو الانتهاء الى مكة في انتهاء اعمال الحج فيكون ذلك كناية عن انتهاء اعمال الحج والذي به تحل النساء، ويؤيده أنه في الرواية أمر باستمرار التفرق في الحجة الثانية الى زمان الاحلال، والاختلاف في التعبير لا يكشف عن اختلاف غاية التفرق في الحجتين، فان تم ما ذكرناه كما هو القريب الى النفس فيتعين القول الثاني، والأ فلا بد من المصير الى القول الأول الذي هو قول صاحب الحدائق وصاحب الرياض، واما ما تقدم عن بعض الاجلاء "دام ظله" من حمل قوله "حتى يبلغ الهدي محله" على التكفير ببدنة في منى، فهو خلاف الظاهر.

هذا وقد ذكر بعض الأعلام أنه ان كان رجوعهما من غير الطريق الذي وقع فيه الجماع فلامانع عن اجتماعهما بمقتضى صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) "أرأيت إن أخذنا في غير ذلك الطريق الى أرض اخرى أيجتمعان قال: نعم" وحيث انها احدث فترجّح على معارضها وهو رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) الدالة على أنهما اذا اخذا في طريق آخر يجتمعان اذا قضيا المناسك، وأما إذا رجعا من نفس المكان فتقع المعارضة بين ما دل على أن الغاية وصولهما الى المكان الذي أصابا فيه ويقضيا المناسك وبين ما دل على أن الغاية بلوغ الهدي محله وبين ما دل على أن الغاية نفر الناس وحيث انّ الأحدث من هذه النصوص غير معلوم فتصل النوبة الى الأصل العملي ومقتضاه البراءة عن الاكثر<sup>(١)</sup>، وفيه أنه مع رجوعهما من طريق آخر فلامعارضة بين صحيحة الحلبي ورواية ابن مسلم، فان الظاهر من صحيحة الحلبي ايضا جواز اجتماعهما بعد قضاء المناسك ولو فرض اطلاقها فنتقيدها برواية ابن مسلم، واما مع رجوعهما في نفس الطريق فقد عرفت وجود جمع عرفي بين الروايات ولو بحمل الزائد على الاستحباب.

ثم ان ما ذكرناه في الجمع بين الروايات الواردة في غاية التفرق كله كان مبنيًا على فرض دلالة الطائفة الثانية على غاية التفرق في الحجة الاولى، حيث ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المحرم يقع على أهله فقال يفرق بينهما ولا يجتمعان في خباء إلا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محله، ولكن ورد في صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل وقع على امرأته وهو محرم قال إن كان جاهلا فليس عليه شيء وإن لم يكن جاهلا فعليه سوق بدنة وعليه الحج من قابل فإذا انتهى إلى المكان الذي وقع بها فرق محملاهما فلم يجتمعا في خباء واحد إلا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محله<sup>(١)</sup>، ومورد ذكر بلوغ الهدى محله غاية التفرق فيه هو الحجة الثانية فان قلنا بان مقتضى حجية خبر الثقة هو الالتزام بتعددتهما ما دما نحتمل ذلك احتمالا عقلايا فلاشكال، وان قلنا بأن الحجة هو الخبر الموثوق الصدور اشكل الحكم بتعددتهما بل لو فرض كون اتحادهما في كثير من مضمونهما يوجب الظن النوعي بوحدتهما وقلنا بكونه مانعا عن حجية خبر الثقة فلا يكون لحكم الافتراق الى قضاء المناسك والرجوع الى مكان الحادثة في الحجة الاولى أي معارض، ولعله لاجل ذلك افتى بعض السادة الاعلام "دام ظله" في الحجة الاولى بكون غاية التفرق قضاء المناسك حتى اعمال منى والرجوع الى مكان الحادثة فيما رجعا من نفس الطريق والا فيكفي قضاء المناسك ولكنه في الحجة الثانية ذكر أنه يجب التفرق الى وقت الذبح بمنى وانما احتاط وجوبا في استمرار التفرق الى الفراغ من تمام الاعمال والرجوع الى مكان الحادثة.

هذا والظاهر أن وجوب التفرق لا يختص بما اذا كانت الزوجة مطاوعة لاستكرهه، وما في مثل معتبرة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل باشر امرأته وهما محرمان ما عليهما فقال إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدى جميعا ويفرق بينهما... وإن كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء<sup>(٢)</sup>، فالظاهر أن الفرق بين المطاوعة والمستكرهه في ثبوت البدنة عليها وبدل على ذلك ما في صحيحة الحلبي من أنه إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدنتان ينحرانهما وإن كان استكرهها وليس بهوى منها فليس عليها شيء ويفرق بينهما....

ثم ان المراد من التفرق كما ورد في بعض الروايات أن يخلوان وحدهما في خباء وخيمة

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١١٣

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص١١٤



فان كان معهما شخص ثالث فلا بأس، ففي صحيحة معاوية بن عمار "لا يجتمعان في خباء إلا أن يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدى محلّه" والظاهر اعتبار كون وجود الثالث بحيث يمنع عادة عن حدوث جماع آخر بينهما، والا فلو نام بحيث لم يمنعهما عن ذلك فلا يجوز لهما البقاء معا في ذلك المكان.

ومن جهة أخرى الوارد في الروايات هو "انه يفرق بينهما" وهذا ظاهر في أنه يجب على الآخرين بنحو الوجوب الكفائي مع امكان التدخل أن يفرقوا بينهما مضافا الى ثبوت تكليف عليهما بلزوم التفرق، او فقل حرمة اجتماعهما في خباء مع عدم وجود ثالث.

الجهة الثانية: ان كفارة الجماع في الحج هي البدنة مع التمكن، ومع عدم التمكن لعدم وجودها أو لعدم وفاء المال لها، فالمشهور بينهم أنها البقرة والشاة، على اختلاف بينهم في كونه مخيرا بينهما كما عن الشرايع أو أن الشاة في فرض العجز عن البقرة كما عن الشهيد في الدروس؟، ولكن لم يرد في النصوص ما يدل على رأي المشهور ابدأ، وانما ورد في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): فمن رث فعليه بدنة ينحرها وإن لم يجد فشاة<sup>(١)</sup>، وحينئذ فان قلنا بأن جواز ذبح الشاة يدل بالفحوى على جواز ذبح البقرة لكونها انفع، او لاقل من عدم ظهور خطابه في تعينه في قبال ذبح البقرة فتجري البراءة عن التعيين فتكون النتيجة التخيير، بناء على كون مقتضى الاصل في دوران الامر بين التعيين والتخيير هو البراءة عن التعيين كما هو الصحيح خلافا لما عن المشهور، ولكن ان قلنا بأن ملاكات الاحكام تعبدية فيؤخذ بظاهر خطاب الامر في التعيين كما عليه السيد الخوئي "قده" فلا يجتزء بالبقرة.

وأما رواية خالد بن عبيد القلانيس قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء، قال: عليه بدنة، ثم جاءه آخر فقال: عليك بقرة، ثم جاءه آخر فقال عليك شاة، فقلت: بعد ما قاموا أصلحك الله كيف قلت عليه بدنة؟ فقال: أنت موسر وعليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة<sup>(٢)</sup> فهي ضعيفة سندا بجهالة النضر بن شعيب الواقع في طريق الصدوق إلى خالد القلانيسي مضافا الى أنها تعني التفصيل لا التخيير، على أن موردها الجماع قبل طواف النساء ولذا تجب في الجماع اثناء الحج البدنة على القادر ولو لم يكن موسرا، فلعل العاجز عنها يكون مأمورا بالشاة.

ومن هنا اتضح الجواب عن معتبرة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل

١ - وسائل الشيعة ج ١١٠ ص ١١٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٣

محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى فقال إن كان موسرا فعليه بدنة وإن كان وسطا فعليه بقرة وإن كان فقيرا فعليه شاة...<sup>(١)</sup>، فإنها واردة في النظر الى ساق الاجنبية المؤدي الى الامناء ولا يمكن التعدي منه الى المقام بالفحوى.

نعم توجد رواية قد تتعارض مع صحيحة علي بن جعفر التي كانت تدل على أنه ان لم يجد بدنة فشاة وهي رواية الصدوق باسناده عن أبي بصير أنه سأل الصادق (عليه السلام) عن رجل واقع امرأته وهو محرم- قال عليه جزور كوماء (أي السمينة) فقال لا يقدر فقال ينبغي لأصحابه أن يجمعوا له ولا يفسدوا حجه<sup>(٢)</sup>، فانه لو كان مع العجز عن البدنة تنتقل كفارة من جامع اهله وهو محرم الى ذبح الشاة لم يكن عدم نحره البدنة لعدم وجدانه المال موجبا لفساد حجه بمعنى نقص الحج الناشئ من عدم اداء كفارته، وفيه انه مع غمض العين عن وقوع علي بن ابي حمزة البطائني في سند الصدوق الى روايات ابي بصير وهو محل نقاش وخلاف ان الجمع العرفي قد يقتضي القول بان عدم نحر البدنة ولو للعجز عنه موجب لبقاء نقص في الحج وان لم يجب رفعه عند عدم وجدان المال، وجاز ذبح الشاة.

الجهة الثالثة: إن المرأة تشترك مع الرجل في جميع الأحكام المذكورة إذا كانت مطاوعة، لصحيفة زرارة "إن كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل" وفي صحيفة الحلبي "إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدنتان ينحرائهما وإن كان استكرهها وليس بهوى منها فليس عليها شيء ويفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا"، واما الاستدلال في كلام بعضهم كالسيد الخوئي "قده" بما في صحيفة علي بن جعفر "الرفث جماع النساء" وفي صحيفة سليمان بن خالد "الرفث فساد الحج" فلا يخلو عن اشكال، فان الجماع فعل الرجل، ولم يرد في الرواية أن الرفث فساد حج الرجل والمرأة، والقدر المتيقن منه كونه فسادا لحج الرجل، هذا كله إذا كانت المرأة مطاوعة.

وأما إذا كانت قد استكرهها زوجها فلا شيء عليها، كما في صحيفة الحلبي، وهل المراد من ذلك أن يصدق الاكراه في حقها بأن لم تتمكن من الفرار عنه من دون لحوق ضرر بها، كما يشهد له التعبير عنها في كلام جماعة منهم السيد الخوئي "قده" بالمكرهه، ام يكفي ان لا تكون مطاوعة وان لم تقاوم بالقدر الميسور، لا يبعد كفاية الثاني وان كان الاول احوط.

وقد ادعي الاجماع على أنه يجب على الزوج حينئذ كفارتان، ويدل عليه صحيفة معاوية

١ - وسائل الشيعة ج ١٣٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١١٣

بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل وإن كانت المرأة تابعتته على الجماع فعليها مثل ما عليه وإن كان استكرهها فعليها بدنتان وعليه الحج من قابل<sup>(١)</sup>، وكذا ورد في رواية علي بن أبي حمزة البطائني انه ان كان استكرهها فعليها بدنتان.  
ثم ان الظاهر شمول الحكم لما اذا سلب الاختيار من الزوجة فصارت ملجأة على الجماع او لم يسلب منها.

هذا ولو أكرهت الزوجة زوجها على الجماع فقد ذكر في الجواهر أنه بحكم الرجل الذي أكره زوجته - كما صرح به في محكي التذكرة والمنتهى مشعرا بالإجماع عليه - ضرورة عدم الفرق وذكر لفظ المكره في النصوص باعتبار غلبة وقوعها وتعارف حصولها لا العكس<sup>(٢)</sup>.

اقول: نفي الكفارة والحج من قابل على الرجل الذي اكرهته زوجته لا يحتاج الى دليل خاص بل يكفي التمسك بمثل قوله (عليه السلام) "رفع عن امتي ما استكرهوا عليه" بعد أن كان الظاهر كون الكفارة والحج من قابل من باب العقوبة، كما ورد في ذيل صحيحة زرارة أن الحجة الثانية عقوبة، انما الاشكال في ثبوت كفارتين على زوجته، فانه لا دليل عليه وغلبة كون الاكراه من طرف الزوج لا تعني وجود اطلاق يشمل فرض كون الزوجة مكرهة.

ثم ان ما ذكر من ثبوت كفارتين على الزوج مع اكراه الزوجة واضح فيما اذا فرض كون المرأة مكرهة ابتداء واستدامة، وهنا فرضان آخران: احدهما أن تكون مكرهة ابتداء ولكنها طاوعته في اثناء الجماع، وثانيهما أن تكون مطاوعة ابتداء ومكرهة استدامة، فقد يقال فيهما بثبوت كفارتين على الزوج وكفارة ثالثة على الزوجة لصدق كل من عنوان استكراه الرجل لها ومتابعتها له على الجماع فتدخل المسألة تحت قوله (عليه السلام) "إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدنتان ينحرانها وإن كان استكرهها وليس بهوى منها فليس عليها شيء" وكذا قوله "إن كانت المرأة تابعتته على الجماع فعليها مثل ما عليه وإن كان استكرهها فعليها بدنتان وعليه الحج من قابل"، ودعوى ظهور العنوانين في ملاحظة ابتداء الجماع غير واضح.

الجهة الرابعة: ما ذكر من عدم وجوب الكفارة والحج من قابل على الجاهل الذي جامع أهله، يكون القدر المتيقن منه الجاهل القاصر وكذا المقصر غير الملتفت، وأما الجاهل المقصر الملتفت فقد يناقش في شمول ما دل على "أنه ان كان جاهلا فليس عليه شيء"

١ - وسائل الشيعة ج ١١٩

٢ - جواهر الكلام ج ٣٦٢

بالنسبة اليه، ولكنه لاوجه له، نعم لو كان يعلم بأن وظيفته الظاهرية الاحتياط لكونه شبهة حكمية قبل الفحص فقد يقال بأنه لا يكون جاهلاً بقول مطلق، حيث انه عالم بوظيفته الفعلية ولكن الظاهر أن المراد من الجاهل والعالم في روايات المقام هو الجاهل بحرمة الجماع على المحرم او العالم به، فلان من شمول عنوان الجاهل له.

**مسألة ٢٢٢: إذا جامع المحرم امرأته عالمياً عامداً بعد الوقوف بالمزدلفة فإن كان ذلك قبل طواف النساء وجبت عليه الكفارة على النحو المتقدم، ولكن لا تجب عليه الإعادة، وكذلك إذا كان جماعه قبل الشوط الخامس من طواف النساء، وأما إذا كان بعده فلا كفارة عليه أيضاً.**

اقول: في المسألة جهات من البحث:

الجهة الاولى: ان الظاهر من كلمات الاصحاب هو الفرق بين الجماع قبل الوقوف بالمشعر فيوجب الحج من قابل وبين الجماع بعده فلايوجب ذلك وهل مرادهم هو الجماع بعد تحقق الركن من الوقوف الاختياري بالمشعر -وهو إما مسمى الوقوف ما بين الطلوعين او مسمى الوقوف في جزء من الليل الى طلوع الفجر على اختلاف في ذلك- او الجماع بعد تمام الوقوف الواجب بالمشعر، ظاهر الجمود على اللفظ هو الثاني، الا أنه لم يرد عنوان الوقوف بالمشعر في الروايات المعتبرة في المقام عدا مرسله الصدوق قال قال الصادق (عليه السلام) ان جامعاً وأنت محرم قبل ان تقف بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل، وان جامعاً بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل<sup>(١)</sup>، ولكنها لااعتبار بها وان كانت من المراسيل الجزمية للصدوق، وانما الوارد في صحيحة معاوية بن عمار عنوان الجماع قبل اتيان المزدلفة ففي الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) اذا جامع المحرم امرأته قبل أن يأتي المزدلفة فعليه الحج من قابل<sup>(٢)</sup> ومقتضى الجمود عليها كون المدار على اتيان المزدلفة ولو قبل نية الوقوف بها، نعم قد روى الشيخ في التهذيب عن موسى بن القاسم عن صفوان عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) إذا وقع الرجل بامرأته دون مزدلفة أو قبل أن يأتي مزدلفة فعليه الحج من قابل<sup>(٣)</sup> ومع احتمال تعدد الرواية فان كان المراد من دون مزدلفة هو كون الجماع قبل المزدلفة قريباً منها فيكون من ذكر الخاص قبل العام حيث قال بعده "او قبل أن يأتي مزدلفة" لكنه خلاف الظاهر والظاهر أنه بمعنى قبل المزدلفة فهما مترادفان

١ - من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٣١

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص١١٣ الكافي ج٨ ص٤٩٤

٣ - وسائل الشيعة ج٥ ص١١٠ تهذيب الاحكام ج٥ ص٣١٩

عرفا ويكون "او" في الرواية لترديد الراوي في أنه هل قال الامام (عليه السلام) "إذا واقع الرجل بامرأته دون مزدلفة فعليه الحج من قابل" او أنه قال اذا وقع الرجل بامرأته قبل أن يأتي مزدلفة فعليه الحج من قابل"، ولو كان فيه اجمال فالمرجع نقل الكافي، ومقتضى الجمود على النص أن لا يكون الجماع بعد اتيان المزدلفة موجبا للحج من قابل، الا أن الظاهر كونه كناية عن الوقوف بالمزدلفة، وبكفي حينئذ مسمى الوقوف، فلو كان الجماع بعده لم يجب الحج من قابل، هذا اذا قلنا بمفهوم الشرط، واما اذا انكرنا مفهوم الشرط كما هو المختار فالظاهر ان الجماع قبل اتمام الوقوف الواجب بالمشعر موجب للحج من قابل، وانما الجماع بعد الوقوف الواجب بالمشعر لا يوجب الحج من قابل، سواء قلنا بأن عنوان الجماع قبل اتيان المزدلفة كناية عن الوقوف بالمشعر ام لا، فان دلالة الرواية على الفرق بين الجماع قبل المزدلفة والجماع بعدها من حيث ايجاب الحج من قابل لاجل عدم لزوم لغوية ذكر هذا القيد، واذا كان نفي الحج من قابل مختصا بما بعد الانتهاء من الوقوف الواجب بالمزدلفة لا يكون ذكر هذا القيد لغوا، وحينئذ فلا يستفاد حكم الجماع بعد اتيان مزدلفة وقبل اتمام الوقوف الواجب فيرجع الى عموم ما دل على ان من جامع امرأته فعليه الحج من قابل، وانما يقتصر في الخروج عنه على المقدار المتيقن وهو الجماع بعد اتمام الوقوف الواجب بالمشعر.

الجهة الثانية: ان الكفارة الثابتة على من جامع بعد الوقوف بالمشعر نفس الكفارة الثابتة للجماع قبل الوقوف به وذلك لإطلاق صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل وإن كانت المرأة تابعت على الجماع فعليها مثل ما عليه" وصحيحة علي بن جعفر "فمن رث فعليه بدنة ينحرها، فان لم يجد فشاة" فإنها تشمل كلا الفرضين، وقد يستدل ايضا بصحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن متمتع وقع على أهله ولم يزر قال ينحر جزورا وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجه إن كان عالما وإن كان جاهلا فلا شيء عليه<sup>(١)</sup>، وظاهرها وقوع الجماع قبل طواف الحج حيث يطلق عليه عنوان زيارة البيت ولكن مر أن المنقول في موضع آخر من الكافي والتهذيب بدل "ولم يزر" عبارة "ولم يقصر" فتكون أجنبية عن المقام.

وهناك عدة روايات تذكر كفارة بدنة على جامع قبل طواف النساء ففي رواية علي بن جعفر قال: سألت أبي جعفر بن محمد (عليه السلام) عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء

متعمدا ما عليه قال يطوف وعليه بدنة<sup>(١)</sup>، وقد رواه صاحب الوسائل عن كتب علي بن جعفر كما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر، وقد مر أنه لا يبعد تمامية السند الثاني، وفي رواية صفوان عن أبي أيوب قال حدثني سلمة بن محرز أنه كان تمتع - حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة - ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء - فوقع على أهله فذكره لأصحابه - فقالوا فلان قد فعل مثل ذلك - فسأل أبا عبد الله (عليه السلام) فأمره أن ينحر بدنة - قال سلمة فذهبت إلى أبي عبد الله (عليه السلام) فسألته فقال ليس عليك شيء - فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي - قال فقالوا اتقائك وأعطاك من عين كدرة - فرجعت إلى أبي عبد الله (عليه السلام) فقلت إني لقيت أصحابي - فقالوا اتقائك - وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة - فقال صدقوا ما اتقيتكم - ولكن فلان فعله متعمدا وهو يعلم - وأنت فعلته وأنت لا تعلم فهل كان بلغك ذلك - قال قلت: لا والله ما كان بلغني فقال ليس عليك شيء<sup>(٢)</sup>، ولا يبعد تمامية سند الرواية لكون سلمة بن محرز ممن روى عنه ابن أبي عمير<sup>(٣)</sup> وقد شهد الشيخ في العدة بوثاقه من روى عنهم ابن أبي عمير وصفوان والبنزطي، وفي رواية علي بن السندي (لم يثبت وثاقته) عن حماد عن حريز عن زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل وقع على امرأته قبل أن يطوف طواف النساء قال عليه جزور سميئة<sup>(٤)</sup>.

وقد مر أن مثل عنوان الجماع قبل طواف النساء لا يشمل عرفا الجماع قبل اتمام الطواف او السعي للحج، وحينئذ نحتاج الى الغاء الخصوصية، وقد يمنع من الغاء الخصوصية بدعوى احتمال وضع الكفارة في الجماع بعد الخروج من الاحرام وقبل طواف النساء لمعرضية كثير من الناس للابتلاء به باعتبار عدم اهتمامهم بحرمة الجماع قبل طواف النساء لمعاشرتهم مع العامة المنكرين لوجوب طواف النساء، بخلاف من بقي عليه الطواف والسعي او كان قبل التقصير، فتأمل.

هذا وقد فصل في صحيحة حمران بن اعين بين ما لو جامع بعد خمسة أشواط فلا كفارة عليه بل لا يعيد طوافه وانما يكملها بشوطين آخرين، وبين ما لو جامع بعد ثلاثة أشواط فعليه

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٤

٣ - فقد روى في التهذيب ج ٩ ص ٣٢٨ عن الصفار عن عمران بن موسى (الظاهر انه الزيتوني الذي وثقه النجاشي) عن محمد بن زياد (ابن أبي عمير) عن سلمة بن محرز .

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٤

بدنة، فقد روى 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>(١)</sup>.

وهل يجب عليه الكفارة لو جامع بعد ما أتى باربعة اشواط من طواف النساء؟، فقد يقال بأن ظاهر ذيل الصحيحة حيث مثل بما لو جامع بعد الاتيان بثلاثة اشواط منه أنه لو جامع بعد الاتيان باربعة اشواط منه لم يكن محكوماً بحكمه من كل من وجوب البدنة عليه واستئناف الطواف، ولكن يحتمل عدم كونه محكوماً بحكمه في خصوص وجوب استئناف الطواف.

ولكن يمكن أن يقال بأنه لا إطلاق في دليل وجوب الكفارة للجماع بعد الاتيان باربعة اشواط بل بثلاثة اشواط ونصف، لأن القدر المتيقن من السؤال عن رجل جامع اهله قبل أن يطوف للنساء أنه جامع قبل أن يبدأ بطواف النساء ولا يظهر منه شموله لما إذا كان جماعه في اثناءه، كما أن ما ورد من الكفارة على جماع المحرم اهله غير شامل له، وكذا صحيحة علي بن جعفر فانها وإن كانت ظاهرة في نظرها إلى قوله تعالى "فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج" حيث قال: سألت أخي موسى (عليه السلام) عن الرفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله فقال الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وإن لم يجد فشاة وكفارة الفسوق يتصدق به إذا فعله وهو محرم<sup>(٢)</sup> إلا أن مفاد الآية عدم الرفث اثناء الحج فبناءً على خروج طواف النساء عن نسك الحج فلا تشمل صحيحة علي بن جعفر الجماع قبل طواف النساء فضلاً عن اثناءه.

وعليه فما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أنه لولا صحيحة حمران بن اعين لكان مقتضى إطلاق ما دل على ثبوت الكفارة على الجماع قبل الاتيان بطواف النساء ثبوت الكفارة على الجماع قبل اكمال طواف النساء، فان الطواف اسم لمجموع سبعة اشواط، فمن لم يكمل طواف النساء فيصدق في حقه أنه لم يأت بطواف النساء<sup>(٣)</sup> قابل للنقاش، فانه لو كان التعبير ان من أحرم فلا تحل له النساء حتى يطوف للنساء فظاهره أن الغاية هو الاتيان بطواف كامل للنساء، ولكن التعبير بقوله "من جامع اهله قبل طواف النساء فعليه الكفارة

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٢٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ص

لا يظهر شموله للجماع اثناء طواف النساء، نظير ما لو قيل "فلان ينزع عمامته قبل أن يصلّي، او قبل أن يخطب" فليس ظاهراً في فرض نزع العمامة اثناء الصلاة او الخطابة.

**مسألة ٢٢٣: مَنْ جامع امرأته عالمًا عامدًا في العمرة المفردة وجبت عليه الكفارة على النحو المتقدم، ولا تفسد عمرته إذا كان الجماع بعد السعي، وأمّا إذا كان قبله بطلت عمرته أيضاً، ووجب عليه أن يقيم بمكة إلى شهر آخر ثم يخرج إلى أحد المواقيت ويحرم منه للعمرة المعادة، والأحوط إتمام العمرة الفاسدة أيضاً.**

اقول: مستند هذا الحكم صحيحة بريد بن معاوية العجلي قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشى أهله قبل ان يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه ان يقيم الى الشهر الآخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم بعمرة<sup>(١)</sup>، وكذا صحيحة مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يعتمر عمرة مفردة ثم يطوف بالبيت طواف الفريضة ثم يغشى أهله قبل أن يسعى بين الصفا والمروة قال قد أفسد عمرته وعليه بدنة وعليه أن يقيم بمكة حتى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه ثم يخرج إلى الوقت الذي وقته رسول الله لأهله فيحرم منه ويعتمر<sup>(٢)</sup>.

وحاصلهما انه ان كان جماعه قبل الفراغ من السعي للعمرة المفردة فسدت عمرته، ووجبت عليه الاعادة بأن يبقى في مكة إلى الشهر القادم فيعيدها فيه، وقد وقع الكلام في أن المراد من فسادها هل هو الفساد الحقيقي - أي تبطل عمرته بذلك حقيقة فلا يجب عليه اتمامها - او الفساد العقوبي، أي يجب عليه اتمامها وانما تجب عليه عمرة أخرى في الشهر القادم عقوبة.

فاستظهر الاول جماعة منهم السيد الخوئي "قده" لظهور كلمة الفساد في ذلك ولم يقر في العمرة المفردة قرينة على الخلاف بخلاف الحج، وقد حمل جماعة كصاحب الجواهر الفساد على غير الفساد الحقيقي فحكي عن بعض الاعلام "قده" أنه قال: أن دلالتهما على الفساد غير ملائمة للتحديد بالشهر، إذ لو كانت فاسدة لكانت كالعدم ومعه يصح الإحرام الثاني بلافضل لان ما هو المعهود من الفصل بين العمرتين فإنما هو بين الصحيحتين منها لا الفاسدة والصحيحة، اللهم الا ان يراعى الفصل بينهما ايضا تعبدا وهو بعيد. فحينئذ يكون الفساد هنا ايضا محمولا على فوات الكمال كما في الحج<sup>(٣)</sup>، وحمل شيخنا الاستاذ "قده"

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٨

٢ - وسائل الشيعة ج ص ١٢٨

٣ - كتاب الحج ج ص ٧٦١



الفساد على الفساد العقوبتي بدعوى أنه بعد ورود نظير هذا التعبير في الحج وقيام الدليل على كون المراد منه هناك الفساد العقوبتي -أي أنه يجب عليه اتمام هذا الحج ويقع له، وان وجب عليه الحج من قابل عقوبة- فالعرف يستظهر من هذا التعبير في العمرة ايضا الفساد العقوبتي ويشهد له بالامر بالمكث الى حلول الشهر الآخر، فانه لو كانت العمرة الاولى فاسدة حقيقة فلم يتحقق امتثال الامر بالعمرة في هذا الشهر، فلم يكن موجب لتأخير العمرة الى الشهر الآخر، ولو كان مجملا فمقتضى الاصل العملي هو بقاءه في الاحرام الى أن يتم العمرة الاولى بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما أن مقتضى البراءة عن المانعية هو صحة هذه العمرة.

الا أن الانصاف ظهور الفساد في قوله "فسدت عمرته" في الفساد الحقيقي، خاصة وأنه لم يرد فيها الامر باتمام العمرة الاولى، والمنسوب الى المشهور ايضا هو عدم وجوب الاتمام خلافا لجماعة حيث ذهبوا الى وجوبه وقد مال اليه صاحب الجواهر، ولا توجد قرينة واضحة لرفع اليد عن هذا الظهور، والامر بتأخير العمرة الثانية الى الشهر القادم وان كان وجوبيا بمقتضى ظهور خطاب الأمر خلافا لصاحب الوسائل حيث عبّر باستحباب البقاء إلى الشهر القابل، وكذا المحقق الحلي في الشرايع حيث ذكر أن الأفضل هو البقاء إلى الشهر القادم<sup>(١)</sup>، ولكن لعله لمزيد العقوبة، كما أن الامر بالخروج الى الميقات بناء على عدم الفساد الحقيقي للعمرة الاولى يكون لمزيد العقوبة، والا فيجوز لمن كان بمكة واراد أن يعتمر أن يحرم من ادنى الحل.

ثم انه لايبعد أن يستفاد عرفا من الحكم بوجوب البقاء بمكة الى الشهر الجديد والذهاب الى الميقات للاحرام بعمرة أنه لو لم يحرم للعمرة المفردة في الشهر الجديد سواء رجع الى بلده ام بقي في مكة فيجب عليه الاحرام للعمرة المفردة بعد ذلك فورا، فيكون حلول الشهر الجديد مبدأ للاحرام للعمرة المفردة لأنه لو انقضى الشهر ولم يأت به سقط التكليف، كما أن الإقامة بمكة واجب مستقل، فلو لم يقم بمكة عصيانا او جهلا او نسيانا او اضطرارا، فعليه أن يرجع الى مكة في الشهر الجديد ان تمكن والا فيرجع بعده.

هذا وقد ذكر في الجواهر القول بوجوب اتمام العمرة ولو كانت فاسدة بالفساد الحقيقي وقال يمكن أن يكون دليله استصحاب بقاء حكم الاحرام والأمر بإتمام الحج والعمرة، بناء على أن المراد ما يشمل إتمام الفاسد منهما على معنى وجوب إتمامهما بعد الشروع فيهما

وإن فساداً في الأثناء، لأن التحليل من الإحرام لا يكون إلا بتمام الأفعال<sup>(١)</sup>.  
وفيه أن استصحاب بقاء الاحرام مناف لظاهر قوله "فسدت عمرته" حيث لم يأمر باتمام هذه العمرة ولا بالاجتناب عن محرمات الاحرام الى أن يأتي بالعمرة في الشهر القادم مضافاً الى كونه من الاستصحاب في الشبهات الحكمية ونحن لانؤمن بجريانه خلافاً للمشهور، واما التمسك بدليل وجوب اتمام العمرة ففيه أن ظاهر الآية هو الاتمام الحقيقي، وبعد دلالة الصحيحتين على فساد العمرة المفردة بالجماع قبل الفراغ من السعي حقيقة فلا يمكن اتمامها حقيقة، وبذلك يظهر الجواب عن استصحاب وجوب اتمامها، فانه بعد دلالة الصحيحتين على فساد العمرة المفردة بالجماع قبل الفراغ من السعي حقيقة فلا يمكن اتمامها حقيقة، فلا يحتل بقاء وجوب اتمامها، نعم يحتل حدوث وجوب آخر متعلق باتمامها الصوري ولكنه مشكوك الحدوث.

وأما ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أنه بعد الإفساد تكون العمرة فاسدة وموضوع وجوب الاتمام بمقتضى قوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" كان هو العمرة الصحيحة ومع تعدد الموضوع فلا يمكن جريان الاستصحاب<sup>(٢)</sup>، وفيه أن المهم بقاء الموضوع بالنظر العرفي أي ما هو معروض الحكم عرفاً لا الموضوع الشرعي، والمعروض لوجوب الاتمام عرفاً هو ذات العمرة والجماع فيها قبل الفراغ من السعي من حالات تلك العمرة.

ثم انه وان لم يرد حكم الجماع بعد الفراغ من السعي في العمرة المفردة ولا مفهوم للصحيحتين لوورد قيد كون الجماع قبله في سؤال السائل ولكن يكفي عدم الدليل على فساد العمرة به حيث يرجع الى الاطلاقات والبراءة لنفي مانعية الجماع بعد السعي وكذا البراءة عن وجوب العمرة الجديدة.

واما وجوب البدنة عليه فهو وان كان متسالماً عليه لكن الكلام في دليبه وقد استدل عليه السيد الخوئي "قده" بما دل على أن من جامع قبل طواف النساء فعليه بدنة، فإنه شامل باطلاقه للعمرة المفردة، وهكذا صحيحة حمران بن اعين، فانها باطلاقها تشمل من كان عليه طواف النساء للعمرة المفردة<sup>(٣)</sup>.

ولكن هذه الروايات خاصة صحيحة حمران كما اتضح مما ذكرنا سابقاً لاتشمل من لم يقصر من العمرة المفردة، الا أن نتمسك بالفحوى، ولكنها غير واضحة لاحتمال وضع

١ - بجواهر الكلام ج ٣ ص ٣٨٤

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٣٧٦

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣ ص ٣٧٧

الكفارة في الجماع بعد الخروج من الاحرام وقبل طواف النساء لمعرضية كثير من الناس للابتلاء به باعتبار عدم اهتمامهم بحرمة الجماع قبل طواف النساء لمعاشرتهم مع العامة المنكرين لوجوب طواف النساء، بخلاف من كان محرماً، لكن الانصاف أنه لا ينافي العلم العرفي بثبوت الكفارة فيه ايضاً كما ثبتت قبله وبعده.

### مسألة ٢٢٤: من أحل من احرامه اذا جامع زوجته المحرمة وجبت الكفارة على زوجته و على الرجل ان يغرمها والكفارة بدنة.

اقول: يدل على ذلك معتبرة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل أحل من إحرامه ولم تحل امرأته فوقع عليها، قال: عليها بدنة يغرمها زوجها<sup>(١)</sup> والرواية مطلقة من حيث كون الزوجة مكرهة أو مطاوعة، ولامانع من الالتزام في موردها بثبوت الكفارة على الزوجة وتكون غرامتها على زوجها، ولاوجه لما في الوسائل من فرض كون الزوج مكرهاً. وحيث ان الحكم على خلاف القاعدة فيختص بما اذا كان الزوج قد أحل من احرامه قريباً، ولايشمل ما اذا كان الزوج قد أحل من احرامه من زمان بعيد او لم يحرم اصلاً، ومقتضى القاعدة انها لو كانت مطاوعة كانت غرامة الكفارة على نفسها ولو كانت مكرهة لم يكن عليها كفارة لعموم قوله "رفع ما استكرهوا عليه" وفي كلتا الحالتين لاشيء على زوجها لعدم دليل عليه.

ونظير المقام ما اذا كانت المرأة صائمة في شهر رمضان فأكرهها زوجها الذي لا يجب عليه الصوم لكونه مسافراً او مريضاً على الجماع فانه لادليل على لزوم الكفارة عليه، كما لا كفارة عليها، بل لا يبطل صومها لو سلب منها الاختيار راساً في الجماع معها، نعم لو كان هو صائماً ايضاً فقد ورد في الكافي عن علي بن محمد بن بندار (هو علي بن محمد بن أبي القاسم بندار، وبندار لقب لجده أبي القاسم، وقد وثقه النجاشي) عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر (الذي قال النجاشي: كان ضعيفاً متهماً، وقال الشيخ: كان ضعيفاً في حديثه متهماً في دينه) عن عبد الله بن حماد (هو عبد الله بن حماد الأنصاري، كما صرح به في الكافي عند ذكر الرواية في كتاب الحدود<sup>(٢)</sup>)، وذكر النجاشي أنه من شيوخ أصحابنا، وهذا ظاهر في توثيقه) عن المفضل بن عمر (ذكر النجاشي أنه فاسد المذهب مضطرب الحديث، ولكن عدّه المفيد في إرشاده من شيوخ أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) وخاصته وبطانته ومن ثقات الفقهاء الصالحين، كما عدّه الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة من السفراء الممدوحين، وعدّه

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٧

٢ - الكافي ط دار الحديث ج ١٤ ص ١٩٦

ابن شهر آشوب من ثقات أبي عبد الله (عليه السلام) ومن بطانته، فبعد تعارض توثيقه وتضعيفه فاليعمل بروايته لعدم ثبوت وثاقته) عن أبي عبد الله (عليه السلام): في رجل أتى امرأته وهو صائم وهي صائمة فقال: إن كان استكرهها فعليه كفارتان، وإن كان طاووعته فعليه كفارة وعليها كفارة، وإن كان أكرهها فعليه ضرب خمسين سوطاً نصف الحدّ، وإن كان طاووعته ضرب خمسة وعشرين سوطاً، وضربت خمسة وعشرين سوطاً<sup>(١)</sup>، وسند الرواية كما عرفت ضعيف، ولها سند آخر حيث رواها الصدوق عن المفضل بن عمر وقد ذكر في مشيخة الفقيه سنده الى رواياته حيث قال: ما كان فيه عن المفضل بن عمر فقد رويته عن محمد بن الحسن رحمه الله عن الحسن بن متيل الدقاق (ذكر النجاشي والشيخ أنه كان وجها من وجوه اصحابنا كثير الحديث) عن أحمد بن أبي عبد الله (البرقي) عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر<sup>(٢)</sup>، وسندها مشكل من ناحية ابن سنان والمفضل بن عمر، مع احتمال أن لا يكون سند المشيخة شاملاً لهذه الرواية لان الصدوق قال في ذيل هذه الرواية: قال مصنف هذا الكتاب "ره" لم أجد شيئاً في ذلك في شيء من الأصول وإنما تفرد بروايته علي بن إبراهيم بن هاشم<sup>(٣)</sup>، وكيف كان فالرواية ضعيفة سنداً ولكن المحقق في المعتمد بعد ما ذكر أن إبراهيم بن إسحاق ضعيف متهم، والمفضل ابن عمر ضعيف جداً، كما ذكر النجاشي، فاذن الرواية في غاية الضعف، قال: لكن علماؤنا ادعوا على ذلك إجماع الإمامية، ومع ظهور القول بها، ونسبة الفتوى إلى الأئمة يجب العمل بها<sup>(٤)</sup>، فان قلنا بجبر ضعف سند رواية بعمل الأصحاب بها فهو، وآلا فيشكل الفتوى على وفقها، ومقتضى القاعدة هو عدم ثبوت أكثر من كفارة واحدة عليها حتى لو كانت مكرهة لزوجته، ولا كفارة عليها في هذا الفرض.

**مسألة ٢٢٥: إذا جامع المحرم امرأته جهلاً أو نسياناً صحّت عمرته وحجّه ولا تجب عليه الكفارة، وهذا الحكم يجري في بقية المحرمات الآتية التي توجب الكفارة، بمعنى أن ارتكاب أي عمل على المحرم لا يوجب الكفارة، إذا كان صدوره منه ناشئاً عن جهل أو نسيان ويستثنى من ذلك موارد:**

١- ما اذا نسى الطواف في الحج وواقع أهله، أو نسي شيئاً من السعي في عمرة التمتع فأحلّ لاعتقاده الفراغ من السعي، وما اذا أتى أهله بعد السعي وقبل التقصير جاهلاً بالحكم،

١ - وسائل الشريعة ج ١٠ ص ٥٦

٢ - من لا يحضره الفقيه ج ٥ ص ٤٣٥

٣ - من لا يحضره الفقيه ج ٥ ص ١١٧

٤ - المعتمد في شرح المختصر؛ ج، ص: ٦٨١

٢- من أمّ يده على رأسه أو لحيته عبثاً فسقطت شعرة أو شعرتان، ٣- ما اذا دهن عن جهل،  
وبأتي جميع ذلك في محالها

اقول: حكم المسألة واضح، ويدل عليه صحيحة زرارة قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، قال: جاهلين أو عالمين؟ قلت أجبني عن الوجهين جميعاً، قال: إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء وإن كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل<sup>(١)</sup>، والظاهر شمولهما للجاهل المركب والبسيط معا فما يظهر من بعض الأعلام "قده" من عدم شمولها للجاهل البسيط أي الجاهل المتردد، واختصاصها بالجاهل المركب أي الجاهل الغافل او المعتقد للجواز<sup>(٢)</sup>، غير ظاهر الوجه، كما يدل على الحكم صحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبي وعليه قميصه فقال لأبي عبد الله (عليه السلام) إني كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحج لم أسأل أحدا عن شيء وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي وأن حجي فاسد وأن علي بدنة فقال له متى لبست قميصك أ بعد ما لبيت أم قبل قال قبل أن ألبس قال فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه<sup>(٣)</sup>، ولا اشكال في شمول الصحيحتين للجاهل المقصر بل هو مورد صحيحة عبد الصمد، حيث ذكر السائل أنه جاء الى الحج ولم يسأل أحدا عن شيء، واطلاقها شامل للجاهل المقصر المتردد، هذا بالنظر الى الجاهل بالحكم، واما الناسي للحكم او الموضوع فلا يبعد شمول الصحيحة لهما، لكونهما جاهلين فعلاً، وان سبق منهما العلم، ولا أقل من أن العرف يلغي الخصوصية عن الجاهل الى الناسي في مجال رفع العقوبة.

هذا كله بلحاظ نفي ما ثبت من باب العقوبة ككفارة بدنة ونحوها والحج من قابل في الجماع قبل الوقوف بالمشعر في الحج او الاتيان بالعمرة في الشهر القادم في الجماع قبل الفراغ من السعي في العمرة المفردة.

ولكن قد يقال ان الجماع قبل الفراغ من السعي حيث يكون موجبا لفساد العمرة المفردة حقيقة حسب المختار، فيكون مثل القواطع والموانع في الصلاة وغيرها كاستدبار القبلة او الحدث، حيث لا يصح التمسك لرفع قاطعيتها ومانعيتها بمثل حديث الرفع او صحيحة عبد

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٢

٢ - كتاب الحج ج ص

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٤٨٨

الصمد، أما بالنسبة الى حديث الرفع فانه وان ادعى جماعة كصاحب الكفاية والسيد الإمام "قدهما" كونه حاكما على أدلة الأجزاء والشرائط والموانع فيقيدها بحال العلم، وبذلك يكون العمل صحيحا، ولكن اوردنا عليه أولا أن حديث الرفع لايدل على أكثر من رفع المؤاخذه، حيث ان المنساق عرفا من التعبير بانه رفع عن الامة النسيان والخطأ وما استكروهوا عليه وما اضطروا اليه والحسد ما لم يظهر بلسان والطيرة والوسوسة في الخلق، ليس اكثر من رفع المؤاخذه الأخروية والدينية كإجراء الحدّ 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 المؤاخذه على مخالفته، خاصة وانه قد عبّر عن الجميع بتعبير واحد، حيث ان الوارد في الحديث رفع عن امتي تسعة... .

وثانيا: لو سلمنا ظهوره في رفع الحكم المجهول، الا ان الظاهر منه هو رفعه ظاهرا في قبال وضعه ظاهرا أي إيجاب الاحتياط على وفقه، 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.

وثالثا: ان ظاهره هو رفع الأمر الثقيل عن ذمة الأمة، والجزئية والشرطية والمانعية ليس فيها أي ثقل على المكلف، كما 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، وبناء على ذلك لا بد ان يكون المرفوع هو التكليف بالمركب التام في حال الجهل والنسيان، دون جزئية الجزء المجهول او المنسي مثلا، ولذا لم يستشكل أحد في أنه لو اضطر أحد إلى ارتكاب مفطرات الصوم فلا يمكن التمسك بقوله "رفع ما اضطروا اليه" لتصحيح صومه، كما أنه لو اضطر الى التكلم في صلاته فلا ينبغي الاشكال في بطلان صلاته.

وأما صحيحة عبد الصمد بن بشير فانه وان كان قد يستظهر منها عدم وجوب الإعادة والقضاء على من ترك جزءا او شرطا او أتى بمانع في ضمن المركب بجهالة، لكن يلاحظ عليه انه لا يظهر منها أكثر من نفي وجوب الكفارة، فان ظاهرها ان الحكم الذي كان موضوعه ارتكاب الشيء يرتفع بارتكابه بجهالة، وفساد العمرة بالجماع قبل الفراغ من السعي لا يكون شيئا وضع على المكلف بسبب ارتكاب الجماع وانما هو منتزع عن عدم الاتيان بالعمرة على وجهها كما أن وجوب اعادة الصلاة التي اوجد المانع فيها عن جهل او نسيان انما هو من آثار ترك المركب التامّ دون ارتكاب الشيء، 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 شرطا او أتى بمانع في ضمن المركب. نعم قد يقال ان كون الجماع في العمرة المفردة موجبا لفسادها مما لم يثبت بالقرآن الكريم فليس من الفريضة وانما هو من السنة فصدوره عن نسيان او جهل قصوري لاينقض العمرة التي هي فريضة أي مقدّرة في الكتاب حيث ورد في ذيل حديث لاتعاد أن السنة لاتنقض الفريضة<sup>(١)</sup>، ولكن ذكرنا في محله أن من المحتمل كون المراد من الفريضة ما شرعه الله ولو لم يرد في القرآن في قبال ما سنه النبي (صلى الله عليه وآله) كما ورد في الروايات الصحيحة أن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين فاضاف اليهما رسول الله ركعتين في الظهرين والعشاء لغير المسافر وركعة في المغرب، مع أن كون الصلاة ركعتين لم يرد في القرآن الكريم.

وعليه فتكون النتيجة فساد العمرة بالجماع عن جهل او نسيان قبل الفراغ من السعي فيها.

وقد أجاب عنه السيد الخوئي "قده" على ما حكى عنه بأن المستفاد من الروايات كون وجوب البدنة لفساد العمرة، وإذا فرضنا ارتفاع وجوب البدنة بحديث الرفع فالفساد يرتفع أيضاً، لارتفاع اللازم بارتفاع الملزوم، وبعبارة اخرى: المرتفع بحديث الرفع هو الفساد الذي كان مستلزما للكفارة، لالفساد المطلق.

وفيه أنه ان كان مقصوده كون المتفاهم عرفا من مثل معتبرة بريد بن معاوية العجلي قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة<sup>(٢)</sup>، كون الحكم بفساد العمرة متلازما مع الحكم بثبوت البدنة، ولااطلاق لها بالنسبة الى الحكم بفساد العمرة مجردا عن الكفارة فمضافا الى النقص بما لو جامع عالما عامدا ولكنه عجز عن اداء الكفارة حيث يبعد التزامه بعدم فساد عمرته، أنه لايستفاد من المعتمدة أي ملازمة بين الحكمين، وانما دلت على ثبوت الحكمين، وقيام الدليل على ارتفاع احدهما في حال الجهل ونحوه لايمنع من التمسك باطلاقها لثبوت الحكم الثاني في هذا الحال، واوضح من هذه المعتمدة في عدم الدلالة على الملازمة بين الحكمين صحيحة مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يعتمر عمرة مفردة ثم يطوف بالبيت طواف الفريضة ثم يغشى أهله قبل أن يسعى بين الصفا والمروة قال قد أفسد

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

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٨

عمرته وعليه بدنة...<sup>(١)</sup>.

والعمدة في المنع عن فساد العمرة المفردة بالجماع فيها عن جهل او نسيان معتبرة زارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) رجل وقع على أهله وهو محرم قال أ جاهل أو عالم قال قلت: جاهل قال يستغفر الله ولا يعود ولا شيء عليه<sup>(٢)</sup>، وفي رواية زارة وأبي بصير جميعا قالوا سألنا أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل أتى أهله في شهر رمضان - أو أتى أهله وهو محرم وهو لا يرى إلا أن ذلك حلال له قال ليس عليه شيء<sup>(٣)</sup>، فان الموضوع فيهما المحرم وهو شامل للعمرة المفردة والنسبة بينهما وبين معتبرة بريد وصحيحة مسمع وان كانت هي العموم من وجه حيث ان مورد افتراقهما الجماع في الحج ومورد افتراق معتبرة بريد وصحيحة مسمع الجماع في العمرة عن علم وعمد ومورد الاجتماع الجماع في العمرة عن جهل ولكن لو لم نقل بتقدمهما على معتبرة بريد وصحيحة مسمع من باب الحكومة فلاقل من تساقطهما ثم الرجوع الى الاطلاقات واصالة البراءة لنفي مانعية الجماع في العمرة عن جهل او نسيان، ويؤيد ذلك استبعاد كون الجماع عن جهل او نسيان في العمرة المفردة اسوء حالا من الحج حيث لا يترتب عليه أي حكم بلااشكال.  
هذا وسيأتي حكم الموارد المستثناة في محالها.

### ٣- تقبيل النساء

**مسألة ٢٢٦: لا يجوز للمحرم تقبيل زوجته عن شهوة فلو قبّلها وخرج منه المني فعليه كفارة بدنة أو جزور، وكذلك إذا لم يخرج منه المني على الاحوط، وأما إذا لم يكن التقبيل عن شهوة فكفارته شاة.**

اقول: الكلام في المحرم الثالث من محرمات الاحرام الذي عنون في المتن بعنوان

تقبيل النساء يكون في مقامين:

المقام الاول: في الحكم التكليفي، ولااشكال عند الفقهاء في حرمة، وقد استدل السيد الخوئي "قده" على ذلك بما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من الدعاء حال الاحرام بقوله "أحرم لك شعري ولحمي ودمي وعظامي ومخي وعصبي من النساء والثياب والطيب"<sup>(٤)</sup> فانّ الاستفادة منها حرمة مطلق الاستمتاع من النساء الشامل للتقبيل بشهوة، وكذا استدل بما

١ - وسائل الشريعة ج١ ص ١٢٨

٢ - وسائل الشريعة ج١٣ ص ١٠٨

٣ - وسائل الشريعة ج١٣ ص ١٠٩



ورد من أن المحرم إذا حلق يحل له كل شيء إلا النساء والطيب، وتحرم عليه النساء ما لم يطف طواف النساء<sup>(١)</sup>، فذكر أن المستفاد منها أن المحرم مطلق الاستمتاع بالنساء حتى التقبيل، وإنما يحل له كل ذلك بعد الحلق وطواف النساء، ويؤيد ذلك ما ورد في النظر إلى المرأة عن شهوة (كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم قال لاشيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه<sup>(٢)</sup>)، حيث إن الأمر بالاستغفار ظاهر في ارتكاب الحرام، فيعلم أن جميع أنواع الاستمتاع محرمة، فإن النظر أقل أفراد الاستمتاع، فإذا حرم غيره بالأولوية القطعية، ويؤكد ذلك أيضاً منع الرجل إنزال امرأته من المحمل وضمها بشهوة، (كرواية الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المحرم يضع يده على امرأته قال لا بأس قلت فينزلها من المحمل ويضمها إليه قال لا بأس قلت فإنه أراد أن ينزلها من المحمل فلما ضمها إليه أدركته الشهوة - قال ليس عليه شيء إلا أن يكون طلب ذلك<sup>(٣)</sup> وبالجملة: لا خلاف في كون المحرم ممنوعاً من جميع أنواع الاستمتاع بالنساء<sup>(٤)</sup>).

اقول: لا يظهر من الدعاء الوارد في صحيحة معاوية بن عمار كونه في مقام التشريع حتى يكون ظاهراً عرفاً في كونه في مقام البيان من ناحية تفاصيل حرمة النساء على المحرم، فيكفي في هذا الدعاء حرمة وطيء الزوجة على المحرم، فلا يدل على حرمة تقبيلها بشهوة أو بقية الاستمتاع منها فضلاً عن جعل حرمة زائدة لتقبيل غير الزوجة بشهوة، فإنه وإن كان حراماً على كل مكلف سواء كان محرماً أم لا، ولكن لا يستفاد منها ثبوت حرمة أخرى أو شدة الحرمة في حق المحرم كما استفدنا حرمة السباب والفسوق على المحرم من قوله تعالى "ولافسوق ولاجدال في الحج" مع حرمتها في جميع الأحوال، وتظهر الثمرة الفقهية لثبوت حرمة خاصة على المحرم هي أنه بناء على تقوم الاحرام بالعزم على ترك محرمات الاحرام فلا ينعقد الاحرام مع التردد في ارتكاب هذا الفعل، كما تظهر الثمرة بناء على كون الاصل الاولي في ارتكاب محرمات الاحرام ذبح شاة فقد روى الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) أنه قال: لكل شيء جرح من

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٣٢ و ٢٣٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ١٣٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ١٣٧

٤ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣ ص ٣٨٢

حجك، فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت<sup>(١)</sup>، والبحث عنه موكول الى محله<sup>(٢)</sup>.

وهكذا لا يتم استدلاله بما ورد من بقاء حرمة النساء حتى يطوف للنساء حيث أن ظاهره أن ما حرم من النساء عليه فهو يبقى الى أن يطوف للنساء وليس في مقام بيان ما يحرم عليه من النساء، مضافا الى أنه اختار في محله بقاء حرمة الجماع بعد الحلق أو التقصير وقبل طواف النساء دون سائر الاستمتاعات فقد ذكر أنه بالنسبة إلى ما بعد الحلق أو التقصير فمقتضى إطلاق حرمة النساء حرمة بقية الاستمتاعات، ولكن مقتضى صحيحة الحلبي جواز الاستمتاعات بعد الحلق، وبقاء حرمة الجماع خاصة، فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح، فقال: ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق، ولكن لا تقربوا النساء والطيب<sup>(٣)</sup> فان الظاهر من قرب النساء هو الجماع كما في قوله تعالى "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ" فيعلم أن الممنوع بعد الحلق إنما هو الجماع والطيب وأما بقية المحرمات فتحل بعد الحلق حتى العقد عليهن والاستمتاعات بهن<sup>(٤)</sup>، كما استدل بصحيحة الفضلاء "فإذا قضت المناسك وزارت بالبيت طافت بالبيت طوفا لعمرتها ثم طافت طوفا للحج ثم خرجت فسعت فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها فإذا طافت طوفا آخر حل لها فراش زوجها<sup>(٥)</sup> حيث ذكر أنها كالصريحة في أن المحرم هو الجماع خاصة دون بقية الاستمتاعات، فان المراد بفراش زوجها كناية عن المقاربة، فإنها تحتاج إلى الفراش وأما بقية الاستمتاعات من التقبيل واللمس فلا تحتاج إلى الفراش<sup>(٦)</sup>.

نعم لا يبعد تمامية الاستدلال بظهور ما دل على حرمة النظر الى الزوجة بشهوة او ضمها اليه كذلك لحرمة تقبيلها بشهوة، ويدل على حرمة صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته قال: نعم...قلت: المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة قلت فإن قبّل قال هذا أشد ينحر بدنة<sup>(٧)</sup>، وظاهرها كون السؤال الأخير أيضا عن تقبيل الزوجة بشهوة وانما لم يصرح بهذا القيد

١ - قرب الإسناد ص ٢٣٧

٢ - ذيل مسألة ٢٤٠ و ٢٥٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٣٣

٤ - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ٣٦٠

٥ - وسائل الشيعة ج ص ٤٤٨

٦ - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ٣٥٦

٧ - وسائل الشيعة ج ص ١٣٩

اعتمادا على ذكره في السؤال السابق عليه، ويؤيده حكم الامام (عليه السلام) بكونه اشدّ، فان التقييل بغير شهوة ليس اشدّ من مسّ الزوجة بشهوة جزما، ودلالاتها على حرمة المس والتقييل بشهوة بناء على مسلك المشهور من ثبوت الملازمة العرفية بين الكفارة والحرمة واضحة، وهو الظاهر في ارتكاز المتشعبة في باب تروك الاحرام، بل الأمر كذلك حتى على تقدير عدم تمامية الملازمة، لأن الظاهر من التقابل بين الجواب عن السؤال الأول ببيان جوازه بقوله "نعم"، والجواب عن الثاني بأنه يذبح شاة وعن الثالث بأنه ينحر بدنة هو عدم جواز الثاني والثالث، مضافا الى ظهور التعبير في الثالث بالأشدية في كونها بلحاظ الحرمة لا الكفارة فقط.

كما يدل عليه رواية سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد النهدي عن محمد بن الوليد عن أبان بن عثمان عن الحسين بن حماد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يقبل أمه قال لا بأس هذه قبلة رحمة إنما تكره قبلة الشهوة<sup>(١)</sup>، والظاهر من الكراهة فيها بقريئة المقابلة مع نفي البأس عن قبلة الرحمة هو الحرمة، إلا أن سند الرواية ضعيف لأجل الكلام في سهل بن زياد وجهالة النهدي.

وأما صحيحة مسمع أبي سيار قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) يا أبا سيار إن حال المحرم ضيقة فمن قبل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة ومن قبل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر ربه<sup>(٢)</sup>، فذيلها وان كان واردا في تقييل الزوجة بشهوة ولكنه قد قيد بالامناء، واستفادة حرمة من قوله "ويستغفر ربه" لا تفيد لاثبات حرمة التقييل بشهوة مع عدم الامناء، وأما صدرها فهو وارد في تقييل الزوجة بغير شهوة وبناء على ملازمة إيجاب دم شاة عليه مع حرمة الفعل فلاشكال في دلالة بالاولوية على حرمة التقييل بشهوة. هذا وقد حمله المحقق الاردبيلي "ره" على تقدير إنزال المنى، فكأنه قال "من قبل امرأته بغير شهوة فأمنى فعليه شاة"، وذلك لان عدم إيجاب الكفارة على التقييل بشهوة من دون امناء يدل بالاولوية على عدم الكفارة في التقييل بغير شهوة<sup>(٣)</sup>، كما أن بعض الأجلاء "دام ظله" ذكر أنه لو قبل المحرم زوجته من غير شهوة فأمنى يجب عليه التكفير بشاة وأما لو لم يمن فلا كفارة عليه، ولو قبلها عن شهوة يجب عليه نحر بدنة أمني ام لم يمن<sup>(٤)</sup>، فكأنه وثق

١- وسائل الشيعة ج ١٣٩

٢- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣٥

٣- مجمع الفائدة والبرهان ج ٢٧٨

٤- مناسك الحج ص: ١٠٩

بتصحيح في الرواية، ولكنه لاوجه له.

لكن ان تمت سند رواية الحسين بن حماد السابقة فالمستفاد منها جواز القبلة رحمة واختصاص الحرمة بقبلة شهوة، لكنها قابلة للتقيد بغير تقبيل الزوجة حيث ان تقبيلها حتى اذا لم يكن بشهوة لكن يكون في معرض اثاره الشهوة نوعا، بخلاف تقبيل الأم.

ثم انه ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: سألته عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي قال عليه دم يهريقه من عنده<sup>(١)</sup>، فان قلنا بالملازمة بين الكفارة وثبوت الحرمة فتدل الصحيحة على حرمة تقبيل الزوج حتى بعد طوافه للنساء لزوجته التي بقي عليها طواف النساء، كما تدل بالأولية على حرمة ذلك عليه اذا بقي عليه طواف النساء، فيعلم من ذلك حرمة جميع الاستمتاع قبل طواف النساء، إلا أن صاحب الجواهر قال: لم يحضرنى أحد عمل به على جهة الوجوب، فلا بأس بحمله على ضرب من الندب، لأن الفرض كونه قد أحل فلا شيء عليه إلا الإثم إن كان<sup>(٢)</sup>، وفي المختلف أنه قال المفيد وسالار: أن من قبل امرأته وقد طاف طواف النساء وهي لم تطف وهو مكره لها فعليه دم، فان كانت مطاوعة فالدم عليها دونه، ولم يذكر الشيخ ذلك ولم نقف في ذلك على حديث مروى<sup>(٣)</sup>، اقول: لم يثبت اعراض الاصحاب عن هذه الرواية وقد افتى بمضمونها العلامة في التذكرة<sup>(٤)</sup> والمحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة<sup>(٥)</sup>، نعم حملها جمع منهم على الاكراه كالمجلسي الاول حيث قال بعد نقل الرواية أي تحملاً عنها، ويحمل علي الاستكراه<sup>(٦)</sup>، ولكنه لا موجب لهذا الحمل، فالاحوط ان لم يكن اقوى هو الالتزام بمضمونها.

ثم انه بالنسبة الى تقبيل غير الزوجة بشهوة يمكن التمسك بما ورد في نظر المحرم الى جسد الاجنبية بشهوة، فان الانصاف أن العرف يستظهر من مثل هذا الخطاب حرمة ما هو اشد منه وهو التقبيل بشهوة، ولا علاقة لذلك بتنقيح المناط حتى يناقش فيه بالمناقشة السابقة في التمسك بالفحوى في هذه المجالات، لاحتمال كونه من قبيل تكرار الصيد عمدا حيث دلّ قوله تعالى "ومن عاد فينتقم الله منه" على عدم الكفارة فيه مع أن الكفارة ثابتة على

١ - وسائل الشيعي ج١٣ ص١٣٨

٢ - جواهر الكلام ج ٢٠ ص٣٩١

٣ - مختلف الشيعي ج٤ ص١٦٤

٤ - تذكرة الفقهاء ج ص ٦٧

٥ - مجمع الفائدة والبرهان ج، ص: ٤٦

٦ - روضة المتقين ج، ص: ٣٨٧

ما لو تكرر منه الصيد خطأ، او احتمال كون نكتة جعل العقوبة الزائدة لاتخاذ ذريعة لمنع المكلفين عما يكون في معرض ابتلائهم ويوجد فيه الداعي النفساني في كثير من النفوس لارتكابه كتقبييل الزوجة، او النظر الى الأجنبية.

كما يدل على حرمة التقبييل بشهوة موثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) محرم قبل غلاما من شهوة قال يضرب مائة سوط<sup>(١)</sup>، فان الظاهر أن هذا المقدار من العقوبة لاجل كونه صادرا عن المحرم، فهو تجميع لتعزيرين، والا فالتعزير الواحد يكون اقل من الحد كما هو المشهور، فهذا المقدار من الجلد لا يترتب على مجرد تقبييل غلام بشهوة في غير حال الاحرام، فانه قد ثبت ضرب مائة سوط لمثل ما اذا وجد رجلان مجردين تحت لحاف واحد كما في صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كان علي (عليه السلام) إذا وجد رجلين في لحاف واحد - مجردين جلدتهما حد الزاني مائة جلدة كل واحد منهما<sup>(٢)</sup>.

المقام الثاني: في كفارة التقبييل بشهوة فتارة يكون تقبييل الزوجة بشهوة واخري تقبييل غيرها بشهوة، أما تقبييل الزوجة بشهوة فقد ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته قال: نعم...قلت: المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة قلت فإن قبل قال هذا أشد ينحر بدنة، فالمستفاد منها أن في تقبييل الزوجة بشهوة بدنة، ومقتضى اطلاقها ثبوت البدنة حتى مع عدم الامناء، وفي صحيحة مسمع "ومن قبل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر ربه" وهي وان كانت مشتملة على قيد الامناء وظاهرها دخل هذا القيد في ثبوت كفارة بدنة والا لكان ذكره لغوا، فان قلنا باختلاف الكفارة فيها وهي الجزور عن كفارة بدنة المذكورة في صحيحة الحلبي بان تكون الجزور الابل السمينية كما في كتاب العين<sup>(٣)</sup> او من الإبل خاصة ما كمل خمس سنين ودخل في السادسة، كما في مجمع البحرين<sup>(٤)</sup>، فهو وان قلنا بأنها بمعنى الابل والبدنة كما في غير واحد من كتب اللغة وهو الموافق لفهم الاصحاب، لخصوص البدنة السمينية والشاهد على ذلك ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من قوله فيمن جامع قبل

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٤١

٢ - وسائل الشيعة؛ ج ١٣، ص: ٣٤١

٣ - العين ج ٦ ص ٦٢

٤ - مجمع البحرين ج ٣ ص ٢٤٥

طواف النساء أن عليه جزورا سميئة<sup>(١)</sup> فنقول بأنه لا يمكن تقييد صحيحة الحلبي بها، لأنه سئل الامام (عليه السلام) عن تقبيل الزوجة بشهوة، وهذا ظاهر في فرض عدم الامناء والا لكان عليه اخذه في السؤال، وان شئت قلت انه ذكر السائل قبل ذلك فرض وضع المحرم يده على امرأته ولم يذكر فيه الامناء فهو كالصريح في عدم الامناء وبعد ما سأل عن التقبيل بشهوة فقال الامام (عليه السلام) انه اشد، ولو حملناه على صورة الامناء فلأزمه أشديته لأجل الامناء، مع أن الظهور القوي للرواية أن التقبيل بشهوة بنفسه أشد من وضع اليد بشهوة.

وعليه فلانحتاج أن نقول في وجه عدم تقييد صحيحة الحلبي أنه يكون من التقييد بالفرض النادر، حتى يجاب عنه بما هو مبنى بعض الاجلاء "دام ظله" من أنه يوجد فرق بين العام والمطلق، والمستهجن هو تخصيص العام بالفرد النادر، بل لا بد في تخصيص العموم من أن يبقى تحت العام اغلب افراده ويكون المقدار الخارج بالتخصيص نادرا، واما المطلق فاذا قيّد بالفرد النادر فيستكشف منه إما احتفاف الخطاب المطلق بقرائن متصلة حالية لم يلتفت اليها الراوي او لفظية ضاعت بسبب تقطيع الروايات او عدم كون المتكلم في مقام البيان، نظير ما اذا امر المولى عبده بتقليد المجتهد ثم قال في خطاب آخر: يجب عليك أن تقلد المجتهد الاعلم، نعم لا بد أن لا يكون هذا التقييد على خلاف مناسبات الحكم والموضوع كأن يحكم على الانسان بحكم ثم يقيده بالخنثى<sup>(٢)</sup>، وان كان يرد عليه أن احتمال ضياع القرائن الحالية او اللفظية لا يختلف فيه العام والمطلق ولا يوجب ان يكون الجمع بين نقل الخطاب المطلق والخطاب المقيد الذي يقتضي حمله على الفرد النادر عرفيا، فالمهم هو كشف الخطاب المقيد بالفرد النادر عن عدم كون المولى في مقام البيان في الخطاب المطلق، وهو لا يخلو من وجه، فيما اذا صح عرفا بيان كون شيء شرطا لثبوت الحكم على طبيعة كما في مثال الامر بتقليد المجتهد، ونحوه ما لو امر المولى عبده بشراء الخبز ثم ذكر في خطاب منفصل لزوم كونه متصفا بوصف كذا الذي هو وصف نادر، وكذا لو قال الطبيب للمريض: يجوز لك اكل الخبز، ثم يقول له قبل مضي وقت الحاجة: لا بد أن يكون الخبز الذي تأكله متصفا بذلك الوصف، ولكن في هذه الامثلة يكون القيد في الخطاب المقيد شرطا لمتعلق التكليف او متعلق المتعلق فيكون المكلف بصدد تحصيل هذا الوصف بأن يختار مثلا المجتهد الاعلم للتقليد والخبر المتصف بذلك الوصف للشراء او

الاكل، وأما اذا كانت الطبيعة في الخطاب المطلق موضوعا لحكم وبيّن المولى في خطاب منفصل ارادة حصة نادرة منه فهذا النحو من الكلام يكون مستنكرا لدى العرف، فلو قال المولى "يجب على المجتهد استنباط الاحكام" فهل ترى ان تقييده بالاعلم صحيح عرفا. والمقام من هذا القبيل اذ لو قال المولى "من قبل زوجته بشهوة فعلية بدنة" ثم قيده في خطاب منفصل بفرض الامناء فانه يعدّ خارجا عن طور المحاوراة العرفية.

وكيف كان فليس تقييد صحيحة الحلبي بفرض الامناء لأجل صحيحة مسمع عرفيا، وحينئذ فالابعد أن يقال: ان العرف يجمع بينهما بحمل الامر بالبدنة في صحيحة الحلبي على مطلق الطلب الاعم من الوجوب والاستحباب، ففي فرض عدم الامناء نلتزم بعدم الوجوب لمفهوم صحيحة مسمع، وتكون نتيجته اختصاص وجوب البدنة بالتقييد بشهوة مع اداءه الى الامناء بمقتضى صحيحة مسمع.

واما الجمع بينهما بالغاء مفهوم صحيحة مسمع وحمل قيد الامناء فيها على بيان الفرد الاهم، ونتيجته الأخذ باطلاق صحيحة الحلبي والافتاء بوجوب البدنة على تقييد الزوجة بشهوة ولو مع عدم الامناء، فالظاهر أنه ليس جمعا عرفيا، لأنه لايرفع محذور لغوية ذكر قيد الامناء.

وبما ذكرناه ظهر أنه لوجه لأن يقال بتساقط صحيحة الحلبي وصحيحة مسمع لاستقرار المعارضة بينهما عرفا، حيث يحتل العرف أن الراوي في صحيحة الحلبي نسي ذكر قيد الامناء والرواية في الاصل كانت هكذا "المحرم يضع يده بشهوة فينزل قال يهريق دم شاة قلت فإن قبل قال هذا أشد ينحر بدنة، او كانت هكذا "المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة قلت فان قبل فأمنى قال اشد ينحر بدنة" كما يحتل أن الراوي لصحيحة مسمع اشتبه فزاد لفظ الامناء في الفقرة الثانية، ومع استقرار المعارضة بينهما يتساقطان، ومعه لايبقى دليل على الكفارة في تقييد الزوجة بشهوة.

وبناء على ما اخترناه من كون مقتضى الجمع العرفي بينهما حمل ثبوت كفارة بدنة في فرض تقييد الزوجة بشهوة بدون الامناء على الاستحباب، فلو قبلها بشهوة ولم يمن فيكفي ذبح شاة تمسكا باطلاق صحيحة عمران الحلبي أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل طاف بالبيت وبالصفا والمروة وقد تمتع ثم عجل فقبل امرأته قبل أن يقصر من رأسه قال عليه دم يهريقه وإن كان الجماع فعليه جزور أو بقرة<sup>(١)</sup>، وبما ذكرناه ظهر وجه ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أنه لايجوز للمحرم تقييد زوجته عن شهوة فلو قبلها كذلك

وخرج منه المنى فعليه كفارة بدنة واذا لم يخرج منه المنى فلايبعد كفاية التكفير بشاة واذا قبلها لاعن شهوة وجبت عليه الكفارة ايضا على الاحوط وهي شاة<sup>(١)</sup>.

هذا وفي رواية سهل بن زياد عن أحمد بن محمد عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن رجل قبل امرأته وهو محرم قال عليه بدنة وإن لم ينزل وليس له أن يأكل منها<sup>(٢)</sup> وهذه الرواية مع غمض العين عن ضعف سندها بسهل وعلي بن ابي حمزة على قول المشهور تكون مثل صحيحة الحلبي طرفا للمعارضة مع صحيحة مسمع ويأتي فيها ايضا ما مر من الجمع العرفي.

ثم ان بعض الاجلاء "دام ظله" (بعد أن ذكر أن من قبل المحرم زوجته لا عن شهوة ولكنه أمنى يجب عليه التكفير بشاة وأما لو لم يمن فلا كفارة عليه، ولو قبلها عن شهوة يجب عليه نحر بدنة- سبب تقبيله الإماء أم لم يسبب) قال: لو كان التقبيل عن شهوة في عمرة التمتع بعد إتمام السعي، أو كان في الحجّ وقد أدى النسك ولم يبق عليه سوى طواف النساء، ففي هاتين الصورتين يكتفي بذبح بقرة بل شاة<sup>(٣)</sup>.

أما مستند الاكتفاء بذبح الشاة في التقبيل عن شهوة في عمرة التمتع بعد إتمام السعي، فهو صحيحة عمران الحلبي السابقة ولفظ التعجيل فيها ظاهر في كون التقبيل بشهوة، فتخصص صحيحتي الحلبي ومسمع، وأما مستند ذلك في من بقي عليه طواف النساء بالحج فهو أن صحيحتي الحلبي ومسمع او رواية علي بن ابي حمزة لاتشمل من احل من احرامه وبقي عليه طواف النساء ولو كنا نحن ومقتضى القاعدة لكننا نقول بأنه لا كفارة عليه لكن ظاهر صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: سألته عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي قال عليه دم يهريقه من عنده<sup>(٤)</sup>، تقتضي وجوب دم عليه واطلاقه يشمل الشاة، ولا فرق في ذلك بين ما لو اتى بالطواف والسعي بعد تقصير الحج ام لا، فما فرضه من كونه بعد الطواف والسعي لاوجه له.

نعم ذكر السيد الخوئي "قده" ان الرواية شاذة لإعراض الأصحاب بأجمعهم عنها، ونحن وإن لم نر الاعراض مسقطاً للحجية ولكن ذلك في إعراض المشهور لا في الاعراض المطبق وإعراض الجميع بحيث لم يفت أحد من الأصحاب بمضمونها أصلاً فإن ذلك يوجب

١ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١١٨

٢ وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٣٨

٣ - مناسك الحج ص: ١٠٩

٤ - وسائل الشيع ج ١٣ ص ١٣٨



سقوط الرواية عن الحجية، على أنه لا موجب للكفارة في المقام أصلاً، لأن حرمة التقبيل في حال الاحرام يختص بالرجل المحرم فقط، وأمّا تقبيل المرأة المحرمة زوجها فليس فيه شيء، لاختصاص النصوص المانعة بالمحرم، والكفارة تترتب على تقبيل الرجل المحرم ولا تثبت في تقبيل المرأة المحرمة زوجها، فإذا خرج الرجل من الإحرام وأحل من كل شيء فلا مانع له من التقبيل، ولا يقاس بجماع من حل من احرامه مع زوجته التي لم تطف طواف النساء حيث ورد أن عليها بدنة يغرّمها زوجها، وعليه فلا بدّ من رد علم هذه الرواية إلى أهلها<sup>(١)</sup>.

اقول: ان ثبت اعراض كافة الاصحاب عنها فيكشف كشفا اطمئنانيا عن خلل فيه فلا يكون حجة، وان لم يثبت ذلك كما هو الظاهر حيث ان مجرد عدم ذكر هذه المسألة في كتب القدماء لا يكشف عن اعراضهم عنها فمقتضى الصناعة الافتاء بمضمونه، وما ذكره من عدم حرمة تقبيل المحرمة لزوجها او تمكينها من تقبيله لها فلا يخلو عن كونه اجتهادا في قبال النص، فانه ان كان لازم هذه الصحيحة حرمة تقبيل المحرمة زوجها او حرمة تمكينها من تقبيله فتكون هي بنفسها دليلا عليها، وان خلت عنها بقية النصوص.

هذا كله في تقبيل الزوجة، وأمّا تقبيل غيرها فقد ذكر بعض الأجلء "دام ظله" انه لا كفارة فيه وان كان بشهوة وادى الى الامناء لعدم دليل عليه، وهو وان لم يخل عن وجه لما مر مرارا من الاشكال بالتمسك بالفحوى في هذه المجالات، لكن العرف يستظهر من ملاحظة مجموع الروايات عدم اختصاص كفارة بدنة بتقبيل الزوجة، فانه قد ورد ثبوت الكفارة في من نظر الى امرأة اجنبية فامنى، ففي صحيحة زرارة عن رجل محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: عليه جزور أو بقرة، فان لم يجد فشاة، وفي رواية ابي بصير، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى، فقال: إن كان موسراً فعليه بدنة، وإن كان وسطاً فعليه بقرة، وإن كان فقيراً فعليه شاة، ثم قال: أمّا إني لم أجعل عليه هذا لأنّه أمنى، إنّما جعلته عليه لأنّه نظر إلى ما لا يحلّ له<sup>(٢)</sup>؟ فنفهم من ضم مثل هذه الروايات الى ما ورد من الكفارة في من قبل زوجته بشهوة أن في تقبيل غير الزوجة بشهوة ايضاً كفارة، فيثبت كفارة بدنة في من قبل غير الزوجة بشهوة وادى ذلك الى الامناء، وأمّا مع عدم الامناء ففيه كفارة شاة.

## مسألة ٢٢٧: اذا قبل الرجل بعد طواف النساء امرأته المحرمة فالأحوط أن

١ - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٣٨٤

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص١٣٣

## يكفر بدم شاة.

اقول تقدم أن المستند في ذلك صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: سألته عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي قال عليه دم يهريقه من عنده<sup>(١)</sup>، ونظيرها رواية علي بن السندي عن حماد عن حريز عن زرارة في حديث أنه سأل أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل قبل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي قال عليه دم يهريقه من عنده<sup>(٢)</sup>، وليس في سند الرواية الثانية من يوجب الاشكال عدا علي بن السندي والظاهر أن توثيقه منحصر بما نقله الكشي عن نصر بن الصباح أنه قال: علي بن إسماعيل ثقة، وهو علي بن السندي لقب إسماعيل بالسندي، وحكي عن الأردبيلي صاحب جامع الرواة استظهار ذلك كما نقل ذلك عن الوحيد البهبهاني في التعليقة من جهة اتحاد علي بن السندي مع علي بن إسماعيل بن عيسى في الراوي والمروي عنه، اقول: لم يثبت وثاقة نصر بن الصباح حتى يعتمد على اخباره بناء على حجية خبر الثقة في احوال الرجال، وأما كلام الأردبيلي والوحيد فهو اجتهاد منهما، فليس حجة في حقنا، ونحن لانجزم باتحادهما لاختلاف الراوي والمروي عنه لهما في كثير من الموارد، كما يظهر من المراجعة الى معجم رجال الحديث<sup>(٣)</sup>، الا أن في الرواية الاولى غنى وكفاية، الا أنه ادعي إعراض الأصحاب بأجمعهم عنها، وعدم افتاءهم بمضمونها، ولكن مرّ أن مجرد عدم ذكر هذه المسألة في كتب القدماء لا يكشف عن اعراضهم عنها فمقتضى الصناعة الافتاء بمضمونها.

## ٤- مس النساء

**مسألة ٢٢٨: لا يجوز للمحرم أن يمس زوجته عن شهوة فان فعل ذلك لزمه كفارة شاة فاذا لم يكن المس عن شهوة فلا شيء عليه.**

اقول: يدل على الحكم التكليفي مثل صحيحة الحلبي قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): المحرم يضع يده على امرأته، قال: لا بأس قلت: فينزلها من المحمل ويضمها إليه، قال: لا بأس، قلت: فإنه أراد أن ينزلها من المحمل، فلما ضمها إليه أدركته الشهوة، قال: ليس عليه شيء إلا أن يكون طلب ذلك، وفي صحيحة سعيد الأعرج أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل ينزل المرأة من المحمل فيضمها إليه وهو محرم، فقال:

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٨

٢ - وسائل الشيعة ج ص ١٤٠

٣ - معجم رجال الحديث ج ١٣ ص ٥٠

لابأس إلا أن يتعمد، وهو أحق أن ينزلها من غيره<sup>(١)</sup>.

ويدل على حكم الكفارة صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته قال: نعم...قلت: المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة،<sup>(٢)</sup> وفي صحيحة مسمع أبي سيار... ومن مس امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة. ... ومن مس امرأته أو لازمها عن غير شهوة فلاشيء عليه<sup>(٣)</sup>، ومقتضى هاتين الصحيحتين ثبوت كفارة الشاة على مس الزوجة بشهوة بالافرق بين ما لو أدى ذلك الى خروج المنى او المذي ام لا، بل ورد التصريح بعدم الفرق في صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجل حمل امرأته وهو محرم فأمنى أو أمذى فقال إن كان حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو لم يمن، أمذى أو لم يمد فعليه دم يهريقه، فإن حملها أو مسها بغير شهوة فأمنى أو لم يمن فليس عليه شيء.

وقد رويت هذه الرواية بثلاثة طرق مع اختلاف يسير في المتن، فرواها الصدوق باسناده في المشيخة الى محمد بن مسلم وسنده اليه مشتمل على علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه، ولم يرد في حقهما أي توثيق، ورواها الشيخ الطوسي باسناده الى موسى بن القاسم عن علي بن أبي حمزة عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم، وهذا السند مشتمل على علي بن أبي حمزة البطائي، ولكن المهم ان الشيخ الطوسي رواها ايضا باسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن عن علاء عن محمد ابن مسلم<sup>(٤)</sup>، وهذا الطريق صحيح، وعبد الرحمن إما هو ابن سيابة او ابن ابي نجران وكلاهما ثقة، وان كان يقال: انه عبد الرحمن بن ابي نجران، لأن ابن سيابة لا يروي عن علاء بن رزين وان كان هو ايضا من مشايخ موسى بن القاسم.

لكن قد قيد في صحيحة معاوية بن عمار ثبوت الدم على حمل الزوجة او مسها بشهوة بما اذا أدى الى خروج المذي او المنى، فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه إن حملها (أي امرأته) من غير شهوة فأمنى أو أمذى وهو محرم فلاشيء عليه وإن حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم، وقال في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتى ينزل

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٥

٤ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٣٢٦

قال عليه بدنة<sup>(١)</sup>، فتدل بمفهومها على عدم ثبوت الكفارة في صورة عدم خروج المني والمذي، وحينئذ فلا بد من الكلام حول الجمع العرفي بين هذه الروايات. فقد حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه قال: ان تقييد المسّ بشهوة بفرض الانزال يستلزم الحمل على الفرد النادر، اذ قلّ ما يتفق الانزال المسّ بشهوة، وعليه فلا بدّ من رفع اليد من التقييد، ويؤيد ذلك ان المذكور في صحيحة معاوية بن عمار خروج المذي، مع أنه لا يترتب عليه أي أثر شرعي، فقوله "فأمنى أو أمذى" في حكم ما إذا قال أمنى أو لم يمن، بل قد صرح بالإطلاق وعدم الفرق بين الامناء وعدمه في صحيحة محمد بن مسلم<sup>(٢)</sup>.

وقد يورد عليه أن رفع اليد عن التقييد يعني الغاء مفهوم صحيحة معاوية بن عمار، وهذا يوجب لغوية ذكر هذا القيد في كلام الامام (عليه السلام)، وأما ما ذكره من عدم ترتب اثر شرعي على خروج المذي فهو اول الكلام، فان ظاهر هذه الصحيحة أن الامذاء دخيل في ثبوت الكفارة على المسّ بشهوة، وحينئذ يكون مقتضى هذه الصحيحة حمل الامر بذبح الشاة في صحيحتي الحلبي ومسمع بل صحيحة محمد بن مسلم في مسّ الزوجة بشهوة على مطلق الرجحان الاعم من الوجوب والاستحباب، فان ادى الى خروج المذي فيجب بمقتضى صحيحة معاوية بن عمار والا فيستحب.

ولكن يخطر بالبال أن صحيحة معاوية بن عمار تقبل الحمل ولو بملاحظة صحيحة محمد بن مسلم بل وصحيحتي الحلبي ومسمع على كون المقسم فيها هو المسّ المؤدي الى الامناء او الامذاء فيقول الامام (عليه السلام) ان كان هذا المس من غير شهوة فلا شيء عليه وان كان من شهوة فعليه دم، فيكون هذا هو المراد من قوله "إن حملها من غير شهوة فأمنى أو أمذى وهو محرم فلا شيء عليه وإن حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم" وبذلك يتجه القول بوجود كفارة شاة على مس الزوجة بشهوة وان لم يؤد الى الامناء او الامذاء.

هذا ولا يخفى أن المذكور في صحيحة معاوية بن عمار اولاً أنه ان حملها او مسها بشهوة فأمنى او أمذى فعليه دم" وهو كالصريح في كفاية دم الشاة اذ لو كان عليه بدنة لم يتناسب مع هذا التعبير، فيتعارض مع ذيلها الدال على لزوم البدنة" وقال في المحرم ان نظر الى اهله او انزلها من المحمل بشهوة حتى ينزل قال فعليه بدنة، والظاهر صحة حمل قوله "فعليه بدنة" على الاستحباب، وبذلك يجمع بينهما والا فحيث يحتمل اتصاله بالصدر بأن يكون من

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٨

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٣٨٦

قبيل الجمع في المروي لامجرد الجمع في الرواية فيبتلى بالاجمال الداخلي ويكون المرجع مثل صحيحة محمد بن مسلم الدالة على أن عليه دم فيكفي ذبح شاة، ولو مع الانزال.

## ٥- النظر الى المرأة وملاعبتها

مسألة ٢٢٩: اذا لاعب المحرم امرأته حتى يماني لزمته كفارة بدنة، وإذا نظر إلى امرأة أجنبية عن شهوة أو غير شهوة فأماني وجبت عليه الكفارة، وهي بدنة أو جزور على الموسر، وبقرة على المتوسط وشاة على الفقير، وأما إذا نظر إليها ولو عن شهوة ولم يمن فهو وان كان مرتكبا لمحرم إلا أنه لا كفارة عليه.

هنا ثلاث مسائل:

١- من لاعب امرأته فأماني فعليه كفارة بدنة، ويدل عليه صحيحة ابن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يعبث بأهله وهو محرم حتى يماني من غير جماع، أو يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما؟ قال: عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجماع<sup>(١)</sup> وكفارة الجماع كما مرّ هو البدنة فان لم يجد فشاة كما تقدم بيانه في صحيحة علي بن جعفر "فمن رفث فعليه بدنة فمن لم يجد فشاة".

٢- من نظر الى أجنبية فأماني فقد ورد في معتبرة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل محرم نظر إلى ساق امرأة (أو فرجها) فأماني فقال إن كان موسراً فعليه بدنة وإن كان وسطاً فعليه بقره وإن كان فقيراً فعليه شاة، ثم قال: أما إنني لم أجعل عليه هذا لأنّه أماني، إنّما جعلته عليه لأنّه نظر إلى ما لا يحل له<sup>(٢)</sup>، وورد في صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل محرم نظر إلى غير أهله فأنزل قال عليه جزور أو بقره فإن لم يجد فشاة<sup>(٣)</sup>، وحل الاختلاف بين الروايتين من حيث نوع الكفارة إما بالجمع الحكمي بينهما بالتقريب الذي ذكره السيد الخوئي "قده" من أن اطلاق صحيحة زرارة وان كان يقتضي التخيير بين البدنة والبقره لكن يرفع اليد عن هذا الظهور بمقتضى صراحة معتبرة أبي بصير في التفصيل بين الموسر فعليه بدنة والمتوسط فعليه بقره، وبذلك ايضاً تقيد صحيحة معاوية بن عمار "في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: عليه دم لأنّه نظر إلى غير ما يحل له<sup>(٤)</sup>" فإن إطلاق الأمر بالدم يقيد بما في معتبرة أبي بصير، فالنتيجة هي الترتيب.

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص

او يكون بالجمع الموضوعي بأن يقال، ان موضوع معتبرة ابي بصير هو النظر الى ساق امرأة او فرجها وهذا اخص من موضوع صحيحة زرارة الذي هو النظر الى ما لا يحل النظر اليه من جسد امرأة، والجمع الموضوعي عن مشهور الاصوليين يقدم على الجمع الحكمي، ونتيجته التفصيل بين النظر الى ساق امرأة او فرجها فأمنى فان كان موسرا فعليه بدنة وان كان متوسط الحال فعليه بقرة وان كان فقيرا فعليه شاة وبين من نظر الى سائر جسدها -مما هو اخف من الساق والفرج، حتى يحتمل فرقه مع النظر الى الفرج والساق في الحكم - فأمنى فيكون مخيرا بين البدنة والبقرة فان لم يجد فعليه شاة، وهذا ما افتى به بعض الأجلاء "دام ظله"، والمسألة غير واضحة فيراعى مقتضى الاحتياط.

ثم انه لا فرق في ثبوت الكفارة على النظر المحرم الى الاجنبية المؤدي الى الامناء بين كون ذلك النظر بشهوة ام لا، وذلك لاطلاق الروايات.

٣- ذكر ان النظر الى الاجنبية مع عدم الامناء لا يوجب الكفارة ولو كان عن شهوة، لورود قيد الامناء في جميع روايات المقام، بل ورد في صحيحة معاوية بن عمار "في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: عليه دم لأنه نظر إلى غير ما يحل له، وان لم يكن انزل فليقت الله ولا يعد وليس عليه شيء"<sup>(١)</sup> والرواية وان كانت مقطوعة لكن الظاهر كون الرواية عن الامام (عليه السلام)، واحتمال كونها فتوى معاوية بن عمار الذي كتب كتابا في الحج خلاف الظاهر، لأنه لم يعهد منه ذلك في كتابه، ويؤيد ذلك ان الكليني نقل في اول الباب الذي نقل فيه هذه الرواية رواية اخرى بهذا السند وبغيره عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) حول نظر المحرم الى امرأته فيطمأن بكون هذه الرواية تنتم لتلك الرواية.

وبذلك اتضح أن التعليل الوارد في معتبرة ابي بصير بعد ذكر الكفارة على مورد السؤال وهو من نظر الى ساق امرأة فأمنى "أما إني لم أجعل عليه هذا لأنه أمني، إنما جعلته عليه لأنه نظر إلى ما لا يحل له" يعني ان الانزال ليس تمام الموضوع فلا ينافي أن يكون جزء الموضوع بقريئة صحيحة معاوية بن عمار.

مسألة ٢٣٠: إذا نظر المحرم إلى زوجته عن شهوة فأمنى وجبت عليه الكفارة وهي بدنة أو جزور، وأما إذا نظر إليها بشهوة ولم يمن، أو نظر إليها بغير شهوة فأمنى فلا كفارة عليه.

اقول: النظر إلى جسد الزوجة حتى فرجها مع قطع النظر عن ادائه الى الامناء يكون على اقسام، فتارة يكون بداعي الشهوة وطلب اللذة وأخرى لا يكون بداعي الشهوة ولكن يكون مقترنا بالشهوة واللذة كما لو كان غرضه من النظر اليها التكلم المتعارف معها او غرض آخر

غير شهوي، ولكن كان يحس باللذة والشهوة حين نظره اليها، وثالثة لا يكون بداعي الشهوة ولا مقترنا بها ولكن ترتب عليه الشهوة، وقد ورد نظير ذلك في انزال المحرم زوجته من المحمل وضمها الى نفسه، ففي صحيحة الحلبي، قلت: فإنه أراد أن ينزلها من المحمل فلما ضمها إليه أدركته الشهوة، قال ليس عليه شيء إلا أن يكون طلب ذلك<sup>(١)</sup>، ثم انه في هذه الصور الثلاث قد لا يؤدي النظر الى الامناء او الامذاء وأخري يؤدي الى ذلك فحينئذ قد يعلم باداءه اليه واخرى يشك وثالثة يعتقد عدمه لكنه يتفق ذلك.

أما النظر بداعي الشهوة مع العلم باداءه الى الامناء فلاشكال في حرمة، وهذا بناء على الملازمة العرفية بين الكفارة والحرمة في حال الاختيار والعمد - كما هو المرتكز - فواضح، لثبوت كفارة بدنة فيه ففي صحيحة مسمع أبي سيار قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) يا أبا سيار إن حال المحرم ضيقة... ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور<sup>(٢)</sup>.

وأما بناء على عدم الملازمة كما هو مختار السيد الخوئي "قده" فقد ذكر أن المستفاد من معتبرة ابي بصير بعد ذكر الكفارة في من نظر الى ساق امرأة فأمنى "أما إني لم أجعل عليه هذا لأنه أمني، إنما جعلته عليه لأنه نظر إلى ما لا يحلّ له"، هو أن الكفارة لا تكون لمجرد الامناء، بل تكون لاجل نشوء الامناء عن النظر الى ما يحرم النظر اليه، فتدلّ على الملازمة بين ثبوت الكفارة على الامناء الناشيء من النظر وبين حرمة النظر<sup>(٣)</sup>، وفيه ان التعبير بما لا يحل له لا يشمل جسد الزوجة وانما يختص بجسد الاجنبية حيث يشار اليها فيقال انها لا تحل لهذا الرجل، بينما أنه لا يقال ذلك بالنسبة الى زوجته، وهذا نظير ما لو ورد في خطابٍ ثبوت حكمٍ على مسّ من لا تحل له، فانه لا يشمل مسّ المحرم زوجته بشهوة، وهكذا لو ثبت الحكم على وطء من لا تحل له فلا يشمل وطء الزوجة حال حيضها، هذا اذا لاحظنا ما هو الظاهر من اسناد عدم الحلية الى المنظور اليه، كما اسندت الحرمة في كثير من الخطابات الى الأعيان، لأجل حرمة منافعها المعهودة بقول مطلق، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان الحرمة والحلية لاتعلقان الا بالافعال فلا بد في اضافتهما الى الاعيان من تقدير فعل مناسب لها، ففيه أن معنى حرمة عينٍ على المكلف هو جعله محروما عنها نعم لا بد في اسنادها الى العين من النهي عن منافعها المتعارفة، بل اذا قلنا بأن المراد منه النظر الى ما لا يحل النظر اليه فلا يشمل الزوجة لأنه لا يحرم النظر الى جسدها بقول مطلق جزما، ولو حرم

١ - وسائل الشيعة ج ١٣٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣٦

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٣٩١

النظر اليها فانما يحرم اذا كان بشهوة، نعم لو كان التعبير هو أن ثبوت الكفارة لم يكن لأجل الامناء وانما كان لأجل النظر المحرم، امكن شموله للنظر الى الزوجة بشهوة.

ولو كان النظر الى الزوجة بداعي الشهوة مع ادائه الى الإماء من دون علم مسبق به فدليل ثبوت الكفارة على النظر بشهوة مع الامناء كصحيحة أبي سيار يشملها، وحينئذ فبناء على الملازمة بين الكفارة والحرمة يمكن اثبات حرمة واقعا الا أن استصحاب عدم الامناء يكون معذرا عنها لو لم يتم الدليل على حرمة النظر بشهوة مطلقا.

ولو كان النظر اليها بداعي الشهوة مع عدم ادائه الى الإماء فعن السيد الخوئي "قده" أنه يمكن الاستدلال لنفي الكفارة عليه بمفهوم صحيحة أبي سيار "ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى، فعليه جزور" ونحوها صحيحة معاوية بن عمار في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتى ينزل، قال: عليه بدنة" حيث ورد فيهما قيد الامناء او الانزال ففيه أن مفهومهما عدم كفارة الجزور والبدنة عليه فلعل فيه دم شاة كما هو الحال في المس بشهوة على ما في صحيحة الحلبي، فالمهم أنه لادليل على ثبوت الكفارة فيه فيكون مجرى للبراءة، فلاوجه لما في الوسائل من ذكر عنوان الباب السابع عشر من كفارات الاستمتاع "ثبوت الكفارة في النظر بشهوة إلى زوجته فأمنى أو لم يمن".

ثم انه توجد في قبال صحيحتي ابي سيار ومعاوية بن عمار رواية تدل على عدم الكفارة على النظر الى الزوجة بشهوة وان ادى الى الامناء فقد روى الشيخ الطوسي "ره" بإسناده عن سعد (بن عبد الله) عن أبي جعفر (احمد بن محمد بن عيسى الاشعري) عن الحسين (بن سعيد) عن صفوان عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في محرم نظر إلى امرأته بشهوة فأمنى، قال ليس عليه شيء، وقد حملها الشيخ على فرض النسيان دون العمد، لأن من تعمد نظرا بشهوة فأمنى فعليه الكفارة حسب ما تضمنه خبر ابي سيار<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أن هذا جمع تبرعي محض، ولا حاجة الى ما ذكره السيد الخوئي "قده" في وجه بُعد هذا الحمل (من أن الظاهر أن السؤال عن المحرم بما هو محرم وملتفت إلى إحرامه، لاذات المحرم) فانه لم يحمله الشيخ على خصوص نسيان الاحرام، فقد يكون ناسيا لحرمة نظر المحرم الى الزوجة بشهوة، بل لايلزم اخذ عنوان المحرم في الخطاب التفات المحرم حين ارتكابه للفعل الى كونه محرما.

هذا وقد يقال بأن حمل الشيخ الطوسي "ره" لمعتبرة اسحاق بن عمار على فرض النسيان يتم على نظرية انقلاب النسبة، فانه بعد حكومة ادلة رفع الكفارة عن الناسي والجاهل فتقيد



صحيحنا ابي سيار ومعاوية بن عمار الدالتان على وجوب البدنة على من نظر الى اهله فامنى بالعالم العامد وبذلك يصيران اخص مطلقا من معتبرة اسحاق بن عمار فتحمل هذه المعتبرة على الناسي والجاهل، ولكن يرد عليه أن حمل المعتبرة على بيان الحكم الثانوي الثابت بملاك الجهل والنسيان ليس جمعا عرفيا.

هذا ومن الغريب ما في المدارك حيث ذكر في شرح قول صاحب الشرايع (ولو نظر إلى امرأته لم يكن عليه شيء ولو أمني، ولو كان بشهوة فأمنى كان عليه بدنة) ما لفظه: هذان الحكمان مقطوع بهما في كلام الأصحاب، بل ظاهر المنتهى أنهما إجماعيان،... ويبدل على الحكم الثاني رواية مسمع أبي سيار، وهي مع قصور سندها بعدم توثيق الراوي معارضة بموثق إسحاق بن عمار<sup>(١)</sup>، فانه قال الكشي: قال محمد بن مسعود: سألت أبا الحسن علي بن الحسن بن فضال، عن مسمع كردين أبي سيار، فقال: هو ابن مالك من أهل البصرة، وكان ثقة، وقد قال النجاشي في حقه شيخ بكر بن وائل بالبصرة ووجهها وسيد المسامعة وكان اوجه من اخيه عامر بن عبد الملك وابنه.

والمهم تسالم الاصحاب على ثبوت الكفارة على من نظر الى زوجته بشهوة فامنى فيحصل الوثوق بخلل في هذه الرواية، وليس مجرد اعراض المشهور حتى يورد عليه إما بأنه يبتني على نظرية وهن سند الرواية باعراض المشهور عنها، وقد انكرها جماعة، او بأن اعراضهم كما يظهر من الشيخ كان عن دلالة الرواية وقد خص جماعة كالسيد الصدر "قده" موهنية اعراض المشهور باعراضهم عن السند دون الدلالة، او يقال: ان من المحتمل كون فتوى المشهور بثبوت الكفارة لأجل المبنى الذي نسبه الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة الى الطائفة من انهم انما كان يعملون بخبر غير الامامي الاثنا عشري اذا لم يعارضه خبر الامامي الاثنا عشري العدل، فمن هذا الباب رجحوا دليل ثبوت الكفارة وهو صحيحتي مسمع ابي سيار ومعاوية بن عمار على رواية اسحاق بن عمار لاعتقادهم كونه فطحي كما ذكره الشيخ في كتبه.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الذي أطمئن به شخصياً صدور هذه الموثقة تقية، ولم أر من تنبه لذلك، والوجه في ذلك أنه يظهر من ابن قدامة في المعني عند تعرضه لهذه المسألة شهرة القول بعدم الكفارة عند فقهاء العامة، حيث ينسب القول بثبوت الكفارة إلى ابن عباس فقط ونسب القول بالعدم إلى الأحناف والشافعية، ولم يتعرض لآراء بقية الفقهاء فيكشف ذلك شهرة القول بالعدم عند العامة، فالرواية صادرة تقية، ولأقل من أن هذا القول

يشبه فتاواهم (وقد ورد في معتبرة عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه<sup>(١)</sup>) فتسقط الرواية عن الحجية.

هذا وقد يستدل لنفي الكفارة على النظر الى الزوجة بشهوة مع الامناء بصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم قال لاشيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه<sup>(٢)</sup>، حيث يقال ان القدر المتيقن منها فرض كون النظر بشهوة وحملها على النظر لاعن شهوة بمقتضى ما دل كصحيحة مسمع على أن من نظر الى زوجته نظر شهوة فامنى فعليه جزور، كما صنعه الشيخ في التهذيب حمل على الفرد النادر، اذ كثيرا ما يكون الامناء الناشيء من النظر ناشئا عن النظر بشهوة، ويقال نشوءه عن النظر الذي لا يكون مقترنا بالشهوة وانما تتحرك شهوته بعد ذلك النظر، وعليه فيشكل ما عن السيد الخوئي "قده" من جعل ذيل الصحيحة "وقال في المحرم ينظر الى امرأته او ينزلها بشهوة حتى ينزل، قال عليه بدنة" قرينة على حمل صدرها على صورة عدم الشهوة.

وقد ذكر المحقق النراقي "ره" في المستند أن قوله "لا شيء عليه" بعمومه ينفي وجوب الجزور فيخصص بما دل على وجوبه، فيكون مفادهما بعد الجمع العرفي أنه لا شيء عليه الا الجزور، ولكنه واضح الضعف لأنه لم يكن يتوقع احد ان يثبت عليه كل شيء وانما المقصود نفي ما ثبت من الكفارة في غيره واشدها هو الجزور فلا يجتمع بيان أنه ليس عليه شيء مع بيان أن عليه جزور.

كما أن حمل قوله "فعليه جزور" على الاستحباب بقرينة قوله "ليس عليه شيء" غير عرفي، بعد بيانه في صحيحة مسمع التي ورد في صدرها أن حال المحرم ضيقة، ومن الواضح أنه لا ضيق في استحباب نحر البدنة، بل يمكن أن يقال ان العرف لا يرى الجمع العرفي بالحمل على الاستحباب بين التعبير بأن عليه بدنة والتعبير بأنه لا شيء عليه او انه ليس عليه بدنة.

هذا وقد حكى عن الرياض أنه يمكن حمل قوله "حتى ينزل" في ذيل صحيحة معاوية بن عمار على كون قصد المحرم من نظره الى زوجته او انزالها من المحمل هو الامناء، بينما أن مفاد صدرها "نظر الى زوجته فامنى او أمذى" هو حصول الامناء والامذاء خارجا فيحمل بقرينة الذيل على ما اذا لم يكن قصده الامناء.

١ - وسائل الشيعة ج ٢٨٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣٥

وفيه أن النظر أو الانزال من المحمل ليس من الطرق المتعارفة للانزال، فلا يصح عرفاً ان يقال انه نظر اليها او انزلها من المحمل بغرض الانزال، فلا يتم هذا الوجه للجمع بين صدر الصحيحة وذيلها على أن صدر الصحيحة معارض مع ما في صحيحة مسمع من قوله "ومن نظر الى امرأته فامنى فعليه جزور" ولا يرفع التعارض بينهما هذا الوجه، الا أن يدعى أن ذيل صحيحة معاوية بعد ظهوره في كون القصد هو الامناء يقيد صدر الصحيحة وبذلك تنقلب النسبة بينه وبين صحيحة مسمع فيصير اخص مطلقاً منها فيوجب حملها على فرض القصد.

ثم ان هنا وجهاً آخر للجمع بين ذيل الصحيحة وصدرها وهو ما قد يقال من ان كلمة حتى في الذيل ظاهرة في استمرار الفعل الى أن يحصل الامناء، فظاهر ذيل الصحيحة هو استمرار النظر والانزال من المحمل الى أن ينزل المنى، فيثبت الكفارة في هذا الفرض فقط ويحمل ذيلها على فرض عدم استمرار النظر.

واجب عنه بأنه يكفي أن يكون الملحوظ كون النظر والانزال من المحمل بالغاً مرتبة الانزال، فالتردد الزمني غير لازم ويكفي التدرج الرتبي.

فلم يتم لدينا وجه عرفي للجمع بين صدر الصحيحة وذيلها، فالمهم هو تسالم الاصحاب على ثبوت الكفارة في نظر المحرم الى زوجته بشهوة مع الامناء.

هذا وأما حرمة النظر الى الزوجة بشهوة مع عدم الامناء فقد استدلت لاثباتها بعدة وجوه:  
١- ما استدلت به صاحب الجواهر والسيد الخوئي "قده" من الدعاء حال الاحرام في صحيحة معاوية بن عمار بقوله "أحرم لك شعري وبشري... من النساء والثياب والطيب" بدعوى أن اطلاقه يشمل النظر الى الزوجة بشهوة<sup>(١)</sup>، ولكن قد مر انه حيث لا يظهر منه كونه في مقام التشريع فلا يكون حجة على حرمة مطلق الاستمتاع من الزوجة.

هذا وقد حكي عن بعض الاجلاء "دام ظله" أنه اجاب عن هذا الاستدلال -مضافاً الى ما ذكرناه- بأن مفاد هذا الدعاء هو انشاء المحرم تحريم النساء على نفسه وهو لا يلازم تحريم الشارع للنساء مطلقاً على وزان تحريمه، على أنه لا يستفاد منه حكم ما لو ترك المحرم هذا الدعاء المستحب الا أن يتشبه بذيل عدم الفصل وهو غير ثابت غايته عدم القول بالفصل وهذا غير معتبر، على أنه يمكن العكس بأن يقال ان الصحيحة لاتدل على حرمة النظر بشهوة لمن لم يقرأ هذا الدعاء فيثبت بالاصل حليته عليه وبعدم الفصل نعمم الجواز الى فرض الدعاء.

وفيه أن الظاهر من الدعاء أنه يجعل نفسه محرماً ومحروماً من النساء شرعاً ولا أقل يستفاد امضاء الشارع لما انشأه على نفسه من امر الشارع له بذكر هذا الدعاء، واحتمال الفصل بينه وبين من لم يقرأ الدعاء منفي، فبالإلزام تنعدي إليه وأما العكس فلم يثبت بالامارة حتى تنعدي عنه وإنما ثبت بالأصل ومثبتات الأصل ليست بحجة.

٢- ما في الجواهر أيضاً من الاستدلال بفحوى حرمة مسها أو حملها بشهوة حيث ثبتت حرمتها في الروايات<sup>(١)</sup>، وفيه أن ملاكات هذه الأحكام ليست واضحة لنا فلانحرز أن نكتة حرمة المس بشهوة للزوجة موجودة بشكل أقوى أو مساو في النظر إليها بشهوة، وأما حملها بشهوة فمن الواضح عدم إمكان التعدي منه إلى النظر بشهوة.

٣- ما في الجواهر أيضاً من أنه قد يتمسك بصحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم قال لاشيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه، ثم ذكر أنه إنما يدل على حرمة النظر بشهوة حتى ينزل أو يمذي لمطلقاً، اللهم إلا أن يقال إن من المعلوم عدم مدخلية الإماء في الكفارة، فليس إلا النظر بشهوة.

ويورد عليه بأنه يحتمل دخالة الإماء في الحكم عرفاً ولذا ذكر السائل قيد الإماء في الخطاب، فلو لم يكن يحتمل بذهنه العرفي دخالته في الحكم لما ذكره، إلا أن يراد عدم احتمال دخالته فقيهاً، لعدم تفصيل أحد من الفقهاء في النظر بشهوة بين الإماء وعدمه، ولكن مرجعه إلى التمسك بعدم القول بالفصل وهو ليس بحجة ما دام احتمال الفصل موجوداً ولا إجماع مستقل تعبدي على خلافه.

٤- ما قد يقال بأن وجوب الاستغفار يشمل ما لو علم حين النظر بشهوة أنه لا يؤدي إلى الامناء أو الإماء، مع أنه لو كان الحرام هو النظر بشهوة المؤدي إليهما فمع علمه بعدم الإداء إليهما لم يكن أثماً، فلم يكن وجه لوجوب الاستغفار، فيثبت بذلك أن موضوع وجوب الاستغفار هو النظر بشهوة وقيد الإداء إلى الامناء أو الإماء حيث أخذ في كلام السائل فلا يرد عليه أنه يلزم من ذلك لغويته.

وأورد عليه بعض الاجلاء "دام ظله" بأن الاستغفار لا يدل على الحرمة الفعلية لما ارتكبه، ولذا ورد الأمر به في مورد الجهل والنسيان فإنه من طلب المغفر المانع من وصول السهام إلى الرأس، فالمستغفر يطلب من الله أن يجبر المفسدة الواقعية للفعل، ولو كان معذوراً في ارتكابه.

اقول: سيأتي ان الاستغفار على فعل لا يدل على حرمة ذلك الفعل اصلا، فقد امر الله نبيه بالاستغفار.

٥- ما مر من السيد الخوئي "قده" من الاستدلال عليه بأنه حيث ثبت الكفارة عليه مع الامناء فمقتضى معتبرة ابي بصير عدم ترتبها على الامناء فقط بل على النظر المحرم. وقد مر الجواب عنه أنفا فراجع.

فالانصاف أنه لا دليل على حرمة النظر الى الزوجة مع عدم الامناء ولعله لأجل ذلك ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه لا يجوز النظر إلى الزوجة عن شهوة، إذا علم بأداءه إلى خروج المنى، وأما النظر إلى غير الزوجة فيكفي في حرمة العلم بأدائه إلى الإماء وإن لم يكن عن شهوة<sup>(١)</sup>.

وأما النظر الى الزوجة بدون داعي الشهوة ولكن مقترنا باحساس الشهوة واللذة فالظاهر الحاقه بالنظر بداعي الشهوة حيث يصدق عليه العنوان المذكور في صحيحة ابي سيار وهو "من نظر الى زوجته نظر شهوة"، وكذا العنوان المذكور في صحيحة معاوية بن عمار وهو النظر بشهوة.

وأما النظر الذي يترتب عليه الشهوة بعد انتهاء النظر فيتلذذ باخطار صورة ما رآه في ذهنه فلا يصدق عليه النظر بشهوة فالادليل على حرمة فضلا عن ثبوت كفارة عليه، حتى لو ادى الى الامناء، وان كان الحكم بالجواز مع علمه باداءه الى الامناء لا يخلو عن مخالفة للارتكاز المتشعري فلا يترك الاحتياط.

ومنه علم حكم ما اذا كان النظر بدون شهوة ومن دون أن يعلم بترتب الشهوة عليه، وقد استدل السيد الخوئي "قده" على جوازه بما دل على جواز وضع يده عليها بغير شهوة وضمها وإنزالها من المحمل، ولكنه غير متجه، فانه لا يستفاد من ذلك أكثر من جواز النظر الى مثل وجهها ويديها وما شابه ذلك.

هذا وقد يستدل على حرمة النظر بلا شهوة ان كان يؤدي الى الامناء او الامذاء بصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم قال لا شيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وإن حملها من غير شهوة فأمنى أو أمذى وهو محرم فلا شيء عليه، وإن حملها أو مسها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم، وقال في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة<sup>(٢)</sup>، بتقريب

١ - مناسك الحج ص ٧٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣٥

أن الظاهر من قوله في صدر الصحيحة "نظر الى امرأته فأمنى أو أمذى" هو فرض عدم كونه بشهوة وذلك بقربنة ذيل الصحيحة "المحرم ينظر الى امرأته أو ينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة" ولذا حمل الشيخ الطوسي صدر الصحيحة على صورة عدم الشهوة، فمدلول الصحيحة أن من نظر إلى امرأته بلا شهوة فليس عليه شيء وإن سبقه المنى بالاختيار، ومن نظر إليها بشهوة فأمنى فعليه بدنة،

وحينئذ قد يقال بأن قوله "ويستغفر ربّه" يدل على حرمة النظر الى الزوجة لاعتن شهوة اذا كان يؤدي الى الامناء او الامذاء، لأن الاستغفار ظاهر في الاستغفار عن الذنب.

اقول: كما ذكر السيد الخوئي "قده" ان ما يظهر من استعمال الاستغفار في الكتاب والسنة والأدعية المأثورة عن الأئمة (عليهم السلام) عدم اعتبار ارتكاب الذنب في الاستغفار، بل يصح الاستغفار في كل مورد فيه حزاة ومرجوحية وإن لم تبلغ مرتبة الذنب والمعصية ولو بالإضافة إلى صدور ذلك من الأنبياء والأئمة، فإنهم ربّما يرون الاشتغال بالمباحات والأُمور الدنيوية منقصة وبعُدونه خطيئة، وقد ورد الاستغفار في كثير من الآيات الكريمة في موارد لا يمكن فيها ارتكاب المعصية، كقوله تعالى مخاطبا لنبية (صلى الله عليه وآله) فسيح بحمد ربك واستغفره، وقوله تعالى "وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب" وقول نوح "رب اغفر لي" وقول سليمان "رب اغفر لي وهب لي ملكا" بل قد ورد الأمر بالاستغفار في مورد النسيان الذي لا يكون ذنبا، كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: من أكل زعفرانا متعمدا أو طعاما فيه طيب فعليه دم فإن كان ناسيا فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب إليه<sup>(١)</sup>.

هذا وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أن الامر بالاستغفار يكشف عن كون الفعل حراما في حال صدوره عن عمد واختيار، وان لم يكشف عن كون ما ارتكبه حراما فعليا ولذا اطلق على موارد الجهل والنسيان، كما أن سائر موارد الكفارة كذلك حتى اذا كان بلسان التكفير الذي هو بمعنى الستر ولذا يطلق الكافر على الزارع، كما في قوله تعالى "فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار" فالتكفير لا يختص بتكفير الذنب وستره بل يشمل

١ - وسائل الشيعة ج ١٥٠، وهكذا ورد في حديث الأربعمئة قال: لا يتفل المؤمن في القبلة فإن فعل ذلك ناسيا يستغفر الله (وسائل الشيعة ج ٣٥٢) وقد ورد في حق الجاهل ايضا هذا التعبير ففي صحيحة زرارة قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، قال: جاهلين أو عالمين؟ قلت أجنبي عن الوجهين جميعا، قال: إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجتهما وليس عليهما شيء، وسائل الشيعة ج ١٣ ص الا ان يدعى أن ظهور لفظ الاستغفار في الاستغفار عن الذنب يكون قرينة على كون المراد من الجاهل فيها هو الجاهل المقصر.

ستر المفسدة الواقعية في مورد الارتكاب العذري لفعل يكون حراما في حال العمد والاختيار، ولذا ورد في مورد الاضطرار الى التظليل "ظلل وكفر" فما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن لفظ الكفارة ظاهر في حرمة ما ارتكبه دون مثل لفظ الفداء ونحوه ولذا ورد الامر بالفداء للشيخ والشيخة اللذين يشق عليهما الصوم، ففي غير محله، هذا وانما لم يلتزم "دام ظله" بحرمة النظر بشهوة في حال العمد والاختيار، لأن الامر بالاستغفار لم يرد في النظر بشهوة مطلقا وانما مع قيد الامناء او الامذاء، وهو ادعى أنه يحتمل دخلهما في الحكم بالحرمة.

هذا ومن جهة أخرى قد مر أن حمل قوله "محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى فلاشيء عليه ويستغفر" على النظر بغير شهوة حمل على الفرد النادر.

هذا وقد يقال ان جعل ذيل الصحيحة قرينة على حمل صدرها على النظر بغير شهوة لا يخلو عن اشكال، فان الوارد في ذيل الصحيحة "المحرم ينظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة"، ففي نسخ الكافي المطبوعة وروضة المتقين والوافي ومرآة العقول وملاذ الاخيار والحدائق والرياض عطفت جملة "ينزلها" على "ينظر الى امرأته بلفظ "و" وفي الوسائل وكشف اللثام بلفظ "او" فيقال بانه بناء على الاول يكون ظاهره ثبوت البدنة في فرض اجتماع النظر والانزال من المحمل بشهوة، وبناء على الثاني فان كان قيد "بشهوة" متعلقا بالنظر ايضا فيمكن ان يقال ان صدر الصحيحة اعم من حيث الشهوة وعدمها، فيحمل بقرينة الذيل على فرض عدم الشهوة، ولكن يحتمل كون قيد الشهوة مختصا بقوله "انزلها من المحمل" فحينئذ ان رجع قوله "حتى ينزل" الى كل من النظر والانزال من المحمل فيتحد مورد الصدور والذيل ويتعارضان، ورجع الى خصوص الانزال من المحمل بشهوة فيكون موضوع الذيل مطلق النظر ويكون موضوع الصدر خصوص النظر المؤدى الى الانزال فيقيد الذيل بالصدر ولا موجب حينئذ لتقييد الصدر بالنظر بشهوة.

اقول: الانصاف ظهور الذيل في كون قيد الشهوة راجعا الى كل من النظر والانزال من المحمل سواء كان حرف العطف كلمة "و" او كلمة "او".

استدراك

بالنسبة الى ما مر منا من عدم دليل على حرمة نظر المحرم الى الزوجة بشهوة قد يقال بأنه يمكن استفادة الحرمة من صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألت عن رجل قال لامرأته أو لجاريته- بعد ما حلق ولم يطف ولم يسع بين الصفا والمروة اطرحي ثوبك ونظر إلى فرجها قال لاشيء عليه إذا لم يكن غير النظر<sup>(١)</sup>، بتقريب أن الامام

(عليه السلام) علق الجواز على عدم شيء الا النظر، فلو قصد التلذذ كان محرماً، وفيه أن الظاهر منه اشتراط الجواز بعدم تحقق ما يكون في قبال النظر كالمس والتقبيل بشهوة، والتلذذ من النظر ليس في قبال النظر، بل قد يقال ان المتعارف من فرض الرواية هو كون الغرض من النظر الى فرج زوجته او امته هو التلذذ، نعم مورد الرواية ما بعد الحلق او التقصير للحج والخروج من الاحرام وان كان قبل طواف النساء.

مسألة ٢٣١: يجوز استمتاع المحرم من زوجته في غير ما ذكر على الأظهر، إلا أن الاحوط ترك الاستمتاع منها مطلقاً.

اقول: قد ذكر في وجهه أن المستفاد من مثل قوله "أحرم لك شعري...من النساء" وان كان هو حرمة الاستمتاع من النساء مطلقاً، لكنه منصرف عن مثل التلذذ من مجالستها والتكلم معها وسماع صوتها، ويؤكد ذلك أن هذه الاستمتاع كانت متعارفة عند الناس، ومع ذلك لم يسألوا عنها الإمام (عليه السلام) ومن الواضح أن حرمتها لم تكن واضحة بحيث لا تحتاج إلى السؤال، كيف وقد سألوا عن حرمة التقبيل والنظر، فانه لم يكن أوضح من حكم التقبيل والنظر.

وما ذكره لأبس به، ومما يسهل الخطب أننا منعنا عن وجود اطلاق في دليل حرمة استمتاع المحرم من وجته، فالأظهر حلية الاستمتاع من الزوجة فيما عدا ما دل النص على حرمة وما شابهه، نعم لو علم بكون هذه الاستمتاع كسماع صوتها بشهوة موجبا للامناء فلايبعد حرمة كما سيأتي توضيحه في المسألة الآتية.

## ٦- الاستمنا

مسألة ٢٣٢: إذا عبث المحرم بذكره فأمنى فحكمه حكم الجماع، وعليه فلو وقع ذلك في إجماع الحج قبل الوقوف بالمزدلفة وجبت الكفارة، ولزم إتمامه وإعادته في العام القادم، كما أنه لو فعل ذلك في عمرته المفردة قبل الفراغ من السعي بطلت عمرته ولزمه الإتمام والإعادة على ما تقدم، وكفارة الاستمنا كفارة الجماع، ولو استمنى بغير ذلك كالنظر والخيال وما شاكل ذلك فأمنى لزمته الكفارة، ولا تجب إعادة حجه ولا تفسد عمرته على الأظهر، وإن كان الاولى رعاية الاحتياط.

اقول: أما ما ذكره بالنسبة الى من عبث بذكره فأمنى من كون حكمه حكم الجماع من حيث الكفارة والحج من قابل -اذا كان قبل الوقوف بالمشعر- فهو مستند الى معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: قلت ما تقول في محرم عبث بذكره فأمنى،



قال: أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم بدنة والحج من قابل<sup>(١)</sup>، كما فهم من قوله (عليه السلام) "عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم" أنه لو وقع ذلك منه قبل فراغه من السعي في العمرة المفردة كان بحكم ما لو جامع قبله، من حيث كفارة بدنة وفساد العمرة ولزوم البقاء في مكة إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم لعمرة مفردة أخرى.

وأما الاستمناء بغير العتب بالذكر فانما يكون بحكم الجماع من حيث الكفارة دون الحج من قابل أو فساد العمرة المفردة، وقد استند في فتواه بثبوت كفارة الجماع في الاستمناء بأي سبب، إلى صحيحة ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يعتب بأهله وهو محرم حتى يمضي من غير جماع، أو يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما؟ قال: عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع<sup>(٢)</sup>، فاستظهر منها أن الإماء الاختياري في حال الصوم أو الإحرام موجب للكفارة، وأن كفارته مثل كفارة الجماع، وإنما ذكر العتب بالزوجة كمثال لأسباب خروج المني، فالمتفاهم من النص أن سبب الكفارة هو طلب الإماء بأي نحو كان، ولو بالنظر والتفكير والخيال وما شابه ذلك.

والوجه في عدم استظهاره من هذه الصحيحة ثبوت الحج من قابل على الاستمناء بغير العتب بالذكر هو أن لفظ الكفارة ليس بظاهر في شموله لأكثر من ثبوت البدنة ونحوها دون الحج من قابل وإن كان وجوبه أيضاً من باب العقوبة، مضافاً إلى ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة، وليس عليه الحج من قابل<sup>(٣)</sup>، وظاهرها الملاعبة فيما دون الفرج إلى حد الإماء.

هذا وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظلّه" أنه لو عتب بذكره فأمنى -سواء أكان من قصده الإماء أم لم يكن- يجب عليه نحر بدنة، وإتمام الحجّ والإتيان بالحجّ في العام القابل أيضاً، ومن لاعب زوجته بقصد الإماء فأمنى لزمه نحر بدنة، وليس عليه الحجّ من قابل، ومن لاعبها لا يقصد الإماء فلا كفارة عليه وإن أمنى<sup>(٤)</sup>، ففرّق بين العتب بالذكر وبين العتب بالزوجة من حيث دخل قصد الإماء في الثاني دون الأول، والظاهر أن وجهه هو أن الوارد

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٣١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٩

٤ - مناسك الحج ص ١١٠

في دليل الاول "عبث بذكره فأمنى" وفي دليل الثاني "يعبث باهله حتى يمني" ويحتمل في كلمة "حتى" أن تكون للغاية بعد أن كان العبث بالاهل طريقا متعارفا للامناء، فلا يحرز شموله لفرض عدم قصد الامناء، بخلاف قوله "فأمنى" فانه يشمل ما لو لم يقصد الامناء، وهذا متين جدا.

ثم انه ذكر -خلافًا للمشهور ومنهم السيد الماتن- أنه لادليل على ثبوت الكفارة في مطلق الاستمناء، والانصاف تمامية كلام المشهور حيث ان العرف يفهم من مثل صحيحة ابن الحجاج أن الكفارة على الاتيان بفعل بشهوة بقصد الامناء وانما ذكر العبث بالزوجة كمثال عرفي لسبب الامناء.

هذا وقد ذكر المحقق النراقي "قده" أن من أخرج منيّه بقصد واختيار فالاصل فيه ثبوت كفارة بدنة، لصحيحة البجلي "عن الرجل يمني وهو محرم من غير جماع أو يفعل ذلك في شهر رمضان ما ذا عليهما؟ قال: عليهما جميعا الكفارة، مثل ما على الذي يجماع" وإنما قيدنا بقولنا الامناء بالقصد والاختيار، لأنه المتبادر من إمناء الشخص، وأما ما لم يكن كذلك فليس هو حقيقة فعله، ثم ذكر انه يمكن ان يقال ان من قبل زوجته بشهوة فأمنى ان عليه شاة وبدنة لأصالة عدم التداخل من حيث ان الامناء يوجب البدنة كما أن التقبيل بشهوة يوجب الشاة كما ورد في صحيحة الحلبي، الا أنه اذا لم يكن قاصدا للامناء فلا يصدق عليه الامناء<sup>(١)</sup>

وفيه اولاً: أن ما نقله من الرواية لم يوجد في مصدر روائي عدا ما نقله في الوافي عن تهذيب الشيخ عن موسى عن صفوان والسراد عن البجلي عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن الرجل يمني وهو محرم من غير جماع<sup>(٢)</sup>، ولعله اخذ هذه الرواية منه ولكن الوافي قد أخطأ جزماً، لأن الموجود في التهذيب هو الرواية عن موسى بن القاسم عن صفوان والحسن بن محبوب (السراد) عن عبد الرحمن بن الحجاج (البجلي) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم من غير جماع أو يفعل ذلك في شهر رمضان فقال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجماع<sup>(٣)</sup>، وهذا هو الموافق لنقل الكافي<sup>(٤)</sup>.

١ - مستند الشيعة ج ١١ ص ٣٦٣ ج ١٣ ص ٢٥٢

٢ - الوافي ج ١٣ ص ٦٩٥

٣ - تهذيب الأحكام؛ ج، ص: ٣٢٧

٤ - الكافي ج ٨ ص ٤٨٨

وثانيا: ان ما ذكره من أن المتبادر من الامناء هو فرض صدوره عن القصد والاختيار غير متجه، فانه يصدق أن الرجل أمني ولو فعل ما ترتب عليه خروج المني من غير قصد منه الى ذلك، كما أن الامر في سائر الافعال كذلك، فهل ترى انصراف قولنا "من قتل شخصا فلايرث من دينه" الى قتل العمد دون الخطأ المحض او شبه العمد.

وثالثا: ان ما ذكره حول التقييل بشهوة مع الامناء غريب جدا، بعد ورود صحيحة مسمع "ومن قبل امرأته على شهوة فأمني فعليه جزور ويستغفر ربه" فانه كالصريح في عدم لزوم الجمع بين الشاة والبدنة.

تنبيه

ان الروايات الواردة في حرمة الاستمتاع والاستمناء وان كانت واردة بأجمعها بالنسبة الى الرجل، فلاتشمل تقبيل المرأة زوجها بشهوة، او تمكينها من تقبيل زوجها لها بشهوة او التذاذها من ذلك، وكذا لاتشمل استمنائها بالعبث بفرجها او بالملاعبة مع زوجها، ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا دليل على حرمة تقبيل المحرمة زوجها بشهوة او تمكينها له من ذلك، لكن الانصاف ان العرف يلغي الخصوصية من الرجل الى المرأة، فتدبر.

## ٧- عقد النكاح

مسألة ٢٣٣: يحرم على المحرم التزويج لنفسه، أو لغيره، سواء أ كان ذلك الغير محرما أم كان محلا، وسواء أ كان التزويج تزويج دوام أم كان تزويج انقطاع، ويفسد العقد في جميع هذه الصور.

اقول: لاريب ولا اشكال ولا خلاف في كون تزويج المحرم حراما وضا، سواء زوّج نفسه او زوّج غيره او زوّجه المحلّ وبدلّ عليه عدة روايات، ومقتضى اطلاقها شمولها للزواج المنقطع ولو لمدة قصيرة، ودعوى انصراف عنوان الزوج والزوجة والتزويج والتزوج عرفا عن مورد التزوج الموقت لمدة قصيرة كما مر عن بعض الاجلاء "دام ظله" لو فرض تماميتها فلاتحلّ بالمقام بعد اقتضاء مناسبات الحكم والموضوع للتعميم.

وكذا لاخلاف في حرمة التزويج تكليفا، وقد يستدل على كلا الحكمين الحرمة الوضعية والتكليفية بصحيفة ابن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) ليس للمحرم أن يتزوج ولايزوج، فإن تزوج أو زوج محلا فتزويجه باطل<sup>(١)</sup>، فان مقتضى تفريع الجملة الثانية الدالة على فساد تزويج المحرم على الجملة الاولى مغايرة مضمونها فانه لامعنى لتفريع الشيء

على نفسه، فيتعين أن يكون مفاد الجملة الأولى حرمة تزويجه تكليفاً، نعم لو كان ما في نسخة الوسائل من العطف بالواو<sup>(١)</sup> صحيحاً لم يتم هذا البيان، لاحتمال أن تكون الجملة الثانية تصريحاً وتأكيداً لمفاد الجملة الأولى من النهي عن تزويج المحرم بداعي الإرشاد إلى فساده كما هو ظاهر النهي في المعاملات، لكن نسخة الوسائل مغلوطة جزماً، حيث إن نسخ مصادر الحديث متفقة على لفظة الفاء راجع الفقيه والتهديب والاستبصار<sup>(٢)</sup>، كما أن المنقول في كتب العلامة كالتذكرة والمنتهى كذلك، على أنه يوجد روايتان أخريان، ورد فيهما الفاء، وهما صحيحة معاوية بن عمار قال: المحرم لا يتزوج ولا يزوج فإن فعل فنكاحه باطل<sup>(٣)</sup>، وهي وإن كانت رواية مقطوعة لكن لا يبعد الوثوق ولو بملاحظة صحيحة ابن سنان بكونها مروية عن الإمام (عليه السلام) ومرسلة الحسن بن علي عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم لا ينكح ولا ينكح ولا يشهد - فإن نكح فنكاحه باطل<sup>(٤)</sup>.

الأ أنه يمكن أن يقال بأنه لا مانع من تفريع ما يكون مضمونه فساد العقد على تقدير وقوعه على خطاب النهي عن إيجاد ذلك العقد والذي يكون بغرض الزجر عن إيجاده للمبغوضيته النفسية بل لعدم أثر له لفساده، فيقال مثلاً "لا تتزوج البكر بدون إذن وليها، فإن تزوجت بدون إذنه فنكاحها فاسد"، نعم ما احتمله بعض الاجلاء "دام ظله" على ما حكى عنه من كون ذكر الفاء لاجل كون مدخولها علة لما قبلها كما في قولنا "أكرم زيدا فإنه عالم" لا يأتي في المقام، لأنه لو كان هذا هو المقصود في الرواية كان المناسب التعبير بقوله "فإنه إن تزوج فزواجه فاسد" كما لا يتم استدلاله "دام ظله" للحرمة التكليفية بصحبة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول ليس ينبغي للمحرم أن يتزوج ولا يزوج محلاً<sup>(٥)</sup>، فإن "لا ينبغي" بمعنى "لا يتيسر" وإذا كان متعلقاً بالعقود والايقاعات فلا يظهر منه الحرمة التكليفية بل يكون إرشاداً إلى الفساد، نعم يتم استدلاله بقوله "المحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه يحرم عليه فلا تحل له أبداً"<sup>(٦)</sup> بتقريب أن الحرمة الابدية في مثله ظاهرة في العقوبة على عمل محرم.

كما يمكن الاستدلال على الحرمة النفسية بموثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٣٦

٢ - من لايحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٦١ تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٣٢٨ الاستبصار ج ٢ ص ١٩٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٣٨

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٤٣٨

٥ - وسائل الشيعة ج ص ٤٣٧

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٣٩

(عليه السلام) قال: لا ينبغي للرجل الحلال أن يزوج محرماً وهو يعلم أنه لا يحل له...<sup>(١)</sup>، فإنها صريحة في كون تزويج المحل للمحرم حراماً تكليفاً، والا فللمعنى لتعليق الحكم بفساده على علمه بأن التزويج لا يحل للمحرم، والظاهر دلالة كلمة "لا ينبغي" على الحرمة كما اختاره جمع من الاعلام كالسيد الخوئي "قده" ويمكن ان نستدل لذلك بما في صحيحة زرارة بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا ينبغي نكاح أهل الكتاب قلت جعلت فداك وأين تحريمه قال قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر<sup>(٢)</sup>، فترى ان زرارة لما سمع كلمة "لا ينبغي" فهم التحريم ولذا سأل عن مستند التحريم، وهذا يكشف عن كون الظاهر منها في ذلك الزمان هو الحرمة، وبالفحوى نتعدى الى تزويج المحرم لمحرم آخر، نعم لا يمكن التمسك بالفحوى لاثبات الحرمة التكليفية لتزويج محرم لمحلّ الا أنه لا يبعد ان يقال بأنه يفهم من ذلك كون المراد من قوله "المحرم لا يتزوج ولا يزوّج فان تزوج او زوج محلاً فنكاحه باطل" الحرمة التكليفية فحينئذ يتمسك به لاثبات حرمة تزويج المحرم للمحلّ تكليفاً.

ثم ان هنا فروعا:

الفرع الاول: إذا وُكِّل أحدًا في التزويج فان زوجه الوكيل بعد خروجه من الاحرام فلا اشكال وان كان التوكيل حال الاحرام لعدم دليل على حرمة، ولا يعتبر سلطنة الموكل على ايجاد مورد الوكالة الا في زمان وقوع الفعل من الوكيل دون انشاء الوكالة، كما لو وُكِّل شخصاً في طلاق المرأة التي سيتزوجها، وان زوّجه الوكيل حال الإحرام بطل، سواء كان وكيلاً في اجراء الصيغة فقط بحيث يستند فعله الى الموكل ام كان وكيلاً مفوضاً حيث وقع الخلاف في استناد فعل الوكيل المفوض كعامل المضاربة الى موكله فقبله جماعة كالسيد الخوئي "قده" وانكره جماعة كالسيد الامام "قده" فانه بناء عليه وان فرض عدم استناد التزويج اليه فلا يقال: انه زوّج نفسه كما لا يقال لصاحب رأس المال حينما يبيع عامل المضاربة شيئاً أنه باع ذلك الشيء، ولكنه لا يقلّ عما لو زوّج الوليّ المحرم فانه لا اشكال في بطلان تزويجه بمقتضى مثل موثقة سماعة، هذا ولا يخفى أن مفروض الكلام ما اذا لم ينصرف التوكيل عن التزويج الباطل، والا فلو انصرف عنه التوكيل فلا شيء على الموكل ابدأ. والحاصل أنه ان استند تزويج الوكيل الى المحرم نفسه، كما في مثال الوكيل في اجراء الصيغة فقد ارتكب المحرم إثماً، كما تحرم عليه تلك المرأة ابدأ ان كان عالماً بالحرمة، وان لم يستند اليه كما لو كان الوكيل وكيلاً مفوضاً -مثل ما لو وُكِّل شخصاً في أنه اذا رأى امرأة

١- وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٤٣٩

٢- وسائل الشريعة ج ٢٠ ص ٥٣٤

تناسبه فيزوجها منه- فانه لو زوّجه ذلك الوكيل وقلنا بأنه لا يصدق ان المحرم زوّج نفسه، كما لا يقال ذلك بالنسبة الى من زوّجه وليّه فهل هو مثل تزويج ولي المحرم اياه، حيث لا يوجب الحرمة الابدية، كما أن المحرم لم يرتكب معصية، ام هو مثل فرض التوكيل في اجراء الصيغة، الظاهر هو الثاني، حيث انه بعد عقد الوكيل المفوض يصدق أن المحرم قد تزوج، وهو الموضوع للحرمة التكليفية والحرمة الابدية، ولا اقل من أن المتفاهم العرفي من الخطاب ما يشمل ذلك ولو بضم النكات العرفية، ومع غمض العين عن ذلك نقول ان الصادر منه الاذن في ارتكاب الحرام فان لم يكن الحرام منجزا على المباشر فالادليل على حرمة الاذن له في ارتكابه لعدم كونه مصداقا للتسبب الى الحرام، فيكون نظير ما لو كان الضيف يقلد من يرى طهارة دم البيض فاذن له المالك في اكل البيض الذي وجد فيه الدم وهو يرى نجاسته، والمفروض أن الضيف يعلم بالموضوع، نعم لو كان الحرام منجزا على المباشر حرم الاذن له، لكون ذلك منافيا لفحوى وجوب النهي عن المنكر.

الفرع الثاني: هل يصح لولي البنت اذا كان محرما أن يأذن لها أن تتزوج في زمان احرامه، أم لا، الظاهر عدم المنع، لأن معنى الاذن هنا ليس هو التوكيل في أن تزويج بنته وكالة عنه، وانما هو بمعنى تفويض امر الزواج اليها في هذا المورد، فلا يصدق أنه زوج ابنته، حتى لو قلنا بأن له الولاية على تزويجها، فانه لا ينافي تفويض الامر اليها في الزواج من ذلك الشخص المعين، وهذا بخلاف ما لو استخدم ولايته عليها فوكل شخصا يزوّجها فانه لا يبعد أن يصدق أن الاب يزوّجها، فيحرم حينئذ.

الفرع الثالث: ذكر صاحب العروة أنه ان اجاز المحرم عقد الفضوليّ الواقع حال إحرامه بطل، وكذا اذا اجاز عقده الواقع قبل احرامه بناءً على النقل او الكشف الحكمي، بل هو الاحوط بناء على بقية المسالك اي مسلك الكشف الحقيقي او الانقلابي.

كما ذكر أنه لو زوّج فضوليّ محرما فالأحوط أنه ليس له اجازته بعد احلاله، حتى على القول بالنقل، هذا إذا كان الفضوليّ محلاً، وإلا فعقده باطل لا يقبل الإجازة ولو كان المعقود له محلاً.

أقول: أما ما ذكره حول اجازة المحرم عقد الفضولي الواقع قبل احرامه فقد ذكر في المستمسك في وجهه أن الكشف الحكمي حيث يعني كون زمان ثبوت الزوجية حال الإجازة -كما في النقل وان كان يختلف عن النقل في أنه بناء على الكشف الحكمي يترتب بعد الاجازة آثار الزوجية من حين العقد، ولذا يحكم في البيع بكون النماء المتخلل للمبيع ملكا للمشتري- وحيث أن الإجازة وقعت حال الإحرام فيكون زمان التزوج أي زمان ثبوت الزوجية حال الإحرام فيبطل، وأما الكشف الانقلابي فهو يعني أن زمان جعل الزوجية وان

كان هو حال الاجازة الا أن زمان المجعول وهو فعلية الزوجية سابقا أي من حين العقد، على عكس الوصية -كقوله ثلث مالي لزيد- التي يكون زمان الجعل فيها حين الوصية وزمان المجعول أي فعلية ملكية زيد استقباليا أي بعد الموت) فحيث ان عقد الفضولي وقع قبل احرام المحرم، فيكون زمان ثبوت الزوجية في تلك الحال لافي حال الاحرام، فلا مانع منه.

اللهم الا أن يدعى أن المستفاد من الأدلة حرمة كل من تزوج المحرم وتزويجه الذي هو جعل الزوجية لحال الإحرام وإن كان زمان المجعول حال الإحلال، ولأجل ذلك احتاط صاحب العروة، وهذا غير بعيد من النصوص المتضمنة أن المحرم لا يتزوج ولا يزوج غيره، فكما يحرم عليه التزوج يحرم عليه التزويج وهو جعل الزوجية، فاذا منع من أن يزوج غيره فأولى أن يمنع من أن يزوّج نفسه، فيتم الاشكال على مسلك الكشف الانتقالي ايضاً، نعم لا يتم الاشكال على مسلك الكشف الحقيقي لكون جعل الزوجية فيه حال احلاله ايضاً كالمجعول<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر بالنسبة الى احتياط صاحب العروة في صحة اجازة المحرم بعد احلاله لعقد الفضولي الواقع حال احرامه أن هذا الاحتياط على القول بالنقل ضعيف، إذ على القول بالنقل يكون التزوج حال الإحلال جعلاً ومجعولاً، ولا يرتبط بالإحرام، ومثله القول بالكشف الحكمي، اذ عليه لا يكون التزوج حال الإحرام لاجعلاً ولا مجعولاً، وإنما يختلف عن النقل في ترتب آثار وجود المجعول من السابق، نعم يبطل على القول بالكشف الحقيقي والانتقالي، اذ على الكشف الحقيقي يكون التزوج حال الإحرام جعلاً ومجعولاً، وعلى الكشف الانتقالي يكون التزوج حال الإحرام مجعولاً وان كان جعله حال الخروج من الاحرام، وهذا كاف في صدق التزوج حال الاحرام.

ثم ذكر أنه حتى لو كان الفضولي محرماً ولكن اجاز المحرم عقده بعد الخروج من الاحرام يصح بناء على النقل والكشف الحكمي، ولا يصح بناء على الكشف الحقيقي والكشف الانتقالي<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن التزوج حيث لا يصدق الا بعد اجازة العقد الفضولي حتى على مسلك الكشف الحقيقي فالمحرم ان اجاز حال احرامه عقد الفضولي بطل لصدق تزوج المحرم عليه، وان اجاز بعده صح لعدم صدق ذلك عليه.

١ - مستمسك ج١٤ ص١٦٧

٢ - مستمسك ج١٤ ص١٧٦

اقول: هذا الخلاف ناش عن كون معنى التزوج عند السيد الحكيم "قده" ثبوت الزوجية فيكون قيامه بالمحرم قياما حلوليا - كما قد يقال لمن زوجه وليه أنه تزوج، بمعنى أنه ثبت له الزوجية- ويقال عنه بالفارسية "به ازدواج در آمد، زوج دار شد" ومعناه عند السيد الخوئي "قده" جعل الزوجية لنفسه فيكون قيامه به صدوريا، ويقال عنه بالفارسية "برای خود زوج قرار داد" وهذا هو الصحيح، فان الظاهر من عنوان تزوج المحرم في قوله "المحرم لايتزوج" ليس هو ثبوت الزوجية العرفية له، او فقل: ثبوت الزوجية الشرعية لولا الاحرام، بل الظاهر منه في المقام صدور ما يوجب انتساب التزوج الى المحرم، ومن الواضح أنه قبل أن يصدر منه اجازة العقد الفضولي فلايقال انه تزوج أي جعل نفسه زوجا، حتى بناء على الكشف الحقيقي<sup>(١)</sup>، وان كان يصدق بناء عليه أنه صار زوجا، والشاهد على ما ذكرناه من كون الظاهر منه المعنى الصدوري مضافا الى ظهور اللفظ في ذلك ما ورد في ذيل بعض الروايات من قوله "فان فعل فنكاحه فاسد".

وعليه فحيث ان التزوج لا يصدق الا بعد اجازة العقد الفضولي حتى على مسلك الكشف الحقيقي فالمحرم ان اجاز حال احرامه عقد الفضولي بطل لصدق تزوج المحرم عليه، وان اجاز بعده صح لعدم صدق ذلك عليه.

نعم لو كان عقد الفضولي حال احرام المحرم ففيه شبهة أخرى وهي أنه يقال بأن هذا العقد لا يصلح لاجازة المحرم له ولو بعد خروجه من الاحرام لاندرجاه تحت قوله في موثقة سماعة "لاينبغي للرجل الحلال أن يزوج محرما" فيكون نظير ما لو اوجد الفضولي عقدا مبتلى بمانع كالغرر فانه لا يصلح للاجازة وان ارتفع الغرر حال اجازة المجيز، لكن يمكن الجواب عنه بان الظاهر منه كما مرّ الحرمة التكليفية لالحرمة الوضعية، وعليه فالامانح من هذه الجهة من الحكم بنفوذه بعد اجازة المحرم.

ثم اننا لو سلمنا ما ذكره السيد الحكيم "قده" من كون التزوج بمعنى ثبوت الزوجية فنقول مع ذلك لا يتم ما ذكره (من أنه بناء على مسلك الكشف الانقلابي فعقد الفضولي ان كان قبل احرام المحرم فيصح اجازة المحرم له حال احرامه لثبوت الزوجية قبل الاحرام، وان كان

---

١ - ما ذكره في ص ١٦٧ من أن الجعل في الكشف الحقيقي ايضا مقارن لزمان العقد دون الاجازة خلط بين جعل الزوجية الشرعية الذي يقال بالتسامح ان زمانه حال العقد لكون الاجازة شرطا متأخرا له، والجعل بمعنى جعل المجيز الزوجية لنفسه أي صدور ما يوجب استناد التزويج اليه، فان زمانه حال اجازته، فانه الزمان الذي جعل لنفسه زوجة "براي خود همسر قرار داد" فانه لم يكن يصدق عليه ذلك قبل الاجازة كما أن الولي لو اجاز العقد الفضولي السابق لابنته فزمان تزويجه لها هو حال اجازته العقد ولايقال قبلها أنه زوج ابنته



حين احرامه فلاتصح الاجازة بعد الخروج من الاحرام)، وقبل ذلك ينبغي لنا أن نبيّن المسالك الاربعة في الاجازة، فنقول:

ان اعتبار الشارع للملكية المشتري للمبيع بعد اجازة المالك لبيع الفضولي يمكن ان يكون باربعة انحاء:

احدها: أن يقول "اذا اجاز المالك فالمشتري يكون مالكا للمبيع من زمان الاجازة فقط من دون ترتب آثار الملكية السابقة له"، وهذا هو النقل.

ثانيها: أن يقول الشارع "اذا كان المالك سيجيز البيع الفضولي في المستقبل فيملك المشتري المبيع من زمان البيع"، وهذا هو الكشف الحقيقي حيث تكون الاجازة شرطا متأخرا لاتصاف المشتري من زمان البيع بملكيته للمبيع، ولذا لو علم المشتري بلحوق الاجازة من المالك في المستقبل يجوز له شرعا التصرف في المبيع لأنه ملكه واقعا بخلاف بقية المسالك.

ثالثها: أن يقول "اذا اجاز المالك فالمشتري يكون مالكا للمبيع من زمان الاجازة ويثبت له جميع آثار ملكيته من زمان البيع تعبدا فيملك مثلا من حين الاجازة النماء الحاصل للمبيع بين فترة البيع الى فترة الاجازة، من دون أن يحكم بكونه مالكا للمبيع من زمان البيع، وهذا هو الكشف الحكمي.

رابعها: أن يقول الشارع "اذا اجاز المالك فالمشتري يكون بحسب الاعتبار الشرعي مالكا من زمان البيع للمبيع" فتكون الاجازة شرطا مقارنا لاتصاف المشتري من حين الاجازة بكونه مالكا من زمان البيع للمبيع، وهذا ما يسمى بالكشف الانتقالي، فيكون مأل الكشف الانتقالي الى ادعاء وجود الملكية او الزوجية من زمان العقد وان لم يكن كذلك واقعا والغرض من هذا الادعاء ترتيب آثار وجودهما من زمان العقد فعلا، فالشارع وان حكم بملكية المالك الاصلي للمبيع من زمان البيع الى زمان الاجازة ولكن اعتبر أنه بعد لحوق الاجازة ستكون ملكية المشتري للمبيع من زمان البيع موجودة، وملكية المالك الاصلي له من زمان البيع الى زمان الاجازة معدومة، واعتبار عدم هذه الملكية -مع ثبوتها في وعاء الاعتبار وعدم انقلاب الواقع عما هو عليه- يكون بغرض ترتيب الآثار، فلان عقلا من أن يقول الشارع "أعتبر أن المالك الاصلي يكون مالكا للمبيع قبل الاجازة وأعتبر أيضا أنه بعد الاجازة لم يكن المالك الاصلي مالكا للمبيع من زمان البيع بل كان المشتري مالكا للمبيع من ذلك الزمان"، فان الغرض من جعل الحكم الوضعي ليس هو الباعثية والزاجرية، بل الملحوظ فيه ترتب الاثر العقلاني فيمكن جعل حكم وضعي بلحاظ الزمان السابق.

فما يدعى -كما في كلمات السيد الامام "قده"- من امتناع الكشف الانتقالي (بدعوى أنه

يستلزم قلب الواقع عما كان عليه حيث أنه على هذا المسلك ينقلب عدم الملكية او الزوجية في الاسبوع الاول بعد العقد الى وجودهما في نفس هذا الزمان، وهو محال، على أن لازمه اجتماع ملكيتين مستقلتين في زمان واحد على مملوك واحد، فانه كيف يجمع بين ملكية المالك الاصلي للمبيع من زمان البيع الى زمان الاجازة وبين ملكية المشتري له كذلك، حيث انه لا اشكال في أنه بعد لحوق الاجازة يصح الاخبار عن كون المالك الاصلي مالكا لهذا المبيع في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة، فبناء على الكشف الانقلابي يقال ايضا أن المشتري مالك له في هذا الزمان المتخلل، وهذا من اجتماع ملكيتين مستقلتين على مال واحد) فيرد عليه ما عرفت من أن معنى الكشف الانقلابي ليس هو وجود ملكية المشتري او زوجية زيد في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة واقعا، وانما هو ادعاء وجودهما في هذا الزمان المتخلل مع عدم وجودهما واقعا.

وان شئت قلت: ان الملكية والزوجية وسائر الامور الاعتبارية وان كان ثبوتها اعتباريا لكن زمان هذا الثبوت الاعتباري واقعي، وحينئذ فالزمان الواقعي لملكية المالك الاصلي للمبيع في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة هو نفس هذا الزمان المتخلل بينما أنه بعد لحوق الاجازة فيكون الزمان الواقعي لملكية المشتري للمبيع هو ما بعد زمان الاجازة وانما هناك ادعاء من الشارع -بناء على مسلك الكشف الانقلابي- في كون ثبوت هذه الملكية من زمان العقد، والغرض من هذا الادعاء هو ترتيب آثار الملكية من زمان العقد كملكية النماءات المتخللة بين زمان العقد وزمان الاجازة، ولا يخفى أنا لانعرف معنى آخر غير ما ذكرناه لما سبق في كلام المستمسك من كون الجعل في الكشف الانقلابي بعد الاجازة ولكن المجعول هو الملكية او الزوجية من زمان العقد.

وبناء على هذا التفسير قلنا في محله بمعقولية الكشف الانقلابي، كما عليه المحقق الخراساني والسيد الخوئي "قد هما"<sup>(١)</sup>، بل قلنا انه مقتضى اطلاق ادلة الامضاء كعموم الأمر بالوفاء بالعقد، فان مفاده امضاء مضمون العقد الذي هو الزوجية مثلا من حين العقد، فان المرتكز العرفي في البيع والنكاح الدائم هو ايجاد الملكية والزوجية من حين العقد، وأما في الزواج الموقت فيكون مضمون العقد هو الزوجية من زمان العقد بلا اشكال، فلو زوج زيد امرأة من نفسه متعة لمدة شهر رمضان مثلا فضوليا ثم اجازت المرأة ذلك بعد اسبوع فيكون مقتضى اطلاق امضاءه أن يكون زوجها لها من اول الشهر.

١- محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص٣٧١ وان كان الموجود في موسوعة الإمام الخوئي ج٥ ص٢٤٦ أن الكشف الانقلابي غير معقول، وان كان ما اثبتته من الكشف الحكمي هو نفس الكشف الانقلابي.

والحاصل أنه على الكشف الانقلابي فبعد الاجازة لا يكون ثبوت الزوجية في زمان العقد، بل ثبوتها أيضا كجعلها يكون بعد الاجازة أي يكون الزمان الحقيقي لثبوت المَجْعول فيه هو زمان الاجازة الا أن الثابت بالثبوت الاعتباري هو الزوجية المقيدة بكونها زوجية من زمان العقد، والفرق بينه وبين النقل والكشف الحكمي أن المَجْعول على النقل هو الزوجية من زمان الاجازة فقط، كما أن المَجْعول على الكشف الحكمي هو الزوجية من زمان الاجازة مقترنة بالحكم المباشر بترتب آثار الزوجية من حين العقد فلو كان للمهر نماء كما لو كان عينا خارجية كالبستان واثمرت اشجاره في فترة ما بين العقد والاجازة زمان الاجازة فيحكم بعد الاجازة بكون ذلك النماء ملكا للزوجة، بينما أن المَجْعول على الكشف الانقلابي هو الزوجية من زمان العقد، ويكون الغرض منه هو ترتب آثارها.

نعم بناء على مسلك الكشف الحقيقي تكشف الاجازة عن تحقق الزوجية من زمان العقد، حيث ان الاجازة اللاحقة شرط متأخر للحكم بنفود عقد الفضولي من حين وقوعه، (لأنها كاشفة محضة عن تحقق جميع شرائط نفوذه من حين وقوعه بأن تكون الاجازة كاشفة محضة عن رضی المجيز المقارن للعقد وأن رضاه الارتكازي كاف في نفوذه والا لكان يصدق على المجيز في زمان العقد ايضا أنه تزوّج بالمعنى الصدوري أي جعل نفسه زوجا برضاه بالعقد مع أنه خلاف الوجدان).

وعليه فلو كان المراد من تزوج المحرم هو المعنى الحلولي وهو ثبوت الزوجية فبناء على الكشف الحقيقي فقط يكون زمان ثبوتها حال العقد فان كان عقد الفضولي قبل احرامه وفرض تحقق الاجازة في المستقبل، صدق ان تزوج المحرم كان قبل احرامه وان كانت اجازته حال الاحرام، كما أنه لو كان عقد الفضولي حال احرامه صدق أن تزوجه كان حال احرامه وان اجاز العقد بعد خروجه من الاحرام، ولا يقاس به الكشف الانقلابي.

ولا يخفى أن ما ذكره من أن الجعل في الكشف الحقيقي كالمَجْعول مقارن لزمان العقد دون الاجازة<sup>(١)</sup> غير صحيح، وينشأ عن الخلط بين جعل الزوجية الشرعية الذي يقال بالتسامح ان زمانه حال العقد لكون الاجازة شرطا متأخرا له، وبين الجعل بمعنى جعل المجيز الزوجية لنفسه أي صدور ما يوجب استناد التزويج اليه، فان زمانه حال اجازته، فانه الزمان الذي جعل لنفسه زوجة "براي خود همسر قرار داد" فانه لم يكن يصدق عليه ذلك قبل الاجازة كما أن الولي لو اجاز العقد الفضولي السابق لابنته فزمان تزويجه لها هو حال اجازته العقد ولا يقال قبلها أنه زوّج ابنته.

وأما ما ذكره اخيرا (من أن النهي عن تزوج المحرم وان كان لايشمل فرض عقد الفضولي لشخص قبل احرامه، مع اجازته له بعد احرامه، بناء على الكشف الانتقالي، فان جعل الزوجية وان كان حال الاحرام لكن المجهول وهو ثبوت الزوجية يكون قبل الاحرام، لكن الاستفادة من النهي عن تزويج المحرم للمحل هو بطلان جعل الزوجية حال الاحرام ايضا، فان التزويج بمعنى جعل الزوجية، وحيث كان جعل زوجية المحرم للمحل باطلا فبطلان جعله الزوجية لنفسه يكون بطريق اولي) فالتقريب الصحيح لهذا الكلام هو أن النهي عن تزويج المحرم المحل يشمل ما لو اجاز الولي في حال احرامه العقد الذي اوقعه الفضولي على ابنته قبل احرام هذا الولي، حتى لو قلنا بالكشف الانتقالي، فنتمسك بفحواه لابطال اجازة المحرم لعقد الفضولي الذي اوقعه على هذا المحرم قبل احرامه، والا فلو كان نظره في تزويج المحرم غيره الى انشاء العقد كما هو ظاهر كلامه فلا اولوية بين بطلانه وبين بطلان اجازة المحرم العقد الفضولي.

وأما ما ذكره (من عدم الفرق بين كون الفضولي محلاً او محرماً فلاوجه لفتوى صاحب العروة ببطلان عقد الفضولي اذا كان محرماً فلايصلح للحقوق الاجازة على جميع المسالك في الاجازة) ففيه أن مستند صاحب العروة مثل صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) ليس للمحرم أن يتزوج ولايزوج، فإن تزوج أو زوج محلاً فتزويجه باطل، فان الحكم ببطلان تزويج المحرم المحلّ يشمل تزويج الفضولي المحرم، ومقتضى اطلاق الحكم ببطلانه عدم صحته حتى بعد لحوق الاجازة.

هذا وقد حكي عن بعض الاجلاء "دام ظله" أن مستند احتياط صاحب العروة في فرض اجازة المحرم بعد خروجه من احرامه لعقد الفضولي الواقع حال احرامه هو أنه لايبعد أن يكون المراد من التزويج في قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة "لاينبغي للرجل الحلال ان يزوّج محرماً وهو يعلم انه لايحل له" هو انشاء عقد زواج المحل للمحرم، فيكون مفاد الموثقة الغاء انشاءه، ونتيجته أنه لو كان العاقد فضولياً فلايصلح عقده للحقوق اجازة المحرم ولو بعد خروجه من الاحرام، وانما لم يفت صاحب العروة بالبطلان لاحتمال كون المراد من التزويج هو ايجاد الزوجية لولا مانعية الاحرام، فيكون مفاد الموثقة الغاء ايجاد المحلّ الزوجية للمحرم زوجية تكون ثابتة حال احرامه لولا مانعية احرامه عن ذلك، ولكن بناء على هذا الاحتمال ايضا لا بد من الفتوى ببطلان هذا العقد بناء على الكشف الحقيقي والانتقالي، حيث انه ينطبق المعنى الثاني عليهما اذ اثر عقد الفضولي (الذي يجيزه المحرم بعد خروجه من الاحرام) ثبوت الزوجية اللوائية حال احرامه.

اقول: يلاحظ على ما افاده اولاً: انه لو فرض كون "لاينبغي" في موثقة سماعة ارشادا الى

البطلان، فلاشكال في أن عقد الفضولي للمحرم مصداق لتزويجه للمحرم، فان احتمال كون المراد من النهي عن تزويج المحل للمحرم النهي عن ايجاد الزوجية الشرعية للمحرم لولا مانعية احرامه خلاف الظاهر جدا، فلامعنى له الا عقد زواج المحل للمحرم، فيتعين القول ببطلان عقده وعدم صلاحيته للحقوق اجازة المحرم بعد خروجه من الاحرام حتى على مسلك النقل، وأما حمله على عدم فعلية تأثير عقد المحل للمحرم، فلاينافي امكان تصحيحه باجازته بعد خروجه من الاحرام، فهذا مناف لاطلاق الحكم ببطلانه، وثانيا: انه قد مرّ منا من استظهار كون "لاينبغي" في موثقة سماعة بمعنى الحرمة التكليفية بقريظة تقييده بقوله "وهو يعلم أنه لايجل له اي للمحرم" فان من الواضح أن بطلان تزويجه ليس مشروطا بعلمه بأنه لايجل الزواج للمحرم.

تنبيه

الظاهر أن الحكم ببطلان اجازة المحرم حال احرامه لعقد الفضولي المحل لايعني الغاء صلاحية عقد الفضولي للحقوق الاجازة مرة ثانية بعد الخروج من الاحرام -فيما اذا لم يكن عالما بالحرمة والا اوجب الحرمة الابدية- ودعوى انه بعد الاجازة الاولى يندرج فيما دل على بطلان زواج المحرم، ففيه أن ما دل على أنه ان تزوج المحرم فنكاحه باطل، لايفهم منه الا بطلان نكاح المحرم بما هو نكاحه، وهذا لايعني الغاء عقد الفضولي عن صلاحية لحوق الاجازة، وعليه فما هو ظاهر السيد الخوئي "قده" من أنه اذا اجاز المحرم عقد الفضولي بطل العقد، لأنّ التزويج يستند إليه بهذه الاجازة، وما ذكره من أنه بعد الاجازة يستند التزويج اليه وان كان صحيحا، خلافا لما ذكره السيد الامام "قده" من أن الاجازة لاتوجب استناد العقد الى المجيز، ولكن نقول ان ما دل على أنه ان تزوج المحرم فنكاحه باطل، لايفهم منه الا بطلان نكاح المحرم بما هو نكاحه، وهذا لايعني الغاء تزويج الفضولي عن صلاحية لحوق الاجازة.

الفرع الرابع: لاختلاف في أنه اذا تزوج المحرم بامرأة عالما بالحرمة حرمت عليه تلك المرأة ابدا، وقد دل على حكم العالم معتبرة أديم بن الحر عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: والمحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبدا<sup>(١)</sup>، وأما بالنسبة الى الجاهل مع الدخول فقد وقع فيه الخلاف بين الاعلام، والاشهر عدم ثبوت الحرمة الابدية في حقه، وذهب جماعة الى ثبوت الحرمة الابدية، بل قد يظهر من الشيخ في كتاب الخلاف دعوى الاجماع على ذلك حيث قال: اذا عقد المحرم على نفسه عالماً بتحريم ذلك أو دخل

بها وان لم يكن عالماً فرق بينهما ولا تحلّ له ابداً، ولم يوافقنا عليه احد من الفقهاء، دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط واخبارهم قد ذكرناها في الكتاب الكبير<sup>(١)</sup>، وقد وافق المحقق الحائري "قده" على ذلك، ولأجل توضيح المسألة نقول: ان في المقام ثلاث طوائف من الروايات:

الطائفة الأولى: ما دل على الحرمة الابدية مطلقا وهو ما رواه الشيخ "ره" باسناده عن موسى بن القاسم عن عباس (هو العباس بن عامر الذي قال عنه النجاشي: الشيخ الصدوق الثقة كثير الحديث) عن عبد الله بن بكير عن أديم بن الحر الخزاعي (هو اديم بن الحر الجعفي الذي وثقه النجاشي وقال انه من اصحاب الصادق (عليه السلام)، فانه يوثق بعدم وجود شخصين في اصحاب الصادق (عليه السلام) يكون كلاهما باسم أديم بن الحر الذي هو من الاسماء الغريبة، كما يعرف بالمراجعة الى كتب التراجم والرجال) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إنّ المحرم إذا تزوج وهو محرم فترق بينهما ولا يتعاودان، ومثلها رواية إبراهيم بن الحسن عن أبي عبد الله (عليه السلام)<sup>(٢)</sup>، لكن ابراهيم بن الحسن مجهول، ولم يرد اسمه في الرجال ولا في الروايات، ولذا احتُمِلَ أنه تصحيف "اديم بن الحر"، حيث كان يكتب ابراهيم سابقا بدون نقطة وبدون الف في وسطه، وكذا الحسن كان يكتب بدون نقطة وبكيفية قريبة من "الحر"، فاشتبه الامر على المستنسخ، فقرأ النسخة بشكل مغلوط.

الطائفة الثانية: ما دل على عدم الحرمة الابدية مطلقا وهي معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل أن يحلّ فقضى أن يخلي سبيلها ولم يجعل نكاحه شيئاً حتى يحلّ، فإذا أحلّ خطبها إن شاء، وإن شاء أهلها زوجه وإن شاءوا لم يزوجه<sup>(٣)</sup>، والرواية وان كانت تنقل قضية خارجية حول قضاء امير المؤمنين (عليه السلام) ويحتمل أنه كان المحرم فيها جاهلا بالحرمة، لكن الامام الباقر (عليه السلام) حينما نقلها بلافتراض جهل ذلك المحرم وكان في مقام بيان تعليم الحكم فيكشف عن عدم دخله فيه.

الطائفة الثالثة: ما دل على الحرمة الابدية في فرض العلم بالحرمة مثل ما رواه الكليني "ره" عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المثنى (هو إما المثنى بن الوليد الحنات، او المثنى بن

١ - الخلاف ج٢ ص٣١٧

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٤٤٠

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٤٤٠

عبد السلام، وكلاهما ثقة) عن زرارة بن أعين وداود بن سرحان<sup>(١)</sup> عن أبي عبد الله (عليه السلام) وعن عبد الله بن بكير عن أديم بياع الهروي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: والمحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً<sup>(٢)</sup>، والطريق الأول صحيح، وأما الطريق الثاني فذكر المجلسي "ره" أنه مجهول<sup>(٣)</sup>، وفيه أن أديم بياع الهروي وإن لم يوثق بهذا العنوان، لكن يوثق بكونه هو نفس أديم بن الحر الجعفي الثقة، وذلك لأنه روى في الكافي عن أيوب أخي أديم بياع الهروي<sup>(٤)</sup>، وقد ذكر النجاشي: أيوب بن الحر الجعفي ذكره أصحابنا في الرجال، يعرف بأخي أديم، وفي كتاب الفقيه: أيوب بن الحر الجعفي الكوفي أخي أديم بن الحر<sup>(٥)</sup>، كما أنه قد مر أن أديم من الاسماء الغريبة، وقد روى عبد الله بن بكير عن أديم الخزاعي -الذي مرّ الوثوق بكونه هو الجعفي الثقة، وبياع الهروي روايتين عن الصادق (عليه السلام) في موضوع واحد وهو كون تزوج المحرم موجبا للحرمة الابدية، فيحصل الوثوق بوحدهما.

وكيف كان فقد يذكر خمس وجوه في المقام:

الوجه الأول: وهو مبني على قبول نظرية انقلاب النسبة وهو ما يقال من أن النسبة بين الطائفة الأولى والثانية وإن كانت هي التباين، إلا أن نسبة الطائفة الثالثة إلى الطائفة الثانية هي نسبة الخاص إلى العام، فتكون مخصصة لعمومها لامحالة، فتختص الطائفة الثانية بفرض الجهل بالحرمة، وبذلك تنقلب النسبة بينها وبين الطائفة الأولى إلى العموم والخصوص المطلق، فتخصص الطائفة الأولى بفرض العلم بالحرمة.

وهذا الوجه كما عرفت مبني على قبول كبرى انقلاب النسبة، ولم تتم عندنا، مضافا إلى لزوم الجواب عما سيأتي من اشكال استلزامه لحمل الطائفة الأولى على الفرد النادر. الوجه الثاني: ما يقال من أنه حتى لو لم تقبل نظرية انقلاب النسبة أو فرضنا عدم وجود الطائفة الثانية، فمع ذلك تكفينا الطائفة الثالثة، حيث أننا وإن لم نقل بالمفهوم المطلق

١ - الظاهر انه معطوف على المثني، فانه روى احمد بن محمد بن ابي نصر روايات كثيرة عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله (عليه السلام)، ويحتمل ضعيفا وقوع تصحيف في السند بأن كان السند هكذا: المثني وداود بن سرحان عن زرارة، فانه قد روى ابن ابي نصر عن داود بن سرحان عن زرارة عن ابي عبد الله (عليه السلام) روايات كثيرة ايضا.

٢ - وسائل الشيعة ج ٩١ ص ٤٩١

٣ - مرآة العقول ج ٢٠ ص ١٨٥

٤ - الكافي ج ٩ ص ٥٤٠

٥ - من لا يحضره الفقيه ج ٥ ص ٥١٨

للوصف، لكن يثبت له المفهوم في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية، لظهوره في دخله في ثبوت الحكم في الجملة والا كان ذكره لغوا، فالقيد الوارد في صحيحة اديم بن الحر اي قوله "وهو يعلم أنه لا يحل له" يكون له مفهوم في عدم ثبوت الحرمة الابدية لطبيعي تزوج المحرم، وبهذا نرفع اليد عن اطلاق الطائفة الاولى، وهذا ما يستفاد من كلام السيد الخوئي ايضا.

وفيه أن مفهوم الوصف حيث يكون في الجملة فالقدر المتيقن منه تقييد اطلاق الطائفة الاولى بفرض الجهل مع عدم الدخول، فيكون اطلاقها حجة لاثبات الحرمة الابدية بالنسبة الى فرض الدخول ولو مع الجهل، مضافا الى لزوم الجواب عن اشكال استلزامه لحمل الطائفة الاولى على الفرد النادر.

الوجه الثالث: ما يقال من أنه لو فرض وجود الطائفة الاولى فقط فلا بد مع ذلك من تقييدها بفرض العلم لحكومة صحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) "أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه"، فان الحرمة الابدية شيء ثقيل مترتب على ارتكاب التزويج مع الدخول وعدمه فتدل هذه الصحيحة على ارتفاعه عن ارتكاب ذلك عن جهل، ولا يقدح في ذلك كون حقيقة الحرمة الابدية هي عدم حكم الشارع بصحة الزواج من هذه المرأة ابداً، فان العرف يرى أن الحرمة الابدية شيء يثبت بالتزويج في حال الاحرام ونحوه.

وهذا الوجه لا يبتني على قبول كبرى انقلاب النسبة بل يكفي فيه قبول نظرية شاهد الجمع حيث يوجد لكل من الطائفة الاولى والثانية مخصص مستقل، ولكن يلزم الجواب عن اشكال لزوم حمل الطائفة الاولى على الفرد النادر.

ثم ان هنا اشكالا على هذه الوجوه الثلاثة وهو ما حكي عن المحقق الحائري "قده" من أن حمل الطائفة الاولى على فرض العلم بالحرمة حمل للمطلق على الفرد النادر، اذ قلما يتفق أن يكون الشخص في حال الإحرام ومشتغلا بمثل عبادة الحجّ والعمرة وملتفتنا بحرمة عمل كذا، ومع ذلك يتعمّد ارتكابه؛ فإنه كشرب الخمر في أثناء الصلاة، حيث إنه أمر نادر الوقوع ولو كان الشخص في غاية الفسق، وأما دعوى كون المراد العلم بالحرمة التكليفية ولو مع الجهل بالفساد، وليس تزويج المحرم مع العلم بحرّمته التكليفية إلا كارتكاب فسق مثل الفحش مثلا في حال الإحرام، وهذا ليس نادر الوجود فانه ليس كالزنا في حال الاحرام، ففيه أنه مضافا إلى إمكان دعوى ندرته أيضا، يمكن دعوى ندرة العلم بحرمة التزويج حال الاحرام تكليفا مع الجهل بفساده اذ ليس في اذهان العامة كون تزويج صحيح معصية.

واورد عليه بعض الاجلاء "دام ظله" بعدم استهجان حمل المطلق على الفرد النادر، نظير



خطاب الامر بتقليد المجتهد حيث ان دليل اعتبار شرائط خاصة في المرجع كالا علمية حمل له على الفرد النادر، ولا استهجان فيه ابدأ، حيث يكشف عن عدم كون المولى في مقام البيان في خطابه الاول نعم لابد أن لا يكون هذا التقييد على خلاف مناسبات الحكم والموضوع كأن يحكم على الانسان بحكم ثم يقيده بالخنثى<sup>(١)</sup>، وما ذكره لا يخلو من وجه، فيما كان القيد في الخطاب المقيّد شرطاً لما امر المكلف بتحصيله بنحو صرف الوجود، فيكون المكلف بصدد تحصيل هذا الوصف بأن يختار مثلاً المجتهد الاعلم للتقليد، وهكذا لو امره المولى بشراء الخبز، ثم قال "فليكن الخبز كذا وكذا" مما يوجب حمله على الفرد النادر، وأما اذا كانت الطبيعة في الخطاب المطلق موضوعاً لحكم شمولي فالانصاف استهجان حملها على الفرد النادر، كحمل خطاب وجوب المبيت بمنى على الحاج ليلة عرفة على امير الحاج، او حمل قوله "يجب على المجتهد استنباط الاحكام" على الاعلم، وما يقال من أنه لابد في عدم الحمل على الفرد النادر من ملاحظة ندرة العنوان بلحاظ العناوين الأخرى التي في قبالة، وعنوان العالم ليس نادراً بالقياس الى عنوان الجاهل، وان فرض ندرة افراده بالقياس الى افراد عنوان الجاهل، فغير منجبه، اذا كان ندرة افراد العنوان المقيّد واضح الندرة كالمجتهد الاعلم بالنسبة الى عنوان المجتهد، او تقييد الزوجة بشهوة مع الامناء بالنسبة الى طبيعي التقييد بشهوة.

وعليه فالمتعين في المقام أن نقول ان اقدام المحرم على التزويج مع قيام الحجة عنده من علم او اشارة كفتوى معتبرة على حرمة التكليفية ليس واضح الندرة بحيث يلتفت اليه بالنظر العرفي، وأما التصديق بندرته بعد التأمل والدقة فحتى لو كان صحيحاً فالظاهر انه لا يوجب استهجان حمل المطلق عليه، خاصة وأن المذكور في الخطاب النهي عن عودهما للزواج، فلو عمل الجاهل بهذا الاطلاق لم يقع هو ولا تلك المرأة في محذور مخالفة تكليف، وانما يتحقق المحذور لو خالف هذا النهي الارشادي وتزوج معها بعد خروجه من الاحرام ثم فارقها بلاطلاق، فانها قد تتزوج بعد ذلك من رجل آخر والمفروض أن لها بعلا.

الوجه الرابع: ما حكى عن المحقق الحائري "قده" من أنه يمكن أن يقال في وجه الجمع أن الطائفة الاولى ناظرة إلى صورة حصول الجماع بقريئة قوله "فرّق بينهما" فإنّ التفريق ظاهر في سبق الاجتماع وحيث انه ظاهر في التفريق التكويني فان التفريق الاعتباري كان حاصلًا من الاول لفساد العقد فيكون سبق اجتماعهما ايضاً تكوينياً، فهو نظير ما يقال من أنه تؤخذ وتنزع امرأته من يده، حيث إنّه لا يطلق في موردٍ كان كل منهما في بيته ولم يلتقيا بعد،

والاجتماع التكويني يلازم الدخول غالباً، بحيث يمكن دعوى الانصراف إلى صورة الدخول، ولأقل من الشك في ظهوره في الاعم، وحيث ان الحمل على فرض العلم بالحرمة نادر فتكون الصحيحة كالنص في تزوج المحرم عن جهل بالحرمة مع الدخول، وبضم ذلك الى الطائفة الثالثة يثبت الحرمة الابدية في فرض العلم مطلقاً والجهل مع الدخول، وأما الطائفة الثانية فلم يرد فيها الا أن المحرم ملك بضع امرأة قبل أن يحلّ، فامر الامام (عليه السلام) أن يخلي سبيلها الى أن يحلّ، ثم هو خاطب من الخطّاب، ولم يرد فيها عنوان التفريق، فتحمل بقريئة الطائفة الاولى على فرض عدم الدخول، وبقريئة الطائفة الثالثة على فرض الجهل<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه اولاً: انه لم يتضح لنا وجه كون التفريق ظاهراً في سبق الاجتماع التكويني، فانه يكفي في الامر بالتفريق وجود العقد المقتضي لاجتماعهما، وتانياً: ان الاجتماع التكويني بالنسبة الى المحرم لا يلازم الجماع غالباً بعد وضوح كون الجماع من محرمات الاحرام بل موجبا لفساد الحج والعمرة، على أنه عادة قد لا يكون المحرم في سفره في مكان خلوة مع من عقد عليها يتيسر له الدخول بها، وثالثاً: سلمنا ذلك ولكن لاوجه للمنع عن اطلاق الطائفة الاولى لفرض عدم الدخول، فان المنع عن اطلاق التفريق في مورد عدم الدخول مضافاً الى كونه خلاف الوجدان يكون خلاف الروايات، ففي رواية ابي بصير قال: سألته عن رجل تزوج امرأة في عدتها ويعطيها المهر ثم يفرق بينهما قبل ان يدخل بها؟ قال يرجع عليها بما اعطاها<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة محمد بن مسلم... وان لم يكن دخل بها فزق بينهما، واتمت عدتها من الاول وكان خاطباً من الخطّاب<sup>(٣)</sup>، ونحو ذلك من الروايات، فتكون النسبة بينها وبين الطائفة الثانية التباين.

الوجه الخامس: ما يقال من أنه لو فرض استقرار التعارض بين الطائفة الاولى والثانية بان لم تقبل كبرى انقلاب النسبة ولم نر وجود شاهد الجمع موجبا للجمع العرفي بين الخطابين المتباينين كما هو الظاهر<sup>(٤)</sup>، فان قلنا بتساقطهما بالنسبة الى العالم يؤخذ بالطائفة الثالثة

١ - كتاب النكاح تقرير الشيخ الاشتياني ره ص ١٣٠ تقرير الشيخ الازاكي ره ص ٢٠٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٤٥٤

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٤٥٠

٤ - وهذا هو الذي اخترناه في بحث التعارض ببيان أن الميزان في الجمع العرفي حيث يكون هو الظهور الاستعمالي للخطابين، فيستقر التعارض بين الخطابين المتباينين فيتساقطان معاً ولكنه لا يمنع من الرجوع الى شاهد الجمع والعمل على وفقه؛ نعم لو فرض وجود مدلول زائد للعامين أشكال الالتزام به كما لو كان مخصص "اكرم العالم" خطاب "يكره اكرام العالم الفاسق" ومخصص "لا تكرم العالم" خطاب "أحب اكرام

وفي الجاهل يؤخذ بعموم صحيحة عبد الصمد، بل يمكن الرجوع فيه الى عموم قوله "واحل لكم ما وراء ذلكم" وما قد يورد عليه (من عدم ظهوره في النظر الى المحرمات بالعقوبة، وانما نظره الى المحرمات بالنسب او بالسبب او بالرضاع او بوجود مانع كأخت الزوجة او ذات البعل، ولذا لم يذكر في الآية أي مورد من موارد المحرمات بالعقوبة، ويمكن أن تكون نكتته أن هذه المحرمات مما سن حرمتها النبي صلى الله عليه وآله) فيدفعه أن مجرد عدم ذكر المحرمات بالعقوبة لايعني عدم حجية العموم بالنسبة الى المشكوك، ولو فرض احتمال أن النبي (صلى الله عليه وآله) يحرم شيئا مما احله الله بالعمومات، فيمكن نفيه باستصحاب عدم تحريمه، وعلى فرض المنع من عموم الآية فقد يقال بأن مقتضى عموم قاعدة الحل تصحيح كل عقد يشك في صحته وفساده بنحو الشبهة الحكمية، وفيه اولا: انه لا يظهر من تلك القاعدة اكثر من الحلية التكليفية كما مر في محله، على ان الظاهر كما مر سابقا اختصاصها بالشبهة الموضوعية وثانيا: انه بناء على ما هو الظاهر من جريان استصحاب عدم الحكم في الشبهات الحكمية (خالفا لبعض الاجلاء "دام ظله") فيجري استصحاب عدم ترتب الاثر، ودعوى جريان استصحاب عدم الحرمة الابدية الحاكم على استصحاب عدم نفوذ الزواج من تلك المرأة بعد الخروج من الاحرام، مدفوعة بأن الحالة السابقة لزواج هذا المحرم منها الحرمة، حيث كان يحرم عليه الزواج منها في زمان احرامه، وهذا قاطع للحلية الثابتة قبل الاحرام، مضافا الى أن الحرمة الوضعية لاتعني الا عدم ترتب الاثر واستصحاب عدم ترتب الاثر يثبت الحرمة الوضعية، واستصحاب الحلية الوضعية استصحاب تعليقي حيث انه يعنى انه ان وجد العقد فيكون نافذا، وان كان الصحيح بنظرنا جريانه في مثله بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

هذا كله اذا قلنا بتساقط الطائفة الاولى والثانية، وأما ان قلنا بترجيح الطائفة الثانية على الاولى لكونها صحيحة بينما أن الثانية موثقة، وقلنا بمقالة الشيخ في العدة من أن الطائفة

العالم العادل " فلو قبلنا كبرى شاهد الجمع لكتنا نفتي بوجود اكرام العالم العادل وحرمة اكرام العالم الفاسق أخذنا بظاهر الأمر والنهي، ولكن بناء على ما ذكرناه لايمكن الإفتاء بوجود اكرام العالم العادل لعدم ظهور الحب في الوجود ولا بحرمة اكرام العالم الفاسق لعدم ظهور الكراهة في الحرمة.

نعم لو تم ما مر سابقا من ان مقتضى توقف المعارضة بين الدليلين على حجية كل منهما لولا الآخر هو ان العام الذي ورد عليه المخصص لايمنع في مورد تخصيصه عن حجية العام الآخر، فيكون خطاب اكرم العالم حجة في مورد العالم العادل، حيث لايعارضه خطاب لا تكرم العالم بالنسبة اليه بعد تخصيصه بخطاب احب اكرام العالم العادل، وهكذا يكون خطاب لا تكرم العالم حجة في مورد العالم الفاسق، حيث لايعارضه خطاب اكرم العالم بالنسبة اليه بعد تخصيصه بقوله يكره اكرام العالم الفاسق، ولكن تقدم الإشكال فيه أنفا فراجع.

انما عملت بالخبر الموثق ان لم يعارضه الخبر الصحيح فتسقط الطائفة الاولى، ولكن لايعني ذلك الفتوى بعدم الحرمة الابدية مطلقا بل لايد من تقييدها بالطائفة الثالثة، ولاوجه لدعوى احتمال اتحاد الطائفة الثالثة مع الاولى لكون كلتا الروايتين عن اديم بن الحر، ولايوثق بكونهما روايتين، فانه يرد عليه أن للطائفة الثالثة سندا معتبرا آخر الى زرارة كما تقدم، وهكذا لو قلنا بترجيح الطائفة الثانية لموافقته لعموم الكتاب في قوله تعالى "واحل لكم ما وراء ذلكم"، ولو قلنا بترجيح الطائفة الاولى لمخالفتها للعادة او اخذنا بها من باب التخيير فلايد من رفع اليد عن اطلاقها لحال الجهل لحكومة صحيحة عبد الصمد عليها.

وكيف كان فتحصل مما ذكرناه أن الصحيح ما عليه المشهور، من اختصاص الحرمة الابدية بفرض العلم بالحرمة دون الجهل حتى مع الدخول.

الفرع الخامس: وقع الكلام في أن ما يوجب الحرمة الابدية هل هو التزويج العرفي الواجد للاركان العرفية لصدق التزويج وان كان فاقدا لبعض الشرائط الشرعية، كما لو تزوج بالكتايبية او بالفارسية او تزوج زواجا موقتا من دون تعيين المهر او تزوج باخت الزوجة او أنه هو الزواج الصحيح من سائر الجهات لولا الاحرام: فيه خلاف بين الاعلام، فاختار صاحب العروة "قده" الاول، بينما أنه في مسألة الزواج بذات بعل توقف في المسألة، واختار بعضهم كالسيد الخوئي "قده" الثاني، وذكر في وجهه أن اسم العبادات والمعاملات وان كان موضوعا للاعم من الصحيح والفاسد لكن الظاهر من الأخبار كون البطلان والتحریم الابدي ناشئين من الجهة المذكورة في النص أعني الإحرام في المقام بحيث لولاها لحكم بصحة العقد، وإلا فلو كان البطلان ناشئاً من جهة أخرى غير وقوع العقد في حال الإحرام لما كان لوقوعه في تلك الحالة أثر.

وفيه أن الحكم ببطلان زواج المحرم يعني مانعية الاحرام عن صحة الزواج وهذا لاينافي وجود مانع آخر عنها، فلاموجب لانصراف مثل قوله "إنَّ المحرم إذا تزوج فزق بينهما ولايتعاودان" وكذا قوله "المحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً" عن الزواج المبتلى بمانع الاحرام فقط، فالصحيح هو القول الأول.

الفرع السادس: اذا شكَّ في أنَّ تزويجه هل كان في الإحرام أو قبله، فذكر صاحب العروة أنه يبني على عدم كونه فيه، بل وكذا لو شكَّ في أنه كان في حال الإحرام أو بعده.

وما ذكره هو الصحيح لجريان قاعدة الفراغ. نعم لو لم تجر قاعدة الفراغ كما لو علم بغفلته حال العقد واعتبرنا في جريانها احتمال الالتفات حال العمل كما هو المختار، او احتمل جهله حال العقد بكونه محرما او بعدم جواز التزويج حال الاحرام او صدور ذلك منه عن علم وعمد وقلنا بأن قاعدة الفراغ لاتنفي الا احتمال الخلل الناشء عن الغفلة فهي بمثابة أصالة عدم

الغفلة فحينئذ يكون المرجح الاستصحاب، فيجري في فرض الشك في كون العقد قبل الاحرام او حال الاحرام استصحاب عدم الإحرام إلى حين العقد، ولا يعارضه استصحاب عدم وقوع العقد في زمان الاحلال لانه ان كان الغرض منه هو اثبات وقوعه حال الاحرام لاثبات الحرمة الابدية فمن الواضح انه اصل مثبت، وان كان الغرض منه نفي صحة هذا العقد فالمفروض ان موضوع الصحة ليس هو العقد في زمان الاحلال حتى يقال بانه لا يلزم اثبات وقوعه حال الاحرام، بل يكفي في نفي الصحة نفي وقوعه حال الاحلال، وانما موضوعها حسب ما هو الظاهر من ضم عمومات نفوذ العقد الى الدليل الخاص الدال على فساد العقد حال الاحرام هو كل عقد لا يكون في زمان الاحرام، واستصحاب عدم العقد في زمان الاحلال لا ينفى موضوع الصحة، فان هذا العقد عقد بالوجدان، ولم يكن الشخص محرما حينه بالاستصحاب فهو صحيح، نعم بناء على ما هو الظاهر من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ في مسألة تعاقب الحادثين في الموضوعات المركبة فلو كان زمان الاحرام معلوما وزمان العقد مجهولا فلا يجري استصحاب عدم الاحرام الى زمان العقد فتصل النوبة الى استصحاب عدم الزوجية، حتى بلحاظ العقد المتجدد بعد خروجه من الاحرام، وبهذا يثبت نتيجة الحرمة الابدية.

اما لو شك في أنه هل وقع النزويج قبل خروجه من الاحرام او بعده فاستصحاب بقاء الاحرام الى زمان العقد وان كان جاريا في حد نفسه فيثبت فساد العقد، بل يثبت الحرمة الابدية لو كان عالما، لكن يعارضه استصحاب عدم وقوع هذا العقد في زمان الاحرام، حيث ينفي ذلك الحرمة الابدية، بل يثبت موضوع الصحة بناء على استظهار كونه مركبا من وجود العقد وعدم وقوعه حال الاحرام، نعم لو كان موضوع الصحة مركبا من وجود العقد وعدم كونه واقعا حال الاحرام، فلا بد لنفي الجزء الثاني من اجراء الاستصحاب في العدم الازلي، فبناءً على تمامية الاستصحاب في العدم الازلي فيقال ان هذا العقد قبل وجوده لم يكن واقعا حال الاحرام فنستصحب هذه الحالة، وبذلك تتم المعارضة بين الاستصحابين وتصل النوبة الى الاصل الحكمي وهو استصحاب عدم الزوجية، هذا اذا كانا مجهولي التاريخ واذا كان تاريخ العقد معلوما وتاريخ الخروج من الاحرام مجهولا فيجري استصحاب بقاء الاحرام الى زمان العقد وبذلك يثبت فساد العقد واذا كان تاريخ الخروج من الاحرام معلوما وتاريخ العقد مجهولا فيجري استصحاب عدم وقوع العقد في زمان الاحرام او عدم كونه واقعا في زمان الاحرام فيثبت بذلك موضوع الصحة.

وما ذكره السيد الخوئي "قده" من المنع عن جريان استصحاب عدم وقوع العقد حال

الاحرام لأنه لا يثبت وقوع العقد بعد الخروج من الاحرام إلا بنحو الاصل المثبت<sup>(١)</sup>، ففيه انه لاحاجة الى اثبات وقوع العقد بعد الاحرام او فقل في زمان الاحلال، لعدم كون وقوع العقد في زمان الاحلال موضوعا للحكم بالصحة بل الموضوع له حسب المستفاد من ضم العمومات الى دليل فساد العقد في حال الاحرام، هو المركب من وجود العقد وعدم وقوعه حال الاحرام.

نعم انه ذكر في الاصول في تعاقب الحادثين أن الاستصحاب المنقح لموضوع الحكم يجري مطلقا بالمعارض، كما لو توضحاً ثم صلى واحداث بعد الوضوء، ولم يعلم المتقدم والمتأخر منهما، فيجري استصحاب بقاء الوضوء الى زمان الصلاة سواء كانا مجهولي التاريخ او كان تاريخ الصلاة معلوما وتاريخ الحدث مجهولا او بالعكس، ولا يعارضه استصحاب عدم الصلاة في زمان الوضوء، وذكر في وجهه انه بعد ان كان الموضوع مركبا من الصلاة والوضوء حينها، والمفروض احراز احد الجزئين وهو الصلاة بالعلم الوجداني، والجزء الثاني وهو الطهارة حينها بالاستصحاب، ولا يجري استصحاب عدم الصلاة في زمان الوضوء، فانه ان اريد نفي تحقق اتصاف الصلاة بكونها في حال الوضوء ففيه أن الموضوع ليس عنوان اتصاف احدهما بالآخر، وانما الموضوع مركب من واقع جزئين والمفروض احراز احدهما بالوجدان والآخر بالاصل، فنعلم بتحقق الصلاة في زمان محكوم ببقاء الوضوء، ولو جرى استصحاب عدم الصلاة في حال الوضوء لوقعت المعارضة في مورد صحيحة زرارة الواردة في استصحاب بقاء الوضوء الذي يكون عادة لغرض ايقاع الصلاة بعد ذلك، حيث يقال بأنه يعارضه استصحاب عدم الاتيان بالصلاة في حال الوضوء، وكذلك اذا حدث الرجوع وانقضاء العدة في الطلاق الرجعي فيجري استصحاب بقاء العدة الى زمان الرجوع ولا يعارضه استصحاب عدم الرجوع في زمان العدة، ونحو ذلك، وكذلك بالنسبة الى خيار المجلس لو وقع كل من الفسخ وانقضاء الخيار بتفرق البايع والمشتري وشك في المتقدم والمتأخر منهما فيجري استصحاب بقاء الخيار، ولا يعارضه استصحاب عدم الفسخ في زمان الخيار، لا لما ذكر من أنه لا يثبت وقوع الفسخ بعد انقضاء زمان الخيار الا على القول بالاصل المثبت، فانه لاحاجة الى اثبات ذلك، بل يكفي في الحكم بعدم نفوذ الفسخ نفي وقوعه في حال الخيار، بل الوجه في عدم جريانه ما ذكرنا من كون الموضوع مركبا من واقع جزئين فيحرز احدهما وهو الفسخ بالوجدان والآخر وهو عدم انقضاء الخيار الى زمان الفسخ بالاستصحاب<sup>(٢)</sup>.

١- موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٥٣

٢ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٤٢ بتوضيح منا.

وبناء على هذا المبنى كان ينبغي ان يقول في المقام -في توجيه عدم معارضة استصحاب عدم وقوع العقد في زمان الاحلال مع استصحاب عدم الاحرام الى زمان العقد في الفرض الاول، وكذا عدم معارضة استصحاب عدم وقوع العقد في زمان الاحرام مع استصحاب بقاء الاحرام الى زمان العقد في الفرض الثاني- ان موضوع الصحة مركب من العقد وعدم الاحرام الى حينه وموضوع الحرمة الابدية مركب من وقوع العقد والاحرام حينه مع كونه عالما، فالعقد محرز بالوجدان والجزء الثاني لموضوع الصحة وهو عدم الاحرام يحرز في الفرض الاول باستصحاب عدم الاحرام الى حينه وفي الفرض الثاني ينفي باستصحاب بقاء الاحرام الى حينه، كما يثبت موضوع الحرمة الابدية.

ولكن هذا المبنى الاصولي غير تام، كما فصلنا الكلام فيه في محله.

تنبيه

لو تنازع الرجل والمرأة فقال احدهما كان العقد قبل الاحرام وقال الآخر انه كان اثناء الاحرام، او قال احدهما كان العقد اثناء الاحرام وقال الآخر انه كان بعد الخروج من الاحرام، فهل يكون من باب التداعي او أن من يكون قوله مخالفا لأصالة الصحة مدعيا والآخر منكرا، الظاهر هو الثاني، والعبرة عندنا في تشخيص المدعي والمنكر بمن كانت نتيجة دعواه مخالفة للحجة المعتبرة للشاك وهي أصالة الصحة في المقام، ومصعب الدعوى غير مهم، فان غرض من يدعي وقوع العقد حال الاحرام او ينكر وقوعه حال الاحلال ترتيب آثار الفساد وهذا مخالف لأصالة الصحة، كما أن من يدعي وقوع العقد حال الاحلال او ينكر وقوعه حال الاحرام غرضه ترتيب آثار الصحة وقوله موافق لأصالة الصحة فيقبل قوله مع اليمين.

وعليه فما اختاره جماعة (من انه لو قال احدهما كان العقد حال الاحرام وقال الآخر كان العقد حال الاحلال كان من التداعي فان لم يكن لأي منهما بينة او تعارضت بينتهما فيتخالفان، وان قال احدهما انه كان في الاحرام وقال الآخر انه لم يكن في الاحرام كان الاول مدعيا والثاني منكرا وان انعكس فقال الاول انه لم يكن حال الاحلال وقال الثاني انه كان حال الاحلال كان الثاني مدعيا والاول منكرا) فهو خلاف الوجدان العرفي في معنى المدعي والمنكر، فان المدعي من يريد الزام الآخر بشيء يحتاج الى اثبات، ويكون مقتضى الحجة عدمه، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

الفرع السابع: ذكر صاحب العروة أنه لو كان يعتقد أنه محرم وتزوج ثم تبين عدم انعقاد احرامه من الاول شرعا لخلل في شرائطه صحّ العقد، واما اذا كان إحرامه صحيحاً، فأفسده ثم تزوج، ففيه وجهان، من أنه قد فسد، ومن معاملته معاملة الصحيح في جميع أحكامه. اقول: ما ذكره بالنسبة الى تخيل الاحرام واضح لان الفساد مترتب على التزوج حال واقع

الاحرام، وأما ما ذكره حول الافساد فالظاهر أن مراده الافساد الحقيقي دون العقوبي، فان الفساد العقوبي لا يوجب بطلان الاحرام بل يجب اتمام الحج وانما عليه الحج من قابل، وذلك كما في الجماع في الحج قبل الوقوف بالمشعر، وأما في الفساد الحقيقي كما لو افسد حجه بترك الطواف عمدا او جهلا الى أن مضى وقته فقد ورد في صحيحة علي بن يقطين قال: 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>(١)</sup>، فمبنى المشهور هو بقاءه على الاحرام ويكون تحلله منه بالاتيان بعمرة مفردة ولعله للاخذ باطلاق ما ورد من أن من لبي فقد احرم، مؤيدا ذلك 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، ولعل المشهور ألغوا الخصوصية من هذه الموارد الى غيرها، وقد خالف المشهور في بقاء الاحرام بعد فساد الحج جماعة -منهم السيد الخوئي "قده" - حيث اقتصروا في ذلك على مورد النص، وهو مورد فوت الوقوف، ومورد الاحصار والصد، وأما في غيرها فالنزوم ببطلان الاحرام، لأن التلبية التي توجب الاحرام هي التلبية المتعلقة للأمر، وبمقتضى كونها جزءا من المركب الارتباطي الذي هو نسك الحج او العمرة فالمتعلق للأمر هو التلبية التي يلحقها سائر الأجزاء - كما في الامر بالجزء في أي مركب ارتباطي نظير الامر بتكبير الاحرام في الصلاة - فاذا لم يلحق التلبية سائر أجزاء الحج فيكشف ذلك عن عدم كون تلك التلبية متعلقة للأمر فلا يتحقق بها الاحرام.

فبناء على مسلك المشهور فما دام لم يخرج عن الاحرام بالاتيان بالعمرة المفردة فلا يجوز له التزوج، ولو تزوج فزواجه باطل، بينما أنه بناء على بطلان احرامه فزواجه بعد ذلك يكون جائزا، بل على التقريب الذي ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه اذا لم يلحق التلبية سائر أجزاء الحج فيكشف عن بطلان الإحرام من الأول نظراً إلى كون الحج واجباً ارتباطياً، فإذا لم يتعقب الإحرام سائر الأفعال حكم ببطلانه واعتبر كالعدم<sup>(٢)</sup>، فلو تزوج أولاً ثم افسد حجه انكشف صحة تزوجه، كما أن هذا البيان لو تم فلا يختص بما اذا لم يمكن اتمام الحج او العمرة بسبب انقضاء وقتها، بل يكفي فيه عدم تحقق سائر أجزاء الحج والعمرة في المستقبل ولو عصيانا، فلو لبي للعمرة المفردة ولكن فرض أنه لم يكن يتمها في المستقبل ولو عصيانا لم يتحقق بها الاحرام، والظاهر عدم التزامهم به، مع كونه خلاف الظاهر الموافق

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٠٤

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢ ص ٢٥٤



للمرتكز من بقاءه على الاحرام في هذا الفرض فما يمكن اتمام الحج والعمرة فيحكم بقاء الاحرام وانما يحكم بخروجه عن الاحرام اذا افسد حجه او عمرته بالفعل بحيث لم يمكنه اتمامهما.

الفرع الثامن: لو كان المحرم الذي تزوج حال احرامه عالماً بحرمة تزويج المحرم لكنه كان جاهلاً بكونه محرماً او ناسياً لذلك فهل يثبت الحرمة الابدية في حقه أم لا، فقد احتاط فيه صاحب العروة، ولكنه لاوجه له، بل الظاهر عدم الحرمة الابدية، فان قوله "المحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً" ظاهر في العلم الفعلي للمحرم بحرمة الزواج عليه فلا يكفي علمه بحرمة الزواج على المحرم، مضافاً الى عموم قوله "أي رجل ركب امرأ بجهالة فلا شيء عليه".

الفرع التاسع: وقع الكلام في انه لو تزوجت المحرمة محلاً فهل يحكم بفساد زواجها وأنه هل تزوجها مع العلم والعمد من محل او محرم جاهل موجب لحرمتها الابدية مع ذلك الرجل، فظاهر المشهور بل صريح بعضهم فساد العقد، وقد ذكر صاحب العروة أنه لو كان الزوج محلاً وكانت الزوجة محرمة فلا إشكال في بطلان العقد، لكن هل يوجب الحرمة الأبدية؟ فيه قولان: الأحوط الحرمة، بل لا يخلو عن قوة.

وعلق المحقق العراقي "قده" على دعوى صاحب العروة من قوة القول بالحرمة الابدية بأنه في القوة نظر لعدم وفاء دليل بها، وعلق عليه السيد البروجردي "قده" بأنه لا قوة فيه.

وقد علق السيد الكلبيگانی "قده" على كلام صاحب العروة بأنه لاوجه لنفي الاشكال في فساد العقد مع التردد في الحرمة الابدية فان الظاهر أنّ مناط البطلان والحرمة الابدية واحد، لأنّ المذكور في الروايات ليس إلا المحرم فإن كان محمولاً على الجنس يحمل عليه في كلا الحكمين، وإن أخذ بالمتيقن من المحرم وهو الرجل فالمتيقن بطلان عقد المحرم دون المحرمة والأقوى ما في المتن كما صرح به في الخلاف مستدلاً بالأخبار والإجماع<sup>(١)</sup>.

اقول: لعل الفارق بينهما أن مستند صاحب العروة في الحكم بالبطلان تسالم الاصحاب عليه دون الحكم بالحرمة الابدية، او ما يخطر بالبال من أن عنوان المحرم في مثل قوله "المحرم لا يتزوج ولا يزوج" - كما هو الموافق لفهم الاصحاب - مطلق شامل للرجل والمرأة، لولا القرينة على الخلاف كما في مورد عطف المؤنث على المذكر مثل قولنا "اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات" فان المفرد المذكر ليس موضوعاً للرجل كما أن الجمع المذكر ليس موضوعاً للرجال، ويشهد له ما حكاه القرآن عن قول عزيز مصر لزليخا "انك كنت من

الخاطئين" ولذا ترى انه لو قيل عن شاعرة انها اشعر الشعراء كان معناه تفضيلها على جميع الشعراء رجالهم ونسائهم، بخلاف ما لو قيل عنها انها اشعر الشاعرات، وعليه فيشمل ما دل على بطلان تزوج المحرم لتزوج المحرمة، فان التزوج ليس هو اختيار الزوجة بل يعم اختيار الزوج، ويرادفه بالفارسية "همسر گرفتن" لا "زن گرفتن" كما أن ما دل على أن المحرم لا يزوّج يشمل تزويج المحرمة وعقدتها وكالة عن الآخرين، ولو فرض انصراف العنوان الى الرجل فلا يبعد الغاء الخصوصية العرفية في الحكم بالبطلان من المحرم الى المحرمة.

وأما ثبوت الحرمة الابدية بزواج المحرمة مع علمها بالحرمة مع كون الرجل محلاً او محرماً جاهلاً بالحرمة، فليس بذلك الوضوح، لعدم شمول قوله في صحيحة زرارة وموثقة اديم بن الحر "المحرم إذا تزوج وهو يعلم أنه حرام عليه لم تحل له أبداً" لها.

يبقى قوله في موثقة أخرى لأديم بن الحر "إنّ المحرم إذا تزوج وهو محرم فزوّج بينهما ولا يتعاودان" فان قلنا بعدم ثبوت كونه رواية أخرى غير تلك الرواية، بعد كون راويهما نفس اديم بن الحر، او قلنا بما مر منا أنفاً من سقوط هذه الموثقة عن الحجية لاستقرار المعارضة بينها وبين صحيحة محمد بن قيس، فلا يبقى اطلاق يثبت الحرمة الابدية في المقام، بل قد يقال بأنه يوجد في الموثقة الثانية ايضاً ما يصلح للمنع عن ظهور لفظ المحرم فيها في الاعم من الرجل والمرأة وهو أن وجود ضمير التثنية في قوله "فرق بينهما" يكشف عن لحاظ كل من الرجل والمرأة مستقلاً عن الآخر، وأما التعميم بمقتضى قاعدة اشتراك الاحكام بين الرجل والمرأة ففيه أنه لامستند لهذه القاعدة الا التمسك باطلاق الخطاب او الغاء الخصوصية عرفاً، واحتمال الخصوصية للرجل في حكم الحرمة الابدية موجود عرفاً بالوجدان، فيكون المرجح عموم قوله تعالى "وأحل لكم ما وراء ذلكم".

وقد حكي عن المحقق الحائري "قده" أنه ان تزوّجت المحرمة من محلّ فقد يقال بأنه يحرم عليها أبداً، لأجل قاعدة اشتراك الاحكام بين الرجل والمرأة وفيه أن دليل القاعدة إما شمول موضوع الخطاب للمرأة او الغاء الخصوصية، فإن احتمل الخصوصية لعنوان الرجل فلا يبقى مجال لتلك القاعدة، والمقام من هذا القبيل، لاحتمال الخصوصية للرجل، وأما عنوان المحرم فلا يظهر منه الشمول للمرأة، فانه قد يطلق، ويراد به خصوص الرجل كما في قولنا "اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات"، وقد يطلق ويراد به الاعم<sup>(١)</sup>.

وكيف كان ففي ثبوت الحرمة الابدية بتزوج المحرمة مع علمها بالحرمة تأمل بل منع، وان كان لا ينبغي الاشكال في حرمة تكليفاً ووضعاً، ومن هنا تبين عدم تمامية اشكال السيد

الامام "قده" في الحكم بالطلاق حيث قال: لو عقد محلا على امرأة محرمة فالأحوط ترك الواقع ونحوه، ومفارقتها بطلاق، ولو كان عالما بالحكم طلقها ولاينكحها أبدا<sup>(١)</sup>، ثم لم نعرف الوجه في تعليقه الاحتياط في حرمتها الابدية على الرجل المحل بما اذا كان هو عالما بالحكم، ولعله سهو منه، والصحيح "ولو كانت عالمة بالحكم...".

مسألة ٢٣٤: لو عقد المحرم أو عقد المحل للمحرم امرأة ودخل الزوج بها وكان العاقد والزوج عالمين بتحريم العقد في هذا الحال، فعلى كل منهما كفارة بدنة، وكذلك على المرأة ان كانت عالمة بالحال.

اقول: يدل على جميع ذلك موثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لاينبغي للرجل الحلال أن يزوّج محرماً، وهو يعلم أنه لايجل له. قلت: فان فعل فدخل بها المحرم، فقال: إن كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة، وعلى المرأة إن كانت محرمة بدنة، وإن لم تكن محرمة فلاشيء عليها، إلا أن تكون هي قد علمت أن الذي تزوّجها محرم، فان كانت علمت ثم تزوّجت فعليها بدنة<sup>(٢)</sup>، وموردها وإن كان عقد المحل للمحرم، ولكن يتعدى عنه الى المحرم بالاولوية، فان ذكره من باب ذكر أخفى الأفراد، فمعنى الرواية أن تزويج المحرم محرّم شرعاً حتى إذا كان العاقد محلا.

مسألة ٢٣٥: المشهور حرمة حضور المحرم مجلس العقد والشهادة عليه، وهو الأحوط، وذهب بعضهم إلى حرمة أداء الشهادة على العقد السابق أيضاً، ولكن دليله غير ظاهر.

اقول: المشهور حرمة حضور المحرم عند عقد النكاح وقد افتى به بعض الاجلاء "دام ظله"<sup>(٣)</sup> ومستندهم في ذلك مرسلتان، احديهما مرسله عثمان بن عيسى عن ابن أبي شجرة عمّن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المحرم يشهد على نكاح محلين قال لايشهد، وثانيتهما مرسله أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم لا ينكح ولا يُنكح ولايشهد (في الكافي) ولايشهد النكاح ولايخطب) فإن نكح فنكاحه باطل<sup>(٤)</sup>، والشهادة وان كانت قد يراد بها الحضور مجلس النكاح وقد يراد بها أداء الشهادة لدى القاضي، لكن الظاهر من الروايتين الاول، فانه المنصرف اليه اللفظ خاصة بعد أن كان العامة يوجب حضور شاهدين في مجلس عقد

١ - تحرير الوسيلة ج١ ص٤٢٠

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٣٨

٣ - مناسك الحج ص٧٨

٤ - وسائل الشيعة ج٤ ص٤٣٧

النكاح، ولكن الروايتين مرسلتان لاعتبار بهما ولعل الراوي المجهول فيهما كان واحدا فلا يورث قوله الوثوق ابدا، كما لا يجبر ضعف سندهما بعمل المشهور، خاصة بعد عدم احتمال كون منشأ توثيق المشهور للراوي المجهول فيهما، او كونهما شبيهتين بمراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبنزطي ممن عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة. هذا وأما ما حكى عن بعضهم من تحريم اداء الشهادة عليه ايضا فقد ذكر السيد الماتن أنه لوجه له، ولكن لعل مستند هذه الفتوى التمسك بظهور ما في المرسلات الاولى من النهي عن الشهادة على النكاح، فيقال بأن ظاهرها اداء الشهادة، كقوله تعالى "شهد عليهم سمعهم" ولاقل من اطلاقها، بخلاف ما في المرسلات الثانية من قوله "يشهد النكاح"، حيث ان ظاهره شهود النكاح، وكيف كان فلا اعتبار بالمرسلات، فلا يحرم اداء الشهادة، بل قد يجب اذا طلب منه ذلك واحتمل تأثيره في حكم القاضي، لقوله تعالى "ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه".

مسألة ٢٣٦: الأحوط أن لا يتعرض المحرم لخطبة النساء، نعم لا بأس بالرجوع إلى المطلقة الرجعية، وبشراء الاماء، وان كان شراؤها بقصد الاستمتاع، والأحوط ان لا يقصد بشراؤه الاستمتاع حال الاحرام، والأظهر جواز تحليل أمته، وكذا قبوله التحليل. اقول: هنا مسألتان:

الاولى: ان حرمة الخطبة لادليل عليها إلا مرسلات احمد بن محمد بن عيسى على نقل الكافي فإنه زاد: ولا يخطب<sup>(١)</sup>، ولولا أنه لاعتبار بسند المرسلات لكان نقل الكافي حجة بالامعارض، لأن عدم نقل غيره هذه الجملة لا يعني نفيه لها، وذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أن الوجه في عدم حرمة الخطبة تسالم العامة على كراهتها كما يظهر من كتاب المغني لابن قدامة<sup>(٢)</sup>، فلو كان الامام (عليه السلام) مخالفا لرأيهم لم يكتف بخطاب النهي فقط القابل للحمل على الكراهة، فلا يكون حجة لاثبات الحرمة.

الثانية: يجوز للمحرم الرجوع في الطلاق في العدة الرجعية، لأن الرجوع في الطلاق عرفا في قبال التزوج، ولو قلنا بعدم كون المطلقة الرجعية زوجة شرعية، فلاحاجة الى ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن المرأة في أيام العدة الرجعية زوجة حقيقية وأن الزوجية لا ترتفع إلا بانقضاء العدة، استدلالاً بما ورد في الروايات من أنه اذا انقضت عدتها فقد بانت منه، وعليه فلا يكون الرجوع إلا إبطالاً للطلاق المنشأ وإلغاءه عن الأثر بحيث تستمر الزوجية

١ - الكافي ج ٨ ص ٤٧٦

٢ - المغني ج ٣ ص ٣٢١

الاولى بعينها<sup>(١)</sup>، فانا حتى لو قلنا بزوال الزوجية بالطلاق، وكون الرجوع موجبا لحدوث الزوجية ولو بعنوان اعادة للزوجية السابقة كما في فسخ البيع الخياري فمع ذلك فالرجوع في عرف المتشعبة في قبال النزوح.

## ٨- استعمال الطيب

مسألة ٢٣٧: يحرم على المحرم استعمال الزعفران والعود والمسك والورس والعنبر، بالشّم والدلك والأكل، وكذلك لبس ما يكون عليه أثر منها، والاحوط الاجتناب عن كل طيب. اقول: لاخلاف بين المسلمين في حرمة استعمال الطيب على المحرم في الجملة، وانما الاشكال والخلاف في أن مطلق الطيب حرام ام تختص الحرمة بأفراد خاصة من الطيب وهي المسك والعنبر والورس والزعفران مثلا، وقد ادعى في الرياض أن المشهور شهرة عظيمة على حرمة مطلق الطيب، ولكن الظاهر عدم تمامية هذه الدعوى، فانه وان اختار ذلك جماعة، كالمفيد "ره" في المقنعة والسيد المرتضى في جمل العلم والعمل والشيخ الطوسي في المبسوط والاقتصاد، والحلي في الكافي والسالار في المراسم وابن ادريس في السرائر والمحقق الحلي في الشرائع ومختصر النافع، لكن اختار الصدوق في المقنع ويحيى بن سعيد الحلي في الجامع اختصاص الحرمة بالمسك والعنبر والزعفران والورس، وذكر الشيخ الطوسي في كتاب الجمل والعقود وابن البراج في المهذب وعلي الحلي في اشاره سبق وابن زهرة في الغنية<sup>(٢)</sup> حرمة المسك والعنبر والزعفران والعود والكافور، وذكر الشيخ الطوسي في النهاية وابن حمزة في الوسيلة الستة ونحوهما الكيدري في اصباح الشيعة حيث انه بعد ذكر الخمسة منها قال: وقيل الورس.

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة اختلاف الروايات حيث انه يوجد طائفتان من الروايات: الطائفة الاولى: ما تدل على حرمة الطيب على المحرم مطلقا كما في معتبرة حنان بن سدير عن أبيه قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) ما تقول في الملح فيه زعفران للمحرم قال لا ينبغي للمحرم أن يأكل شيئا فيه زعفران ولا شيئا من الطيب<sup>(٣)</sup>. وفي صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به فمن ابتلي بشيء من ذلك فليصدق بقدر ما صنع بقدر شعبه

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٤٣ ص ١

٢ - قال في الغنية ص ١٥٩ و يحرم عليه أن يتطيب بالمسك أو العنبر أو العود أو الكافور أو الزعفران  
بالخلاف

٣ - وسائل الشيعة ج ٤٤٢ ص ٣

يعني من الطعام<sup>(١)</sup>.

وفي معتبرة حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني جعلت ثوبي إحرامي مع أثواب قد جمرت (أي بخرت بالطيب، كما في نهاية ابن اثير) فأخذ من ريحها قال فأنشرها في الريح حتى يذهب ريحها<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية سهل بن زياد عن منصور بن العباس عن إسماعيل بن مهران عن النضر بن سويد عن أبي الحسن (عليه السلام) في حديث أن المرأة المحرمة لا تمس طيباً<sup>(٣)</sup>.  
وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألت عن الحناء فقال إن المحرم ليمسه ويداوي به بغيره - وما هو بطيب وما به بأس<sup>(٤)</sup>.

كما ورد في دعاء الاحرام في صحيحة معاوية بن عمار "احرم لك شعري وبشري... من النساء والثياب والطيب"، وان مر منا المناقشة سابقا في استفادة الاطلاق من هذه الصحيحة.

وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تمس ريحانا وأنت محرم...<sup>(٥)</sup>، بتقريب ان النهي عن مس الريحان (الذي هو إما النبت المعروف في مقابل النعناع، أو أن المراد منه ولو لاجل عدم خصوصية ذلك النبت المعروف عرفا هو مطلق النبت ذو الرائحة الطيبة) ينافي حصر الطيب المحرم بتلك الستة.

وفي موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن المحرم يأكل الأترج؟ قال: نعم، قلت: له رائحة طيبة، قال: الأترج طعام ليس هو من الطيب<sup>(٦)</sup>، وفي رواية حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا بريح طيبة فمن ابتلي بذلك فليصدق بقدر ما صنع قدر سعته<sup>(٧)</sup>.

الطائفة الثانية: ما دلت على اختصاص حرمة الطيب بعدة اشياء معينة، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تمس شيئا من الطيب وأنت محرم ولا من الدهن، وأمسك على أنفك من الريح الطيبة، ولا تمسك عليها من الريح المنتنة، فإنه

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٤٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٤٣

٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٤٤

٤ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٥١

٥ وسائل الشيعة، ج، ص: ٤٤٣

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص

٧ وسائل الشيعة، ج، ص: ٤٤٣

لاينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة وائق الطيب في زادك، فمن ابتلي بشيء من ذلك فليعد غسله، وليصدق بصدق بقدر ما صنع، وإنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك والعنبر والورس والزعفران، غير أنه يكره للمحرم الأدهان الطيبة إلا المضطر إلى الزيت أو شبهه يتداوى به<sup>(١)</sup>.

وفي مرسله الصدوق قال وقال الصادق (عليه السلام) يكره من الطيب أربعة أشياء للمحرم المسك والعنبر والزعفران والورس - وكان يكره من الأدهان الطيبة الريح<sup>(٢)</sup>، ولعلها نقل لصحيحة معاوية بن عمار بالمعنى.

وفي رواية موسى بن القاسم عن سيف (بن عميرة الذي هو ثقة) عن عبد الغفار (الذي وثقه النجاشي سواء كان هو ابن حبيب الطائي الجازي أو ابن القاسم أبي مريم الانصاري) قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول الطيب المسك والعنبر والزعفران والورس<sup>(٣)</sup>، وهذه الرواية وإن خلت عن أداة الحصر، لكن لاينبغي الاشكال في ان ظاهرها بيان الحكم الشرعي وليس عرفا الا اختصاص تحريم الطيب على المحرم او المعتكف بهذه الاربعة.

وفي رواية الشيخ الطوسي باسناده عن موسى بن القاسم عن سيف عن منصور عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الطيب المسك والعنبر والزعفران والعود<sup>(٤)</sup>.

وسند هاتين الروايتين بظاهره وان كان صحيحا، لكن يوجد اشكال فيه وهو أنه روى الشيخ في التهذيب والاستبصار عن موسى بن القاسم عن سيف عن منصور اربع روايات، وهاتان الروايتان من تلك الاربعة<sup>(٥)</sup>، والثالثة ولكن روى ست روايات عن موسى بن القاسم عن محمد عن سيف عن منصور، احديها ما رواه قبل هذه الرواية مع الفصل باربعة رواية<sup>(٦)</sup>، وفي اربعة موارد روى عن موسى بن القاسم عن محمد بن سيف بن عميرة عن منصور، ولكن ثلاثة منها

١ - وسائل الشيعة ج ٤٤٦

٢ - وسائل الشيعة، ج، ص: ٤٤٦

٣ - وسائل الشيعة ج ٤٤٤

٤ - وسائل الشيعة ج ٤٤٤

- ٥

٦ - ٢١ - تهذيب ج ٥ ص ٩٨٢، ٣ - تهذيب ج ٥ ص ٢١١، ٤ - تهذيب ج ٥ ص ١١٠

٢ - الاستبصار ج ٢ ص ٢٣٦ لا تؤخرها بساعة ٣ - تهذيب ج ٥ ص ٢٦٢، الاستبصار ج ٢ ص ٢٩٦ رمي

الجمار، ٤ - تهذيب ج ٥ ص ١٢٩ بدأ بالسعي، ٥ - تهذيب ج ٥ ص ٢٤٥ رمى وحلق، ٦ - تهذيب ج ٥ ص ٣٦٨ اكل الصيد،

يختلف نقل التهذيب عن الاستبصار<sup>(١)</sup>، والظاهر أنه تصحيف محمد عن سيف كما قال الأردبيلي<sup>(٢)</sup>، وقد روى في التهذيب عن محمد بن الربيع الأقرع قال حدثني سيف بن عميرة عن منصور بن حازم عن ابن أبي يعفور<sup>(٣)</sup> كما روى عن محمد بن عبد الحميد عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم<sup>(٤)</sup>، وقد روى أيضا رواية عن موسى بن القاسم عن العباس عن سيف عن منصور<sup>(٥)</sup>، فقد يطمأن بسقط محمد بين موسى بن القاسم وسيف فيما اثبت في التهذيب والاستبصار نقله عنه بلا واسطة ولأقل من حصول الظن النوعي به وهذا قاده في حجية خبر الثقة على مبنى غير واحد من الاعلام، ولعل كتاب موسى بن القاسم الذي كان مصدر الشيخ الطوسي في كتاب التهذيب والاستبصار كان مشتملا على التعليق بأن كتب في حديث سابق "محمد عن سيف عن منصور... ثم كتب: سيف عن منصور... فلم يلتفت الشيخ الى كونه تعليقا على السند السابق أي روى محمد عن سيف فنقل الحديث الثاني عن موسى بن القاسم عن سيف بلا واسطة، وحينئذ فإما أن تكون الواسطة هو محمد الذي هو مجهول او شخص آخر غير معلوم، فيشكل الاعتماد على هاتين الروايتين في المقام.

وهذا ما انتبه اليه صاحب المعالم في المنتقى حيث قال بعد نقل حديث ابن أبي يعفور السابق: ان سند هذا الحديث مما يظن بحسب الظاهر صحته وليس بصحيح عند الممارس، فان هذا السند متكرر في التهذيب والاستبصار باضطراب عجيب، ففي بعضها وهو الاكثر الذي هو ارجح بحسب الفرائض موسى بن القاسم عن محمد عن سيف عن منصور، وفي بعضها عن محمد بن سيف عن منصور، والاعتبار قاض بأنه تصحيف "عن سيف"، وفي بعض الطرق مثل ما في طريق هذا الحديث رواية موسى بن القاسم عن سيف عن منصور بغير واسطة وهو الى الغلط اقرب، فان سيف ليس في طبقة من يروي عنه موسى بن القاسم، ونقل التهذيب الرواية السابقة بذلك السند قرينة على أن ترك الواسطة في هذا السند الأخير

١ - ١ - الثلاثة هي ١- تهذيب الأحكام ج ٥ ص ١٤١ (لا تؤخرها ساعة) وفي الاستبصار ج ٢ ص ٢٣٦ محمد عن سيف ٢- الاستبصار ج ٥ ص ٢٠٩ (اكل الصيد) وفي التهذيب ج ٥ ص ٣٦٨ محمد عن سيف ٣- الاستبصار ج، ص: ٢٨٧، رمى وحلق وفي التهذيب ج ٥ ص ٢٦٥ محمد عن سيف، نعم الرابع متفق عليه في التهذيب والاستبصار، تهذيب ج ٥ ص ٣٤٦، الاستبصار ج ٥ ص ٢٠١.

٦- تهذيب ج ٥ ص ٣٦٨ اكل الصيد الاستبصار ج ٥ ص ٢٠٩ (اكل الصيد).

٢ - جامع الرواة ج ٢ ص ٢٦٥

٣ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٤٠٢

٤ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٦٦

٥ - تهذيب ج ٥ ص ٣٧٥



انما حصل من وقوع بناء السند على ما قبله في كتاب موسى بن القاسم كما هي طريقة القدماء، (وهذا هو تعليق السند) والشيخ لم يلتفت الى ذلك وقت استخراج الروايات عن الكتب، ثم ان المراد من محمد الواقع بين موسى ومنصور غير واضح<sup>(١)</sup>.

وما اجاب عنه بعض الاجلاء "دام ظله" على ما حكى عنه (من أن موسى بن القاسم يمكن أن يروي عن سيف بن عميرة بلاواسطة، فانه روى موسى بن القاسم عن حماد بن عيسى عدة روايات، كما روى عن ابان بن عثمان وعبد الله بن بكير، وهؤلاء ان لم يكونوا اقدم زمانا من سيف فليسوا متأخرين عنه، بل كانوا في طبقتة، أضف الى ذلك أن محمد بن خالد الطيالسي المولود في سنة "١٦٢" يروي عن سيف بن عميرة كتابه، وهذا يكشف عن كون سيف حيًا الى سنة "١٨٠" فرواية موسى بن القاسم الذي كان من اصحاب الرضا (عليه السلام) من سيف، مما لا اشكال فيه، كما أن روايته عنه بواسطة ليست كثيرة بالنسبة الى روايته عنه بلاواسطة بحيث تصير قرينة على وقوع سقط في تلك الروايات، فالصحيح هو الحكم بصحة سند الحديث) فلا يخلو عن اشكال، لما مر من أن الروايات التي ورد نقل موسى بن القاسم فيها عن سيف بلاواسطة اربعة، ثنتان منها هاتان الروايتان، وهذا قليل في قبال الروايات التي تقابلها، ولا يجدي امكان نقله عنه بلاواسطة.

وحينئذ قد يقال بالنسبة الى الاختلاف الموجود في روايات الطائفة الثانية أن مقتضى الجمع العرفي هو أنه لأجل هذه الصحيحة نضيف الورد الى الاربعة المذكورة في صحيحة معاوية بن عمار، كما أنه لأجل صحيحة معاوية بن عمار نضيف الورد الى الاربعة المذكورة في هذه الصحيحة، وهذا ما صنعه في المتن، وكان ينبغي أن يضيف الى هذه الخمسة الكافور، حيث افتى في بحث تجهيز الميت وفاقا لصاحب العروة بأن الميت اذا كان محرما لا يحنط بالكافور<sup>(٢)</sup>، وذلك لما ورد في عدة روايات من أنه لا يمس الطيب او لا يقربه الطيب او لا يحنط<sup>(٣)</sup>، والظاهر منها أنه من تبعات حرمة الطيب على المحرم، فيستفاد منها حرمة التطيب بالكافور للمحرم الحي ايضا، ولأجل ذلك ذكر صاحب العروة في عنوان الباب "باب تحريم الطيب على المحرم والمحرمة وهو المسك والعنبر والزعفران والورد والعود والكافور ويكره له بقية الطيب".

وأما بالنسبة الى الجمع بين الطائفة الاولى مع الثانية فقد التزم جماعة بتخصيص الطائفة

١ - منتقى الجمان ج ٣ ص ١٨١

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٥٠ ص ٥٠

٣ - وسائل الشيعة ج ٥٠٣ ص ٥٠٣

الاولى بالثانية، بل بحكومتها عليها، فالتزموا بحلية استعمال المحرم لما عدا هذه الستة، حتى لو كان من العطور القوية الطيبة الريح، وقد افتي بذلك شيخنا الاستاذ "قده"، والسيد الماتن وان كان رأيه الفقهي ذلك لكنه احتاط في المسألة.

هذا وقد ذكر الشيخ "ره" في الاستبصار فانه بعد ما قال (ان الوجه في هذه الأخبار أحد شيئين: أحدهما أن نخص الأخبار التي تضمنت وجوب اجتناب الطيب على العموم بهذه، لأن هذه مخصوصة وتلك عامة والعام ينبغي أن يبنى على الخاص لما قلناه في غير موضع، ثانيهما: أن نحمل هذه الأربعة الأشياء على وجوب اجتنابها وما عداها من الطيب على أنه يستحب تركها واجتنابها وإن لم يكن ذلك واجبا على ما فصله في قوله "إنما يحرم من الطيب أربعة أشياء غير أنه يكره للمحرم الأدهان الطيبة") ذكر أن الخبرين الأخيرين (أي خبر عبد الغفار وخبر ابن ابي يعفور) ليس فيهما أكثر من الإخبار بأن الطيب أربعة أشياء ليس فيهما ذكر ما يجب اجتنابه على المحرم أو يحل له، ولا يمتنع أن يكون الخبر إنما تناول ذكر الأربعة أشياء تعظيما لها وتفخيما ولم يكن القصد ببيان تحريمها أو تحليلها في بعض الأحوال وإنما تأولناها بما ذكرناه لما وجدنا أصحابنا رحمهم الله ذكروا الخبرين في أبواب ما يجب على المحرم اجتنابه وإلا فلا يحتاج مع ما قلناه إلى تأويلهما<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أن ما افاده من حمل الخبرين على بيان الطيب المطلوب -مضافا الى أنه لا يحل مشكلة صحيحة معاوية بن عمار "وانما يحرم من الطيب اربعة اشياء" -خلاف الظاهر جدا، فانه لا يناسب شان الامام (عليه السلام)، بل ظاهرهما أن الاحكام الشرعية المترتبة على الطيب في الاحرام والاعتكاف مترتبة على هذه الاربعة فقط، وحيث انهما حاكمان على دليل تحريم الطيب على المحرم فيقدمان عليه وان كانت النسبة بينهما وبينه عموما من وجه. وكيف كان فقد اجاب القائلون بحرمة مطلق الطيب عن دلالة روايات الطائفة الثانية في حصر الطيب بالانواع المذكورة، بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أن حمل اطلاقات حرمة الطيب في حال الاحرام على خصوص هذه الانواع يستلزم اخراج الكثير وهذا مستهجن عرفا، ومثل هذا الجمع ليس عرفيا فهو بالطرح أشبه من الجمع، فإذا لم يمكن الجمع الدلالي ووصلت النوبة إلى الترجيح السندي فترجح الروايات المطلقة على ما دل على حصر الطيب المحرم بتلك الانواع مثل صحيحة معاوية بن عمار، لكثرة تلك الروايات<sup>(٢)</sup>.

١ - الاستبصار ج ١ ص ١٨٠

٢ - كتاب الحج للمحقق الداماد ج ٣ ص ٣٥٤

ويرد عليه اولاً: انه منافي لما حكى عنه بعد ذلك من أن الظاهر عدم وصول النوبة إلى الجمع السندي بل يمكن الجمع الدلالي بحمل أدلة الحصر على المثال، ولعل ذكر تلك الأربعة لغلبتها<sup>(١)</sup>.

والانصاف أنه لا يعلم كون افراد الطيب الموجود في ذلك الزمان ما عدا الزعفران والعنبر والورس والمسك كثيرة جداً، لصعوبة تحصيل العطور، وأما عدم ذكر الكافور في هذه الروايات فلعلها لاجل عدم تعارف تطيب الاحياء به، وان كان يحرم على المحرم استعماله لظهور ما دل على أن المحرم اذا مات لا يقرب طيباً وانه لا يحتنط فان ظاهره أنه ناش عن احرامه ولا خصوصية لموته، مضافاً الى ما في رواية الصدوق باسناده (الذي وقع فيه علي بن ابي حمزة البطائني) عن ابي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس للمحرم أن يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا كافور إذا اشتكى عينيه<sup>(٢)</sup>، كما أن نكتة عدم ذكر العود في صحيحة معاوية بن عمار ورواية عبد الغفار لعله هو كونهما ناظرتين الى ما كان يستعمل بنفسه، والعود لا يستفاد منه بنفسه وانما يحرق فيستفاد من دخانه، نعم ذكر في رواية ابن ابي يعفور العود ولم يذكر الورد ولعل مقتضى الجمع العرفي بينها وبين رواية عبد الغفار أن يفهم منهما عدم كونهما بصدد الحصر الدقي، بل الحصر الغالبي، فلا يضر عدم ذكر النوع الخامس في كل منهما فلم يذكر في الاولى الورد وفي الثانية العود.

والحاصل انه لو كان في ذلك الزمان وجود سائر انواع الطيب غير الاربعة كثيراً شائعاً لكان لما ذكر من كون الحمل على تلك الاربعة مستهجنًا وجه.

وثانياً: لو لم يمكن الجمع الموضوعي المذكور بنكتة الاستهجان فيوجد جمع عرفي آخر كما اشار اليه الشيخ الطوسي "ره" في الاستبصار وهو ابقاء اطلاق الطيب في خطاب النهي عن الطيب بحاله ورفع اليد عن ظهور النهي عنه في الحرمة بالنسبة الى غير تلك الانواع بقريظة صحيحة معاوية بن عمار.

هذا وقد اجاب عنه بعض الاجلاء "دام ظله" على ما حكى عنه زائداً على ذلك بما مر منه سابقاً من أن حمل المطلق على الفرد النادر ليس مستهجنًا، حيث يكشف عن عدم كون المولى في مقام البيان، ولذا يقيد اطلاق الامر بعنق رقبة، بكونه مؤمناً، مع أن العبد المؤمن أي الشيعي نادر بالنسبة الى مطلق العبد، وما هو المستهجن هو تخصيص العام بالفرد النادر، وما في صدر صحيحة معاوية بن عمار "لا تمس شيئاً من الطيب" لا بد ان يحمل على العموم

١ - كتاب الحج للمحقق الداماد ج ٣ ص ٣٥٥

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص ٤٧١

بلحاظ اجزاء الطيب لانواعه، أي لاتمس ولو قليلا منه والا لم يتناسب مع ما في ذيلها من قوله "وانما يحرم من الطيب اربعة اشياء".

مضافا الى أنا لو سلمنا استهجان ذلك فيما كان بلسان التقييد، لكن لانسلم ذلك فيما كان بلسان الحكومة، والمقام من هذا القبيل، فان رواية عبد الغفار وابن ابي يعفور ناظرة الى عقد الوضع من ادلة حرمة الطيب، وصحيحة معاوية بن عمار ناظرة الى عقد الحمل منها. اقول: مر سابقا أن حمل المطلق على الفرد النادر فيما اذا كان الحكم انحلاليا مستنكر عرفا، فهل ترى أنه لو قال المولى لعبيده "يجوز لكم الكذب" ثم ذكر في مقيد منفصل أنه يجوز الكذب مع الزوجة، وهذا الاستهجان والاستنكار العرفي ثابت حتى في مورد الحكومة خاصة في الحكومة على عقد الحمل كما في صحيحة معاوية بن عمار، فهل يقبل ذوقك العرفي أن يقول المولى في الزمان الحاضر الذي كثرت فيه العطور من انواع مختلفة، أنه يحرم على المحرم استعمال الطيب، ثم يقول في خطاب منفصل "انما يحرم على المحرم من الطيب استعمال عطر خاص وهو عطر گل محمدی" مثلا.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن رواية ابن ابي يعفور لظهور لها في الحصر، كي يستفاد منها نفي حرمة غير الاربعة المذكورة، بل من المحتمل قويا أن ذكرها من باب بيان بعض مصاديق الطيب وأظهر افراده، وأما رواية معاوية بن عمار، فهي وان كانت ظاهرة في الحصر لكنها ظاهرة في ثبوت الحكم للاربعة بما هي اربعة وهو يتنافي مع ما دل على حرمة الكافور، لان فيه الغاء خصوصية الأربعة، وبما أن ثبوت الحكم فيه قطعي تعين رفع اليد عن ظهور لفظ "أربعة" في كونها دخيلة في موضوع الحكم، ومعه لا يبقى للرواية مفهوم يتنافي مع حرمة الطيب بقول مطلق، ويوجب تخصيصه، فتبقى المطلقات على حالها، ويتعين الالتزام بحرمة الطيب مطلقا<sup>(١)</sup>.

وفيه ما مر من أن استعمال الأحياء للكافور لما كان غير معهود، فيفهم العرف من الجمع بين الروايات أن صحيحة معاوية بن عمار كانت بصدد بيان ما يستعمله الأحياء عادة من الطيب، والا فكيف يوجب تخصيص فرد واحد عن خطاب الحصر الغاء الحصر رأسا وهل يعني هذا الا استهجان استخدام اداة الحصر في قوله "وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء".

الوجه الثالث: ما هو الظاهر من ادلة حرمة الطيب على المحرم والمعتكف هو أن لايتلذذا من الطيب شمًا واكلًا، ونحو ذلك، واحتمال اختصاص الحرمة باربعة اشياء وولية الطيب

الذي قد يكون اقوى منها جدا كالعطور القوية الشائعة فعلاً بعيد عن ذهن العرف جدا، فلا يرفع اليد عن ظهور الروايات الناهية عن مطلق الطيب بمثل صحيحة معاوية بن عمار التي تقبل الحمل على كونها ناظرة الى ما لعله كان المتعارف في ذلك الزمان من انحصار الطيب الشايح المتعارف في تلك الاربعة، ويؤيد ذلك صدر صحيحة معاوية بن عمار "وامسك على انفك من الريح الطيبة، ولا تمسك على انفك من الريح المنتنة فانه لا ينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة" فانه المتناسب مع حرمة مطلق الطيب، ولاوجه لدعوى كون الامر بالامسك على الانف من ريح طيبة او النهي عن الامسك من ريح منتنة على دونهما في مقام توهم الحظر، فان توهم الحظر إما ينشأ من فتوى بعض الفقهاء او كون الفعل من مشتبهات النفس فيحتمل لزوم الاجتناب عنه على المحرم وليس الامسك من الريح الطيبة او عدم الامسك من الريح المنتنة من هذا القبيل، على أنه لو فرض وجود احتمال الحظر فاحتمال الوجوب ايضا موجود، فيكون من مورد الجهل بالوظيفة فيبقى ظهور الامر فيه في الوجوب وظهور النهي فيه في الحرمة.

وعليه فالظاهر حرمة مطلق الطيب، على المحرم.

هذا وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" في مناسكه أنه لا يجوز مطلق الاستمتاع بالمسك والعود والعنبر والزعفران والورس وكل مادة معطرة رائحتها بمستوى رائحة هذه الأمور أو أقوى منها، فلا يجوز الاستمتاع بهذه الامور لبالشم ولا بالأكل ولا بالتطيب ولا بغيرها من أنحاء الاستمتاع حتى لبس الثوب المعطر بها، وأما المواد ذات الرائحة الطيبة التي تكون رائحتها أخف من رائحة المذكورات فيجوز الاستمتاع بها بغير الشم، ولا يجوز شمها ويجب التخلص منها إذا ابتلي بها ولو بامسك أنفه<sup>(١)</sup>.

اقول: بعد احتمال كون الحصر في صحيحة معاوية بن عمار ناظرا الى المتعارف الشايح في ذلك الزمان -كما هو رأيه- ووجود اطلاقات تدل على حرمة مطلق الطيب ولو كان أخف من المذكورات كما مرّ في روايات الطائفة الاولى فلا يرى وجه للحكم بجواز الاستمتاع بذلك الأخر.

ثم انه لو فرض اختصاص حرمة الطيب بالأربعة المذكورة فقد حيث ان هذه الحرمة تعم الاستعمال والأكل والشم فلا ينافي ذلك شمول حرمة الشم لمطلق الطيب، فان موضوعها على ما يستفاد من الروايات -كقوله (عليه السلام) وأمسك على انفك من الرائحة الطيبة- كل ما له رائحة طيبة وان لم يكن طيبا، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه بناء على كون

حرمة الطيب منحصرة بالانواع المذكورة في الروايات الحاصرة فالإريب في جواز شمّ المأكولات ذات الرائحة الطيبة، إذ لا نحتمل أن شمّ المأكولات المعدة للأكل التي يطلب منها الأكل للاستشمام أشدّ حكماً من العطور غير تلك المذكورات، فلان نحتمل أن شمّ السفرجل أو التفاح أشدّ من شمّ عطر الرازقي<sup>(١)</sup>، وفيه أن حصر الطيب المحرم بالمذكورات يعني نفي احكام الطيب فيما عداها وأما حرمة الشمّ المستفادة من مثل قوله في صحيحة محمد بن مسلم "المحرم يمسك على أنفه من الريح الطيبة" وصحيحة معاوية بن عمار "أمسك على أنفك من الرائحة الطيبة"<sup>(٢)</sup> فموضوعها مطلق الرائحة الطيبة.

ان قلت: ان الاثر الظاهر للطيب هو الشمّ، لا الاكل، فلو حرم شمه كان بيان عدم حرمة لغوا عرفا بعد أن كان التطيب به ملازما عادة لشمّه.

قلت: نمنع من كون الأثر الظاهر للطيب هو التطيب به او شمه، بل كانوا كثيرا ما يستخدمون بعض انواع الطيب لتطيب طعم الطعام به.

ثم انه لا فرق في حرمة الطيب على المحرم بين احداثه بعد الإحرام وقبله مع بقاء أثره إلى زمان الإحرام، لقوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي: لا تدهن حين تريد أن تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر من أجل أن رائحته تبقى في رأسك بعد ما تحرم<sup>(٣)</sup>.

تنبيه: ورد بالنسبة الى النهي عن مس الريحان روايتان: احداهما: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول لا تمس الريحان وأنت محرم ولا تمس شيئا فيه زعفران، ولا تأكل طعاما فيه زعفران<sup>(٤)</sup>، ثانيهما: ما رواه الشيخ "زه" في التهذيب والاستبصار باسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به فمن ابتلي بشيء من ذلك فليصدق بقدر ما صنع بقدر شبعه يعني من الطعام<sup>(٥)</sup>، لكن الكليني "زه" روى في الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن أخبره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا يريح طيبة فمن ابتلي بذلك فليصدق بقدر ما صنع قدر سعته<sup>(٦)</sup>، وحيث انه لا يَحتمل عادة

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٤٨٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٥٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٥٨

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٤٤٥

٥ - وسائل الشيعة ج ص ٤٤٥

٦ - وسائل الشيعة ج ص ٤٤٣

أن يكون حريزا قد سمع هذه الرواية مرة بواسطة عن الامام (عليه السلام) وأخرى بغير واسطة ونقل جميعهما لحماذ وهو رويها بالسند الاول لابراهيم بن هاشم، ورواها بالسند الثاني لعبد الرحمن، فتكون الرواية مبتلاة بشبهة الارسال، نعم يمكن القول باعتبار الرواية بناءً على ما هو المحكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن مراسيل حريز حجة لكون اغلب مشايخه ثقات، فيكون احتمال عدم وثاقة الواسطة المجهولة في روايته المرسلة ضعيفا جدا بحيث يطمأن بعدمه، ولكن قد مر منا عدم تمامية هذا المبني.

وكيف كان فقد اورد السيد الخوئي "قده" على القول بحرمة مسّ الريحان أولاً: أنه بعد ما ثبت انحصار الطيب المحرم بانواع خاصة مذكورة في مثل صحيحة معاوية بن عمار "وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء" فلايحتمل كون الريحان اشد من بقية انواع الطيب التي ثبتت حليتها، وثانيا: انه ورد في صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لا بأس أن تشم الإذخر والقيصوم والخزامى والشيح وأشباهه وأنت محرم<sup>(١)</sup>، فان قوله "وأشباهه" يشمل الريحان، لأنه من جملة النباتات التي لها رائحة طيبة، فمدلول هذه الصحيحة جواز شمّ الريحان، فمقتضى الجمع بينها وبين صحيحة عبد الله بن سنان هو الحمل على الكراهة، وثالثاً: ان الاستدلال بصحيحة ابن سنان للمنع عن الريحان مبني على أن يكون الريحان اسماً لنبات خاص مقابل النعناع وبقية الخضروات كما هو الشائع، ولكن الريحان لغة اسم لكل نبات له رائحة طيبة، ويجمع على رباحين، وحاله حال الورد، فالمراد به كل نبت ذي رائحة طيبة، فيحمل المنع عنه على الكراهة جمعاً بينه وبين ما دلّ على جواز شمّ الشيح والقيصوم والإذخر ونحوهما من النباتات الطيبة<sup>(٢)</sup>.

اقول: يرد على ما ذكره (من أنه بناء على اختصاص حرمة الطيب بالانواع الاربعة فلايحتمل كون حكم الريحان اشد من بقية انواع الطيب) أن سنخ حرمة الريحان يختلف عن سنخ حرمة الطيب، فان حرمة الطيب تشمل جميع استعمالاته من الدلك والشمّ والاكل فنفي هذه الحرمة عن غير تلك الانواع من الطيب لاينافي ثبوت حرمة الشمّ والمراد من حرمة مسّ الريحان والتلذذ به هو حرمة شمّ، كما ان مورد صحيحة معاوية بن عمار النبات البرّي "غياه صحرائي" وترخيص شمّ لايستلزم الترخيص في شمّ الريحان، سواء اريد منه النبات الخاصّ المعروف او كل نبات له رائحة طيبة كما ذكره في القاموس<sup>(٣)</sup>، فان غايته

١ - وسائل الشيعة ج ٥٣ ص ٤٥٣

٢ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج، ص: ٤٠٢

٣ - القاموس المحيط ج ١ ص ٢٢٤

تخصيص صحيحة ابن سنان الدالة على حرمة شمّ الريحان بصحيحة معاوية بن عمار المجوزة لشمّ النبات البرّي الذي له رائحة طيبة. وعليه فيقوى القول بحرمة شمّ الريحان، ولكن لا بأس بأكله او اكل الطعام المشتمل عليه.

مسألة ٢٣٨: لا بأس بأكل الفواكه الطيبة الرائحة كالنفاخ والسفرجل، ولكن يمسك عن شمّها حين الاكل على الاحوط.

اقول: أما جواز أكل ما فيه رائحة طيبة من الفواكه والنباتات والخضروات فتدل عليه مثل موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يأكل الأترج قال نعم قلت له رائحة طيبة قال الأترج طعام ليس هو من الطيب<sup>(١)</sup>، فان الاستفادة من قوله "الأترج طعام، ليس هو من الطيب" هو عموم الحلية لكل طعام وان كان له رائحة ونكهة طيبة، وأن حرمة الأكل تختص بالطيب كأكل ما فيه الزعفران ونحو ذلك.

وأما وجوب الامسك على الانف حين اكلها حتى لا يشمّ رائحتها الطيبة فهو وان كان مقتضى صحيحتي محمد بن مسلم ومعاوية بن عمار السابقتين الداليتين على أن المحرم يمسك على أنفه من الريح الطيبة، ولكن مقتضى الاطلاق المقامي لموثقة عمار (الدالة على جواز أكل الأترج مع تعليل ذلك بأنّ الأترج طعام، ليس هو من الطيب) عدم وجوب الامسك على الانف، حيث انه اذا لم يمسك على انفه حين أكل الفاكهة التي لها ريح طيبة فيلازم ذلك عادة لاستشمام ريحها لقرب الأنف بالفم، وحينئذ يقال بأنه حيث يكون موضوعها اخصّ فتقدم على اطلاق تلك الصحيحتين، لكون الجمع الموضوعي مقدّم عندهم على سائر الجموع العرفية، وهذا نظير ما قلناه في انعقاد الاطلاق المقامي في مثل 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>(٢)</sup>، في عدم لزوم الاجتناب عن النساء عليه في هذه الفترة التي لم يأت هو او نائبه بالطواف، فتقدّم على الاطلاقات الدالة على حرمة النساء، وهذا بخلاف نسيان طواف النساء حيث ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٥٥

٢ - وسائل الشيعة جص ٤٠٦



طواف النساء حتى يرجع إلى أهله قال لاتحل له النساء حتى يزور البيت<sup>(١)</sup>.  
ولعله لاجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" في المقام أن مقتضى موثقة عمار وكذا الروايات  
الدالة على حصر الطيب بالانواع المذكورة سابقا أن حرمة الشم تختص بالطيب الممنوع  
ولا تشمل الفواكه الطيبة الريح<sup>(٢)</sup>، وان لم يلتزم بمثل ذلك في مورد نسيان طواف الفريضة،  
بل افتى بوجود الاجتناب عن النساء عليه الى أن يأتي نائبه بالطواف، مع ان الاطلاق  
المقامي فيه اوضح وأكد.

ولكن يمكن أن يقال في قبال ذلك ان الاطلاق المقامي في موثقة عمار ظهور سكوتي  
ضعيف، خاصة وأن بعض الناس قد لا يحسون بريح مثل الأترج، فلا يجب عليهم الامسك  
على الأنف او ما يقوم مقامه من عدم شمّ الريح، فلا يقاوم هذا الظهور ظهور خطاب الامر  
بوجود الامسك على الانف من الريح الطيبة، فالعرف يحمل الموثقة على كونها بصدد بيان  
حكم الأكل فقط، فالمسألة لاتخلو عن اشكال، فيكون مقتضى الاحتياط هو الامسك على  
الانف حين أكل الفواكه الطيبة الريح.

ثم انه نقل بسند معتبر عن علي بن مهزيار، أنه قال سألت ابن أبي عمير عن التفاح  
والأترج والنبق وما طاب ريحه قال تمسك عن شمه وتأكله<sup>(٣)</sup>، ولكنه لم يتضح أن ابن ابي  
عمير رواه عن الامام (عليه السلام)، بل لعله فتوى نفسه، ويحتمل كون مستند فتواه ما رواه  
مرسلا عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن التفاح والأترج  
والنبق وما طاب ريحه فقال يمسك على شمه ويأكله<sup>(٤)</sup>، ونحن وان قوينا في محله حجية  
مراسيل ابن ابي عمير ولكن المشهور عدم اعتبارها.

مسألة ٢٣٩: لا يجب على المحرم أن يمسك على أنفه من الرائحة الطيبة حال سعيه بين  
الصفا والمروة، إذا كان هناك من يبيع العطور، ولكن الأحوط لزوماً أن يمسك على أنفه من  
الرائحة الطيبة في غير هذا الحال، ولا بأس بشم خلوق الكعبة وهو نوع خاص من العطر.

اقول: استثنى من حرمة شمّ الطيب أمران:

أحدهما: إنّه كان في قديم الزمان بين الصفا والمروة سوق العطارين، فكانوا يمزون حين  
السعي من الصفا الى المروة به وكان يجوز لهم شمّ الرائحة الطيبة التي كانت هناك، فقد ورد

١ - وسائل الشيعة ج ٤٠٦ ص ٤٠٦

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٤٠٣

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٥٥

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٥٥

في صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين، ولا يمسك على أنفه<sup>(١)</sup>.

ثانيهما: خلوق الكعبة، وهو نوع خاص من العطر مصنوع من الزعفران كان يطلى به الكعبة، ففي نهاية ابن اثير والمصباح المنير انه طيب معروف يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب، وتغلب عليه الحمرة والصفرة، ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم قال: لا بأس ولا يغسله فإنه طهور، وفي معتبرة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المحرم يصيب ثيابه الزعفران من الكعبة قال لا يضره ولا يغسله، وفي معتبرة حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن خلوق الكعبة وخلوق القبر (أي قبر النبي (صلى الله عليه وآله)) يكون في ثوب الإحرام فقال: لا بأس بهما هما طهوران، وفي موثقة سماعة أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة وهو محرم فقال: لا بأس به، وهو طهور، فلاتتقه أن يصيبك<sup>(٢)</sup>.

وهذا الطيب الذي يطلى به الكعبة اليوم وان لم يحرز كونه من الخلق، لكن لا يبعد أن نستفيد من التعليل بكونه طهوراً، أن نكتة طهوريته هو اطلاق الكعبة به، فكل طيب يطلى به الكعبة فهو يكتسب الطهورية منها فيجوز شمه أو أن كل ما يكون طهوراً للكعبة فيجوز شمه ولا يجب الامساك على الانف منه.

ولو لم نتعد من الخلق الى غيره فمقتضى القاعدة في شبهته المفهومية الرجوع الى عموم حرمة الطيب، ان كان مفهومه مردداً بين الاقل والاكثر، بناء على المسلك الصحيح الموافق للمشهور من كون المرجع في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل هو العام، نعم بناء على مبنى مثل بعض الاجلاء "دام ظله" من عدم بناء العقلاء الى الرجوع الى العام في مثله لعدم تفريق العرف بين اجمال المخصص المانع عن كشف العام عن المراد الجدي للمولى بين أن يكون المخصص متصلاً بالعام او منفصلاً عنه، فيكون المرجع اصل البراءة. واذا فرض دوران الخلق بين متباينين، فحيث ان كلا الطرفين ليس محالاً للابتلاء فعلاً، فبعد سقوط أصالة العموم في كل منهما بالمعارضة مع أصالة العموم في الآخر فتجري البراءة عن حرمة الطرف الداخل تحت الابتلاء، فلا يجدي جريان أصالة العموم في دليل حرمة الطيب لنفي تخصيص كلا الفردين معا.

١ - وسائل الشيعة ج ٤٤٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٤٤٩

وان كان المورد شبهة مصداقية للخلوق مع تبين مفهومه فان قلنا بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية فيجري استصحاب عدم كون هذا المشكوك خلوقا قبل وجوده، وان لم نقل به كما هو الظاهر فقد يقال بجريان استصحاب العدم النعتي فيه، بتقريب أن الخلق وصف لما يصنع من عدة اشياء، فيشار الى هذه الاشياء قبل تركيبها فيقال انها لم تكن بخلق آنذاك، فيستصحب ذلك، نظير ما شك في طعام أنه هريسة ام لا؟، فيشار الى أجزاءه فيقال انها لم تكن هريسة قبل تركيبها والآن كما كان، ومعه لاتصل النوبة الى أصل البراءة عن حرمة هذا المشكوك.

مسألة ٢٤٠: إذا استعمل المحرم متعمداً شيئاً من الروائح الطيبة فعليه كفارة شاة على المشهور، وفي ثبوت الكفارة في غير الأكل إشكال، وإن كان الأحوط التكفير.  
اقول: المشهور عند الأصحاب أنّ استعمال الطيب أكلاً وشماً ودلكاً يوجب كفارة شاة، والكلام تارة يقع في أكل الطيب، وأخرى في شمه او دلكه.

أما الأكل فقد دلّ على ثبوت الكفارة فيه صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: من أكل زعفراناً متعمداً أو طعاماً فيه طيب فعليه دم<sup>(١)</sup>، وفي صحيحته الأخرى: من أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء، ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة<sup>(٢)</sup>، وهذا يشمل أكل الطيب المحرم، ولاوجه لاختصاصه بأكل الصيد.  
ولكن ورد في رواية الحسن بن هارون ما قد يكون في قبال ذلك فقد روى الشيخ "ره" عن موسى بن القاسم عن علي الجرمي عن درست الواسطي عن ابن مسكان عن الحسن بن هارون عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له أكلت خبيصاً<sup>(٣)</sup> فيه زعفران حتى شبت قال إذا فرغت من مناسكك وأردت الخروج من مكة فاشتر بدرهم تمرًا ثم تصدق به يكون كفارة لما أكلت ولما دخل عليك في إحرامك مما لا تعلم، ورواه الكليني "ره" عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد عن عبد الكريم عن الحسن بن هارون ولكن ليس فيه "فيه زعفران"<sup>(٤)</sup>، فيقال بأنها تدل على كون كفارة اكل الطيب مجرد التصدق بتمر يسوى درهما، ولايجب ذبح شاة.

والكلام تارة يكون في سندها وأخرى في دلالتها، أما السند فذكر السيد الخوئي "قده" أنها

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ١٥٠

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ١٥٧

٣ - هو نوع من الطعام يتخذ من التمر والزبيب والسمن. "مجمع البحرين"

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٤٩

تامة سنداً على بعض طرقها، ونظره الى طريق الشيخ، لاشتغال طريق الكليني على سهل بن زياد الضعيف بنظره، وما ذكره وان كان صحيحاً في غير الحسن بن هارون، فان علي الجرمي هو علي بن الحسن الجرمي المعروف بالطاطري، الذي قال عنه النجاشي انه كان فقيهاً وثقة في حديثه، وقد شهد الشيخ في العدة بعمل الطائفة بما رواه الطاطريون، وأما درست بن ابي منصور الواسطي فيمكن اثبات وثاقته برواية ابن ابي عمير لكتابه، كما في رجال النجاشي، وقد ذكر الشيخ في رجاله أن روايات علي بن الحسن الطاطري في كتبه، عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم، وهذا شهادة منه بوثاقته مشايخه، الا أن الاشكال في وثاقته نفس الحسن بن هارون، حيث انه لم يوثق ابداً، ولا ظهور لشهادة الشيخ بوثاقته من روى عنهم الطاطري بواسطة.

وأما بلحاظ دلالة الرواية فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن ذيل الخبر شاهد على أنه إنما أكل الخبيص ناسياً، لقوله "يكون كفارة لما أكلت، ولما دخل عليك في إحرامك مما لا تعلم" فتصدق به بشيء يكون لأجل أنه فعل ما لا يعلم، ولا بأس بالحمل على الاستحباب في صورة الجهل أو النسيان<sup>(١)</sup>، وفيه أن ظاهر قوله "ولما دخل عليك في إحرامك مما لا تعلم" هو بيان غرض آخر للتصدق بتمر يسوى درهماً وهو الكفارة عما ارتكبه في حال إحرامه وهو لا يعلم به الآن، ولذا ذكر صاحب الوسائل عنوان الباب "باب أنه يستحب للحاج والمعتمر بعد فراغه أن يشتري بدرهم تمرًا ويتصدق به كفارة لما لا يعلم"<sup>(٢)</sup>، واكل الطيب مما يعلم به هذا المكلف حين فراغه من نسكه، فلا يندرج تحته، وعليه فلا يتم كلام السيد الخوئي "قده".

نعم يمكن ان يقال ان الرواية ليست واردة على نهج القضية الحقيقية، بل هي على نهج القضية الخارجية، فلعله كانت هناك قرينة ظاهرة للامام (عليه السلام) أن الحسن بن هارون أجل شأناً أن يتعمد اكل الطيب، فتكون الرواية نظير رواية معاوية بن عمارة: قال قلت لابي عبدالله عليه السلام أفضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: نعم، فقال له إسماعيل بن جابر: أفضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: لا، فقال: إنك قلت نعم، فقال: إن ذلك يطبق وأنت لا تطبق<sup>(٣)</sup> ورواية ابي ايوب عن سلمة بن محرز، قال: حدثني سلمة بن محرز أنه كان تمتع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء، فوقع على أهله، فذكره لأصحابه فقالوا فلان قد فعل مثل ذلك فسأل أبا عبدالله عليه

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٤٠٧

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٤٩

٣ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٨٤ باب ٢٢ من ابواب اعداد الفرائض ح ١

السلام فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة فذهبت إلى أبي عبد الله عليه السلام فسألته فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي، قال: فقالوا: اتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى أبي عبد الله عليه السلام فقلت: إني لقيت أصحابي فقالوا اتقاك وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة فقال: صدقوا ما اتقيتك ولكن فلان فعله متعمداً وهو يعلم وأنت فعلته وأنت لا تعلم فهل كان بلغك ذلك، قال: قلت لا والله ما كان بلغني، فقال: ليس عليك شيء<sup>(١)</sup>.

وعليه فلا يحرز معارض لصحيحتي زرارة، وبذلك يثبت كفارة ذبح شاة لأكل الطيب. وأما كفارة دم شاة على استعمال الطيب بغير طريق الأكل، فلا دليل عليها عدا ما قد يستدل عليها بروايتين:

الرواية الأولى: صحيحة معاوية بن عمار في محرم كانت به قرحة فداوها بدهن بنفسج، قال: إن كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين، وإن كان تعمد فعليه دم شاة يهريقه<sup>(٢)</sup>. فقد استدل بها الشيخ الطوسي "ره" بعد ما قال: ومتى استعمل المحرم ما فيه الرائحة الطيبة من الأدهان لزمه دم وإن كان في حد الاضطرار<sup>(٣)</sup>، كما استدل بها العلامة الحلي "ره" في التذكرة والمنتهى بعد قوله: لو اضطرَّ إلى استعمال الأدهان الطيبة في حال الإحرام، وجبت الفدية<sup>(٤)</sup>، وإن كان ذكر في موضع آخر من المنتهى أن معاوية بن عمار لم يسندها إلى إمام، ونحن فيها من المتوقفين<sup>(٥)</sup>.

وكيف كان فمشكلة رواية معاوية بن عمار -مضافاً إلى كونها مقطوعة غير مسندة إلى الإمام (عليه السلام) ولعلها فتوى معاوية بن عمار نفسه، ولا ينافيه رواية ابن أبي عمير عنه، فلعله ظن أو اعتقد أنه لا يستند فتواه إلا إلى السماع من الإمام - أنها واردة في التدهين لا التطيب، وقد يستفاد من بعض الروايات أن البنفسج ليس فيه رائحة طيبة، ففي رواية أبي الحسن الأحمسي قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) سعيد بن يسار عن المحرم تكون به القرحة أو البثرة أو الدمامل فقال اجعل عليه البنفسج أو الشيرج وأشباهه مما ليس فيه الريح الطيبة<sup>(٦)</sup>، ويمكن أن يقال باختلاف أنواع البنفسج فقد نقل العلامة الحلي "ره" في التذكرة

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٥ باب ١٠ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥١

٣ - تهذيب الأحكام ج ٤ ص ٣٠٤

٤ - تذكرة الفقهاء ج ١، ص: ٣٢٣ منتهى المطلب ج ٥ ص ٥٠

٥ - منتهى المطلب ج ١٢ ص ٢٤٢

٦ - وسائل الشيعة؛ ج ١، ص: ٥٢٨

عن بعضهم ان بنفسج الشام والعراق لا يتطّيب به<sup>(١)</sup>، وفي المنجد البنفسج واحده البنفسجة  
أزهار مشهورة بدوام أزهارها اللطيفة (بيضاء، صفراء، بنفسجية) من أنواعها البنفسج العطر.  
ومع ذلك فاطلاق رواية معاوية بن عمار حيث تشمل هذا النوع من البنفسج الذي ليس له  
ريح طيبة فيعني ذلك كون وجوب الكفارة فيها من جهة التدهين، فلا يصح دعوى حصول  
العلم الاجمالي بوجوب الكفارة إما لأجل التدهين او لأجل استعمال الطيب، بل لو فرض  
حصول هذا العلم الاجمالي فلا يكون منجزاً لمن ارتكب احد الامرين فقط، لعدم علمه  
الاجمالي بتوجه تكليف فعلي في حقه.

الرواية الثانية: رواية قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن  
أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: لكل شيء جرح من حجك فعليك فيه دم  
تهريقه حيث شئت<sup>(٢)</sup>.

وقد اورد عليه اولاً: بضعف سند الرواية لعدم ثبوت وثاقة عبد الله بن الحسن، ولكن سبق  
منا أنه لا يبعد وثاقته لاكثر الحميري القمي الرواية عنه في كتاب قرب الاسناد، وهو ممن لم  
يعرف باكثر الرواية عن الضعفاء، فلو كان هو ضعيفاً لم يوهن نفسه ولا كتابه باكثر الرواية عنه  
والذي كان قدحا كبيراً في اوساط القميين، وثانياً: ان الاستدلال بها مبني على ثبوت نسخة  
"جرحت" يعني ارتكاب ما لا ينبغي فعله في الحج من إتيان المحرمات، وهذا هو الموجود في  
الطبعة القديمة والجديدة من قرب الاسناد وفي كتاب مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما<sup>(٣)</sup>  
ولكن النسخ مختلفة، ففي بعضها "خرجت" وهذا هو المنقول في كشف اللثام ومستند الشيعة  
والجواهر والوسائل عن قرب الاسناد<sup>(٤)</sup>، ويكون معناها أن لكل شيء كان عليك فيه كفارة دم  
حين خروجك من احرام الحج فيجوز لك أن تهريقه في أي مكان شئت، وعليه فلا ترتبط  
الرواية بالمقام، وهذا الاحتمال وان كان بعيداً من ظاهر الرواية لكن التعبير عن ارتكاب  
محرمات الاحرام ايضاً بالجرح من الحج ايضاً غير معهود، والمهم 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

١ - تذكرة الفقهاء ج٧ ص٣٠٦

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص١٥٨

٣ - مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما؛ ص: ٢٧٣ قرب الإسناد (ط - الحديثة)؛ ص: ٢٣٧ قرب الإسناد

ط - القديمة؛ ج، ص: ١٠٤

٤ - كشف اللثام ج، ص: ٤٦٢ ومستند الشيعة ج، ص: ٢٦٨، وجواهر الكلام ج، ص: ٣٩٥، ووسائل

الشيعة؛ ج، ص: ١٥٨

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>، هذا مضافاً الى أنه لم يعهد من احد من الفقهاء القول بثبوت دم في ارتكاب محرمات الاحرام الا ما قام الدليل على عدم الكفارة فيه او كون كفارته شيئاً آخر غير الدم، ولو كان هذا الحكم ثابتاً لبان واشتهر، نعم لا يرد عليه اشكال لزوم اخراج الكثير، لا مكان اندراج كفرة البدنة والبقرة فيه وغير ذلك ليس بكثير.

هذا كله بالنسبة الى كفارة ذبح شاة، وأما الصدقة بشيء فقد ورد ذلك في عدة روايات:

منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تمس شيئاً من الطيب وأنت محرم ولا من الدهن، وأمسك على أنفك من الريح الطيبة، ولا تمسك عليها من الريح المنتنة، فإنه لا ينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة واتق الطيب في زادك، فمن ابتلي بشيء من ذلك فليعد غسله، وليتصدق بصدقة بقدر ما صنع، وإنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك والعنبر والورس والزعفران<sup>(٢)</sup>.

ومنها رواية حماد عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يمس المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به فمن ابتلي بشيء من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع بقدر شعبه يعني من الطعام<sup>(٣)</sup>، ولكن في رواية الكليني عن حريز عن أخبره "فمن ابتلي بذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر سعته"<sup>(٤)</sup>.

ومنها: رواية الحسن بن زياد (العطار: الذي وثقه النجاشي) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: الأثنان فيه الطيب اغسل به يدي وأنا محرم؟، فقال: إذا أردتم الإحرام فانظروا مزودكم فاعزلوا الذي لا تحتاجون إليه، وقال تصدق بشيء كفارة للأثنان الذي غسلت به يديك<sup>(٥)</sup>، ولا اشكال في سند الرواية عدا معلى بن محمد، الذي قال النجاشي في حقه: معلى بن محمد البصري أبو الحسن مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريية<sup>(٦)</sup>، وقال ابن الغضائري: معلى بن محمد البصري أبو محمد، يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً، وقد وثقه السيد الخوئي "قده" لوورده في تفسير القمي كما

١ - بحار الأنوار ج ١ ص ٢٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٤٤٦ ص ٤٤٦

٣ - وسائل الشيعة ج ٤٤٥ ص ٤٤٥

٤ - وسائل الشيعة ج ٤٤٣ ص ٤٤٣

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٢

٦ - رجال النجاشي ص

روى عنه ابن قولويه في كامل الزيارات<sup>(١)</sup>، وذكر أن 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، وهذا أيضا لاينافي الوثاقفة، ويؤكد ذلك قول النجاشي وكتبه قريبة<sup>(٢)</sup>، اقول: وروده في تفسير القمي أو كونه من مشايخ ابن قولويه مع الواسطة غير مفيد، لكن لايبعد احراز وثاقته من اكتثار 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 ومشتملا على الآثار الصحيحة عن الصادقين.

ومنها: ما ذكره الصدوق في الفقيه من أنه روي عن الحسن بن زياد قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): وضأني الغلام ولم أعلم بدستشان (في نسخة "بأشنان" وفي نسخة أخرى "بدستشار"، هامش المخطوط) فيه طيب، فغسلت يدي وأنا محرم، فقال: تصدق بشيء لذلك<sup>(٣)</sup>.

وسند الرواية لا يخلو من اشكال، فانه لو كان هو الحسن بن زياد العطار فلم يذكر الصدوق في مشيخة الفقيه سنده اليه وان كان هو الحسن بن زياد الصيقل فهو ممن لم يوثق، وكذا لو كان هو الحسين بن زياد كما في احد الموضوعين من الجواهر<sup>(٤)</sup> وهو المنقول عن بعض نسخ الفقيه، لكن الظاهر كونه تصحيف الحسن، كما يشهد به نقل الوسائل والوافي وروضة المتقين.

وما في الرواية من قوله "بدستشان" فقد قيل إنه تصحيف الأشنان، وفي الوافي إنه معرب "دستشو"<sup>(٥)</sup> وقد استبعد السيد الخوئي "قده" كلا الاحتمالين واستظهر أن الكلمة الفارسية بمعناها الأصلي، أي الأيدي، والمعنى ولم أعلم بأيديهم فيها طيب، وقد تستعمل الكلمات الفارسية في الروايات كقوله: في روايات المكاسب "ده دوازده" و"ده يازده"<sup>(٦)</sup>، والانصاف أن ما ذكره ابعده، والا لكان ينبغي أن يقول "وضأني الغلام... بدستش طيب"،

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن صحيحة معاوية بن عمار بأن الظاهر من قوله "ومن ابتلي" هو النسيان، إذ المتعمد لا يطلق عليه أنه ابتلي بشيء، فيحمل الأمر بالتصدق على

١ - كامل الزيارات الباب ٥٠ الحديث ٣

٢ - معجم رجال الحديث ج ٢٧٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٤٩

٤ - جواهر الكلام ج ٣١٩، وفي ج ٢٠ ص ٤٣٩ الحسن بن زياد

٥ - الوافي؛ ج، ص: ٦١٩

٦ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٥٣



الاستحباب فإنّ الجاهل أو الناسي ليس عليهما شيء، على أن قوله "فليعد غسله" مشعر بالاستحباب، فإن نفس غسل الإحرام مستحب في نفسه، وكذا إعادته بعد ارتكاب المحرمات، مضافاً إلى أنّ الترخيص اختياراً لبقية العطور غير الأربعة يلازم عدم وجوب الكفارة عرفاً، وبذلك تبين الجواب عن رواية حريز.

وكذا معتبرة الحسن بن زياد العطار، فإن الظاهر أنّها واردة في مورد الجهل أو النسيان، ويدل عليه قوله "فانظروا مزادكم فاعزلوا الذي لاتحتاجون إليه" فإنّه ظاهر في مورد الابتلاء بذلك نسياناً، وإلا لو كان مع العمد لافرق بين العزل وعدمه، فأمره بالعزل لئلا ينسى وبشبهه عليه الأمر ويستعمل الطيب نسياناً، كما أن مورد رواية الحسن بن زياد الأخيرة الجهل لقوله "ولم اعلم"<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره حول الرويتين الأخيرتين من اختصاص موردتهما بالجهل والنسيان وان كان تاماً، لكن ما ذكره حول صحیحة معاوية بن عمار ورواية حريز غير متجه، فان انصراف كلمة الابتلاء الى فرض الجهل والنسيان خلاف الوجدان اللغوي، فان من يرتكب معصية لشهوة او غضب يدعوها فيصدق أنه ابتلي بها، ففي رواية إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) هؤلاء المختنون مبتلون بهذا البلاء<sup>(٢)</sup>، نعم قد يقال بان الامر بصدقة من دون تحديد مقدار المتصدق به متناسب مع الاستحباب دون الوجوب، ولكنه غير ظاهر الوجه، فهل ترى أن الوصية بصدقة ليست وصية لازمة، والامر في رواية حريز اوضح، لتحديد المتصدق به تحديداً ما، بكونه بمقدار سعته او شعبه، وعليه فالاحوط ان لم يكن اقوى لزوم الصدقة عند استعمال الطيب بغير الاكل بل شم الرائحة الطيبة ولو لغير الطيب، وأما اكل الطيب فيجب فيه ذبح شاة.

مسألة ٢٤١: يحرم على المحرم أن يمسك على أنفه من الروائح الكريهة، نعم لأبأس بالإسراع في المشي للتخلص من ذلك.

اقول: يدل على ذلك صحیحة الحلبي ومحمد بن مسلم "المحرم يمسك على أنفه من الريح الطيبة ولايمسك على أنفه من الريح الخبيثة" وصحیحة معاوية بن عمار وأمسك على أنفك من الريح الطيبة، ولاتمسك عليها من الريح المنتنة، فإنه لاينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة، وصحیحة ابن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم إذا مر على

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٨ ص٤٠٩

٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص٣٣٧

جيفة فلايمسك على أنفه<sup>(١)</sup>.

وقد يورد على القول بحرمة الامسك على الانف من الرائحة الخبيثة بكون النهي عن الامسك واردا في مقام توهم الوجوب، ولو بلحاظ ورود هذه الجملة بعد قوله "أمسك على انفك من الريح الطيبة" فيراد من ذلك بيان ان الواجب هو الامسك من الريح الطيبة دون الريح الخبيثة، ويؤيد ذلك انه ورد بعد ذلك التعليل بقوله "فانه لاينبغي للمحرمان يتلذذ بريح طيبة" فانه لو كان النهي عن الامسك من الرائحة الخبيثة حكما مستقلا لم يناسب الفصل به بين الامر بالامسك من الريح الطيبة وتعليله بأنه لاينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة.

وفيه أن منشا توهم وجوب الامسك من الريح الخبيثة إما هو فتوى بعض الفقهاء او كونه خلاف ما يقتضيه الطبع فيتوهم تكليف المحرم به، وكلا الامرين مفقودان في المقام، هذا مضافا الى كون المورد من موارد الجهل بالوظيفة، لاحتمال حرمة الامسك ايضا، فلاينسلخ ظهور النهي في الحرمة، كما لم يكن مجال لتوهم انسلاخ ظهور الأمر بالامسك عن الريح الطيبة في الوجوب، وذكر النهي عن الامسك من الريح الخبيثة عقيب الأمر بالامسك عن الريح الطيبة لا يصلح للقرينية على حمل النهي على كونه بداعي نفي الوجوب، على انه لا توجد هذه المشكلة في صحيحة ابن سنان، كما أن ذكر التعليل بعد ذلك بأنه لاينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة، لا يكون قرينة على ذلك، اذ لا يوجد تعليل يناسب النهي عن الامسك من الريح الخبيثة فاكتفى بالتعليل للاول، على أنه لا توجد هذه المشكلة في صحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم.

ثم ان الظاهر ان ما هو المحرم هو الامسك على الانف من الريح الخبيثة فلادليل على حرمة الامتناع عن التنفس، فضلا عن التسرع في المشي<sup>(٢)</sup>، وهذا بخلاف وجوب الامسك عن الريح الطيبة، فان الظاهر منه أنه مثال لعدم استشماتها ولذا يقوم مقامه ترك التنفس. هذا ولا يخفى أن الوارد في الروايات حرمة الامسك عن الريح الخبيثة او الريح المنتنة، فلايشمل هذا العنوان الدخان المنبعث من السيارات عرفا.

فرع: اذا اصاب الطيب ثوب المحرم فاراد أن يغسله فالظاهر انه لايجب عليه الامتناع من شمه بالنحو المتعارف حين الاشتغال بغسله، وذلك لانعقاد اطلاق مقامي قوي في الروايات

١ وسائل الشريعة؛ ج، ص: ٤٥٣

٢ - وهذا الذي ذكرناه موافق لما عن السيد الخوئي "قده" في صراط النجاة جص ٢٢٤ حيث ورد في السؤال: ما حكم كتم النفس عن الروائح الكريهة حال الإحرام بدون إمساك الأنف؟، فأجاب بان الممنوع هو امسك الأنف لاغيره.

في ذلك، ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: لا بأس أن يغسل الرجل الخلق عن ثوبه وهو محرم، وفي مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليه السلام) في محرم أصابه طيب فقال: لا بأس أن يمسه بيده أو يغسله، وفي رواية محمد بن عبد الله بن هلال عن عبد الله بن جبلة عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يمس الطيب وهو نائم لا يعلم قال يغسله وليس عليه شيء<sup>(١)</sup>.

فيقال: بانه حيث لم يأمر الامام (عليه السلام) في هذه الروايات بالامتناع عن التنفس المؤدي الى استنشام ريح الطيب حين غسل الثوب منه، فيستفاد منه عدم لزومه فيخصص به اطلاقات وجوب الامساك من الريح الطيبة، وأما الامساك على الانف فاستفاده عدم وجوبه منها من الواضحات، لأن يديه مشغولتان بغسل الثوب.

## ٩- لبس المخيط للرجال

مسألة ٢٤٢: يحرم على المحرم أن يلبس القميص والقباء والسروال، والثوب المزور والدرع وهو كل ثوب يمكن أن تدخل فيه اليدان، والأحوط الاجتناب عن كل ثوب مخيط، بل الأحوط الاجتناب عن كل ثوب يكون مشابها للمخيط، كالملبد الذي تستعمله الرعاة، ويستثنى من ذلك الهميان وهو ما يوضع فيه النقود للاحتفاظ بها ويشد على الظهر أو البطن، فإن لبسه جائز وان كان من المخيط، وكذلك لا بأس بالتحزم بالحزام المخيط الذي يستعمله المبتلى بالفتق لمنع نزول الامعاء في الأنتيين ويجوز للمحرم أن يغطي بدنه ما عدا الرأس باللحاف ونحوه من المخيط حالة الاضطجاع للنوم وغيره.

اقول: المشهور بين الفقهاء هو حرمة لبس المخيط، بل ذكر العلامة في المنتهى أنا لانعلم فيه خلافا<sup>(٢)</sup>، وهو كذلك في من نعهدهم من القدماء، كالسيد المرتضى في جمل العلم والعمل<sup>(٣)</sup> والشيخ الطوسي في كتبه<sup>(٤)</sup> وتقي الحلبي في الكافي<sup>(٥)</sup> والسالار في

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٥٠

٢ - منتهى المطلب ج ٩ ص ٩

٣ - جمل العلم والعمل ص ١٠٧

٤ - النهاية ص ٢١٧ المبسوط ج ١ ص ٣١٧ مصباح المتجهد ج ٢ ص ٦٧٨ الخلاف ج ١ ص ٦٩٧ الاقتصاد

ص ٣٠١ الجمل والعقود في العبادات ص ١٣٤

٥ - الكافي ص ٢٠٣

المراسم<sup>(١)</sup> والكيدري في اصباح الشيعة<sup>(٢)</sup> وابن البراج في المهذب<sup>(٣)</sup> وابن زهرة في الغنية<sup>(٤)</sup> وابن ادريس في السرائر<sup>(٥)</sup> وعلي الحلبي في اشاره السبق<sup>(٦)</sup> وابن حمزة في الوسيله<sup>(٧)</sup> والمحقق الحلبي في الشرايع<sup>(٨)</sup> وابن سعيد الحلبي في الجامع<sup>(٩)</sup>، والعلامة في التذكرة<sup>(١٠)</sup> وغيرها، هذا بالنظر الى كلام الخاصة، واما العامة فقد ذكر ابن رشد في بداية المجتهد أن الأصل في محرمات الاحرام ما ثبت من حديث مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رجلا سأل رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : لا تلبسوا القميص، ولا العمائم، ولا السراويلات، ولا البرانس، ... فاتفق العلماء على بعض الأحكام الواردة في هذا الحديث، واختلفوا في بعضها، فمما اتفقوا عليه أنه لا يلبس المحرم قميصا، ولا شيئا مما ذكر في هذا الحديث، ولما كان في معناه من مخيط الثياب، وأن هذا مخصوص بالرجال، أعني تحريم لبس المخيط، وأنه لا بأس للمرأة بلبس القميص، والدرع، والسراويل، والخفاف، والخمر . واختلفوا فيما لم يجد غير السراويل هل له لباسها؟ فقال مالك وأبو حنيفة: لا يجوز له لباس السراويل، وإن لبسها، افتدى، وقال الشافعي والثوري وأحمد وأبو ثور وداود: لا شيء عليه إذا لم يجد إزارا<sup>(١١)</sup>. نعم لا يبعد أن يقال ان تعبير الفقهاء بحرمة لبس المخيط ان لم نحتمل كونه اشارة الى حرمة لبس الملابس المخيطة المتعارفة لاحرمة لبس كل شيء مخيط، فالأقل من عدم كشفه عن اجماع تعبدي عليه او تسالم المتشعبة على حرمة لبس المخيط مطلقا، لاستدلالهم لذلك بالروايات التي سيأتي أنها تختص بأنواع خاصة من المخيط.

١ - المراسم ص ١٠٦

٢ - اصباح الشيعة ص ١٥٣

٣ - المهذب ج ١ ص ٢١٢

٤ - غنية النزوع ص ١٦٧

٥ - السرائر ج ١ ص ٥٣٧

٦ - اشارة السبق ص ١٢٦

٧ - الوسيلة ص ١٦٢

٨ - شرايع الاسلام ج ١ ص ٢٢٤

٩ - الجامع للشرايع

١٠ - تذكرة الفقهاء ج ٧ ص ٢٤٢ "ولا يلبس ثوبا يزّره ولا مدرعة ولا خفّين ولا سراويل، كما يحرم عليه لبس المخيط، لقول الصادق عليه السلام: «لا تلبس وأنت تريد الإحرام ثوبا تزّره ولا مدرعة، ولا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك أزرار، ولا الخفّين إلا أن لا يكون لك نعلان

١١ - بداية المجتهد ج ١ ص ٢٦٢

فالمهم ملاحظة تلك الروايات، وعمدتها ما يلي:

الرواية الأولى: ما في صحيحة معاوية بن عمار من الدعاء حين ارادة الاحرام "أحرم لك شعري وبشري...من النساء والثياب والطيب".

وقد اوردنا عليه سابقا بأنها حيث ليست في مقام التشريع فلا يظهر كونها بصدد بيان تفاصيل الحكم، على أنها تقيد بمثل صحيحة زرارة الآتية.

الرواية الثانية: صحيحة زرارة عن أحدهما (عليه السلام) قال: سألته عما يكره للمحرم أن يلبسه فقال يلبس كل ثوب إلا ثوبا يتدرعه<sup>(١)</sup>.

الرواية الثالثة: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المحرم إذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها، قال: عليه لكل صنف منها فداء<sup>(٢)</sup>، فيقال بأن ظاهرها حرمة لبس الثياب التي هي مخيطة عادة، وفيه أنها ليست بصدد بيان حكمها الأولي، بل جعلته مفروغا عنه، فكأنه قال: احتاج الى لبس ضروب من الثياب التي تحرم على المحرم.

الرواية الرابعة: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تلبس ثوبا له أزرار وأنت محرم إلا أن تنكسه ولا ثوبا تدرعه ولا سراويل إلا أن لا يكون لك إزار، ولا خفين إلا أن لا يكون لك نعل.

الرواية الخامسة: صحيحته الاخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تلبس وأنت تريد الإحرام ثوبا تزره ولا تدرعه ولا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار ولا خفين إلا أن لا يكون لك نعلان<sup>(٣)</sup>.

الرواية السادسة: معتبرة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يلبس الطيلسان المزور فقال نعم، وفي كتاب علي (عليه السلام) لا يلبس طيلسانا حتى ينزع أزراره فحدثني أبي أنه إنما كره ذلك مخافة أن يزره الجاهل عليه، وعن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) مثل ذلك، وقال إنما كره ذلك مخافة أن يزره الجاهل فأما الفقيه فلا بأس أن يلبسه<sup>(٤)</sup>.

الرواية السابعة: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن لبست

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٧٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٩

٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٧٣

٤ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٧٤

ثوبا في إحرامك لا يصلح لك لبسه قلب وأعد غسلك وإن لبست قميصا فشقه وأخرجه من تحت قدميك<sup>(١)</sup>، ونحوها روايات أخرى واردة في لبس المحرم للقميص.

الرواية الثامنة: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: إذا اضطر المحرم الى القباء ولم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا، ولا يدخل يديه في يدي القباء، ونحوها معتبرة مثنى الخياط عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: من اضطر الى ثوب وهو محرم وليس معه الا قباء فليتركه وليجعل اعلاه أسفله ويلبسه<sup>(٢)</sup>.

الرواية التاسعة: معتبرة أبي بصير يعني المرادي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته قال يستوثق منها فإنها تمام حجه<sup>(٣)</sup>، فان ظاهرها أن جواز شد المحرم المنطقة على بطنه مقيد بما اذا كان لاجل حفظ المال، فيقال ان وجهه ينحصر عرفا في كونها مخيطة.

الرواية العاشرة: موثقة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المحرم يشد الهميان في وسطه - فقال نعم وما خيره بعد نفقته.

وفي رواية علي بن أسباط عن عمه يعقوب بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) يكون معي الدراهم فيها تماثيل وأنا محرم فأجعلها في همياني وأشده في وسطي، فقال لا بأس، أليس هي نفقتك وعليها اعتمادك بعد الله عز وجل<sup>(٤)</sup>.

والظاهر تمامية سند الرواية، فان يعقوب بن سالم هو يعقوب الأحمر الذي عدّه الشيخ المفيد "ره" في رسالته العددية من الفقهاء والرؤساء الأعلام المأخوذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، الذين لامطعن عليهم، ولا طريق لذم واحد منهم.

فلايستفاد من هذه الروايات الا حرمة هذه الملابس التالية:

١- كل ثوب يسلك في العنق، ويسمى بالقميص والدشداشة ونحو ذلك، ويكفي في اثبات حرمة الرواية السابعة.

٢- كل ثوب مدرّع، واختلف في المراد منه فقال بعضهم -كالسيد الخوئي "قده" في المتن - انه الثوب الذي له يدان أو فتحتان على نحو يتيسر للانسان أن يدخل يديه فيهما.

١ - وسائل الشريعة ج ٤ ص ٤٨٩

٢ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٤٨٦

٣ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٤٩٢

٤ - وسائل الشريعة ج ٤ ص ٤٩٢

فيشمل لبس العباءة، كما صرح به بعض القائلين به<sup>(١)</sup>، وقال بعض آخرون كـبعض السادة الأجلاء "دام ظلّه" أنه الثوب الذي له فتحة يخرج منها الرأس وفتحتان يخرج منهما اليدان<sup>(٢)</sup>، كما قد يقال انه كل لباس يكون كالدرع يغطّي عرض الجسم، فلايحرم لبس العباءة كما صرّح به بعض الأجلاء "دام ظلّه" في مناسكه<sup>(٣)</sup>.

وحيث انه لم يظهر لنا أي من هذه المعاني للثوب المدرع، فان ما ورد في كتب اللغة من أن كل ما أدخلت في جوف شيء فقد أدرعته<sup>(٤)</sup>، لايستفاد منه أي من هذه المعاني، فيكون القدر المتيقن من الثوب الشبيه للدرع هو الأخير، والله العالم.

٣- السروال: سواء كان كبيراً او صغيراً، ويكفي لإثبات حرمة ما ورد في الرواية الرابعة - صحيحة معاوية بن عمار - "ولاتلبس سراويل الا أن لا يكون لك ازار".

٤- الثوب الذي فيه أزرار، وهو حرام حتى ولو لم يسلك في العنق ولم تكن له يدان، كما إذا لبس ممّا دون إبطيه ثوباً مززراً، وليست الحرمة قائمة بوجود الأزرار، بل باستعمال تلك الأزرار بعقد بعضها ببعض الآخر، والدليل عليه مجموع الروايات الرابعة والخامسة والسادسة،

٥- المنطقة والهميان في حال حاجة المحرم اليهما لحفظ أمواله، والدليل على ذلك الرواية الحادية عشر، ولكن لانعلم ملاك المنع عنه حتى نتعدى عنه الى كل مخيط.

ولادليل على حرمة غير هذه الاقسام الخمسة من الثياب، وهذه الأقسام محرمة ولو لم تكن مخيطة، كما لو كانت منسوجة، او عوّض عن الأزرار بمادّة لاصقة مثلاً.

#### الاستثناءات

اقول: أما استثناء الهميان فقد مرّ أنه قد يستفاد من الروايات اختصاص جواز لبسه بحال الضرورة العرفية، ففي معتبرة أبي بصير عن المحرم يشد على بطنه المنطقة التي فيها نفقته قال يستوتق منها فإنها تمام حجه، وفي موثقة يونس بن يعقوب قال: قلت: المحرم يشد الهميان في وسطه - فقال (عليه السلام) نعم وما خيره بعد نفقته، وفي معتبرة يعقوب بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) يكون معي الدراهم وأنا محرم فأجعلها في همياني وأشده في وسطي، فقال لأبأس، أ وليس هي نفقتك وعليها اعتمادك بعد الله عز وجل، وعليه فيشكل ما في المتن من جواز لبس الهميان مطلقاً، وقد احتاط وجوباً بعض

١ - تعاليق مبسوطة على مناسك الحج ص ٢٠٠

٢ - مناسك الحج وملحقاتها ص

٣ - مناسك الحج ص ٨٠

٤ - المحيط ج ص ٤١٨

الأجلاء "دام ظلّه" في الاجتناب عن لبس الهميان والحزام ورباط الفتق للمحرم؛ نعم لا بأس بلبسها عند الضرورة ولا شيء عليه<sup>(١)</sup>، ولكن لانرى وجهها واضحا لاحتياطه الوجوبي في رباط الفتق، عدا الغاء الخصوصية عن الهميان والمنطقة اليه، الا أنه غير واضح، الا أن يدعى أن الاصل الاولي للمحرم التجرد من كل شيء عدا الإزار والرداء، الا ما خرج بالدليل، فقد ورد في صحيحة عبد الله بن سنان أن رسول الله لَمَّا نزل بالشجرة امر الناس بالتجرد في ازار ورداء<sup>(٢)</sup>، والظاهر أنه لا يستدل بها، لأنه لم يلتزم بلازم ذلك من المنع عن مثل لبس النظارة في غير حال الضرورة، بل افتى بجواز لبسها مطلقا ما لم تكن متخذة للزينة<sup>(٣)</sup>، وهذا هو الصحيح، فانه لا يظهر من الامر بالتجرد في ازار ورداء اكثر من لزوم التجرد عن الملابس الاعتيادية، على أنه يمكن ان يقال بان رباط الفتق من الثياب، فانها تطلق على كل ملبوس مخيط<sup>(٤)</sup> كالقفازين، وهي الكفوف، ففي صحيحة عيص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين<sup>(٥)</sup>، وقد مر جواز لبس المحرم للثياب الا في الموارد المنصوصة كالثوب المدرع او المزور، لما ورد في صحيحة زارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عما يكره للمحرم أن يلبسه فقال يلبس كل ثوب إلا ثوبا يتدرعه<sup>(٦)</sup>، فالظاهر جواز لبس رباط الفتق ولو من غير ضرورة.

ما اوردناه على بعض الاجلاء "دام ظلّه" في احتياطه الوجوبي (الذي يعني عنده عدم جواز الرجوع الى الاعلم فالاعلم بخلاف الاحتياط المطلق) في اختصاص لبس رباط الفتق بحال الضرورة، كان ناظرا الى كلامه المذكور في المناسك، لكنه عدل عنه في تعليقه على مناسك السيد الامام "قده" فقال بأن جواز لبس رباط الفتق لا يختص بحال الضرورة<sup>(٧)</sup>.

١ - مناسك الحج ص ٨١

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٣

٣ - مناسك الحج ص ٩٠

٤ - حكى عن السيد الخوئي "قده" أن الثوب بصيغة المفرد ينصرف إلى مثل القباء والجبّة والقميص ونحو ذلك ولا يصدق على الجورب والتكة والقلنسوة جزماً، وإن صدق عليها الثياب (موسوعة الإمام الخوئي ج ٣ ص ٣٢).

ولكنه لا يضر بما هو المقصود في المقام لأنه اذا كان لبس الثوب غير المدرع ونحوه جائزا على المحرم فلبس الثياب غير المدرعة يكون جائزا بطريق اولى.

٥ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٦٨

٦ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٧٥

٧ - مناسك محشى ص ٢١٦



وأما تغطية المحرم جسده باللحاف المخيط، فإن لم يصدق عليه اللبس كما لو القاه على جسده فجائز بلاشكال، وإن صدق عليه اللبس كما لو لفّ به جسده فيحرم بناء على ما هو المنسوب إلى المشهور، وهكذا البطانية المخيطة فمع صدق اللبس على وضعها على الجسد كما لو لفّها على جسده، وإن كان الصحيح - كما مرّ - جوازه مطلقاً.

وأما ما ذكره من أنه لا يغطي رأسه في حال النوم ولا في غيره فالوجه في ذلك ما سيأتي من إطلاقات حرمة ستر المحرم رأسه كما يحرم على المحرمة ستر وجهها، بل ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت للمحرم يؤذيه الذباب حين يريد النوم يغطي وجهه قال نعم ولا يخمر رأسه، والمرأة لا بأس أن تغطي وجهها كله<sup>(١)</sup>، لكن ورد في قبيل ذلك رواية الشيخ في التهذيب عن سعد بن عبد الله عن موسى بن الحسن (هو ابن عامر الأشعري الذي قال عنه النجاشي: ثقة عين جليل) والحسن بن علي (الظاهر أنه الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة الذي وثقه النجاشي وكان من مشايخ سعد بن عبد الله) عن أحمد بن هلال ومحمد بن أبي عمير وأمّية بن علي القيسي عن علي بن عطية (هو من مشايخ ابن أبي عمير، والصحيح عندنا تمامية نظرية التوثيق العام لمشايخ ابن أبي عمير، على أنه يستفاد توثيقه مما ذكره النجاشي في ترجمة أخيه الحسن بن عطية، حيث قال: الحسن بن عطية الحنات كوفي مولى ثقة وأخواه أيضاً محمد وعلي وكلهم رويوا عن أبي عبد الله (عليه السلام) وهو الحسن بن عطية الدغشي المحاربي أبو ناب) عن زرارة عن أحدهما (عليه السلام) في المحرم قال له أن يغطي رأسه ووجهه إذا أراد أن ينام<sup>(٢)</sup>، والرواية معتبرة سنداً، ولأجل هذه الرواية فقد يقال بجواز ستر المحرم رأسه حال النوم، وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه يكره تغطية الرأس باللحاف عند النوم والأحوط استحباباً تركه<sup>(٣)</sup>، وهذا هو مقتضى الجمع العرفي بينها وبين صحيحة زرارة.

والظاهر كون سند رواية "في المحرم له أن يغطي رأسه ووجهه إذا أراد أن ينام" مشتقاً على تصحيف، فإن الموجود في التهذيب هو سعد بن عبد الله عن موسى بن الحسن والحسن بن علي عن أحمد بن هلال وابن أبي عمير وأمّية بن علي القيسي، فيكون الصحيح هو "عن أحمد بن هلال عن محمد بن أبي عمير وأمّية بن خلف، فإن محمد بن ابن أبي

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٠٧

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٧

٣ - مناسك الحج ص ٨٢

عمير وامية من مشايخ احمد بن هلال كما يظهر بالتتابع<sup>(١)</sup>، ولا يروي هو عادة عن مثل زرارة بواسطة واحدة، وهذا يورث الاطمئنان والثوق بالتصحيح في سند هذه الرواية. بل حيث ان نسخ الكتب الروائية لم تصل الينا بواسطة ثقة عن ثقة بل لا بد من الوثوق بصحة النسخة، فلاشكال في أن ما ذكرناه كاف في المنع عن حصول الوثوق بصحة هذه النسخة، وعليه فتوقف صحة هذه الرواية على ثبوت وثاقة احمد بن هلال، وهو غير بعيد، كما اختاره السيد الخوئي "قده" في المعجم بتقريب أن النجاشي قال: أحمد بن هلال أبو جعفر العبرثاني صالح الرواية، يعرف منها وينكر، وقد روي فيه ذموم من سيدنا أبي محمد العسكري (عليه السلام)، وقال الشيخ "أحمد بن هلال العبرثاني كان غالبا، متهما في دينه، وقد روى أكثر أصول أصحابنا" وذكر في التهذيب: أن أحمد بن هلال، مشهور بالغلو واللعة وما يختص بروايته لا نعمل عليه، وقال في الإستبصار: أحمد بن هلال، ضعيف، فاسد المذهب لا يلتفت إلى حديثه، فيما يختص بنقله. وذكر النجاشي في ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى: أن محمد بن الحسن بن الوليد استثنى في جملة ما استثناه مما يرويه محمد بن أحمد بن يحيى، ما يرويه عن أحمد بن هلال، وتبعه على ذلك: أبو جعفر ابن بابويه، (الصدوق)، وأبو العباس ابن نوح، وقال الكشي: علي بن محمد بن قتيبة، قال: حدثني أبو حامد المرادي، قال: ورد على القاسم بن العلاء نسخة ما كان خرج من لعن ابن هلال وكان ابتداء ذلك أن كتب (عليه السلام) إلى نوابه بالعراق: احذروا الصوفي المتصنع، قال وكان من شأن أحمد بن هلال أنه كان قد حج أربعا وخمسين حجة، عشرون منها على قدميه، قال: وقد كان رواة أصحابنا بالعراق لقوه، وكتبوا منه فأنكروا ما ورد في مذمته، فحملوا القاسم بن العلاء على أن يراجع في أمره فخرج إليه: قد كان أمرنا نفذ إليه في المتصنع، ابن هلال - لا رحمه الله - بما قد علمت ولم يزل - لا غفر الله له ذنبه، ولا أقاله عثرته - يداخل في أمرنا، بلا إذن منا ولا رضا يستبد برأيه، لا يمضي من أمرنا إياه إلا بما يهواه ويريده، أراد الله بذلك في نار جهنم، فصبرنا عليه، حتى بتر الله بدعوتنا عمره، وكنا قد عرفنا خبره قوما من موالينا في أيامه لا رحمه الله وأمرناهم بإلقاء ذلك إلى الخاص من موالينا، ونحن نبرأ إلى الله، من ابن هلال - لا رحمه الله ولا من لا يبرأ منه - وأعلم الإسحاقى - سلمه الله - وأهل بيته، مما أعلمناك من حال هذا الفاجر. وجميع من كان سألك، ويسألك عنه، من أهل بلده والخارجين، ومن كان يستحق أن يطلع على ذلك، فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا

١ - وجد خمسة عشر موردا يروي في التهذيب عن سعد بن عبد الله عن الحسن بن علي عن احمد بن

هلال عن محمد بن ابي عمير.

نفاوضهم بسرنا ونحمله إياه إليهم، وعرفنا ما يكون من ذلك إن شاء الله تعالى،  
و فصل الشيخ، في العدة، في بحث خبر الواحد، بين ما يرويه حال استقامته، وما يرويه  
حال خطئه، وقال الصدوق في كتاب كمال الدين: حدثنا شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد  
بن الوليد (رضي الله عنه) قال: سمعت سعد بن عبد الله، يقول: ما رأينا ولا سمعنا بمتشيع  
رجع عن تشييعه إلى النصب، إلا أحمد بن هلال، وكانوا يقولون: إن ما تفرد بروايته أحمد بن  
هلال، فلا يجوز استعماله.

والمهم أن الذي يظهر من كلام النجاشي: (صالح الرواية) أنه في نفسه ثقة، ولا ينافيه  
قوله: يعرف منها وينكر، إذ لا تنافي بين وثاقة الراوي وروايته أموراً منكراً من جهة كذب من  
حدثه بها غاية الأمر أنه كان فاسد العقيدة، وفساد العقيدة لا يضر بصحة رواياته، على ما نراه  
من حجية خبر الثقة مطلقاً<sup>(١)</sup>.

مسألة ٢٤٣: الأحوط أن لا يعقد الأزار في عنقه، بل لا يعقده مطلقاً، ولو بعضه ببعض، ولا  
يغرزه بإبرة ونحوها، والأحوط أن لا يعقد الرداء أيضاً، ولا بأس بغرزه بالإبرة وأمثالها.  
أقول: مستند هذا الاحتياط الوجوبي أنه ورد في معتبرة سعيد الأعرج<sup>(٢)</sup> أنه سأل أبا عبد  
الله (عليه السلام) عن المحرم يعقد إزاره في عنقه؟ قال: لا، وفي رواية علي بن جعفر<sup>(٣)</sup> عن  
أخيه (عليه السلام)، قال: المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته ولكن يثنيه على عنقه  
ولا يعقده<sup>(٤)</sup>، ويستفاد منهما تعارف عقد الأزار على العنق في الأزمنة القديمة في الجملة إذا  
كان الأزار واسعاً كبيراً، وإنما يحرم على المحرم ذلك، نعم يجوز له عطفه على عنقه من دون  
عقد، هذا وقد يناقش في دلالة معتبرة سعيد الأعرج على الحرمة بدعوى أن المحتمل كون  
السؤال عن وجوب عقد الإزار في عنقه لا الجواز، فتكون الرواية بصدد نفي وجوبه لانفي  
جوازه، ولكنه خلاف الظاهر جداً، إذ لا يحتمل شخص عادي وجوب عقد الإزار ليسأل عنه

١ - معجم رجال الحديث ج ١ ص ١٤٩

٢ - طريق الصدوق إلى سعيد الأعرج صحيح، وإن كان فيه عبد الكريم بن عمرو الخثعمي الذي عبر عنه  
الشيخ الطوسي بالواقفي الخبيث<sup>٢</sup> لكن يمكن إثبات وثاقته بما ذكر النجاشي من أنه كان ثقة ثقة عيناً<sup>٢</sup>،  
وهذا يكشف عن شدة وثاقته عنده.

٣ - رواها الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر وقد مر سابقاً حصول  
الوثوق من أكثر الحميري الرواية عنه بكونه حسن الظاهر عنده، فيكون أمانة تعبدية على عدالته، كما أنه  
رواها صاحب الوسائل عن كتاب علي بن جعفر، وطريقه إليه صحيح، وإن كان عندنا أشكال في أن سنده لم  
يكن إلى نسخ الكتب التي روى عنها ولم يكن كتاب علي بن جعفر مشهوراً في زمانه.

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٠٢

فكيف سعيد الأعرج الذي هو من أعظم أصحاب الصادق (عليه السلام)، نعم لأبأس بالمناقشة في دلالة رواية علي بن جعفر على الحرمة بعدم ظهور "لايصلح" في أكثر من الكراهة، وما ذكره السيد الخوئي "قده" (من ظهوره في الحرمة لآته بمعنى عدم القابلية، نظير قوله تعالى إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ) غير واضح، فإنه لو كان بمعنى "شايسته نيست" كما هو الظاهر لم يكن ظاهراً في الحرمة، وهذا المعنى يأتي في قوله تعالى "انه عمل غير صالح" حيث يكون معناه "او كار ناشايسته است" نعم التعبير في شخص انه غير صالح ظاهر في أنه رجل طالح، كما هو المقصود في هذه الآية.

هذا كله بلحاظ عقد الازار على العنق، واما عقد احد طرفيه بالطرف الآخر او غرزه بإبرة ونحوها فعن العلامة والشهيد في الدروس وغيرهما عدم الجواز، ولكن لادليل على حرمة الا مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري إلى صاحب الزمان (عليه السلام): جاز أن يتزر الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث في المئزر حدثاً بمقراض ولا إبرة يخرج به عن حد المئزر وغرزه غزرا ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض<sup>(١)</sup>، ودلالاتها تامة لكنها ضعيفة السند بجهالة طريق الاحتجاج الى الحميري.

وأما عقد الرداء في العنق فإنه وان حكي عن جماعة حرمة، لكن لادليل على ذلك عدا ما قد يقال من أن الظاهر من الازار في رواية سعيد الأعرج المانعة من عقد الازار على العنق هو الرداء، لأنه هو الذي يعقد في العنق، ويؤيده ما عن الدروس من التصريح بجواز عقد الإزار، ويدعى إطلاق الإزار على الرداء في الاستعمالات، كما أُطلق الازار في بعض الكلمات على الثوب الثالث المغطّي لتمام جسد الميّت، ولكنه غير متجه، لعدم معهودية اطلاق الازار على الرداء، والازار اذا كان طويلاً واسعاً فيمكن عقده على العنق كما حكي تعارف ذلك سابقاً، هذا وقد اورد في المستمسك على الاستدلال برواية الاعرج باحتمال كون السؤال فيها عن وجوب عقد الرداء على العنق لمناسبته للستر الذي هو أقرب إلى مقام العبادة والتواضع فيكون النفي في الجواب بنفي الوجوب لا كون السؤال فيه عن الجواز<sup>(٢)</sup>، وفيه أن احتمال وجوب عقد الرداء على العنق غير عرفي جداً ولا يسأل عنه عادة مثل سعيد الاعرج الذي كان من اعظم اصحاب الصادق (عليه السلام).

مسألة ٢٤٤: يجوز للنساء لبس المخيط مطلقاً عدا القفازين وهو لباس خاص يلبس لليدين.

١ - الاحتجاج ج٤ ص ٤٨٥ وسائل الشيعة ج١٢ ص ٥٠٢

٢ - مستمسك العروة ج١١ ص ٤٣٠

اقول: يدل على هذا الحكم صحيحة عيص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين<sup>(١)</sup>، وفي رواية سهل بن زياد عن منصور بن العباس عن إسماعيل بن مهران عن النضر بن سويد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المحرمة أي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران، والورس ولا تلبس القفازين<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب والخز - وليس يكره إلا الحرير المحض<sup>(٣)</sup>.

وعليه فيحرم على المحرمة لبس القفازين، وهل المراد به لبس مطلق الكفوف، او نوع خاص منه؟، فقد فسر القفاز في الصحاح بأنه شيء يُعْمَل لليدين يُحشَى بقطن ويكون له أزرارٌ تزرُّ على الساعدين من البرد، تلبسه المرأة في يديها<sup>(٤)</sup> وفي نهاية ابن اثير: انه شيء يلبسه نساء العرب في أيديهنَّ يغطى الأصابع والكف والساعد من البرد، ويكون فيه قطن محشو<sup>(٥)</sup>، فمقتضى الجمود على النص هو حرمة لبس خصوص القفازين على المحرمة، دون مطلق الكفوف، الا أن الانصاف - كما عليه بعض السادة الاعلام وبعض الاجلاء "دام ظلهم" في مناسكهم - هو الغاء الخصوصية عرفاً عن القفازين الى مطلق الكفوف.

#### فرعان

الفرع الاول: يجوز شد المحرم العمامة على بطنه على كراهة، والوجه في ذلك انه ورد فيه روايتان: احدهما صحيحة ابي بصير يعني المرادي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يشد على بطنه العمامة قال لا، والثانية صحيحة عمران الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم يشد على بطنه العمامة وإن شاء يعصمها على موضع الإزار ولا يرفعها إلى صدره<sup>(٦)</sup>، ومقتضى الجمع العرفي بينهما حمل النهي في الاولى على الكراهة، انما الكلام في الجملة الأخيرة للرواية الثانية، وهي قوله "ولا يرفعها الى صدره" فقد يقال بانه يستفاد منها حرمة رفعها الى صدره، كما فهمه صاحب الوسائل، حيث ذكر في عنوان الباب باب أنه يجوز للمحرم أن يشد العمامة على بطنه على كراهة ولا يرفعها إلى صدره، وذكر في

١ - وسائل الشيعة جص ٣٦٨

٢ - وسائل الشيعة جص ٣٦٦

٣ - وسائل الشيعة جص ٣٦٧

٤ - الصحاح ج، ص: ٨٩٢

٥ - النهاية في غريب الحديث والأثر جص ٩٠

٦ - وسائل الشيعة جص ٥٣٣

الحدائق أنه يمكن حمل البطن في صحيحة أبي بصير على الصدر، جمعا بين الخبرين، فإن ظاهر صحيحة عمران الحلبي تحريم الشد على الصدر<sup>(١)</sup>، وذكر بعض الاعلام "قده" في توجيه هذه الصحيحة أن العمامة ليست مخيطة فلا محذور في لبسها من حيث الخياطة فلا وجه للمنع من رفعها الى الصدر الا محذور التدرع حيث تكون محيطة بالجسد بخلاف ما اذا لم ترفع الى الصدر فيؤيد ممنوعية التدرع بالثوب ولو لم يكن مخيطا<sup>(٢)</sup>.

اقول: الظاهر عدم ظهور هذه الصحيحة في حرمة رفع العمامة الى الصدر لاحتمال كون جملة "ولا يرفعها الى صدره" معطوفة على جملة "يعصبتها على موضع الازار" فيدخل عليها قوله "ان شاء" وبناءً على ذلك يكون المعنى أنه يجوز أن يشد المحرم العمامة على بطنه والاولى له ان يربطها بموضع الازار لأن يرفعها الى صدره، فلاتدل على حرمة رفع العمامة الى الصدر، وهناك احتمال ثالث وهو أن يكون قوله "ان شاء يعصبتها..." في مقام توهم الحظر، فيكون مفادها أنه لا مانع من أن يربطها بموضع الازار، فاليلزمه رفعها الى صدره. وأما ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أنه لو رفع العمامة الى صدره صارت مثل الدرع، فغير واضح، لأن خصوصية الدرع أنه له فتحة يخرج منها الرأس وقتحتان يخرج منهما اليدين ويغطي عرض الجسد، والعمامة المربوطة على البطن والصدر ليست كذلك.

الفرع الثاني: الظاهر جواز استعمال ما يسمى ب "كيسه خواب" حيث يدخلون فيه تمام جسدهم ما عدا الرأس، فانه لادليل على حرمة عدا صدق لبس المخيط وهو وان كان صادقا ظاهرا، لكن مر عدم دليل على حرمة باطلاقه، كما لا يصدق عليه الثوب المدرّع. مسألة ٢٤٥: إذا لبس المحرم متعمدا شيئا مما حرم لبسه عليه فكفارته شاة، والأحوط لزوم الكفارة عليه، ولو كان لبسه للاضطرار.

اقول: اذا لبس المحرم ما يحرم عليه لبسه فان كان متعمدا كان عليه كفارة شاة بلا اشكال، وهذا الحكم مضافا الى كونه مما تسالم عليه الفقهاء قد دلت عليه الروايات، ففي صحيحة زرارة قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول من... لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه، ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة، وفي صحيحة صفوان وابن ابي عمير عن سليمان بن العيص قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يلبس القميص متعمدا قال عليه دم<sup>(٣)</sup>.

١ - الحدائق الناضرة جص ٤٤١

٢ - كتاب الحج جص ٣٨٤

٣ - وسائل الشيعة جص ١٥٧

وقد استفدنا من تلك الروايات عدم الكفارة على الناسي والجاهل، إنّما الكلام فيما إذا لبسه للضرورة كما في البرد او المرض، أو جبر السلطة حيث لايسمحون له بالدخول في مكة مع ثوبي الاحرام لعدم تحصيله تأشيرة الحج، والمشهور إلحاقه بالعالم، بل ادعي عليه الإجماع، ولكنه ليس اجماعا تعديدا لاستنادهم في ذلك الى صحيحة محمد ابن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها، قال: عليه لكل صنف منها فداء.

وقد اورد جماعة كالسيد الخوئي "قده" على الاستدلال بهذه الصحيحة بأن الحاجة اعمّ من الاضطرار، لصدقها على الحاجة العرفية أي الغاية العقلائية وإن لم تبلغ مرتبة الاضطرار، فالرواية مطلقة من حيث الاضطرار وعدمه، وحينئذ فيكون دليل "رفع ما اضطرروا اليه" حاكما على اطلاقها، وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه، فمقتضى الصناعة عدم ثبوت الكفارة في مورد الاضطرار إلى لبس المخيط كالجهل والنسيان، ولكن حيث إنّ المشهور ذهبوا إلى الوجوب في مورد الاضطرار فيكون الحكم به مبنياً على الاحتياط<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه أن الظاهر من الحاجة في الرواية هي الضرورة العرفية، فان الامام (عليه السلام) حينما أجاب عن فرض طرؤ الحاجة الى لبس المحرم للثياب المخيطة بأن لكل صنف منها فداء، فظاهر الجواب حكم الامام (عليه السلام) بجواز لبسها ومن الواضح أن مطلق الغاية العقلائية لا يكون مسوّغا للمحرمات، بل لابد من كون بلوغ الحاجة حد الضرورة، ولاقل من كونها القدر المتيقن منها بنحو لا يصح عرفا اخراجها عنها، وعليه فتكون الرواية كالنص في ثبوت الكفارة في لبس الثياب للضرورة.

وعليه فالظاهر تامة ما ذهب اليه المشهور من ثبوت الكفارة في لبس الثياب المخيطة عن ضرورة، ويستفاد من صحيحة محمد بن مسلم أنه لابد من دفع الكفارة لكل نوع من الثياب التي يلبسها، فلو اضطر الى لبس قميص وسروال مثلا فعليه كفارتان، وهكذا، وأما في غير ذلك فلا بد من تطبيق مقتضى القاعدة في تعدد الملبوس كما لو اضطر الى لبس سروالين، فلبسهما دفعة واحدة، او تعدد اللبس، كما لو كان يكفي لدفع الاضطرار لبس دشداشة واحدة فلبسها حيث لايجوز له لبس أكثر منها حينئذ وارتفع الاضطرار في الأثناء فنزع الدشداشة ولبس ثوبي الاحرام ثم عاد اضطراره الى لبس الدشداشة، فمقتضى عموم "رفع ما اضطرروا اليه" رفع الكفارة الا في المقدار المتيقن وهو ثبوت كفارة واحدة، بمقتضى صحيحة محمد بن مسلم.

نعم لو تعمد لبس المخيط لا عن ضرورة فلا بد من الالتزام بتعدد الكفارة بتعدد الملبوس او اللبس، بمقتضى أصالة عدم التداخل بين الاسباب والمسببات مطلقا كما هو مسلك المشهور او في خصوص الاحكام المجازاتية كما هو المختار وفاقا للمحقق الشيخ مرتضى الحائري "قده" حيث ذكر أنا وإن اخترنا التداخل في المسبب في الأصول إلا أن مرتكز العقلاء فيما يكون من قبيل التخلفات والجرائم تعدد الجريمة، فكما أن الأحكام الواردة في باب النجاسات والطهارات من حيث طريق التنجيس والتطهير تقاس إلى القذارات والتنظيفات العرفية وموكولة إلى العرف فكذلك في الباب<sup>(١)</sup>.

## ١٠-الاحتحال

مسألة ٢٤٦: الاحتحال على صور:

- ١- أن يكون بكحل أسود، مع قصد الزينة وهذا حرام على المحرم قطعاً، وتلزمه كفارة شاة على الأحوط الأولى.
- ٢- أن يكون بكحل أسود، مع عدم قصد الزينة.
- ٣- أن يكون بكحل غير أسود مع قصد الزينة والأحوط الاجتناب في هاتين الصورتين، كما أن الاحوط الاولى التكفير فيهما.
- ٤- الاحتحال بكحل غير أسود، ولا يقصد به الزينة ولا بأس به، ولا كفارة عليه بلا اشكال

اقول: المشهور هو حرمة الاحتحال بالسواد أو بما فيه طيب، وذكر الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف أنه مكروه ما لم يكن فيه طيب والا فلا يجوز<sup>(٢)</sup>، وقد اختار السيد الماتن "قده" اختصاص الحرمة بالاحتحال بالكحل الاسود لغرض الزينة، وحكي عنه أنه ذكر في وجه ذلك أن الروايات الواردة في المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على عدم جواز الاحتحال مطلقاً إلا لضرورة، منها: معتبرة عبد الله ابن يحيى الكاهلي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سأله رجل ضرير وأنا حاضر فقال: أكتحل إذا أحرمت؟ قال: لا، ولم تكتحل؟ قال: إني ضرير البصر وإذا أنا اکتحل نفعني، وإن لم أكتحل ضرني، قال: فاكتحل<sup>(٣)</sup>.

الطائفة الثانية: ما دلّ على الجواز مطلقاً إلا لمانع آخر كوجود الطيب أو الزعفران فيه

١ - كتاب خلل الصلاة وأحكامه ص ٣٣

٢ - الخلاف ج ٢ ص ٣١٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٧٠



كمعتبرة هارون بن حمزة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يكحل المحرم عينيه  
بكحل فيه زعفران، وليكحل بكحل فارسي<sup>(١)</sup> والطائفتان متعارضتان بالنفي والإثبات.  
الطائفة الثالثة: ما دل على النهي عن الاكتحال بالكحل الأسود كصحيحة معاوية بن  
عمار قال: لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الأسود إلا من علة<sup>(٢)</sup>.  
الطائفة الرابعة: ما دل على عدم جواز الاكتحال للزينة كصحيحة أخرى لمعاوية بن عمار:  
لا بأس بأن تكتحل وأنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأما للزينة فلا<sup>(٣)</sup>.  
فلو كنا نحن وهذه الطوائف الأربعة لكان مقتضى الصناعة القول بحرمة كل من  
الاكتحال بالكحل الأسود ولو لغير الزينة، والاكتحال بالكحل غير الأسود للزينة، وذلك لأن  
الطائفتين الأخيرتين مندرجتان تحت كبرى "إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء" فقد ذكرنا في  
الأصول في بحث المفاهيم أنه إذا كان قضيتان شرطيتان دلنا على ثبوت شيء على تقدير  
وعدم الثبوت على تقدير آخر فقهرت تقع المعارضة بين منطوق أحدهما ومفهوم الآخر، كما في  
مثال "إذا خفي الأذان فقصر" و"إذا خفي الجدران فقصر" فإذا خفي الجدران ولم يخف الأذان  
يقع التعارض بين منطوق الجملة الثانية وبين مفهوم الجملة الأولى، فإن مقتضى إطلاق  
منطوق الجملة الثانية وجوب القصر سواء خفي الأذان أم لا، ومقتضى إطلاق مفهوم الجملة  
الأولى عدم القصر سواء خفي الجدران أم لا، وربما يقال بوجود القصر عند خفائهما معاً،  
ولكن لا موجب لذلك، لأن المعارضة ليست بين المنطوقين ليرفع اليد عن إطلاق كل  
منهما، بل المعارضة بين منطوق أحدهما ومفهوم الآخر، فالصحيح أن يرفع اليد عن إطلاق  
كل منهما بتقييده بالآخر.

فيقال في المقام أيضاً إن مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين الأخيرتين الالتزام بكفاية  
كل من الاكتحال بالكحل الأسود والاكتحال للزينة في الحرمة، توضيحه أن المستفاد من  
منطوق الطائفة الثالثة عدم الجواز بالكحل الأسود ومن إطلاق مفهومه الجواز إذا كان غير  
أسود وإن كان للزينة، والمستفاد من الطائفة الرابعة عدم جواز الاكتحال للزينة وإن كان غير  
أسود، والجواز بالأسود إذا لم يكن للزينة، فالتعارض يقع بين عقد الإيجاب من أحدهما وبين  
عقد السلب من الآخر، فإن مقتضى الرواية الأولى حرمة الاكتحال بالسواد مطلقاً سواء كان  
للزينة أم لا، ومقتضى العقد السلبي للثانية جواز الاكتحال لغير الزينة وإن كان أسود، كما أن

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٦٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٧٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٦٨

مقتضى العقد الإيجابي للثانية حرمة الكحل للزينة ومقتضى العقد السلبي للأول جواز غير الأسود وإن كان للزينة، فنقيد إطلاق مفهوم كل واحد من الروايتين ونرفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما، فتثبت حرمة الاكتحال بالأسود مطلقاً أو بغير الأسود للزينة، وبعد ذلك كنا نحمل الطائفة الأولى المانعة عن الاكتحال على الاكتحال بالأسود أو للزينة.

كل ذلك مع غمض العين عن وجود طائفة خامسة وهي:

الطائفة الخامسة: ما دل على جواز الاكتحال الا بالكحل الأسود للزينة، وهو صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: تكتحل المرأة بالكحل كله إلا الكحل الأسود للزينة<sup>(١)</sup>.

وحيث ان هذه الطائفة الأخيرة اخص مطلقاً من بقية الطوائف، فلأجلها نقيّد إطلاق تلك الطوائف، ونقول باختصاص الحرمة بالاكتحال بالكحل الأسود للزينة، فيحلّ الاكتحال بالكحل الأسود لغير الزينة، وكذا الاكتحال بالكحل غير الأسود ولو للزينة، ومن الغريب ما عن شيخنا الأستاذ في مناسكه حكمه بحرمة الاكتحال مطلقاً<sup>(٢)</sup>.

اقول:

هنا ملاحظات

الملاحظة الأولى: في عدّ معتبرة هارون بن حمزة " لا يكحل المحرم عينيه بكحل فيه زعفران، وليكحل بكحل فارسي" من ادلة جواز الاكتحال مطلقاً اشكال، لأن الكحل الفارسي على ما يظهر من فرهنگ معين ليس كحلا اسود، نعم ما ذكره بعض الاجلاء من استفادة ذلك من نفس الخبر، اذ لولا أن الكحل الفارسي ليس بكحل اسود لما كان وجه الامر بالاكتحال به، فغير متجه، اذ لعل الامر به لكون المتعارف فيه عدم اشتماله على الطيب، وان كان كحلا اسود.

الملاحظة الثانية: ان ما ذكره من كون مقتضى الجمع العرفي بين الطائفة الثالثة "لايكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الأسود" والطائفة الرابعة "لا بأس بأن تكتحل وأنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأماً للزينة فلا" هو كفاية كل من الاكتحال بالكحل الأسود او الاكتحال للزينة في الحرمة، ففيه اولاً: ان القدر المتيقن من الخطاب الوارد في الاكتحال هو الاكتحال بالكحل الأسود لكونه هو الغالب كما يقال وهو الظاهر، وقد يؤيد ذلك بما في صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرثة

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٦٨

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٤٢١

تكتحل وهي محرمة قال: لا تكتحل قلت: بسواد ليس فيه طيب قال: فكرهه من أجل أنّه زينة قال: إذا اضطرت إليه تكتحل<sup>(١)</sup>، فترى أن الامام (عليه السلام) لما نهى عن اكتحال المحرمة سأله الحلبي عن الكحل الاسود الذي ليس فيه طيب، وعليه فلا يمكن حمل خطاب جواز الاكتحال ما لم يكن لغرض الزينة على خصوص الكحل غير الأسود، لكونه حملاً له على الفرد النادر.

وثانياً: ان مفهوم الخطاب الأول الناهي عن اكتحال المحرم بالكحل الأسود، الدال على جواز الاكتحال بالكحل غير الأسود، حيث لا يكون له اطلاق، كما في سائر موارد مفهوم الوصف، فلا يثبت جواز الاكتحال بالكحل غير الاسود الا في الجملة، والقدر المتيقن منه ما اذا لم يكن للزينة، نعم ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئلته عن الكحل للمحرم فقال: أما بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض<sup>(٢)</sup>، فيكون ظاهرها جواز الاكتحال بالكحل غير الاسود مطلقاً فيقال بشمول ذلك لغرض كونه لغرض الزينة، فيتعارض مع اطلاق ما دل على حرمة الاكتحال للزينة، وكيف كان فاطلاق منطوق ما دل على النهي عن الاكتحال بالكحل الاسود يقتضي حرمة الاكتحال به ولو لغير الزينة، فيتعارض مع اطلاق منطوق الخطاب الثاني المجوّز لاكتحال المحرم للزينة المقتضي لحرمة الاكتحال بالاسود للزينة، ويتساقطان.

ان قلت: لا بد من ترجيح اطلاق الخطاب الاول الذي مآله الى حرمة كل من الكحل الاسود والكحل للزينة، لأنه ان فرض ترجيح اطلاق الخطاب الثاني كان معناه تقييد حرمة الكحل الاسود بما اذا كان للزينة، ويترتب عليه محذور أنه ان اخذ معه باطلاق ذيل الخطاب الثاني "فأما للزينة فلا" لحرمة الاكتحال بالكحل غير الاسود للزينة كان لازمه الغاء عنوان الكحل الاسود في الخطاب الاول، وهذا غير جائز عرفاً، وان التزم بتقييد هذا الذيل باخراج الاكتحال بالكحل غير الاسود لزينة منه، والقول بحليته، فيكون الحرام هو خصوص الكحل الاسود للزينة، فهذا يعني التصرف في كلا الخطابين، والعرف يرى أن التصرف في احد الخطابين فقط كما في ترجيح الخطاب الاول على الثاني اولى من التصرف في كلا الخطابين.

قلت: اولاً: ان ترجيح اطلاق الخطاب الثاني على اطلاق الخطاب الاول المقتضي لكون الحرام هو الاكتحال للزينة سواء بالكحل الاسود او غيره، لا يوجب لغوية اخذ عنوان الاسود

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٧١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٧٠

عرفا، بعد أن كانت نكتة اخذه هو غلبة الاكتحال للزينة به، كما في سائر موارد كون القيد غالبا، وثانيا: انه لو فرض عدم غالبية عنوان الاسود فمجرد كون احد القولين موجبا للتصرف في خطاب واحد، والقول الآخر موجبا للتصرف في خطابين لا يوجب ترجيح الاول، الا اذا رجع الى العلم التفصيلي بتقييد اطلاق احد الخطابين والشك في تقييد اطلاق الخطاب الآخر فتجري أصالة الاطلاق فيه بلامعارض، وهذا لا ينطبق على المقام، فان الأخذ باطلاق الخطاب الاول أي الحكم بحرمة الاكتحال بالاسود ولو لغير زينة يعني تقييد صدر الخطاب الثاني أي اطلاق الحكم بجواز الاكتحال لغير الزينة، بينما أن تقييد اطلاق الخطاب الاول بخصوص الاكتحال بالاسود للزينة -مع فرض تمامية ما قيل من أن اطلاق حرمة الاكتحال للزينة يوجب لغوية عنوان الاسود في الخطاب الاول- يعني تقييد ذيل الخطاب الثاني أي الحكم بحرمة الاكتحال للزينة بما اذا كان بالكحل غير الاسود فيلتزم بحليته. فالصحيح استقرار المعارضة بين الاطلاقين، وتساقطهما، ثم الرجوع الى أصل البراءة عن حرمة الاكتحال بالاسود للزينة وعن حرمة غير الاسود للزينة ان لم يكن هناك عام فوقاني يقتضي حرمة الاكتحال، وسيأتي توضيحه.

وكيف كان فقياس المقام الذي تعارض في اطلاق منطوق الخطابين بما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما في قوله "اذا خفي الأذان فقصر" و"اذا خفي الجدران فقصر" قياس مع الفارق، لأن التعارض هناك كان بين مفهوم احد الخطابين مع منطوق الخطاب الآخر، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في الاصول أن النسبة بين مفهوم كل من الخطابين مع منطوق الآخر ليست هي العموم من وجه حتى يحكم بتساقطهما، بل منطوق كل من الخطابين اخص مطلقا من مفهوم الخطاب الآخر، فلا بد من تقييده به، فمفهوم قوله "اذا خفي الاذان فقصر" هو عدم وجوب القصر اذا لم يخف الاذان سواء خفي الجدران ام لا، وفرض خفاء الجدران اخص مطلقا منه، فيجب تقييد ذلك المفهوم بمنطوق قوله "اذا خفي الجدران فقصر"، وتكون نتيجة ذلك الالتزام بالجمع الاوي<sup>(١)</sup>.

وقد اوردنا عليه هناك أن النسبة بين مفهوم كل من الخطابين ومنطوق الآخر هي العموم من وجه، فقوله "اذا خفي الجدران فقصر" حيث يدل على وجوب القصر عند خفاء الجدران سواء خفي الاذان ام لا، فمورد افتراقه عن مفهوم خطاب "اذا خفي الاذان فقصر"، هو ما اذا خفي الاذان والجدران معا، حيث لامعارضة بينهما في هذا الفرض، وانما يتعارضان في مورد اجتماعهما وهو خفاء الجدران وعدم خفاء الاذان، ويشهد على ذلك أنه لو صرح بالمفهوم في

كل منهما، فقال "إذا خفي الاذان فقصر، والا فلا تقصر" وقال ايضا "إذا خفي الجدران فقصر والا فلا تقصر" او استخدم اداة الحصر، ككلمة "انما" كان من الواضح عدم التزام العرف بالجمع الاوي بينهما.

نعم قد يقال: ان النسبة بين اطلاق منطوق كلا الخطابين على مفهوم الخطاب الآخر وان كانت هي العموم من وجه، لكن العرف يقدم المنطوق عليه لكون المنطوق اقوى دلالة من المفهوم، وان شئت قلت: ان الاكتفاء ببيان جزء السبب خلاف الطريقة العرفية، بخلاف الاكتفاء ببيان السبب غير المنحصر في خطاب الجملة الشرطية التي لا يصرح بمفهومها، وان فرض ظهورها في المفهوم كما في هذا المثال، وعليه فالجمع الاوي اهون عرفا من الجمع الواوي، فيكون مقتضى الجمع العرفي هو الجمع الاوي.

ولكن يرد عليه أنه لا توجب الاقوائية تقديم احد المتعارضين على الآخر ما لم توجب قرينية احد الخطابين عرفا، ودعوى قرينية المنطوق في المقام بعد تسلم انعقاد المفهوم للخطاب الآخر ممنوع، الا ترى أنه لو سأل شخص الامام (عليه السلام) عن الرجل متى يجب عليه الغسل؟، فقال: اذا جامع اهله، وسأل في مجلس آخر عن الرجل متى يجب عليه الغسل؟، فقال: اذا انزل، فالعرف يبقى متحيرا، بعد احتمال له لارادة التقييد الواوي بينهما بأن يجب الغسل عند تحقق مجموع الجماع والانزال.

وأما كون الاكتفاء ببيان جزء السبب خلاف الطريقة العرفية ففيه أنه -مضافا الى عدم جريان هذا البيان في الموارد التي يكون الغالب اجتماع كلا الشرطين، وندرة فرض افتراق احدهما عن الآخر- قد يكون المراد الاصلي من الجملة الشرطية بيان اشتراط وجود الجزاء بوجود الشرط، وأنه لا يوجد بدونه، فيكون المراد الاصلي من الخطاب الاول في المثال المذكور بيان اشتراط وجوب الغسل بتحقق الجماع، وأنه لا يجب بدونه، كما يكون المراد الاصلي من الخطاب الثاني بيان اشتراط وجوبه بتحقق الانزال، ولأقل من عدم احراز أن العرف يجمع بينهما بالجمع الاوي بأن يلتزم بسببية كل منهما مستقلا للغسل.

كما أن ما يقال (من أن ضابط الجمع العرفي بين خطابين منفصلين كما ذكره المحقق النائيني "قده" هو أنه يفرض اتصالهما، فان احس العرف بعدم التنافي بينهما واستظهر منهما معنى، كان هذا علامة وجود الجمع العرفي بينهما، فحينئذ يقال انه لو فرض اتصال الجملتين الشرطيتين بأن قيل مثلا "إذا خفي الاذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر" فلا يكاد يشك العرف في استظهار الجمع العرفي بينهما).

فيرد عليه اولاً: أنا قد ناقشنا في محله في هذا الضابط، ببيان أن من الممكن ان يكون لنفس اتصال الخطابين تأثيراً في القرينية بينهما، فمثلاً لو قال المولى "اكرم العالم ولا تكرم

أي فاسق" فان ظاهره انه انما استخدم اداة العموم في الثاني ليرجّحه على الأول في مورد الاجتماع أي العالم الفاسق، بينما أنه لو كان منفصلا عنه لم ينعقد له هذا الظهور، وكذا قد يكون الانفصال مصححا للجمع العرفي، كما لو ورد في خطاب "اغسل وجهك في الوضوء مرة" وفي خطاب آخر "اغسله مرتين" فان العرف يحمل الثاني على الاستحباب، مع أنه لا يصح الجمع بينهما في كلام واحد، وكذا قد يحمل العرف اختلاف الخطابين على اختلاف موقف المتكلم، فحينما قال تجب صلاة الليل على أهل العلم كان موقفه موقف مدرس الاخلاق، وحينما قال لا تجب صلاة الليل على أحد عدا النبي (صلى الله عليه وآله) كان موقفه موقف فقيه، ولا يتصور اختلاف الموقف في فرض اتصال الخطابين، وثانيا: ان حرف العطف في قولنا "اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر" هي التي اوجبت الظهور في الجمع الاوي، ولا بد في فرض اتصال الجملتين المنفصلتين من الاحتفاظ على جميع خصوصياتهما فالوجه لزيادة حرف العطف، وليس الجمع الاوي واضحا فيما اذا قال المولى في مجلس واحد "اذا خفي الاذان فقصر، اذا خفي الجدران فقصر".

وعليه فالصحيح -وفاقا للمحقق النائيني "قده" - هو أنه في موارد ثبوت المفهوم هو تساقط اطلاق الخطابين في المقام بالنسبة الى فرض حصول احد الشرطين دون الآخر.

الملاحظة الثالثة: انه حيث يكون الغالب في الاكتحال بغرض الزينة اختيار الكحل الاسود فلا ينعقد لصحيحة زارة "تكتحل المرأة المحرمة"<sup>(١)</sup> بالكحل كله الا الكحل الاسود للزينة" وكذا رواية الصدوق في الفقيه بإسناده (الذي فيه علي بن ابي حمزة البطائني) عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: تكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله إلا كحل أسود لزينة<sup>(٢)</sup> مفهوم الوصف لنفي حرمة الاكتحال بالكحل غير الأسود للزينة، وعليه فيؤخذ بعموم التعليل في ما رواه في الكافي بسند صحيح عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، إن السواد زينة<sup>(٣)</sup>، وروى الصدوق في العلل عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال لا تكتحل المرأة بالسواد إن السواد من الزينة<sup>(٤)</sup>، وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة تكتحل

١ - كلمة "المحرمة" ليست موجودة في الوسائل ولكنها موجودة في المصدر وهو التهذيب، وهو الذي يساعده الاعتبار، اذ لا يحتمل نهى غير المحرمة عن ذلك.

٢ - من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٣٤٧

٣ - الكافي ج٨ ص٤٣٥ ووسائل الشيعة ج٥ ص٤٦٨

٤ - علل الشرائع ج٥ ص٤٥٦ ووسائل الشيعة ج١٢ ص٤٦٩

وهي محرمة قال لا تكتحل قلت بسواد ليس فيه طيب قال فكرهه من أجل أنه زينة<sup>(١)</sup>، فإن الظاهر من هذا التعليل أنه ان كان الاكتحال بالكحل الاسود مصداقا للزينة كما هو الغالب في ذلك الزمان كان محرما، سواء كان غرض المحرم هو التزين او كان غرضه تقوية ضوء البصر مثلا ولكن صدق عليه الزينة خارجا، كما يحرم الاكتحال بالكحل غير الاسود لو فرض كونه زينة وان كان هذا نادرا، وحمل هذه التعابير على الحكمة او التطبيق التعبدي للزينة على الاكتحال بالكحل الأسود مطلقا ولو لم يكن زينة عرفا خلاف الظاهر.

نعم يظهر من صحيحة زرارة "تكتحل المرأة المحرمة بالكحل كَلَّه إِلَّا الكحل الأسود للزينة" كون حرمة الاكتحال دائرة مدار كون الغرض منه الزينة فلا يضر صدق التزين عليه واقعا ما دام لم يكن غرضه منه ذلك، واحتمال المراد من قوله "للزينة" هو التعليل بكونه زينة خلاف الظاهر، ووضح منها ما رواه الصدوق في الفقيه بإسناده (الذي فيه علي بن ابي حمزة البطائني) عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: تكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله إلا كحل أسود للزينة<sup>(٢)</sup>، وحينئذ فتقع المعارضة بين هذه الروايات فيما لو كان اكتحاله بالكحل الأسود او غيره مصداقا للزينة ولكن لم يكن غرضه التزين، بل تقوية ضوء البصر مثلا، ولكن يمكن القول بحرمة إما بدعوى كونه مقتضى الجمع العرفي بين ما دل على حرمة الاكتحال بكحل اسود لكونه زينة، وما دل على حرمة الاكتحال بكحل اسود لزينة، حيث يحمل العرف قصد الزينة في الخطاب الثاني على كونه طريقا محضا الى تحقق الزينة، او بدعوى كون المرجع بعد تساقطهما في مورد التعارض عموم النهي عن الاكتحال من غير علة، كمعتبرة عبد الله بن يحيى الكاهلي (الذي قال عنه النجاشي أنه كان وجها عند أبي الحسن (عليه السلام) ووصى به علي بن يقطين، فقال له "اضمن لي الكاهلي وعياله اضمن لك الجنة" كما روى عنه صفوان وروى كتابه البنزطي فينطبق عليه نظرية التوثيق العام لمشايخ صفوان والبنزطي) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سأله رجل ضرير وأنا حاضر فقال: أكتحل إذا أحرمت؟ قال: لا...، وما دل على النهي عن الاكتحال بالكحل الاسود كصحيحة معاوية بن عمار قال: لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الأسود إِلَّا من علة، وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئلته عن الكحل للمحرم فقال: أما بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض، وعليه فالظاهر حرمة الاكتحال الذي يكون مصداقا للزينة عرفا، وهو المناسب مع ما يستفاد من روايات أخرى

١ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٤٦٩

٢ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٤٧

كالروايات الواردة في النظر الى المرأة من حرمة التزين على المحرم، ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره السيد الصدر "قده" في مناسكه من أنه يحرم الاكتحال للزينة على المحرم واذا كان الكحل اسود فهذا يعتبر شرعا للزينة فيحرم على الأحوط سواء قصد المكتحل الزينة فعلا ام لا، واذا لم يكن الكحل اسود ولم يقصد به الزينة فلا يحرم الا اذا اعتبر زينة في العرف العام<sup>(١)</sup>.

ثم انه ذكر بعض الاعلام بالنسبة الى الطائفة الخامسة من روايات الاكتحال وهي صحيحة زرارة "تكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله الا الكحل الأسود للزينة" أنه لا يصح تقييد خطاب النهي عن الاكتحال بالكحل الأسود بها بحمل ذلك الخطاب على فرض كونه للزينة، لأن الظاهر من تقييد عدم جواز استعمال المحرم للكحل الأسود بالزينة أنه من باب الغالب، حيث ان المتعارف ولا سيّما بين النساء كان استعماله للزينة، فاذن لا يدل تقييده بها على جواز استعماله اذا لم يكن للزينة، ولا أقل من الاجمال وعدم المفهوم له، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن له مفهوماً الا أنا ذكرنا في علم الأصول أن مفهومه قضية مهملة، فلا يصلح أن يعارض صحیحتي الحلبي وحريز اللتين تنصان على أنه محرم عليه معللاً بأنه زينة، والزينة محرمة على المحرم.

و اما دلالتها على جواز الاكتحال بالكحل غير الأسود فهي معارضة بصحيحة معاوية بن عمار "لابأس بأن تكتحل و انت محرم بكحل ليس فيه طيب، فأما للزينة فلا" بالعموم من وجه، فان صحيحة معاوية تدل على حرمة اكتحال المحرم إذا كان للزينة، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين أن يكون بالكحل الأسود أو غيره، وهذه الصحيحة تدل على جواز الاكتحال بالكحل غير الأسود مطلقاً، أي بلا فرق بين أن يكون بقصد الزينة أو لا، ومورد اجتماعهما الاكتحال بالكحل غير الأسود بقصد الزينة، فان صحيحة زرارة تدل على عدم جوازه، وصحيحة تدل على جوازه، وبعد تساقطهما فيرجع الى الأصل العملي، نعم بناء على القول بانقلاب النسبة فحيث ان صحيحة معاوية بن عمار تقيّد بما يدل على حرمة الاكتحال بالكحل الأسود وإن لم يكن بقصد الزينة، فتصبح اخصّ مطلقاً من صحيحة زرارة، فتقدم عليها، الا ان المبني غير تام، لكن المهم أنا نعلم من روايات هذه المسألة بضميمة روايات مسألة حرمة نظر المحرم الى المرأة للزينة، ومسألة حرمة لبس المرأة الذهب والخلخال والمسكة بقصد الزينة، أن حرمة الزينة على المحرم أمر مفروغ عنه، سواء أ كانت الزينة باللباس أم كانت بالنظر الى المرأة أم بالاكتحال أم بغير ذلك، فمن أجل هذا لا بد من رفع



اليد عن عموم صحيحة زرارة الدال على جواز الاكتمال بالكحل غير الاسود وحملها على ما اذا لم يكن بقصد الزينة، وعليه فلا يجوز للمحرم أن يكتحل بالكحل الأسود وإن لم يقصد به الزينة، كما لا يجوز له أن يكتحل بالكحل غير الأسود اذا عدّ زينة<sup>(١)</sup>.

وفيه: ان عدم مفهوم الوصف للقيد الغالب لو تمّ فلاعلاقة له بانعقاد عموم حكم المستثنى منه في غير المستثنى وهو الاكتمال بالكحل الاسود للزينة، في صحيحة زرارة "تكتحل المحرمة بالكحل كله الا الكحل الاسود للزينة"، على أن ذكرنا في محله أن الصحيح عدم الفرق في انعقاد مفهوم الوصف في الجملة بين القيد الغالب وغير الغالب ما لم يكن القيد الغالب مناسباً لبيان حكمة الحكم، ولذا فلاينبغي الاشكال في انعقاد المفهوم لكلمة "اللاتي دخلتم بهن" في قوله تعالى "حرمت عليكم...ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن" فان الدخول بالزوجة مع كونه قيذاً غالباً مع ذلك حيث لا توجد نكتة عرفية لذكره غير الاحتراز فيتم له المفهوم الجزئي، وانما التزمنا بعدم المفهوم لكلمة "في حجوركم" لكون ذكرها متناسباً مع بيان حكمة الحكم، وهنا لا توجد خصوصية عرفية لذكر جملة "للزينة" اذا كان الاكتمال بالكحل الاسود محرماً على المحرم مطلقاً.

ثم انه حيث لا دليل على ثبوت الكفارة على الاكتمال ولو بالكحل الاسود للزينة عدا ما ورد في رواية قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) لكل شيء جرح من حركك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت" وقد اجاب عنها السيد الماتن سابقاً فذكر هنا أن كفارة الاكتمال بالكحل الاسود للزينة شاة على الاحوط الاولى، وكذا في الاكتمال بالاسود لغير الزينة او غير الاسود للزينة.

## ١١- النظر في المرأة

مسألة ٢٤٧: يحرم على المحرم النظر في المرأة للزينة، وكفارته شاة على الأحوط الأولى، وأما إذا كان النظر فيها لغرض آخر غير الزينة كنظر السائق فيها لرؤية ما خلفه من السيارات، فلا بأس به، ويستحب لمن نظر فيها للزينة تجديد التلبية، أما لبس النظارة فلا بأس به للرجل أو المرأة اذا لم يكن للزينة، والأولى الاجتناب عنه، وهذا الحكم لا يجري في سائر الاجسام الشفافة، فلا بأس بالنظر الى الماء الصافي أو الاجسام الصيقلية الأخرى.

اقول: لا اشكال في حرمة نظر المحرم الى المرأة في الجملة، وتدل على ذلك جملة من النصوص، ففي معتبرة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: لا تنظر في

المرأة وأنت محرم فإنه من الزينة<sup>(١)</sup>، وفي المصدر وهو التهذيب "فإنها من الزينة" فإذا أن يقال بكون المراد منه أيضا ولو بنحو المجاز في التقدير هو التعليل بكون النظر فيها من الزينة، والا فيكون لازمه حرمة النظر في كل زينة كحلي النسوان بل وكل ما يتزين به كالمشط، وهذا غير محتمل، أو يقال بأن الحرام لما كان هو النظر في المرأة وهو ظاهر في كونها ما به ينظر، لا ما اليه ينظر - وذلك للأجل لفظة "في" فإنها إنما تدل على النظر والتدبر في اعماق الشيء، بل لمناسبة الحكم والموضوع - فيكون المنظور اليه الصورة المرتمسة فيها، فلا يقتضي التعليل بكونها زينة التعدي الى كل زينة.

وفي التهذيب باسناد صحيح عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: لا تنظر المرأة المحرمة في المرأة للزينة، وفي الكافي باسناد صحيح عن معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لا ينظر المحرم في المرأة للزينة فإن نظر فليلب، وفي صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: لا تنظر في المرأة وأنت محرم لأنه من الزينة<sup>(٢)</sup>.

والكلام في أن حرمة نظر المحرم الى المرأة هل تختص بما كان لغرض التزين بها، كما هو مختار جماعة كالسيد الماتن، أم يحرم فيما لو كان النظر لغرض التزين أو كان في معرض التزين وإن لم يقصده المحرم، كما هو مختار بعض الأجلاء "دام ظله" فلا يحرم النظر في المرأة بما لا ربط له بالزينة أبداً كنظر السائق عند السياقة ليراقب جوانبه<sup>(٣)</sup>، أم أن حرمة مطلقة.

وجه القول الأول هو ان مقتضى مفهوم صحيحة معاوية بن عمار هو اختصاص حرمة النظر الى المرأة بما اذا كان لغرض الزينة، وهذا في نقل الكليني "لا ينظر المحرم في المرأة للزينة" وان كان اوضح، لكن نقل التهذيب (لا تنظر المحرمة في المرأة للزينة" أيضا يكون ظاهرا في ذلك دون التعليل بكونه من الزينة كما في صحيحتي حماد وحريز، فتكون صحيحة معاوية بن عمار مقيدة لاطلاق الصحيحتين لفرض ما اذا لم يكن النظر الى المرأة لغرض الزينة، بل يمكن منع اطلاقهما لهذا الفرض، بتقريب أن تطبيق عنوان الزينة على نفس النظر الى المرأة ليس تطبيقا حقيقيا، حتى لو كان بداعي التزين بها، فإنه ليس من التزين حقيقة، بل هو مقدمة للتزين، كأخذ المشط والمقاص، فيكون بحاجة الى اعمال

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٧٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٧٢

٣ - مناسك الحج ص ٩٠

عناية ومجاز، والحمل على التطبيق التعبدي المحض خلاف الظاهر جدا، وحيث ان نكتة العناية والمجاز غير واضحة، فالقدر المتيقن منها هو كون النظر مقدمة موصلة الى التزيين. ووجه القول الثاني هو أن مفهوم الوصف حيث يكون في الجملة وليس مفهوما مطلقا، فالقدر المتيقن منه حرمة النظر الذي لا يكون بغرض الزينة ولا في معرض الزينة، فيكون المرجع اطلاق الصحيحتين، والظاهر منهما تعليل النهي عن النظر في المرأة بكون النظر فيها من الزينة فيشمل ما لو كان معرضا للزينة، سواء قلنا بكون "من" بيانية او تبعية او نشوية، فان كانت بيانية فيكون في قوة أن يقال: لا تنظر الى المرأة فانه زينة، فان نكتته عرفا كون النظر في المرأة مقدمة عرفية للتزيين وان لم يكن يترتب عليه التزيين فعلاً، وكذا اذا كانت تبعية، حيث تكون بلحاظ كون النظر في المرأة مقدمة قريبة للتزيين، وان لم يترتب عليه التزيين، وكذا لو كانت نشوية، فان ظاهرها هو المنشأة الشأنية لا الفعلية.

ووجه القول الثالث انكار مفهوم الوصف رأسا، وهذا هو المنسوب الى المشهور فيقال بأن العرف لا يفهم مثلا من التعبير بأن الله جعل ماء البحر طهورا أن مطلق الماء ليس بطهور، وحينئذ فيستظهر اطلاق حرمة النظر الى المرأة من قوله "لا ينظر المحرم الى المرأة، فانه من الزينة"، فان قوله "فانه من الزينة" لا يعني الا أنه تطبيق تعبدي للزينة على النظر الى المرأة، بعد عدم كونه مصداقا حقيقيا لها وجدانا، ولا مانع من هذا التطبيق التعبدي حتى لفرض عدم قصد التزيين بالنظر اليها، بل ولا معرضية هذا النظر للتزيين، لكفاية كون طبيعي النظر الى المرأة صالحا لأن يتزين به، وهذا ما ذهب اليه جماعة، منهم بعض الأعلام "دام ظله"<sup>(١)</sup>، وبعض الأعلام "قده" في المرتقى، بتقريب ان قيد "للزينة" في صحيحة معاوية بن عمار لا يصلح لتقييد هذا الاطلاق، لكون ذلك من موارد المطلق والمقيد المتوافقين، ولا دليل على وحدة الحكم فيهما، إذ لعل التقييد بلحاظ أقوائية التحريم<sup>(٢)</sup>.

والاقوي عندي في هذه المسألة هو تمامية الوجه الاول، اذ يرد على الوجه الثاني أنه بناء على كون "من" بيانية، فحيث ان النظر الى المرأة بنفسه ليس زينة حقيقة، فلا بد أن يكون حملها عليه بعناية، والقدر المتيقن من هذه العناية المنشأة الفعلية لها بأن يكون النظر بقصد التزيين، وهذا نظير ما قلناه في بحث قاعدة التجاوز من عدم شمولها للتجاوز عن المحل الاعتيادي، كالشك في الاستنجاء بعد الخروج من مكان التطهير، وذلك لأن موضوع دليل قاعدة التجاوز هو الخروج والتجاوز من الشيء، ومن الواضح أن الخروج والتجاوز الحقيقي

١ - مصباح الناسك ج١ ص٤٨١

٢ - المرتقى الى الفقه الأرقى ج٢ ص١٦١

من الشيء الا يكون الا مع الاتيان به والفراغ منه، وهذا في مورد قاعدة التجاوز مشكوك، فلا بد أن يراد منه معنى عنائي، والقدر المتيقن منه التجاوز عن المحل الشرعي دون المحل الأعم منه ومن الاعتيادي.

بل لو فرض اطلاق يدل على حرمة نظر المحرم الى المرأة، فالعرف وان لم يفهم من قوله "لا ينظر المحرم في المرأة للزينة" الا المفهوم في الجملة، لكن لا يلتفت عادة الى انقسام عنوان النظر في المرأة الا الى قسمين، قسم يكون للزينة وقسم لا يكون للزينة، فيفهم من النهي عن نظر المحرم في المرأة للزينة أنه لا بأس بنظره فيها للزينة، كما يرد على الوجه الثالث أنه وان كان الظاهر من كثير من الاعلام ممن اطلق انكار مفهوم الوصف هو انكاره، بل صرح بذلك المحقق الحائري والسيد الامام وشيخنا الاستاذ "قدهم"<sup>(١)</sup>، وقد اجاب المحقق الحائري "قده" عن لغوية ذكر الوصف عند عدم دخله في ثبوت الحكم انه يحتمل كون ذكر الوصف في الخطاب من جهة مانع من بيان الحكم المطلق، او للاهتمام بشأن المقيد، او لعدم احتياج غيره الى الذكر، وغير ذلك من النكات، كما ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن مصلحة ذكر الوصف في الخطاب يمكن ان تكون التدرج في بيان الحكم لملاحظة كون واجد الوصف محل الابتلاء، ولعل تشريع الحكم في مقام الثبوت ايضا يكون تدريجيا، هذا وقد يستشهد على عدم المفهوم الجزئي للوصف بقوله تعالى "ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق" فان التقييد بقوله "خشية املاق" ليس له مفهوم، لثبوت حرمة قتل الاولاد مطلقا، وكذا بقوله (عليه السلام) اياك وظلم من لا يجد عليك ناصرا الا الله، مع أنه يحرم ظلم أي احد، او مثال "جعل الله ماء البحر طهورا".

لكن الظاهر ثبوت مفهوم الوصف في الجملة وفاقا لجماعة، منهم المحقق الايرواني<sup>(٢)</sup> والسيد البروجردي<sup>(٣)</sup> والشيخ الاراضي<sup>(٤)</sup>، والسيد الخوئي "قدهم"، فان ظهور ذكر الوصف المعتمد على الموصوف في دخله في الحكم وأن الطبيعة ليست تمام الموضوع للحكم غير قابل للانكار، الا اذا كان في ذكر الوصف نكتة عرفية أخرى، ككون القيد غالبا فيما اذا كان متناسبا مع حكمة الحكم، كما في آية "وربائبكم التي في حجوركم" او لاجل ابتلاء الناس به، كما في آية "ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق" او الاهتمام بشأنه، كما في قوله "اياك وظلم من

١ - درر الفوائد ج ١ ص ٣٣ ص ٤٣ دروس في مسائل علم الاصول ج ٢ ص ٣٦٠

٢ - الاصول في الاصول ج ١ ص ١٥٦

٣ - نهاية الاصول ٢٩٤

٤ - اصول الفقه ص ٣٢٢

لا يجد عليك ناصرا الا الله"، وهكذا في مثال "جعل الله ماء البحر طهورا" فان اخذ قيد البحر لعله لدفع توهم عدم مطهريته لأجل كون ماءه راكدا.

هذا مضافا الى ان حمل قوله "فانه من الزينة" على كونه تطبيقا تعديدا محضا للزينة على النظر في المرأة خلاف الظاهر عرفا، بعد وجود نكتة مصححة لحملها عليه ولو بنحو العناية والمجاز، على أنه حتى لو كان النهي عن النظر في المرأة مطلقا، كان منصرفا عن مثل نظر السائق الى المرأة لرؤية من خلفه ونحو ذلك.

أما كفارة النظر الى المرأة فقد ظهر حكمها مما مر في الكفارة على الاكتحال. هذا وقد ورد في صحيحة معاوية بن عمار "فان نظر فليلب" وحمله جماعة منهم السيد الماتن على الاستحباب، لأن الاحرام لم ينتقض قطعا بذلك، فلما جال لوجوب التلبية بعد أن كان اثرها عرفا تحقق الاحرام، ولكنه يشبه الاجتهاد في قبال النص، فانا لانحيط بملاكات الاحكام، وعليه فيكون مقتضى القاعدة هو الالتزام بوجوبها، الا ان يثبت التسالم على عدم وجوبها، ولكنه غير ثابت، وان ادعى صاحب الجواهر الاجماع على عدم الوجوب.

ثم انه ذكر السيد الخوئي "قده" في ذيل مسألة النظر في المرأة: أما لبس النظارة فلا بأس به للرجل أو المرأة اذا لم يكن للزينة، والأولى الاجتناب عنه، وهذا الحكم لا يجري في سائر الاجسام الشفافة فلا بأس بالنظر الى الماء الصافي أو الاجسام الصيقلية الأخرى.

اقول: أما ما ذكره حول لبس النظارة من أنه اذا لم يكن للزينة فحلال، فان كان المراد منه حلية لبس النظارة التي تعتبر عرفا زينة اذا لم يكن داعي المحرم من لبسها التزين، ففيه أنه استفيد من الروايات المتضمنة لتعليل حرمة الاكتحال بالكحل الاسود بكون السواد من الزينة او لتعليل حرمة النظر في المرأة بكونه من الزينة حرمة ما يعد زينة عرفا على المحرم، وعليه فلو لبس المحرم نظارة تعد من الزينة فلا يجوز ولو كان داعيه من لبسه شيء آخر غير التزين، الا ان اضطر اليه، كما أفتى به بعض الأجلاء "دام ظله".

وأما ما ذكره من عدم التعدي عن حرمة النظر في المرأة للزينة، الى النظر في الأجسام الشفافة ففيه أن العرف يلغي الخصوصية عن النظر في المرأة ولو بملاحظة التعليل الوارد في دليله بكونه من الزينة الى كل ما يقوم مقام المرأة عرفا كالماء الصافي والاستيل اللماع كما عليه بعض الاجلاء "دام ظله".

٢- بناء على حرمة النظر في المرأة وان لم يكن بقصد الزينة فقد تحدث مسألة وهي أنه قد يعلم المحرم أنه اذا لم يغط المرأة في مكان سكنه مثلا بساتر لوقع نظره اليها، فيقال بأنه يجب عليه سترها، فقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه إذا كانت المرأة في مكان يقع النظر

اليها لا محالة، فان لم يكن هذا النظر في معرض التزيين فلا بأس به، وإلا وجب إزاحتها أو سترها بشيء<sup>(١)</sup>.

اقول: المحرم كما استفيد من الروايات هو النظر في المرأة، وهذا متضمن للنظر اليها مع نحو من الدقة، وكيف كان فلاشكال في ان من يعلم بانه يقع في الحرام عن نسيان او بغير قصد فيجب عليه بحكم العقل التحفظ منه من الآن، ودليل رفع النسيان او رفع ما لا يطيقون منصرف عن هذا الفرض كانصراف دليل رفع ما استكروهوا عليه عن فرض العلم بأنه لو ذهب الى مكان كذا لأكرهه ظالم على ارتكاب الحرام، نعم لو لم يعلم بوقوعه في الحرام فمقتضى الاستصحاب الاستقبالي عدم وقوعه فلايجب عليه التحفظ الا فيما دل الدليل الخاص على كون الواجب هو الحفظ منه كما يدعى ذلك بالنسبة الى حفظ الفرج من الزنا او حفظ النفس من المهالك، وهذا هو الفارق بين الحرام والواجب، حيث انه لو كان الواجب فعليا واحتمل أنه لو لم يمثله الآن او لم يتحفظ من النسيان لنسيه ولم يمثله في المستقبل فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم التحفظ من النسيان، كما أن مقتضى الاستصحاب الاستقبالي عدم امتثاله في المستقبل، نظير ما قلنا وفاقا لجمع من الاعلام كالسيد الخوئي "قده" من أن من احتمل احتمالا عقلايا أنه لو لم يبادر الى اتيان الواجب الموسع في اول الوقت لم يتمكن من الاتيان به بعده لوجبت عليه المبادرة اليه عقلا، حيث ان استصحاب بقاء القدرة والانتفات لاثبات تحقق الامتثال منه في المستقبل يكون من الاصل المثبت، نعم لو كان جواز التأخير حكما شرعيا مستقلا موضوعه بقاء القدرة امكن احرازه باستصحاب بقاء القدرة الى آخر الوقت، لكنه ليس كذلك، وانما يعني الترخيص في التطبيق على الفرد في آخر الوقت ترخيضا منتزعا عن اطلاق الامر بالطبيعة ولا بشرطيته بلحاظ افراده الطولية، واين هذا من الحكم الشرعي بعنوان جواز التأخير عند بقاء القدرة الى آخر الوقت.

## ١٢- لبس الخف والجورب

مسألة ٢٤٨: يحرم على الرجل المحرم لبس الخف والجورب، وكفارة ذلك شاة على الاحوط ولا بأس بلبسهما للنساء والاحوط الاجتناب عن لبس كل ما يستر تمام ظهر القدم واذا لم يتيسر للمحرم نعل أو شبهه ودعت الضرورة الى لبس الخف فالاحوط الأولى خرقة من المقدم ولا بأس بستر تمام ظهر القدم من دون لبس.

اقول: لا اشكال في أن لبس الخف والجورب محرم على الرجال، وقد صرح بذلك

الأصحاب ويدل عليه عدة من الروايات، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) ولا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار ولا خفين إلا أن لا يكون لك نعلان، وظاهرها استثناء فرض الاضطرار عن حرمة لبس الخفين، فلو لم يكن له نعلان فعلا، ولكن تيسر له عدم لبس الخف بترك المشي فعلا، أو المشي حافيا بلاوقوعه في مشقة أو هتك حيثية، فلا يجوز له لبس الخفين، ويشهد لما ذكرناه صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: وأي محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله أن يلبس الخفين إذا اضطر إلى ذلك والجوربين يلبسهما إذا اضطر إلى لبسهما، وفي رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين قال له أن يلبس الخفين إن اضطر إلى ذلك وليشقه عن ظهر القدم، وفي صحيحة رفاعة بن موسى أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يلبس الجوربين قال نعم والخفين إذا اضطر إليهما<sup>(١)</sup>.

وعليه فلا إشكال في الحكم التكليفي، انما الكلام في الكفارة عليه، والظاهر عدم دليل على الكفارة في لبس الخف، نعم يستدل على لزوم كفارة شاة على لبس الجورب بصحيحة زرارة قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول من لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه، ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة<sup>(٢)</sup>، بتقريب أنه مصداق للثوب الذي يحرم لبسه على المحرم، وان كان الصحيح انصراف الثوب الى ما تتم فيه الصلاة، وان كان عنوان الثياب قد يطلق على ما يعم ما لا تتم فيه الصلاة، مثل ما مر في الرواية الصحيحة من أن المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب عدا القفازين، فلو صدق على القفازين وهما من ثياب اليد فيصدق على الجورب الذي هو لباس اليدين، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الثوب بصيغة المفرد لا يصدق على مثل التكة والقلنسوة والجورب ونحوها وإن صدق عليها الثياب، فان الثوب ينصرف إلى مثل القباء والجبة والقميص ونحو ذلك ولا يصدق على الجورب والتكة والقلنسوة جزماً، ولا أقل من الشك<sup>(٣)</sup>، وعليه فما حكي عنه في المقام (من أنه انما احتطنا وجوبا في ثبوت الكفارة ولم نجزم بذلك للشك في صدق اسم الثوب على الجورب، وإن أطلق الثوب في الرواية المعتبرة على القفازين كقوله (عليه السلام) "المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين" وحال الجورب حال

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٠٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١٥٧

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣ ص ٣٢

القفازين، فإنَّهما من لباس الـيدين والجورب من لباس الرجلين) ففيه أن الموجود في صحـيحة زرارة هو الثوب، دون الثياب وهذا -كما اعترف به- لايشمل مثل الجورب، نعم بناء على استفادة ثبوت كفارة شاة في ارتكاب أي محرم من محرمات الاحرام، من رواية علي بن جعفر "لكل شيء جرحت من حجك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت" وتمامية سندها فينطبق ذلك على لبس الخف والجورب ايضاً، لكن مر الاشكال فيها سابقاً<sup>(١)</sup> فلانعيد، وعليه فالأظهر عدم ثبوت الكفارة فيهما خاصة في لبس الخف الذي لا يصدق عليه الثوب جزماً، وان كان الاحوط استحباباً فيهما كفارة شاة.

هذا كله بالنسبة الى الرجل المحرم، وأما بالنسبة الى المرأة المحرمة فالظاهر كما في المتن أنه يجوز لها لبسهما، وذلك لاختصاص روايات المنع بالرجل، وقاعدة الاشتراك لا تجري في المقام بعد العلم باختلافهما في كثير من أحكام الحج خصوصاً في اللباس، والوجه فيما ذكرناه من اختصاص الروايات بالرجل انه في صحـيحة معاوية بن عمار توجه خطاب النهي الى الراوي الذي كان معاوية بن عمار او غيره، وهو كان رجلاً، مضافاً كون الوارد في صدرها النهي عن لبس سراويل الا أن لا يكون لك ازار، ولا ريب في اختصاصه بالرجال، وأما مثل صحـيحتي الحلبي ورفاعة فوجه عدم شمولهما للمرأة ليس هو كون الموضوع فيه المحرم، وهو صيغة المفرد المذكور، فانا ذكرنا سابقاً أن اسم الجنس الذي يعبر عنه بالمذكر يشمل الرجل والمرأة معاً، نعم لو اريد خصوص المرأة استخدم صيغة المؤنث، والا فلا، ولذا ورد في الآية "كانت من القانتين" و"انك كنت من الخاطئين" او يقال ان فلانة اكبر الشعراء، فلو قيل انها اكبر الشاعرات، كان المفضل عليه خصوص النساء الشاعرات، بل لأن دلالة جواز لبس المحرم للخف والجورب اذا اضطر اليهما على حرمة لبسهما في حال الاختيار بالمفهوم، والظاهر عندنا اهماله لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة عرفاً، والقدر المتيقن ثبوت الحرمة في حق الرجل المحرم، وهذا وفي صحـيحة الحلبي اوضح من صحـيحة رفاعه، حيث ان الماخوذ في موضوع صحـيحة الحلبي هو المحرم الذي هلكت نعلاه، فلم يكن له نعلان، وهو ظاهر في مفروغية حرمة لبس الخف عليه في حال الاختيار، فليست الصحـيحة في مقام البيان من هذه الجهة.

هذا مضافاً إلى أن صحـيحة عيص بن القاسم دلت على أن المرأة تلبس من الثياب ما شاءت إلا القفازين<sup>(٢)</sup> فهي بعمومها تدل على جواز لبسها للخف والجورب، وإلا لو كان

١ - ذيل مسألة ٢٤٠ و٢٤٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٩٧



ممنوعاً لزم استثناءؤه بالنسبة إليها كما استثني القفازان، وعمومها إما يكون مقدماً على اطلاق صحيحة رفاة مثلاً بالنسبة لبس المحرمة للخف والجورب لكون موضوعها الرئيسي وهو المرأة أخص مطلقاً من صحيحة رفاة، أو لكون العام الوضعي مقدماً عند التعارض على الاطلاق، وإما يتعارضان ويكون المرجع أصل البراءة، فالصحيح جواز لبس المحرمة للخف والجورب.

ثم إن دليل حرمة لبس الجورب والخف لا يقتضي حرمة تغطية القدمين بأي ساتر، حتى لو صدق اللبس كما إذا كان إزاره طويلاً يقع على قدميه ويستترهما، أو كان بغير اللبس كما لو وقع للحاف على قدميه فغطاهما، وما قد يقال من أن الملاك في الحرمة هو الاجتناب عن ستر القدم، ولا خصوصية للجورب والخف، ففيه أن الاحكام تعبدية ولا علم لنا بملاكاتها، نعم لو لف خرفة على قدميه فستر قدمه بها فلا يبعد الغاء العرف الخصوصية عن لبس الجورب اليه.

و لو لبس الخف أو الجورب للضرورة فقد ورد في رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين قال له أن يلبس الخفين إن اضطر إلى ذلك وليشقه عن ظهر القدم<sup>(١)</sup> وروى الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في المحرم يلبس الخف إذا لم يكن له نعل - قال نعم لكن يشق ظهر القدم<sup>(٢)</sup>، ولكن يناقش في سندهما - كما ذكر السيد الخوئي "قده" - بضعف الرواية الاولى لاجل علي بن ابي حمزة البطائني، وضعف الرواية الثانية بضعف طريق الصدوق الى ما رواه في الفقيه عن محمد بن مسلم، حيث ذكر في مشيخة الفقيه، أن ما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفي فقد رويته عن علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جده أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، وضعف هذا الطريق لاجل جهالة علي بن احمد بن عبد الله، وابه.

اقول: أما علي بن ابي حمزة البطائني فهو وان تعارض فيه تضعيف مثل علي بن الحسن بن فضال له بقوله انه كذاب ملعون<sup>(٣)</sup>، مع توثيق الشيخ له في العدة بقوله "إذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية، والواقفة، والناووسية وغيرهم وجب أيضا العمل به إذا كان

١ - وسائل الشيعة ج ٥٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ٥٠٠

٣ - اختيار معرفة الرجال ج ٢ ص ٧٠٦

متحرجا في روايته موثوقا في أمانته، وإن كان مخطئا في أصل الاعتقاد ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبدالله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، وعلي بن ابي حمزة، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، وبنو سماعة، والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافة<sup>(١)</sup>، فيقال بأنه بعد تعارضهما فحيث ان كليهما ناظران الى الزمان المتأخر عن صيرورته واقفيا لعدم احتمال وجود منشأ آخر لشهادة ابن فضال بانه كذاب غير ما صدر منه حال وقفه، كما ان توثيق الشيخ ناظر الى زمان وقفه كما هو واضح، فيمكننا حينئذ اجراء استصحاب وثاقته بعد قيام الحجة على وثاقته بل عدالته قبل انحرافه وصيرورته واقفيا حيث انه كان من الوكلاء المعتمدين لدى الإمام الكاظم (عليه السلام) وكان من وجوه الشيعة فلا اقل من حصول الاطمئنان بانه كان له حسن الظاهر فيكشف ذلك تبعا عن عدالته وتحريزه عن الكذب، وحينئذ يستصحب بقاء وثاقته وتحريزه عن الكذب الى ما بعد وقفه، ودعوى ان بناء العقلاء ليس على حجية خبر مستصحب الوثاقة بل على الخبر الكاشف نوعا عن الواقع غير متجهة، فان بناء العقلاء على حجية خبر الثقة الذي لم يحصل الوثوق منه بالواقع لكن المهم أنه ورد في صحيحة الحميري "العمري تقني فما أدى اليك فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون"<sup>(٢)</sup> وحينئذ فيكون الاستصحاب طريقا شرعيا لاثبات وثاقته، فهو نظير استكشاف عدالة الراوي وتحريزه عن الكذب من حسن ظاهره الكاشف تبعا عن عدالته، نعم لو كان موضوع الحجية هو الخبر الكاشف عن الواقع نوعا او الخبر الموثوق الصدور لم ينفع استصحاب الوثاقة، وعليه فلا يبعد البناء على وثاقة علي بن ابي حمزة استنادا الى استصحاب وثاقته<sup>(٣)</sup>.

وأما طريق الصدوق الى محمد بن مسلم فهو وان كان ضعيفا، ولا يمكن تصحيحه الا بناء على نظرية تعويض السند حيث ذكر الشيخ في الفهرست طرقا صحيحة الى جميع كتب احمد بن محمد بن خالد البرقي (احمد بن ابي عبد الله البرقي) ورواياته، الا أنه لا يبعد أن

١ - كتاب العدة ج ١ ص ١٥٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٣٨ باب ١٠ من ابواب صفات القاضي ح ٤

٣ - قد يقال بجريان استصحاب بقاء وثاقة علي بن ابي حمزة الى زمان صدور هذه الرواية منه، حتى لو فرض قيام الحجة على زوال وثاقته حينما صار واقفيا، وفيه أنه حيث يكون زوال وثاقته معلوم التاريخ، لانه كان مقارنا لشهادة الإمام الكاظم (عليه السلام) وانما يكون صدور هذه الرواية عنه مجهول التاريخ، فلا يجري استصحاب وثاقته الى زمان صدور الرواية، لعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ في مسألة تعاقب الحادثين، على انه لو فرض جريانه فيكون معارضا باستصحاب عدم صدور هذه الرواية عنه في زمان وثاقته.

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 رزين والا فحفيد البرقي او ابنه المجهولان ما كانا من اصحاب الكتب المشهورة التي عليها المعول واليها المرجع، ولانحتاج بعد ذلك الى اعتبار طريقه المذكور الى الكتاب المشهور كما مر منا مرارا، سيما على ما لا يبعد من كون هذه الطرق الى عناوين الكتب لا الى النسخ التي كان يرون عنها، وعليه فلا يبعد اعتبار هذه الرواية ايضا، ولأجل ذلك نلتزم بوجود شق ظهر الخف ان اضطر الى لبسه، وأما في الجورب فلم يدل عليه أي دليل.

### ١٣- الكذب والسب

مسألة ٢٤٩: الكذب والسب محرمان في جميع الاحوال، لكن حرمتها مؤكدة حال الاحرام والمراد من الفسوق في قوله تعالى: "فَلَا زُفْرًا وَلَا فُسُوقًا وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ"، هو الكذب والسب، أما التفاخر وهو اظهار الفخر من حيث الحساب أو النسب، فهو على قسمين: الاول: أن يكون ذلك لاثبات فضيلة لنفسه مع استلزام الحط من شأن الآخرين، وهذا محرم في نفسه، الثاني: أن يكون ذلك لاثبات فضيلة لنفسه من دون أن يستلزم إهانة الغير، وحط من كرامته. وهذا لا بأس به، ولا يحرم لا على المحرم ولا على غيره.

اقول: ان الفسوق وان كان محرما في الحج، والأصل في ذلك قوله تعالى "ولا فسوق ولا جدال في الحج" لكن اختلف في المراد منه وأنه هل هو مطلق المعصية كما هو معناه اللغوي اذ هو الخروج عن الطاعة، وهذا ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" في تفسير التبيان، حيث قال: روى أصحابنا: أنه أراد الكذب، والأولى أن نحمله على جميع المعاصي التي نهى المحرم عنها، وبه قال ابن عمر، وابن عباس ومجاهد وعطاء، وقال بعضهم لا يجوز أن يكون المراد إلا ما نهى عنه المحرم هاهنا مما هو حلال له في غير الاحرام، لاختصاصه بالنهي عنه، وهذا غلط، لأنه تخصيص للعموم بلا دليل<sup>(١)</sup>، وقال جماعة كالشيخ في المبسوط والاقتصاد والصدوق وصاحب السرائر والمحقق الحلي إنه الكذب<sup>(٢)</sup> وحكى ذلك في المختلف عن والد الصدوق ايضا، وخصه ابن البراج بالكذب على الله ورسوله والأئمة (عليهم السلام)<sup>(٣)</sup> وعن ابن أبي عقيل إنه كل لفظ قبيح، وقال السيد المرتضى<sup>(١)</sup> وجمع من

١ - التبيان في تفسير القرآن ج ٢ ص ١٦٤

٢ - المبسوط ج ١ ص ٣٢٠، الاقتصاد ص ٣٠٢، المقنع ص ٧١، شرايع الاسلام ص

٣ - المهذب البارع ج ١ ص ٢٢١

الأصحاب: إنه الكذب والسباب وهو المحكي عن ابن الجنيدي، واختار جماعة أنه الكذب والسباب والمفاخرة.

هذا وقد ذكر النراقي في المستند أن هذا البحث لا يترتب عليه اثر عملي، ومحصل الوجه في ذلك بتوضيح منا أن الظاهر من النهي عن الفسوق في الحج هو ما كان فسوقاً في نفسه، فلا يشمل السباب المباح كسباب الظالم ونحوه، او الكذب المباح كالكذب لاصلاح ذات البين، او المفاخرة المباحة وهي التي لا تتضمن اهانة الآخرين، ولا يترتب على ارتكاب الفسوق في حال الاحرام كفارة وانما يجب عليه الاستغفار الواجب في كل ذنب.

ولكن يرد عليه أولاً: أنه بناء على المسلك المنسوب الى المشهور من اشتراط تحقق الاحرام بالعزم على ترك محرمات الاحرام فتظهر الثمرة العملية للنزاع في المراد من الفسوق، فانه لو كان يشمل السباب مثلاً، ولم يعزم المرید للاحرام على تركه بطل احرامه، نعم تقدم أن هذا المبنى غير تام، وثانياً: ان الاستفادة من صحیحة الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: قلت: أ رأيت من ابتلي بالفسوق ما عليه؟ قال: لم يجعل الله له حدّاً يستغفر الله وبلي<sup>(٢)</sup>، ومقتضاها لزوم الاستغفار والتلبية عقيب ارتكاب الفسوق حال الاحرام، بينما أن الواجب (عقلاً) عقيب سائر الذنوب هو التوبة القلبية ليس الآ، وعليه فالوجه لانكار الثمرة العملية لهذا البحث.

وكيف كان فمناً الخلاف في المراد من الفسوق اختلاف الروايات، وعمدتها ما يلي:

١- محمد بن علي بن الحسين في معاني الأخبار عن أبيه عن سعد عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن المفضل بن صالح عن زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرفث والفسوق والجدال، قال أما الرفث فالجماع وأما الفسوق فهو الكذب، ألا تسمع لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة، والجدال هو قول الرجل لا والله وبلى والله وسباب الرجل الرجل<sup>(٣)</sup>. والرواية ضعيفة سنداً لأجل مفضل بن صالح حيث ذكر النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد أنه روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا، منهم عمرو بن شمر، والمفضل بن صالح، فما عن الوحيد البهبهاني من الميل إلى القول باعتباره لرواية الأجلء واصحاب الاجماع عنه، كابن أبي عمير، وابن المغيرة، والحسن بن محبوب، والبزنطي، والحسن بن علي بن فضال، فلا يتم

١ - جمل العلم والعمل ص ١٠٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٤٩

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٤٦٥

لأن غاية ذلك معارضته مع تضعيف النجاشي.

٢- صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا أحرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلة الكلام إلا بخير فإن تمام الحج والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا من خير كما قال الله عز وجل - فإن الله عز وجل يقول فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فالرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله<sup>(١)</sup>، ورواها الكليني في الكافي وزاد: وقال اتق المفاخرة وعليك بورع يحجزك عن معاصي الله فإن الله عز وجل يقول ثم ليقتضوا تفتنهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق.

٣- صحيحة علي بن جعفر قال: سألت أخي موسى (عليه السلام) عن الرفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله فقال الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة<sup>(٢)</sup>. فيستفاد من الرواية الأولى أن الفسوق هو الكذب فقط ومن الرواية الثانية أنه الكذب والسباب ومن الرواية الثالثة أنه الكذب والمفاخرة، وقد اختلف الفقهاء في الجمع بين هذه الروايات على أقوال:

القول الأول: القول بكون الفسوق مطلق الخروج عن الطاعة وانما ذكر الكذب والسباب والمفاخرة من باب ذكر المصاديق، وهذا ما اختاره بعض الاعلام "قده" حيث ذكر أن مقتضى اطلاق الآية الكريمة إرادة مطلق المعصية، فمقتضاها تحريم مطلق المعصية على المحرم، وليس في النصوص ما يصلح لحصر المراد به بمعصية خاصة كالكذب او غيره. إذ لا ظهور للنصوص في أنها لتحديد المراد وبيان تمامه، بل هي في مقام تفسير الآية ببيان أحد الافراد الشائعة الارتكاب، لاحتمال الغفلة عن كونه مرادا لتعارفه وعدم استنكاره عرفا، إذ ليس الكذب كالزنا عرفا بلا إشكال، ومثل هذا الاستعمال شائع، فمثلا إذا قال الطبيب للمريض "كل الزمان" فسأله المريض عنه فأشار إليه بأنه هذا مشيرا إلى ما في أحد الدكاكين، فليس معناه حصر المراد بالزمان بما في ذلك الدكان، بل المراد بيانه وتعريفه ببيان أحد مصاديقه، وبالجملة: النصوص لا تنهض لرفع اليد عن ظهور الآية في إرادة مطلق افراد الفسق<sup>(٣)</sup>.

القول الثاني: القول بكونه مطلق التكلم بكلام قبيح محرّم، وهذا هو المحكي عن ابن ابي عقيل، وحكي عن بعض الأعلام تقويته، ومحصل ما ذكره بتوضيح منا أن الظاهر من

١ - وسائل الشيعة ج ٤٦٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٤٦٧

٣ - المرتقى إلى الفقه الأرقى ج ١٦٧

الاختلاف بين الروايات من الاقتصار على الكذب تارة، وعلى الكذب والمفاخرة أخرى، وعلى الكذب والسباب الثالثة مع عد السباب في رواية أخرى من الجدل، أن الحكم لا يدور مدار شيء منها بل يدور على مدار الكلام القبيح، فحينئذ يكون المراد من الفسوق في الآية هو الفسق اللساني، وإن كان بالغيبه أو البهتان أو غير ذلك من القبائح، ويشهد لذلك صدر صحيحة معاوية بن عمار "إن تمام الحج والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا من خير كما قال الله عز وجل فإن الله عز وجل يقول: فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج" فيكون ما ذكر بعد ذلك من قوله "فالرفث الجماع، والفسوق الكذب والسباب، والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله" من ذكر مصاديق الفسوق، وزاد الكليني: وقال اتق المفاخرة وعليك بورع يحجزك عن معاصي الله فإن الله عز وجل يقول ثم ليقتضوا تفنهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق، قال أبو عبد الله (عليه السلام) من التفث أن تتكلم في إحرامك بكلام قبيح فإذا دخلت مكة وطفت بالبيت تكلمت بكلام طيب فكان ذلك كفارة<sup>(١)</sup>، فالأقوى أن المراد من الفسوق في هذه الآية الفسق اللساني<sup>(٢)</sup>.

القول الثالث: كون المراد من الفسوق في هذه الآية هو الكذب، وهذا ما ذكره جماعة من الفقهاء، لاتفاق الروايات عليه، وقد ذكر صاحب المدارك بالنسبة إلى ما ورد من أن الفسوق الكذب والسباب أو ورد من أنه الكذب والمفاخرة أن الجمع بينهما يقتضي المصير إلى أن الفسوق هو الكذب خاصة، لاقتضاء الأولى نفي المفاخرة، والثانية نفي السباب<sup>(٣)</sup>.

وأورد عليه صاحب الجواهر بأنه لا يسمى جمعا، بل هو طرح للدليلين في مورد المعارضة، فإن مقتضى الجمع هو تقييد اطلاق المفهوم في كل منهما بمنطوق الآخر، حيث إن مفهوم قوله "الفسوق هو الكذب والسباب" هو نفي كون غيرهما من الفسوق المراد في الآية، فيشمل باطلاقه المفاخرة، ومنطوق قوله "الفسوق الكذب والمفاخرة" نص في كون المفاخرة من الفسوق، فنقيد اطلاق ذلك المفهوم بصراحة هذا المنطوق، وهكذا نقيد اطلاق مفهوم الخطاب الثاني النافي لكون السباب من الفسوق بصراحة منطوق الخطاب الأول الذي عدّ السباب من الفسوق، وعليه فيكون المحرم هو الكذب والسباب والمفاخرة<sup>(٤)</sup>.

وردّ عليه بعض الاعلام "قده" أنه بعد التنزل عن القول الأول وقبول أن النصوص ظاهرة

١ - وسائل الشريعة ج ٤ ص ٤٦٥

٢ - كتاب الحج ج ٢ ص ٤٢٠

٣ - مدارك الأحكام ج ٣ ص ٣٤١

٤ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٣٥٨

في كونها في مقام الحصر والتحديد، فالصحيح تامة ما ذكره صاحب المدارك، لأن النصوص الواردة في مقام تفسير الآية وبيان المراد من الفسوق في الآية، ومن الواضح أنه يمتنع استعماله في الكذب والمفاخرة أو الكذب والسباب مع المحافظة على تعدد المعنى لاستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل لا بد من استعماله في معنى واحد جامع بينهما، وعليه فكل من الروايتين تفيد إرادة معنى جامع من الفسوق يغير الآخر، فإن الجامع بين الكذب والسباب غير الجامع بين الكذب والمفاخرة لتباين السباب والمفاخرة، وإذا ثبت ذلك كان التعارض بينهما في المنطوق رأساً لدلالة كل منهما على إرادة معنى يغير الآخر، لا بين المنطوق والمفهوم، ومقتضاه هو التساقط والأخذ بالقدر المتيقن وهو الكذب لتوافقهما عليه<sup>(١)</sup>.

القول الرابع: ما هو الظاهر من كون الفسوق في الآية بمعنى الكذب والسباب والمفاخرة بتقريب أنه مقتضى الجمع بين ما دل على أنه الكذب والسباب وما دل على أنه الكذب والمفاخرة، كما مرّ عن صاحب الجواهر، ثم نقول ان المراد من المفاخرة هو الفرد المحرم منها - بقرينة جعلها تفسيراً للفسوق، فيبعد أن يراد به الأعم من الحلال والحرام فإنه خلاف الظاهر جداً - وقد ذكر جمع الأعلام أنها حينئذ تندرج في السباب، لان المفاخرة المحرمة هي المشتملة على السباب، ولكنه غير صحيح، لأن المفاخرة المحرمة قد لا تشتمل على سباب الغير وإنما تشتمل على اهانتته، بل قد لا تشتمل على اهانة الغير بل على ما ارتكبه هو أو أباه من المحرمات، فإنها محرمة لأنه ان كان الحرام الذي يفتخر به فعل غيره فيكون معناه الرضا بمعصية الآخرين، وفي نهج البلاغة "الراضي بفعل قوم كالدخل فيه معهم"<sup>(٢)</sup> نعم سند الشريف الرضي "ره" الى هذه الرواية مجهول، ولا يكفي اسناده الجزمي لما جمعه في نهج البلاغة الى امير المؤمنين (عليه السلام)، لما ذكرناه في محله من عدم ظهور كون هذا التعبير منه مع الالتفات الى الفرق بينه وبين أن يقال: روي عنه، ولذا لم يعهد عنه في نهج البلاغة والمجازات النبوية التعبير بأنه روي عنه، ومن البعيد جداً أن يكون له الى جميع ما رواه سندا صحيحا، على أنه لم يحرز بناء العقلاء على قبول خبر الثقة مع احراز وجود وسائط بمجرد احتمال كونهم ثقات، ما لم يحتمل احتمالاً معتداً به كون الخبر متواتراً او مستفيضاً، نعم في رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي (عليهم السلام) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله من شهد أمراً فكرهه كان كمن غاب عنه ومن غاب عن أمر

١ - المرتقى إلى الفقه الأرقى ج ١ ص ١٦٧

٢ - نهج البلاغة ص ٤٣٧

فرضيه كان كمن شهده<sup>(١)</sup>، والرواية معتبرة عندنا، فانه وان لم يرد توثيق صريح في حق النوفلي بل السكوني لكن يمكن اثبات وثاقتهم.

أما السكوني فلم يرد في حقه عدا ما ذكره الشيخ في العدة من أنه إذا كان الراوي مخالفا في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة (عليهم السلام) نظر فيما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب إطراح خبره، وإن لم يكن هناك ما يوجب إطراح خبره، ويكون هناك ما يوافقها وجب العمل به، وإن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضا العمل به، لما روي عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنا فانظروا إلى ما رووا عن علي عليه السلام فاعملوا به، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني، وغيرهم من العامة عن أئمتنا (عليهم السلام)، فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه<sup>(٢)</sup>، فذكر أن الطائفة عملت برواياته فيما لم يكن في المسألة رواية من الامامي العدل على خلافه لقول الصادق (عليه السلام) ولم يذكر أنهم كانوا متحرزين عن الكذب وانما قال ذلك بعده بالنسبة الى ما لو كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية، والواقفة، والناوسية وغيرهم حيث قال: وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه، ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضا العمل به إذا كان متحرجا في روايته موثوقا في أمانته، وإن كان مخطئا في أصل الاعتقاد.

لكن يبعد جدا أن يكون قد عملت الطائفة بما رواه السكوني وغيره من دون أن يثبت وثاقتهم وانما لمجرد الخبر الذي رواه في العدة مرسلا عن الصادق (عليه السلام) ولا يوجد في أي كتاب آخر، فيحصل الوثوق بكونه ثقة عندهم ويؤيد ذلك أنه لم يرد في حقه أي قدح في وثاقته وانما ذكر الشيخ في رجاله من كونه قاضيا عاميا، بل ذكر صاحب السرائر أنه كان عاميا بلاخلاف<sup>(٣)</sup>، وما في كلام ابن الغضائري من كونه ضعيفا فواضح انه كان لأجل مذهبه، فيستكشف من ذلك أنه لم يكن فيه غمز عندهم من ناحية عدم تحرزه عن الكذب.

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٣٨

٢ - العدة ج ١ ص ١٤٧

٣ - السرائر ج ٣ ص ٢٨٩، وعليه فلا يصغى الى ما قد يناقش في كونه عاميا لأجل أنه روى عن الصادق (عليه السلام) روايات في قدح المخالف ففي الوسائل ج ١ ص ١٥٠ عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل كيف أصنع إذا خرجت مع الجنابة أمشي أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها فقال إن كان مخالفا فلا تمش أمامه فإن ملائكة العذاب يستقبلونه بألوان العذاب.



وأما النوفلي فقد تكلمنا عنه سابقا وقلنا بأنه يمكن استكشاف وثاقته من طرق كاكثار الاجلاء مثل ابراهيم بن هاشم الرواية عنه، كما قد يستدل بكلام الشيخ في العدة بعمل الطائفة بما رواه السكوني بضميمة أن اغلب رواياته عن طريق النوفلي.

و في عيون الأخبار وفي العلل عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا، يا ابن رسول الله ما تقول في حديث روي عن الصادق عليه السلام قال إذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام بفعال آبائها فقال عليه السلام هو كذلك فقلت قول الله عز وجل ولا تزر وازرة وزر أخرى ما معناه قال صدق الله في جميع أقواله ولكن ذراري قتلة الحسين عليه السلام يرضون بفعال آبائهم ويفتخرون بها ومن رضي شيئا كان كمن أتاه ولو أن رجلا قتل بالمشرق فرضي بقتله رجل بالمغرب لكان الراضي عند الله عز وجل شريك القاتل وإنما يقتلهم القائم عليه السلام إذا خرج لرضاهم بفعال آبائهم<sup>(١)</sup>.

وبهذا الإسناد عن الرضا عليه السلام قال: قلت له لأبي علة أغرق الله عز وجل الدنيا كلها في زمن نوح عليه السلام وفيهم الأطفال ومن لا ذنب له فقال ما كان فيهم الأطفال لأن الله عز وجل أعقم أصلاب قوم نوح وأرحام نسائهم أربعين عاما فانقطع نسلهم فغرقوا ولا طفل فيهم ما كان الله ليهلك بعباده من لا ذنب له وأما الباقون من قوم نوح عليه السلام فأغرقوا بتكذيبهم لنبي الله نوح عليه السلام وسائرهم أغرقوا برضاهم<sup>(٢)</sup>.

وفي الخصال عن محمد بن الحسن عن الصفار عن العباس بن معروف عن محمد بن سنان عن طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام قال: العامل بالظلم والراضي به والمعين عليه شركاء ثلاثة<sup>(٣)</sup>.

وفي مرفوعة محمد بن مسلم قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام إنما يجمع الناس الرضا والسخط فمن رضي أمرا فقد دخل فيه ومن سخطه فقد خرج منه<sup>(٤)</sup>.

ولو فرض عدم تمامية سند كل واحد من هذه الروايات فيكفيها كونها مستفيضة، على ان الرضا بالمنكر ينافي دليل وجوب النهي عن المنكر عرفا.

وأما لو كانت المفاخرة بما ارتكبه من المحرمات فهذا مناف لوجود التوبة والاستغفار من

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٣٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٣٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٤٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٤٠

المعاصي.

وكيف كان فيرد على القول الاول أن الفسوق وان كان في الآية مطلقا شاملا لكل ما كان معصية في حد ذاته، لكن لابد من رفع اليد عن هذا الاطلاق والالتزام بكون الفسوق في الآية كناية عن معاص خاصة وردت في الروايات الواردة في تفسيرها، والاشكال الذي سبق عن بعض الاعلام "قده" في ظهور تلك الروايات في التحديد ودعوى أنها واردة لبيان أحد الافراد الشائعة الارتكاب، لاحتمال الغفلة عن كونه مرادا لتعارفه وعدم استنكاره عرفا، خلاف الظاهر جدا، فهل ترى أن قوله في رواية زيد الشحام "أما الرفث فالجماع وأما الفسوق فهو الكذب، أ لا تسمع لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنيا فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة، والجدال هو قول الرجل لا والله وبلى والله وسباب الرجل الرجل" ليس ظاهرا في التحديد وتفسير المراد، وهكذا قوله في صحيحة معاوية بن عمار "فالرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله" او قوله في صحيحة علي بن جعفر سألت أخي موسى (عليه السلام) عن الرفث والفسوق والجدال ما هو فقال الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة، واذا كان المراد من الفسوق مطلق المعصية فلم يكن هناك وجه عرفي لتخصيص الكذب بالذكر في رواية الشحام، فهناك محرمات كثيرة شائعة كالغيبية واكل المال المحرم، وهكذا لم يكن وجه لتخصيص الكذب والسب في صحيحة معاوية بن عمار بالذكر او تخصيص الكذب والمفاخرة في صحيحة علي بن جعفر بالذكر، كما لا يكشف اختلاف الروايات عن عدم كونها في مقام التحديد، فالقول الاول ساقط.

وأما القول الثاني فعمدة مستنده صدر صحيحة معاوية بن عمار "إن تمام الحج والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا من خير كما قال الله عز وجل فإن الله عز وجل يقول: فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج"، والانصاف أن ذيلها من قوله "فالرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله" اقوى ظهورا في اختصاص الفسوق بالكذب والسباب، والا فلو كان الفسوق مطلق الحرام اللساني لم يكن وجه لتخصيصهما بالذكر.

وأما القول الثالث وهو القول باختصاص الفسوق بالكذب فهو مبني على القول باستقرار التعارض بين صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة علي بن جعفر، بالنسبة الى كون السباب او المفاخرة من الفسوق حيث تدلّ الاولى على كون الفسوق هو الكذب والسباب والثانية على كون الفسوق هو الكذب والمفاخرة، فيقال بأنه حيث لا يوجد جمع عرفي بينهما فيقتصر على القدر المتيقن منهما وهو الكذب ويرجع لنفي كون غيره من الفسوق إما الى ظهور رواية زيد الشحام، بناء على تمامية سندها، او الى أصل البراءة عن ترتب احكام الفسوق الممنوع في

الحجج كالكفارة او الى استصحاب عدم الحرمة على خصوص المحرم بعد عدم امكان الرجوع الى اطلاق الآية، حيث عرفنا من مجموع الروايات أنها ليست مطلقة وانما كُتبي بالفسوق فيها عن محرمات معينة، والقول بالاستقرار التعارض بين الصحيحتين هو مختار صاحب الحدائق، وقد تقدم ايراد صاحب الجواهر عليه بأن منطوق كل منهما حيث يكون أخص مطلقا من مفهوم الأخرى فيكون مقتضى الجمع العرفي هو تقييد مفهوم كل من الصحيحتين بمنطوق الأخرى، ونتيجته كون الفسوق الكذب والسباب والمفاخرة، وهذا ما اختاره جمع من الأعلام كالسيد الماتن "قده"، وهذا هو الظاهر.

وأما ما مرّ عن بعض الاعلام "قده" من أن مفاد صحيحة معاوية بن عمار -بناء على قبول ظهورها في التحديد- كون المراد الاستعمالي من الفسوق في الآية هو الجامع بين الكذب والسباب فلا يجتمع مع مفاد صحيحة علي بن جعفر -بناء على قبول ظهورها في التحديد ايضا- من كونه هو الجامع بين الكذب والمفاخرة، فان الجمع بينهما يعني استعمال الفسوق في الآية في معنيين، فيرد عليه اولاً: ان استعمال الفسوق في الآية في الجامع بين الكذب والسباب -وليس الا الجامع الانتزاعي لعدم جامع معنوي عرفي بينهما- لا الجامع بينهما وبين المفاخرة مستفاد من اطلاق الحصر المستفاد من ظهور صحيحة معاوية بن عمار في التحديد الموجب لانعقاد المفهوم لها، ولا يستفاد ذلك من صراحة منطوقها، وحينئذ فيكون مقتضى تقديم منطوق كل منهما على اطلاق مفهوم الأخرى أن المراد من الفسوق في الآية هو الجامع الانتزاعي بين الثلاثة أي الكذب والسباب والمفاخرة.

وثانياً: انه بناء على مسلك المشهور من التخيير بين المتعارضين لوجه لالغاءهما معا بل لا بد إما من الفتوى بكون السباب من الفسوق او كون المفاخرة منه زائداً على الكذب، كما أنه بناء على مسلك من يرى كصاحب الكفاية أن مقتضى القاعدة في التعارض حجية احد الخبرين المتعارضين لابعينه، فيتشكل علم اجمالي بكون احدهما من الفسوق، ومع انكار كلا المسلكين فنقول: انه بناء على ما ذكره من تعارض دلالة صحيحة معاوية بن عمار على كون المراد الاستعمالي من الفسوق في الآية هو الجامع بين الكذب والسباب مع دلالة صحيحة علي بن جعفر على كون المراد الاستعمالي منه الجامع بين الكذب والمفاخرة، فلان مجال للتمسك بالصحيحتين على كون المراد الاستعمالي منه الكذب، بل لو فرضت تمامية سند رواية زيد الشحام فتكون هي ايضا طرفاً للمعارضة معهما حيث تدل على ان المراد الاستعمالي للفسوق خصوص الكذب، وبعد تساقط الجميع يكون المرجع اطلاق الفسوق في الآية لكل معصية، وبهذا الطريق ايضا يرجع الى القول الاول.

ثم انه يمكن ان تجعل رواية أخرى طرفاً للمعارضة مع صحيحة معاوية بن عمار وهو

صحيحة سليمان بن خالد قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في حديث: وفي السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج<sup>(١)</sup>.

فجعلت السباب في قبال الفسوق، ولكنه قد لا يمنع من الجمع العرفي بينهما بحمل هذه الصحيحة على كونها من قبيل ذكر الخاص قبل العام كقوله تعالى: ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات.

هذا وقد قرّب بعض الاعلام الآخرين عدم وجود الجمع العرفي بين صحيحتي معاوية بن عمار وعلي بن جعفر بأنه اذا تكلم المولى بكلمة، واخبر ثقة بأن المولى فسر مراده بالصلاة، واخبر ثقة آخر بأن المولى فسر كلامه بالصوم، فالعرف يرى المعارضة بينهما، لا أن يجمع بينهما بالالتزام بكون مراده مجموعهما، فالنتيجة هو التعارض، لكن حيث ان صحيحة علي بن جعفر احدث فبناء على الترجيح بالاحدية كما هو الصحيح فيكون الترجيح مع هذه الصحيحة، ومقتضى اطلاقها حرمة المفخرة على المحرم ولو كان بذكر فضائل نفسه من دون اهانة الغير<sup>(٢)</sup>.

وفيه أنه ان كان لسان رواية أن معنى الفسوق في الآية هو الكذب وكان لسان رواية أخرى أن معناه السباب مثلا كان لاستقرار المعارضة وعدم الجمع العرفي بينهما وجه، الا أن الصحيحتين تختلفان عن ذلك من أن ظاهرهما وان كان هو الحصر لكن حيث ذكر فيهما اكثر من مصداق واحد لا يكون حملهما على بيان بعض المصاديق خلاف الفهم العرفي في مقام الجمع.

هذا ولا يخفى ان ما ذكرناه من ظهور صحيحة معاوية بن عمار في حصر الفسوق في الكذب والسباب كان جريا على كلمات القوم، والا فالظاهر أن صدر صحيحة معاوية بن عمار "تمام الحج والعمرة ان تحفظ لسانك الا من خير كما قال الله "فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج" يمنع من انعقاد الظهور في ذيلها "فالرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب" في الحصر ونفي كون المفخرة المحرمة من الفسوق، خاصة وانه على نقل الكليني ورد في ذيلها "واتق المفخرة"، فتصبح الصحيحة مجملة من هذه الجهة وان كان القدر المتيقن منها كون الكذب والسباب من الفسوق، فينحصر الدالّ المعتبر على الحصر صحيحة علي بن جعفر حيث ان ظاهرها حصر الفسوق في الكذب والمفخرة، فيرفع اليد عن ظهورها في الحصر بما دل كصحيحة معاوية بن عمار على ان السباب من الفسوق.

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٤٨

٢ - مصباح الناسك ج ١ ص ٤٨٦

هذا كله بلحاظ الحكم التكليفي وأما بلحاظ الكفارة فعن المشهور عدم الكفارة على الفسوق عدا الاستغفار، بل ذكر صاحب الجواهر "قده" أنه لم يجد من ذكر للفسوق كفارة<sup>(١)</sup>، ولكن صاحب الوسائل ذهب إلى وجوب الكفارة لقوله: باب أنه يجب على المحرم في تعمد السباب والفسوق بقرة، وذهب صاحب الحدائق إلى وجوب الكفارة أيضاً عند اجتماع السباب والكذب فقط<sup>(٢)</sup>، ومنشأ القول بثبوت الكفارة صحيحة سليمان بن خالد "وفي السباب والفسوق بقرة"، ولكن ورد في قبالتها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: قلت أ رأيت من ابتلي بالفسوق ما عليه قال لم يجعل الله له حدا، يستغفر الله ويلبي، وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) في حديث قال: وكفارة الفسوق يتصدق به إذا فعله وهو محرم<sup>(٣)</sup>.

وقد حمل صاحب الوسائل صحيحة الحلبي على الجاهل، وذكر السيد الخوئي "قده" أن هذا الحمل بعيد، وليس جمعا عرفيا، لأن الظاهر من قول السائل: من ابتلي بالفسوق ما عليه؟ والظاهر من جواب الإمام (عليه السلام): "لم يجعل الله له حداً يستغفر الله" أنه لم يجعل في الشريعة لذلك حداً أصلاً، لا أنه جعل له شيئاً ورفعته عند الجهل خاصة<sup>(٤)</sup>، وما ذكره هنا وإن كان منافياً مع ما مرّ منه في بحث الطيب من أن الظاهر من التعبير بأنه ابتلي بشيء هو ارتكابه جهلاً أو نسياناً لاعمد<sup>(٥)</sup>، لكن -مضافاً الى ما مر من عدم تمامية كلامه هناك- انه قد ورد في صدر صحيحة الحلبي قلت أ رأيت من ابتلي بالجماع ما عليه قال عليه بدنة... قلت أ رأيت إن ابتلي بالفسوق فأعظم ذلك ولم يجعل له حدا قال يستغفر الله ويلبي قلت أ رأيت إن ابتلي بالجدال قال فإذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه دم شاة وعلى المخطئ دم يهريقه دم بقرة<sup>(٦)</sup>، ومن الواضح ان كفارة البدنة على الجماع خاصة بالعلم والعمد، بل حتى لو قلنا بانصراف الابتلاء الى الجهل والنسيان فمع ذلك نقول ان ظاهر جواب الامام (عليه السلام) أنه لم يجعل للفسوق حد اصلا، وهذا ينافي ثبوتها لحال العمد وارتفاعها عن الجاهل والناسي، وعليه فإما ان نقول بكون مقتضى الجمع العرفي حمل صحيحة سليمان بن خالد على الاستحباب كما هو الظاهر او أنه بعد التعارض والتساقط

١ - جواهر الكلام ج ٢٠ ص ٤٢٥

٢ - الحدائق الناضرة ج ١٥ ص ٤٦٠

٣ - وسائل الشيعة ج ص ١٤٩

٤ - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ٤٣٣

٥ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٤٠٩

٦ - معاني الأخبار ص ٢٩٥

تجري البراءة عن وجوب الكفارة.

وهكذا الحال بالنسبة الى صحيحة علي بن جعفر فإننا لو لم نقل بما قاله بعض الاعلام "قده" من أن عدم تحديد الشيء الذي يتصدق به قرينة عرفية على عدم وجوبه<sup>(١)</sup>، فلا أقل من أن صحيحة الحلبي تكون قرينة على حملها على الاستحباب وعلى فرض استقرار التعارض فالمرجع أصالة البراءة.

هذا ويرد على ما اختاره صاحب الحقائق من أن كَفَّارة البقرة تثبت عند الجمع بين السباب والكذب أن الظاهر من صحيحة سليمان بن خالد "وفي السباب والفسوق بقرّة" الانحلال وثبوت الكفارة لكل من السباب والكذب،

ثم انه وان ورد في صحيحة الحلبي في من ابتلي بالفسوق أنه يستغفر الله و يلبى، ولكن لم أر من افتى بأن من ابتلي بالفسوق وجب عليه الاستغفار -زائدا على التوبة التي يكفي فيها الندم على ما مضى والعزم على أن لايعود- والتلبية، فيشكل التمسك بها لاثبات الوجوب خاصة وأن الامر فيها بالاستغفار والتلبية مقرون بقوله "لم يجعل الله له حدا".

## ١٤ الجدل

مسألة ٢٥٠: لا يجوز للمحرم الجدل و هو قول لا و الله و بلى و الله، و الأحوط ترك الحلف حتى بغير هذه الألفاظ.

اقول: لا اشكال في حرمة الجدل على المحرم والاصل في ذلك قوله تعالى " و لا جدال في الحج" انما الكلام في حقيقة الجدل الذي يحرم على المحرم، ومن الواضح أنا لو كنا والآية الكريمة لحكمنا باطلاقها بحرمة كل ما يكون جدالا عرفا، وقد ذهب العامة الى حرمة مطلق الجدل في الحج، وفسروه بالمخاصمة و النزاع<sup>(٢)</sup>، والظاهر أنه يكفي في صدقه العرفي البحث بين اثنتين، ولو بأن يدعي احدهما شيئا وأنكره الآخر، ولعل هذا مقصود من يدعي لزوم المخاصمة في تحقق الجدل لا المعادة بين الشخصين، ويؤيده قوله تعالى "وجادلهم بالتتي هي احسن"، ولكن ورد في عدة روايات تحديدها بقول الرجل "لا و الله و بلى والله" ففي صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل يقول لا لعمرى و هو محرم قال ليس بالجدال إنما الجدل قول الرجل لا و الله و بلى و الله، وفي صحيحة علي بن جعفر قال: سألت أخي موسى (عليه السلام) عن الرفث و الفسوق و الجدل ما هو و ما على من فعله فقال الرفث جماع النساء و الفسوق الكذب و المفارقة و

١ - كتاب الحج ج ٢ ص ٤٢٢

٢٢ - المغني ج ٣ ص ٢٧٠، الفقه على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٦٤٤

الجدال قول الرجل لا والله و بلى والله الحديث<sup>(١)</sup>، فلا يمكن القول بحرمة مطلق الجدل في الحج، بل المحرم هو جدال خاص، وحينئذ يقع الكلام في تحديده في ضمن جهات:

الجهة الأولى: ان الاستفادة من الروايات وان كان تحديد الجدل بمثل قول "لا والله" و "بلى والله" لكن الكلام في أنه هل يظهر منها الغاء حيثية الجدل العرفي، أو أنها تضيف إليها قيوداً زائداً، نظير ما يقال في عنوان السفر من أن ما ورد في تحديده شرعاً بالسير ثمانية فراسخ ونحوه يكون مع حفظ مفهوم السفر عرفاً، فلو خرج من البلد ودار حوله بمقدار ثمانية فراسخ فلا يجب عليه القصر، لعدم صدق السفر، اختار جماعة منهم السيد الخوئي "قده" الأول، فذكر أن الروايات فسرت الجدل بنفس هذا القول لا المخاصمة المشتملة على هذا القول، فهذا القول ممنوع و لو في غير مورد المخاصمة، و قد وقع التصريح في صحيح معاوية بن عمار بأن الجدل قول الرجل لا والله و بلى والله، و أمّا قول الرجل لا لعمرى و بلى لعمرى فلا بأس به، فمقتضى الإطلاق عدم اختصاص الجدل بالمخاصمة، فلو سأله أحد هل فعلت كذا؟ فقال: لا والله، يكون داخلاً في الجدل، و كذا لو قال له: أنت كذا، فقال: بلى والله، فدعوى اختصاص الحكم بمورد المخاصمة بلا موجب، فلا مانع من الالتزام بأن الجدل حقيقة شرعية للمعنى المعهود المذكور في الروايات، أو أنه استعمال شرعي فيه، فلا ضير فيما ذكرناه كون معناه اللغوي في الأصل مطلق النزاع و التخاصم، و ممّا يؤكّد ما قلناه ما ورد في صحيح معاوية بن عمار "و اعلم أنّ الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولاء في مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه و يتصدق به، و إذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل و عليه دم يهريقه و يتصدق به"<sup>(٢)</sup> و كذا ما ورد في موثقة أبي بصير إذا حلف الرجل ثلاثة أيمان و هو صادق و هو محرم فعليه دم يهريقه و إذا حلف يميناً واحدة كاذباً فقد جادل فعليه دم يهريقه<sup>(٣)</sup> فإنّ الاستفادة منهما أن موضوع الحكم نفس الحلف لا الحلف الواقع في المخاصمة، و كذا يستفاد ذلك من معتبرة أخرى لأبي بصير قال: سألته عن المحرم يريد أن يعمل العمل فيقول له صاحبه: و الله لا تعمله، فيقول: و الله لأعملنّه، فيحالفه مراراً، يلزمه ما يلزم الجدل؟ قال: لا، إنّما أراد بهذا إكرام أخيه، إنّما كان ذلك ما كان لله عزّ و جلّ فيه معصية<sup>(٤)</sup>، لأنّه لو كان موضوع الحكم هو المخاصمة لكان الأنسب و اللائق الجواب بأنّه لا

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٦٥

٢ - وسائل الشيعة، ج، ص: ١٤٦

٣ - وسائل الشيعة، ج، ص: ١٤٦

٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٦٦

محذور في هذا الحلف أصلاً، لعدم الموضوع للجدال، و لعدم وقوع هذا الحلف في مورد المخاصمة، لا التعليل بأنه لا معصية فيه، لأنه لم يأت بالجملة المعهودة<sup>(١)</sup>.

ولكن الظاهر وفاقاً لجماعة هو القول الثاني، لما ذكرناه في مثال السفر من ان ادلة تحديد السفر بالسير ثمانية فراسخ لا تكون ظاهرة في الغاء حيثية السفر فكذلك قوله "انما الجدل قول الرجل لا والله وبلى والله" لا يظهر منه الغاء حيثية الجدل العرفي، وهي كما ذكرنا ليست المعادة والضرب والشتيم وانما مجرد المخالفة بالنفي والاثبات، وتعبير اللغويين عنه بالتخاصم والنزاع لا ينافي ذلك، لأنه من قبيل ما يعبر في الكتب العلمية بانه احتج الخصم، مع أنه ليس الا مجرد النزاع العلمي بين علمين، وليس بينهما اية معادة وبغضاء، وقد اختار ذلك بعض الاعلام على ما حكى عنه فقال: الذي تظمن به النفس أنه ليس المراد من قوله "انما الجدل قول الرجل لا والله وبلى والله" هو أن الجدل نفس هذا القول ولو من دون نزاع، بحيث يكون هذا تعبداً بحتاً من الشرع. فالمراد منه ما يكون مسبقاً بالجدال بمعنى المخاصمة بين اثنين من حيث نفى أحدهما ما يثبت الآخر<sup>(٢)</sup>.

وبما ذكرناه من كفاية النزاع بالنفي والاثبات بين شخصين في صدق الجدل، تبين الجواب عن الروايات التي استشهد بها السيد الخوئي "قده" على عدم تقوم الجدل شرعاً بالنزاع.

وأما ما ذكره حول معتبرة ابي بصير فحاصله أن موردها عدم النزاع حتى بمعنى الاختلاف في النفي والاثبات حيث ان ظاهر قوله "انما يريد بذلك اكرام اخيه" ان صاحب المحرم التمس منه ان لايقوم المحرم بخدمة له، ولكنه حلف أنه يقوم بتلك الخدمة له، ومن الواضح أنه ليس من الجدل العرفي في شيء، فلو كان يعتبر في الجدل والنزاع والاختلاف في شيء بالنفي والاثبات كان الانسب تعليل عدم كونه من الجدل بذلك، لا التعليل بأنه انما اراد بذلك اكرام اخيه، انما الجدل ما كان لله فيه معصية.

ولكن يمكن أن يجاب عنه بأنه حيث يحتمل أن يكون قول صاحبه له "والله لاتعملنه" هو اخباره بأنه لايقوم له بتلك الخدمة، بأن يكون من النفي لا النهي، فالمحرم يقول له والله لأعملنه"، فيعطيه الوعد او يخبره بأنه سوف يقوم بتلك الخدمة له، وهذا من الجدل العرفي، فالامام (عليه السلام) علل عدم كونه من الجدل الممنوع على المحرم بأنه انما اراد بذلك اكرام اخيه انما الجدل ما كان لله فيه معصية، فإما ان يراد منه أنه حيث لا يكون قوله "والله

١ - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٤٣٥

٢ كتاب الحج ج ٤٢٣



لأعملته " حلفا في مقام الاخبار، وانما هو حلف في مقام انشاء الوعد فلا يكون مصداقا للجدال المحرم، لاختصاص الجدل المحرم بالحلف في مقام الاخبار او يراد منه أن الجدل الممنوع على المحرم هو ما كان معصية في نفسه مع قطع النظر على الحجّ وهو الاخبار الكاذب، او الجدل المشتمل على معاداة المؤمن ونحوه، وسيأتي توضيح ذلك.

فتحصل أنه لا يبعد تمامية القول بتقوم الجدل بالنزاع بين المحرم وغيره بالنفي والاثبات، وان حكي عن السيد المرتضى أنه ادعى الاجماع على عدم اعتبار الخصومة، وعليه فلا يشمل مثلا ما لو كان المحرم يتكلم من دون مخاطب لغرض تلقين نفسه او لغرض آخر.

الجهة الثانية: المشهور الذي كاد أن يكون اجماعا هو عدم اختصاص حرمة الجدل على المحرم بما اذا كان مشتملا على المعصية في نفسه، وهذا هو الذي يقتضيه اطلاق الروايات في المقام، بل خصوص ما ورد من ثبوت الكفارة في الحلف الصادق، الا أنه ورد في معتبرة ابي بصير المتقدمة "انما ذلك فيما كان لله فيه معصية" فقد يستفاد منه أن الجدل الممنوع في الحج هو ما كان مشتملا على المعصية في نفسه، وقد ذكر المحقق النراقي في المستند أن الظاهر مما كان فيه معصية هو ما لم يكن فيه غرض ديني، فإن ذلك دخول في نهيه سبحانه بقوله "ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم" ففي معتبرة أبي أيوب الخراز قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لا تحلفوا بالله صادقين و لا كاذبين فإنه عز و جل يقول و لا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم، وفي رواية أبي سلام المتعبد أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لسدير يا سدير من حلف بالله كاذبا كفر و من حلف بالله صادقا أثم إن الله عز و جل يقول و لا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم<sup>(١)</sup>، وأما ذيل معتبرة ابي بصير فلم يرد فيه التعبير بما كان في المعصية، بل بما كانت فيه المعصية، و كل ما لم يكن في الطاعة كانت فيه المعصية، وهذا يعني أن كل ما لم يكن القصد هو اكرام الأخ فيكون الجدل محرما<sup>(٢)</sup>.

اقول: حيث ان النهي عن الحلف الصادق بالله ليس نهيا تحريما وانما هو نهى كراهتي، فلا يشمله عنوان المعصية الوارد في معتبرة ابي بصير، فلا يصح ان يراد به ما كان الحلف فيه محرما، كما أن تفسيره بأن يكون الجدل معصية، ولو لأجل النهي عنه في الحج، وهذا يكون في الحلف في مقام الاخبار سواء كان صادقا او كاذبا يشبه أن يكون التعليل به من قبيل الضرورة بشرط المحمول، ولا يتلائم مع ظاهر التعبير بكون الجدل هو ما كان لله فيه

١ - وسائل الشيعة ج ١٩٧

٢ - مستند الشيعة ج ٣٨٥

معصية، حيث ان ظاهره اشتمال الجدل على المعصية في نفسه مع قطع النظر عن حكم هذا الجدل في الحج، ومن هنا تبين الاشكال فيما حكي عن السيد الخوئي "قده" في المقام من كون المراد به كون الجدل ممنوعا في الحج وهو ما كان كان الحلف في مقام الاخبار، فانه مضافا الى كونه خلاف الظاهر، لايتلائم مع ما مر منه "قده" في الفسوق من ان ظاهر عدّ المفاخرة من الفسوق، هو المفاخرة المحرمة في حد ذاتها مع قطع النظر عن الحج، حيث ان الظاهر ان ما كان فسوقا في نفسه يحرم ارتكابه على المحرم، فيختص بالمفاخرة المحرمة في حد نفسها، فان مقتضاه أن يقول في المقام بأن ظاهر هذه المعتبرة أن ما كان فيه معصية مع قطع النظر عن حرمة الجدل في الحج كما لو اوجب افشاء عيب مؤمن فهو الجدل الممنوع في الحج، وهذا ما اختاره بعض الاعلام "قده"<sup>(١)</sup>.

ولايمكن تقييد هذه المعتبرة بصحيحة معاوية بن عمار "و اعلم أنّ الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولاء في مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه و يتصدق به"<sup>(٢)</sup>، بأن تحمل الموثقة على ما اذا لم يتكرر الحلف الصادق (الذي يكون القدر المتيقن منه ما لم يكن فيه معصية) ثلاث مرات في مجلس واحد، والوجه في عدم امكان هذا التقييد أنه ورد في المعتبرة "فيحالفه مرارا"، والظاهر منه أنه لم يكن يقل عن ثلاث مرات في مجلس واحد، ولاقل من عدم عرفية اخراج هذا الفرض منه، هذا بناء على كونه النسخة الصحيحة،<sup>(٣)</sup> بل وكذلك بناء على كونها "فيحالفه مرارا"<sup>(٤)</sup>، على أن احتمال كون النسخة الصحيحة هي الاولى كافية في عدم احراز جمع عرفي بينهما.

١

٢ - وسائل الشريعة، ج، ص: ١٤٦

٣ - هذا هو الموجود في من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ٣٣٣، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج، ص: ٥٥٩ روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه؛ ج، ص: ٣٨٩ ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد؛ ج، ص: ٥٩٣ بحار الأنوار؛ ج، ص: ١٧٠ رياض المسائل (ط - الحديثة)؛ ج، ص: ٢٨٥ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج، ص: ٣٦١

٤ - الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج، ص: ٣٨٩ ( اثبت في المتن فيخالفه ولكن في الهامش نقل عن عدة من النسخ فيحالفه، علل الشرائع؛ ج، ص: ٤٥٨ منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج، ص: ٤٥٠ مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج، ص: ٢٩٦ مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج، ص: ٣٤٢ مناهج الأخيار في شرح الاستبصار؛ ج، ص: ٤٢٠ الوافي؛ ج، ص: ٦٦٩ وسائل الشريعة؛ ج، ص: ٤٦٦ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول؛ ج، ص: ٢٧٧ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج، ص: ٤٦٤

كما أن الجمع بينهما بالالتزام بعدم حرمة الجدل الصادق الذي ليس فيه معصية وان تكرر ثلاث مرات في مجلس واحد، مع الالتزام بمفاد صحيحة معاوية بن عمار من ثبوت كفارة شاة عليه، خلاف الظاهر جدا، لأن ظاهر المعبرة أنه لا يترتب عليه الكفارة أيضا، كما ان ظاهر الصحيحة أيضا حرمة الحلف بالله صادقا ثلاث مرات لامجرد الكفارة عليه فقط. وحينئذ فبعد استقرار المعارضة بينهما فيرجع الى اطلاق قوله (عليه السلام) الجدل قول الرجل لا والله وبلى والله، فيثبت به حرمة الجدل ولو لم يشتمل على المعصية في حد نفسه. الجهة الثالثة: ظاهر كلام السيد الخوئي "قده" أن الجدل الصادق حرام على المحرم مطلقا، وانما لا يوجب الكفارة ما لم يتكرر ثلاث مرات، ولكن الظاهر كما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله" اختصاص الحرمة ايضا بذلك، وذلك لمفهوم ما دل في عدة روايات معتبرة على أن من حلف بالله صادقا ثلاث مرات فقد جادل، هذا مضافا الى ما في موثقة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يقول - لا والله وبلى والله وهو صادق عليه شيء قال لا<sup>(١)</sup>.

الجهة الرابعة: وقع الكلام في أنه هل يعم مطلق الحلف بالله، ام يختص حكم الجدل في الحج بقول الرجل "لا والله، وبلى والله"، فالمنسوب الى المشهور والذي عليه السيد الماتن هو القول بالاختصاص، بدعوى ظهور قوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار "انما الجدل قول الرجل لا والله وبلى والله" حصر الجدل في قول الرجل لا والله وبلى والله. و لكن صرح المحقق الحلي في المختصر النافع و الشهيد في الدروس بالتعميم وأن موضوع الحكم مطلق الحلف بالله تعالى<sup>(٢)</sup>، قد استدلل للقول بالتعميم باطلاق صحيحة معاوية بن عمار "اعلم أن الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولاء في مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه و يتصدق به، و إذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل و عليه دم"<sup>(٣)</sup>، ولكن هذا المقدار لا يفيد شيئا، فانه قد ورد في صدرها "الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله" فلا ينعقد ظهور في هذا الذيل في بيان كفاية مطلق الحلف بالله في تحقق الجدل، بل الظاهر وروده كتوضيح للصدر لغرض التفصيل بين الحلف الصادق والكاذب، نعم لم يرد هذا الصدر في موثقة أبي بصير "إذا حلف الرجل ثلاثة أيمان و هو صادق و هو محرم فعليه دم

١ - وسائل الشريعة ج ١ ص ١٤٧

٢ - المختصر النافع ص ١٠٨ و الدروس ج ١ ص ٣٨٦

٣ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ١٤٦

بهريقه، و إذا حلف يميناً واحدة كاذباً فعليه دم يهريقه<sup>(١)</sup> ولكن اورد عليها السيد الخوئي كما اورد على صحيحة معاوية بن عمار ايضا بأن اطلاقهما -المقتضي لكفاية الحلف بالله سواء كان بقول "لا والله وبلى والله" او بغيره- معارض بالعموم من وجه مع اطلاق الحصر في قوله "انما الجدل قول الرجل لا والله وبلى والله" النافي لكفاية الحلف بغير هذا القول، سواء كان حلفا بالله او حلفا بغير الله، ففي مورد التعارض وهو الحلف بالله بغير هذا القول يكون المرجع أصل البراءة<sup>(٢)</sup>، وفيه أنه لو انعقد ظهور للحصر في كونه في قبل الحلف بالله بغير هذا القول ايضا فهو اخص مطلقا من الصحيحتين لعدم كون الموضوع فيهما الحلف بالله بل مطلق الحلف، فيكون مقيدا لاطلاقهما، على أنه بعد التعارض لا بد من الرجوع الى اطلاق النهي عن الجدل في الحج ومعه لا مجال للرجوع الى البراءة.

والمهم هو الاستدلال للتعميم -مضافا الى قوة دعوى عدم ظهور الحصر في اكثر من المثال للحلف بالله في مقام انكار كلام شخص آخر، فلايستفاد منه عدم تحقق الجدل بقول الرجل "نعم والله" او "ليس والله" او "والله..." -بمعتبرة ابي بصير" قال: سألته عن المحرم يريد أن يعمل العمل فيقول له صاحبه: و الله لا تعمله، فيقول: و الله لأعملنّه، فيحالفه مراراً، يلزمه ما يلزم الجدل؟ قال: لا، إنّما أراد بهذا إكرام أخيه، إنّما كان ذلك ما كان لله عزّ و جلّ فيه معصية" فانه اذا لم يكن الحلف بمثل "والله..." كافيا في تحقق الجدل لكان التعليل به في عدم تحقق الجدل انسب من التعليل بقوله "انما يريد بذلك اكرام اخيه" وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنها ظاهرة في بيان أنّ الحلف المحرّم هو الحلف الإخباري، و أمّا الحلف التكريمي الذي هو مجرد وعد لمؤمن فلامعصية فيه، وهذا لاينافي وجود مانع آخر في موردها وهو عدم صيغة الجدل وهو لا والله وبلى والله، والانصاف ان ما ذكره خلاف الظاهر من المعتبرة من انحصار المانع في موردها عن تحقق الجدل بكونه انما اراد بذلك اكرام اخيه، وما قد يقال (من أنه اذا وجد مانعان في مورد عن حكم كتتحقق الجدل المحرم والموجب للكفارة فلايلزم في بيان عدم تحقق الحكم من ذكر كلا المانعين، بل يكفي ذكر مانع واحد) ففيه أن الظاهر العرفي من الاكتفاء بالتعليل بوجود مانع واحد هو أنه لو لم يكن هذا المانع لتتحقق الحكم.

نعم لو كان المستند للتعميم هو هذه المعتبرة فلايستفاد منها الغاء شرطية الحلف باسم الجلالة في تحقق الجدل، وانما يستفاد منها الغاء شرطية التلفظ بلفظ "بلى" و "لا"، ولأجل

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص١٤٦

٢ موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٤٣٧

ذلك حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه حيث لا يوجد اطلاق في دليل الجدل، وما في الروايات من أنه اذا حلف ثلاثا صادقا فقد جادل وعليه دم شاة وان حلف كاذبا مرة فقد جادل وعليه دم شاة لم يظهر منها كونها في مقام البيان من جهة كفاية مطلق الحلف، فلعلها ناظرة الى بيان الفرق بين الحلف الصادق والكاذب، وأما معتبرة ابي بصير فلايستفاد منها الغاء خصوصية لفظ "الله" او التلغظ بالعربية، وانما يستفاد منها عدم خصوصية لقوله "بلى و "لا"، فلايكفي ان يقول "بلى والرحمن" او "بلى ورب السماء والارض"<sup>(١)</sup>.

لكن الظاهر أنه لاوجه للمنع من اطلاق الصحيحتين الوارد فيهما مطلق الحلف المنصرف الى الحلف بالله، فمقتضى اطلاقهما كفاية مطلق الحلف به تعالى ولو لم يكن بلفظ الجلالة، او بالعربية، كما لم يظهر من قوله "انما الجدل قول الرجل "لا والله وبلى والله"، في اكثر من كونه بصدد نفي الجدل عما لم يشتمل على الحلف به تعالى، لاحتمال المثالية في ذكر هذه الصيغة.

ومن هنا اتضح أن ما ادعاه السيد الخوئي "قده" من عدم تحقق الجدل الا بالصيغة العربية لقوله "لاوالله وبلى والله" جمود على النص على خلاف الظهور العرفي وكيف يفهم من قوله (عليه السلام) انما الجدل قول الرجل لاوالله وبلى والله عدم كفاية ترجمته مع أن لغتهم (عليهم السلام) ولغة المخاطبين عادة كانت العربية فيتكلمون على وفقها عادة، فهذا نظير ان نستظهر اعتبار العربية في عقد النكاح من صحيحة أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) كيف أقول: لها إذا خلوت بها قال تقول أتزوجك متعة على كتاب الله - و سنة نبيه لا وارثة و لا مورثة كذا و كذا يوما و إن شئت كذا و كذا سنة بكذا و كذا درهما، و تسمي ما تراضيتما عليه قليلا كان أو كثيرا فإذا قالت نعم فقد رضيت و هي امرأتك و أنت أولى الناس بها ، او من صحيحة ثعلبة قال: تقول أتزوجك متعة على كتاب الله و سنة نبيه - نكاحا غير سفاح و على أن لا ترثيني و لا أرثك - كذا و كذا يوما بكذا و كذا درهما - و على أن عليك العدة<sup>(٢)</sup>، فان من الواضح عدم استفادة لزوم العربية في عقد النكاح بل ولا لزوم كون الايجاب والقبول لفظيين.

هذا وقد ذكر صاحب الجواهر "ره" أنه لا يعتبر لفظ لا و بلى نحو قوله (عليه السلام): انما الطلاق أنت طالق، فإن صيغة القسم هو قول و الله، و أما "لا" و "بلى" فهو المقسوم عليه، فلا يعتبر خصوص اللفظين في مؤداه، بل يكفي الفارسية و نحوها فيه و ان لم تكف في لفظ

١ - كتاب الحج ج ص ٤٢٧

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٣

وأورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه لاوجه لقياس المقام بالطلاق، حيث يصح و لو لم يذكر لفظ "أنت" لعدم اعتبار لفظ "أنت" قطعاً، و تنعدي إلى غير ذلك من الألفاظ كزوجتي أو هي أو فلانة طالق، و ذلك للنصوص الدالة على ذلك خصوصاً ما ورد في جواز طلاق الغائب زوجته و أنه لا يعتبر حضورها في مجلس الطلاق<sup>(٢)</sup> و من المعلوم أن طلاق الغائب لا يقع بقوله: "أنت" فمن هذه الروايات نستكشف عدم اعتبار ذكر كلمة "أنت"، بينما أنه لم يدل في المقام دليل على الغاء ما هو الظاهر من حصر الجدل في ذكر كلمة "لا" و بلى<sup>(٣)</sup>.

اقول: قياس المقام بصيغة الطلاق وان كان غير دقيق لوجود ما هو نص في عدم اعتبار لفظة "انت" لكن المهم أنا لكن خلينا وما ورد من أن الطلاق انت طالق لم نفهم منه خصوصية لكلمة "انت"، فكذلك في المقام لانفهم خصوصية لكلمة "لا" و "بلى"، ولو شك في دلالاته على خصوصية لهما فالمرجع اطلاق ما دل على أن من حلف... فقد جادل.

ومن هنا اتضح الاشكال يرد على ما ذكره صاحب الجواهر من خصوصية للفظ الجلالة بالعربية اخذا بظهور "انما الجدل هو قول الرجل لا والله وبلى والله، وعليه فالصحيح كما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" كفاية مطلق اليمين بالله سواء كانت بلفظ الجلالة ام بغيره، وسواء كانت مصدرية ب "لا" و "بلى" ام لا، وسواء كانت باللغة العربية ام بغيرها من اللغات<sup>(٤)</sup>.

الجهة الخامسة: وقع الكلام في أنه هل يختص حكم الجدل في الحج بالحلف في مقام الإخبار أم يشمل الحلف في مقام الانشاء، كما اذا كان في مقام طلب شيء من الغير مثل أن يقول لزوجته "لا والله لا تؤذيني" او كان في مقام الوعد الانشائي، مثل أن يقول لها "لا والله لا أؤذيك" وقصد بذلك ابراز التزامه بعدم ايذاءها (وأما اذا قصد بذلك الحكاية والاخبار عن عدم ايذاءها فيكون من الوعد الاخباري فيدخل في الحلف في مقام الاخبار) فالمشهور وان لم يتعرضوا الى اي تفصيل في ذلك، إلا أنه يمكن القول باختصاص حكم الجدل بالحلف الاخباري باحد وجهين:

١- ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه يظهر من مثل صحيحة معاوية بن عمار الواردة في التفصيل بين الحلف الصادق و الكاذب، أن الحلف الممنوع يختص بمورد يقبل الصدق و

١ - جواهر الكلام ج ٣٦٣ ص

٢ - وسائل الشريعة ج ٢٢ ص ٥٤

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص

٤ - منا سك الحج وملحقاتها ص ١٣٠

الكذب، والحلف الانشائي لا يقبل الصدق و الكذب، و على ذلك تحمل معتبرة أبي بصير (قال: سألته عن المحرم يريد أن يعمل فيقول له صاحبه: و الله لا تعمله، فيقول: و الله لأعملنه فيحالفه مراراً، يلزمه ما يلزم الجدال؟ قال: لا إنّما أراد بهذا إكرام أخيه، إنّما كان ذلك ما كان لله عزّ و جلّ فيه معصية) و منه يظهر أنّه لا بأس بالحلف في التعارفات الدارجة بين الناس لعدم كونه إخباراً عن شيء<sup>(١)</sup>.

الا أنه يمكن أن يقال ان الحلف الكاذب صادق على الحلف في مقام الوعد ايضا، فان من وعد غيره بشيء ولم يف به فان كان بناءه عدم الوفاء به فلاشكال في أنه يصدق عليه أنه كذب في وعده، وان لم يكن بناءه عدم الوفاء به لكنه لم يف به بعد ذلك فيكون وعدا كاذبا، ويقال انه لم يصدق الوعد، ومن وعد بشيء ووفى به فيقال انه صدق في وعده وان وعده صادق فقد قال تعالى "انه كان صادق الوعد" و "صدق الله وعده" و "وعدا غير مكذوب"، ولعل منشا اطلاق الكذب على الوعد الانشائي بشيء مع البناء على عدم الوفاء به انعقاد مدلول التزامي له في الاخبار بعزمه على ذلك لا مجرد انشاء التزامه به فيكون كاذبا بهذا للحاظ، والظهور الانصرافي للحلف المصيب والمخطئ او الصادق والكاذب وان كان في الصدق والكذب الإخباري، لكنه لا يكون موجبا لظهور صحيحة معاوية بن عمار في اخراج الحلف في مقام الوعد الانشائي، وأما معتبرة ابي بصير فتختص بالحلف الذي يكون اكراما للغير، وبينه وبين الوعد الانشائي عموم من وجه، فقد يكون الحلف الاخباري مصداقا لاکرام الغير، وقد لا يكون الحلف الانشائي مصداقا لاکرام الغير كما في مثال قول الرجل لزوجته "لا والله لا تؤذيني" بل قد يكون مصداقا لما لله فيه معصية كما في وعيد الغير بما يوجب ايداءه كما لو قال "والله لاقتلنك"، فهذا الوجه غير متجه.

٢- ما مرّ منا من اخذ حيثية النزاع في الجدال بأن يكون بين المحرم وغيره اختلاف في اثبات شيء ونفيه، وهذا لا يتحقق الا في الحلف الإخباري.

الجهة السادسة: لا ينبغي الاشكال في عدم دلالة قوله "انما الجدال قول الرجل لاوالله وبلى والله" على تقوم حكم الجدال بالجمع بين "لاوالله" و "بلى والله" فانه حتى لو استظهر منه الحصر الحقيقي فلاجتمع الجملتان عادة في مقام واحد، فان الاولى تستعمل في مقام النفي والأخرى في مقام الاثبات، وهذا يوجب ظهوره في كون كل من الجملتين سببا مستقلا لتحقق الجدال، ويدل على ذلك ان حمل مثل صحيحة معاوية بن عمار (التي دلت على أن من حلف صادقا ثلاثا في مقام واحد فقد جادل، ومن حلف كاذبا مرة فقد جادل،

مفصلة بين الحلف الصادق و الكاذب) فإنّ حملها على الجمع بين الجملتين غريب جدا.  
مسألة ٢٥١: يستثنى من حرمة الجدل أمران: الأول: أن يكون ذلك لضرورة تقتضيه من  
إحقاق حق أو إبطال باطل، الثاني: أن لا يقصد بذلك الحلف، بل يقصد به أمراً آخر كإظهار  
المحبة و التعظيم كقول القائل: لا والله لا تفعل ذلك.  
اقول: استثنى من حرمة الجدل فرضين:

احدهما: فرض الضرورة من احقاق حق او ابطال باطل، وذكر في وجهه أنه ليس  
لخصوص قاعدة لاضرر، بل يدل على جواز ذلك أيضاً قوله في معتبرة أبي بصير "انما ذلك  
فيما كان لله فيه معصية" و ما كان فيه إحقاق حق أو إبطال باطل لا معصية فيه<sup>(١)</sup>.  
اقول: بناء على مختاره من اختصاص الجدل المحرم في الحج بقول "لا والله" و "بلى  
والله" فلايتوقف احقاق حق او ابطال باطل على ذكر هاتين الجملتين، فبماكانه أن يقول  
"والله ليس كذلك" او "اجل والله او "نعم والله" او يقول "لاورب العالمين" ونحو ذلك.  
وكيف كان فلو فرض توقف احقاق حق او ابطال باطل على ارتكاب الجدل المحرم، فيرد  
على استدلاله لجواز ذلك بقاعدة لاضرر اولاً: انه مبني على تفسير ما ورد عن النبي (صلى  
الله عليه وآله) بأنه لاضرر ولاضرار، بنفي الحكم الضري، وأما بناء على تفسيره بتحريم  
الاضرار بالغير جزماً كما عليه شيخ الشريعة والسيد الامام "قدهما" او احتمالاً، لما مر منا في  
الاصول من أن الضرر وان كان اسم مصدر "زيان" و ليس مصدراً "زيان زدن" فيكون ايراد  
كلمة "لا" عليه ظاهراً في النفي بنفس منشأ الشرعي وهو الحكم المؤدي الى الضرر، لكن  
عطف "ولاضرار" عليه يمنع من انعقاد هذا الظهور، بعد أن كان ظاهراً في كون الداعي منه  
النهي عن الضرر، فيكون نظير ما لو ورد في خطاب "لاضرر ولاكذب" حيث ان الانصاف  
كون ظهور "لاكذب" في النهي عن الكذب يوجب عرفية احتمال ارادة النهي عن الاضرار من  
"لاضرر"، والفرق بين لاضرر وبين لاضرر يكون حينئذ في أن "لاضرر" بداعي النهي عن  
الاضرار بالغير ويكون لاضرر بداعي النهي عن التصدي للاضرار بالغير، فيكون مرادفا لقولنا  
"نه زيان زدن است ونه تلاش براي زيان زدن".

وثانياً: على فرض قبول كون مفاد لاضرر هو نفي الحكم الضري فهنا شبهة طرحناها في  
الاصول وهو أن الضرر هو النقص من دون مقابل، فمن يصرف اموالا لاجل سفر زيارة او  
سياحة فلايعد عرفاً متضرراً، وعليه فمن يمتنع عن الجدل فلايقع في مفسدته ولكنه  
لايتمكن من احقاق حقه ايضاً لايجرز انه حصل له نقص في ماله من دون مقابل له ولو



معنوبا، نعم لو وصل الى حد الحرج او الاضطراب العرفي فيشملة قوله "ما جعل عليكم في الدين من حرج" وقوله "ما من محرّم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه".

وثالثا: انه قد يتوقف احقاق حق الغير او ابطال باطل عنه على جدال المحرم، وحينئذ لا يكون تحريم الجدال عليه موجبا لتوجه ضرر على نفسه، بل على غيره، فيكون كتوجه الضرر على المريض من ناحية حرمة نظر الطبيب اليه او مسه لما يحرم مسه منه، وقد صرح في بحث النكاح في مسألة جواز نظر الطبيب في مقام المعالجة، أن دليله صحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: سألت عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إما كسر وإما جرح في مكان لا يصلح النظر إليه، يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أ يصلح له النظر إليها؟ قال: إذا اضطرت إليه فليعالجها إن شاءت<sup>(١)</sup>، فإنها صريحة في جواز النظر إذا اقتضت ضرورة العلاج ذلك، و لا يخفى أنه لا مجال للتمسك لإثبات الحكم بقاعدة نفي الضرر، أو قوله (عليه السلام): «ليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه» فإنّ من الواضح أنّ مثل هذين الدليلين لا يشملان الطبيب نفسه، فإنّهما إنّما يرفعان الحكم عمّن يتوجه الضرر عليه نتيجة ذلك الحكم، فلا يدلّان إلا على جواز كشف المرأة المريضة نفسها أمام الطبيب، أما جواز نظر الطبيب إليها فلا دلالة لهما عليه لعدم اضطرابه إلى ذلك<sup>(٢)</sup>، وتظهر ثمرة ما ذكره فيما لو اراد الطبيب اسقاط جنين الحامل المضطرة الى اسقاط جنينها قبل ولوج روحه، فانه لايجوز عنده، وان جاز لنفس الحامل المباشرة في اسقاط جنينها، بينما أن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" افتى بالجواز على الطبيب في الفرض المذكور، وتفصيل الكلام موكول الى محله.

وأما استدلاله بمعتبرة ابي بصير فيتنافى مع ما مر منه أنفا من أن ظاهرها المعصية بلحاظ ارتكاب ما حرم على المحرم وهو الحلف الاخباري، لا كون الجدال في مورد محرّم في حد ذاته، وبناء على ما اخترناه من ظهورها في كون الجدال على امر محرّم في حد ذاته فقد مر معارضتها مع بعض الروايات الأخرى ويكون المرجع بعده اطلاق ما دل على أن من حلف فقد جادل.

فالعمدة تحقق الاضطراب او الحرج العرفي في حق المحرم نفسه، فيتمسك حينئذ بعموم نفي الحرج، او الاضطراب.

أما المورد الثاني فقد مر الكلام فيه أنفا.

١ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٦١

مسألة ٢٥٢: لا كفارة على المجادل فيما إذا كان صادقاً في قوله و لكنّه يستغفر ربّه، هذا فيما إذا لم يتجاوز حلفه المّرة الثانية، و إلا كان عليه كفارة شاة، و أمّا إذا كان الجدل عن كذب فعليه كفارة شاة للمرة الاولى، و شاة اخرى للمرة الثانية و بقرة للمرة الثالثة.

اقول: مختار السيد الماتن في الحلف الصادق انه لا كفارة عليه الا اذا زاد عن مرتين فيكون في المرة الثالثة شاة وفي الرابعة شاة ثانية وفي الخامسة شاة ثالثة وهكذا، وفي الحلف الكاذب يكون في الاول شاة وفي الثانية شاة ثانية وفي الثالثة يضيف الى الشاتين بقرة، وفي الرابعة بقرة ثانية وهكذا.

والكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الاولى: لاشكال في عدم الكفارة على الحلف الصادق مرة او مرتين وانما تثبت كفارة شاة على الحلف الصادق ثلاث مرات، ونسب الى المشهور وهو مختار السيد الماتن عدم لزوم كون الحلف الصادق ثلاث مرات في مقام واحد، ولكن الظاهر انه مناف لمفاد صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إن الرجل إذا حلف بثلاثة أيمن في مقام ولاء و هو محرم فقد جادل و عليه حد الجدل دم يهريقه و يتصدق به<sup>(١)</sup>، وكذا رواية الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسين بن علي عن أبان بن عثمان عن أبي بصير عن أحدهما (عليه السلام) قال: إذا حلف بثلاثة أيمن متتابعات صادقاً فقد جادل و عليه دم و إذا حلف بيمين واحدة كاذباً فقد جادل و عليه دم<sup>(٢)</sup>، وسند الرواية تام عندنا حتى من ناحية الحسين بن محمد ومعلى بن محمد، كما وقع الكلام فيه سابقاً.

الجهة الثانية: اذا حلف كاذباً مرة واحدة فيستفاد من بعض الروايات أنه كفارته دم شاة، ففي صحيحة معاوية بن عمار "اعلم أن الرجل إذا حلف بثلاثة أيمن ولاء في مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه و يتصدق به، و إذا حلف بيمين واحدة كاذبة فقد جادل و عليه دم يهريقه و يتصدق به" وفي موثقة أبي بصير عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إذا حلف بثلاثة أيمن متتابعات صادقاً فقد جادل و عليه دم و إذا حلف بيمين واحدة كاذباً فقد جادل و عليه دم<sup>(٣)</sup>.

ولكن ورد في قبال ذلك رواية الشيخ في التهذيب بإسناده عن العباس بن معروف عن علي عن فضالة عن أبي المغراء عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا جادل

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٧٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٧٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤٧

الرجل و هو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور<sup>(١)</sup>، فقد تنافى هذه الرواية التي تدل على أن كفاة الحلف مع الكذب متعمدا بدنة مع الروايتين السابقتين حيث تدلان على كون كفاة الحلف كاذبا دم شاة، بمقتضى ظهور لفظ الدم، والمقابلة مع ثبوت الدم في الحلف ثلاثا صادقا والذي لا ريب في أنه دم شاة.

والكلام يقع تارة في سند هذه الرواية واخرى في الجمع بينها وبين تلك الروايتين، أما سندها فقد ناقش فيه السيد الخوئي "قده" بضعف اسناد الشيخ الى العباس بن معروف، لأن فيه أبا المفضل عن ابن بطة عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عنه، و هما ضعيفان<sup>(٢)</sup>.

اقول: هذا الذي ذكره طريق الشيخ الى كتب العباس بن معروف في الفهرست، حيث قال فيه: عباس بن معروف: له كتب عدة، اخبرنا بها جماعة عن ابي المفضل عن ابن بطة عن احمد بن ابي عبد الله عنه<sup>(٣)</sup>، وهذا السند ضعيف، لاشتماله على ابي المفضل محمد بن عبد الله بن المطلب الشيباني (الذي قال عنه النجاشي: انه كان في أول أمره ثبنا 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، وقال عنه الشيخ: كثير الرواية حسن الحفظ، غير أنه ضعفه جماعة من أصحابنا، وقال عنه ابن الغضائري: وضاع، كثير المناكير، و رأيت كتبه، و فيها الأسانيد من دون المتون، و المتون من دون الأسانيد، و أرى ترك ما ينفرد به) وكذا محمد بن جعفر بن أحمد بن بطة المؤدب أبو جعفر القمي، الذي قال عنه النجاشي: كان كبير المنزلة بقم، كثير الأدب و الفضل، و العلم، يتساهل في الحديث، و يعلق الأسانيد بالإجازات، و في فهرست ما رواه غلط كثير، و قال ابن الوليد: كان محمد بن جعفر بن بطة ضعيفا مخلطا فيما يسنده.

لكن مع ذلك يمكن تصحيح سند الرواية بأحد وجهين:

١- ان الشيخ الطوسي "ره" ذكر في مشيخة التهذيب: العباس بن معروف أبو الفضل القمي من اصحاب الهادي عليه السلام ثقة صحيح مولى جعفر بن عمران بن عبد الله الاشعري له كتاب الآداب و كتاب النوادر، روى عن علي بن مهزيار و روى عنه احمد بن محمد بن خالد و محمد بن علي بن محبوب و محمد بن احمد بن يحيى و غيرهم<sup>(٤)</sup>، فانه

١ - وسائل الشريعة ج ١ ص ١٤٧

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص معجم رجال الحديث ج ص

٣ - الفهرست ص ١١٨

٤ - تهذيب الأحكام ج ١٠، المشيخة ص ٨٥

لايبعد أن يظهر منه أن هؤلاء الجماعة يروون عن العباس كل ما رواه عن علي بن مهزيار، وهذه الرواية من هذا القبيل، فنضيف الى ذلك طرق الشيخ في الفهرست الى جميع كتب وروايات البرقي ومحمد بن علي بن محبوب وغيرهما فيتم السند.

٢- انه يمكن أن يقال بأن الشيخ ذكر في مشيخة التهذيب أنه كان يبدأ في التهذيب بصاحب الكتاب الذي يأخذ الحديث من كتابه، وحينئذ فلانحتاج الى طريق له الى الكتاب، اذ احتمال وصول الكتاب اليه بطريق مفيد للعلم لعامة الناس من دون تخلل الحدس والاجتهاد موجود، فتجري أصالة الحس في نسبه الكتاب الى صاحبه الذي هو العباس بن معروف بالنسبة الى هذه الرواية، ويقوي ذلك ما ذكرناه مرارا من كون طرق الشيخ وغيره الى كتب الاصحاح طرقا الى عناوين الكتب، وأما نسخ الكتب فكان الشيخ وغيره يتأكدون من صحتها بأنفسهم، وعليه فاليبعد تمامية سند الرواية.

وأما ما في بعض الكلمات من محاولة تصحيح السند بطريق الشيخ في المشيخة الى ما رواه عن علي بن مهزيار حيث قال: ما ذكرته في هذا الكتاب عن علي بن مهزيار فقد اخبرني به الشيخ ابو عبد الله عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله و الحميري و محمد بن يحيى و احمد بن ادريس كلهم عن احمد بن محمد عن العباس ابن معروف عن علي بن مهزيار<sup>(١)</sup>، ففيه أن هذا طريق الشيخ الى ما بدء به السند في التهذيب بعلي بن مهزيار، فقد ذكر في اول المشيخة أنا اقتصرنا من ايراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذي اخذنا الخبر من كتابه او صاحب الاصل الذي اخذنا الحديث من اصله، و الآن فحيث وفق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها الى رواية هذه الاصول و المصنفات و نذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلك عن حد المراسيل و تلحق بباب المسندات، ثم ذكر في آخر المشيخة: قد اوردت جملا من الطرق الى هذه المصنفات و الاصول، وعليه فلايشمل هذا الطريق الى علي بن مهزيار ما رواه الشيخ في التهذيب عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار، اذ لايعلم انه كان موجودا في كتاب علي بن مهزيار، وانما الذي فهمنا من الشيخ انه كان موجودا في كتاب العباس بن معروف.

وكيف كان فبعد تمامية سند الرواية نقول ان موردها الحلف كاذبا متعمدا، ومورد صحيحة معاوية بن عمار ومعتبرة ابي بصير مطلق الحلف كاذبا فقد يستظهر -كما عليه بعض الاجلاء "دام ظله"- من المتعمد فيها هو من يحلف كاذبا وهو عالم بكون حلفه كاذبا في قبال من

يحلف كاذبا وهو شاكّ في كونه صدقا او كذبا، فيقال بأن الرواية اخص مطلقا من تلك الروایتين فتقيدهما بالكاذب الشاك في صدقه وكذبه، وتكون النتيجة أن من حلف كاذبا فمع علمه حين حلفه بكذبه فعليه بدنة، ومع شكه بكذبه وصدقه وتبين كذبه فيما بعد فعليه شاة، الا أن حمل اطلاق ما دل على ان من حلف كاذبا فعليه دم شاة على خصوص من كان شاكا في الصدق والكذب غير عرفي جدا، ومن المحتمل جدا أن يكون المتعمد في قبال من حلف كاذبا خطأ بأن سبق الحلف على لسانه لجريان عاداته عليه ونحو ذلك، وحينئذ فيكون مقتضى الجمع العرفي حمل رواية العباس بن معروف على افضلية كفارة جزور.

هذا وتوجد رواية أخرى في قبال هذه الروايات وهي رواية العياشي في تفسيره عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: من جادل في الحج فعليه إطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع إن كان صادقا أو كاذبا فإن عاد مرتين فعلى الصادق شاة و على الكاذب بقرة لأن الله تعالى قال فلا رث و لا فسوق و لا جدال في الحج و الرث الجماع و الفسوق الكذب و الجدال قول لا و الله و بلى و الله و المفخرة<sup>(١)</sup>، فوجب اطعام ستة مساكين في الجدال الاول سواء كان صادقا او كاذبا، وفي الجدال الثاني صادقا دم شاة وكاذبا بقرة فلو تم سندها لكننا نحمل الروايات الأخرى في الجدال الاول الكاذب على الافضلية، كما نحمل -بقريئة نصوصية سائر الروايات في عدم لزوم ذبح شاة قبل الحلف الصادق الثالث- الامر بذبح الشاة في الجدال الثاني الصادق في هذه الرواية على الاستحباب، ولكن نعمل بظهورها في وجوب ذبح بقرة في الحلف الثاني الكاذب لعدم ما يوجب ترك العمل بهذا الظهور، الا ان الرواية مرسله فلا اعتبار بها.

وأما صحيحة محمد بن مسلم "من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم، فقيل له: الذي يجادل و هو صادق؟ قال: عليه شاة و الكاذب عليه بقرة<sup>(٢)</sup>"، فهي وان كان قد يظهر من صدرها أنه لا كفارة دم على الحلف الكاذب في المرة الاولى والثانية، لكن لا بد ان تحمل بقريئة سائر الروايات على الحلف الصادق.

هذا وقد حكى عن بعض الاعلام "قده" أنه قال: ان رواية العباس بن معروف الظاهرة في لزوم الجزور على الكاذب متعمدا تحمل على من حلف ثلاث مرات بقريئة ما دل على لزوم شاة على الكاذب في حلفه في المرة الاولى وبقريئة مرسله العياشي الدالة على لزوم بقرة عليه في حلفه الثاني، ولا يعارضها مثل صحيحة الدالة على لزوم البقرة على من حلف كاذبا فوق

١ - وسائل الشيعة، ج، ص: ١٤٨

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص١٤٧

مرتين، فان صحيحة الحلبي و ان دلت على البقرة فيمن جادل فوق مرتين وكان مخطئا، لكن موردها الخطاء اى الجهل المركب، فمن تخيل انه صادق فجادل فتبين كذبه فعليه بقرة إذا زاد عن مرتين، ومورد صحيحة محمد بن مسلم وان كان هو الكاذب وهو مطلق لكن بقرينة رواية العباس بن معروف يحمل على الجاهل المركب<sup>(١)</sup>.

اقول: حمل عنوان الكاذب على الجاهل المركب غير عرفي جدا، فان من اعتقد صدق خبر فأخبر به ثم تبين أن خبره كاذب، فلا يقال ان هذا المخبر كاذب، فهناك فرق بين الكذب الخبري والمخبري، والموجود في صحيحة محمد بن مسلم هو أنه ان كان المجادل فوق مرتين كاذبا فعليه بقرة، وقد حمله بعض الاجلاء "دام ظله" بقرينة رواية العباس بن معروف على من كان حين اخباره الذي ليس مطابقا للواقع شاكا في صدق خبره وكذبه، وان الجاهل المركب ليس عليه الا ما على المجادل الصادق، لكن مر ان حمل الكاذب على خصوص الشاك حال اخباره في صدق خبره وكذبه ثم يتبين له كذب خبره، ايضا غير عرفي، وأما ما ذكره بالنسبة الى الجاهل المركب فقد يناقش فيه بأنه وان لم يصدق عليه الكاذب لكن لا يصدق عليه الصادق ايضا ومقتضى اطلاق قوله "في الجدل شاة" هو أنه يجب عليه شاة في حلفه الاول، وشاة اخرى في حلفه الثاني وأما في حلفه الثالث فيصدق عليه عنوان المخطئ وقد ورد في صحيحة الحلبي أن من جادل فوق مرتين وكان مخطئا فعليه بقرة، الا أن الانصاف كونه بمناسبة الحكم والموضوع بحكم الصادق بعد أن اخبر وفق اعتقاده وان اتفق خطأ.

الجهة الثالثة: اذا صدر من المحرم الجدل الكاذب مرتين فقد ذكر في الجواهر أن المشهور بين الأصحاب بل قيل لا خلاف يعتد به أن فيه بقرة، كما كان في الجدل الكاذب مرة واحدة شاة، وفيما اذا كان ثلاث مرات بدنة، ولكن في استفادة ذلك كله مما وصل إلينا من النصوص إشكال، عدا ما في فقه الرضا "إن جادلت مرة و أنت كاذب فعليك دم شاة، و إن جادلت مرتين كاذبا فعليك دم بقرة، و إن جادلت ثلاثا و أنت كاذب فعليك بدنة"<sup>(٢)</sup> وهذا هو المحكي أيضا من رسالة علي بن بابويه التي كان الأصحاب إذا أعوزتهم النصوص رجعوا إليها، فيقيد بذلك إطلاق بقية النصوص، كما يقيد صحيحة العباس بن معروف الدالة على ان من حلف كاذبا فعليه جزور بالمرة الثالثة<sup>(٣)</sup>.

١ - كتاب الحج جص ٨٠٧

٢ - فقه الرضا ص ٢١٧

٣ - جواهر الكلام جص ٤٢٠

اقول: مقتضى الروايات المعتبرة ان من حلف كاذبا ثلاث مرات فتجب عليه بقرة، ففي صحيحة محمد بن مسلم "من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم، فقيل له: الذي يجادل و هو صادق؟ قال: عليه شاة و الكاذب عليه بقرة"، وصحيحة الحلبي "إذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه، و على المخطئ بقرة"<sup>(١)</sup> فإنَّ المستفاد منهما أنَّ الحلف الصادق إذا زاد على مرتين فعليه دم، و الكاذب -المعبر عنه في صحيحة الحلبي بالمخطئ- إذا زاد على مرتين فعليه بقرة، وهل يعني ذلك انه لو حلف كاذبا ثلاث مرات فتنتقل وظيفته من كفارة الشاة الى كفارة بقرة، ام تنضم كفارة البقرة الى كفارة الشاة، فيه كلام سيأتي قريبا ان شاء الله.

ولو حلف كاذبا مرتين فلم يذكر ذلك في الروايات صريحا، وما في كتاب فقه الرضا والمحكي عن رسالة والد الصدوق غير تامّ السند، وقد يقال ان فقه الرضا نفس رسالة والد الصدوق مع ورود اضافات عليه، نعم لو فرضت تمامية سنده لكانت النتيجة معارضته مع صحيحتي محمد بن مسلم والحلبي الداليتين على أن من زاد على مرتين في الحلف فان كان صادقا فعليه دم شاة وان كان كاذبا فعليه بقرة، بينما أن فقه الرضا اثبت البقرة في المرة الثانية والبدنة في المرة الثالثة، فان من الواضح أن العمل به بالالتزام بوجود بقرة في الثانية وبدنة في الثالثة الغاء لمفاد الصحيحتين، بل قد يقال: ان مقتضى الجمع العرفي حمل ما في فقه الرضا من ثبوت البدنة في المرة الثالثة على الاستحباب.

وكيف كان فبعد ضعف كتاب فقه الرضا فمقتضى القاعدة الالتزام في المرة الثانية بوجود الشاة أيضاً كالمرة الأولى، لاطلاق صحيحة سليمان بن خالد "في الجدل شاة"<sup>(٢)</sup> فان مدلولها وجوب الشاة في الجدل سواء كان صادقا أو كاذبا في المرة الأولى أو الثانية، وانما رفعنا اليد عنها في ما زاد على مرتين في الجدل الكاذب، لقيام النص على أن فيه بقرة، وفي المرة الاولى والثانية من الحلف الصادق، حيث دل الدليل على عدم كفارة فيهما، فتبقى المرة الأولى و الثانية لليمين الكاذبة باقية تحت إطلاقها، وعليه فلو حلف محرم مرتين كاذبا فيثبت عليه شاتان، وقد يؤيد عدم ثبوت البقرة في المرة الثانية صحيحة الحلبي "إذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه، و على المخطئ بقرة"، وان لم تكن ظاهرة في ذلك لاحتمال كون جعل الموضوع الجدل فوق مرتين لأجل أن الحلف الصادق اقل من ثلاث مرات لا يوجب شيئا.

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٤٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٤٥

هذا وقد ذكر المحقق النائيني "ره" في مناسكه أن في الكاذب مرة شاة، و لو تئى فبقرة على الأحوط، و كذا لو تئث على الأقوى<sup>(١)</sup>، ولعل وجه الاحتياط العلم الاجمالي بثبوت كفارة في المرة الثانية مرددة بين الشاة والبقرة، وحيث لا يظهر من الامر بالشاة كونها كفارة تعيينية بالنسبة الى ما هو اشد منها مما يسانخها كالبقرة والبدنة، فلا يلزم الاحتياط بالجمع بين الشاة والبقرة، بل يكفي الاحتياط بذبح بقرة، هذا بناء على مسلكه الموافق للمشهور من لزوم الاحتياط عند دوران الامر بين التعيين والتخيير، ولكن يرد عليه أنه لاتصل النوبة الى الاصل العملي مع مرجع فوقاني المقتضى لكفارة شاة وهو اطلاق قوله في صحيحة سليمان بن خالد "في الجدل شاة" هذا مضافا الى أن الامر بذبح الشاة وان لم يكن ظاهرا عرفا في كونه امرا تعيينيا بالنسبة الى ما هو اشد منها مما يسانخها كالبقرة والبدنة، لاحتمال كونه من باب الاكتفاء بالامر بالفرد الأخف رعاية لحال المكلف، ولكنه ليس ظاهرا في كفاية الاشد وانما هو مهمل بالنسبة اليه فلا بد من الرجوع الى مقتضى الاصل العملي -الذي كان هو الاحتياط بعدم الاكتفاء بالاشد على مسلكه الموافق للمشهور من لزوم الاحتياط في دوران الامر بين التعيين والتخيير- نعم بناء على المسلك الصحيح في مورد دوران الامر بين التعيين والتخيير من كون مقتضى الاصل العملي هو التخيير نتيجة جريان البراءة عن الامر التعييني بمحتمل التعيين بلا معارض، فيكون مقتضى الاصل العملي هو التخيير بعد كون احتمال التخيير هنا موجودا ثبوتا بين ذبح الشاة والبقرة.

هذا وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن ظاهر الامر بذبح الشاة هو كونه واجبا تعيينيا كما هو مقتضى اطلاق الامر في سائر الموارد، وملاكات الاحكام الشرعية تعبدية، فلامجال لدعوى حصول الغرض من ذبح البقرة والصدقة على الفقراء بنحو اكمل، وأكمل منه نحر بدنة<sup>(٢)</sup>، وما ذكره وان كان صحيحا في غير ما هو مسانخ مع الشاة في الكفارة، فلا يجتزء بذبح مائة دجاجات او ذبح الطبي مثلا في مورد الامر بذبح شاة، فضلا عما لا يشتمل على اراقة الدم كاعطاء اموال نقدية للفقراء كي يشتروا بها اللحم من القصاب او سائر ما يحتاجون اليه، لكن بعد ما ورد الامر في مقام التشديد على المحرم في باب الكفارات بالكفارة الاشد من كفارة ذبح شاة وهي ذبح بقرة او نحر بدنة، فلا يستفاد من الامر بذبح شاة كونه نافيا لكفاية ذبح بقرة او نحر بدنة.

الجهة الرابعة: ذكرنا أن الحلف الصادق اذا لم يكن ثلاث مرات فلا يوجب كفارة، وعليه

١ - راجع دليل الناسك ص ٢١٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٤٤٣



يحمل ما في موثقة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يقول لا والله و بلى والله وهو صادق عليه شيء قال لا<sup>(١)</sup>، وهل يحكم بحرمةه ويجب الاستغفار منه أم لا، فمقتضى كلام جماعة منهم السيد الماتن كونه محرماً حيث قال يستغفر ربه ولكن لا كفارة عليه، ولكن لا يبعد القول بعدم حرمةه - كما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله"<sup>(٢)</sup> - لظاهر تحديد الجدال بكونه ثلاثة إيمان في قوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار "واعلم أنّ الرجل إذا حلف بثلاثة إيمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدق به وفي موثقة أبي بصير عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إذا حلف بثلاثة إيمان متتابعات صادقاً فقد جادل وعليه دم"<sup>(٣)</sup>.

الجهة الخامسة: هل يعتبر في الحلف الصادق ثلاث مرات أن يكون متتابعاً ومتواليًا في موضوع واحد أم لا؟، فالمشهور هو عدم اعتبار ذلك، ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى اعتباره، وهو المحكي عن ابن أبي عقيل العماني، وذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه لا يخلو من وجه، والمستند في اعتباره ظهور صحيحة معاوية بن عمار وموثقة أبي بصير السابقتين في التحديد، وبهما نقيّد إطلاق بقية الروايات، وقد اعترف صاحب الجواهر بأن المانع من هذا التقييد هو ذهاب المشهور إلى العدم<sup>(٤)</sup>، وحكي عن السيد الخوئي "قده" أنه قال: إن ما ذهب إليه المشهور هو الموافق للقاعدة، فإنه إن أريد التمسك بمفهوم الشرط فنقول إن المقام نظير قوله "إذا جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه" فإن مفهومه أنه إذا لم يجيء زيد في يوم الجمعة فلا يجب إكرامه، وأمّا إذا جاء في غير يوم الجمعة فالقضية ساكنة عن ذلك لعدم كونه مفهوماً للقضية، ولذا أشكل جماعة في مفهوم آية النبا و قالوا إن مفهوم الآية عدم مجيء الفاسق بالنبا، لا مجيء غير الفاسق بالنبا، و روايات المقام من هذا القبيل، فإن مفهوم قوله: إذا حلف ولاءً فعليه كذا، أنه إذا لم يحلف ولاءً ليس عليه كذا، لا ما إذا حلف غير ولاء.

وإن أريد التمسك بمفهوم الوصف في الجملة فهو إنما يتم لو لم يكن لذكر القيد فائدة و نكتة أخرى و إلا فلا مفهوم له، و لعل وجه التقييد بالولاء في المقام هو أنّ المرتكز في أذهان الناس خصوصاً العوامّ منهم أنّ المرة الثانية تأكيد للمرة الأولى و لا يرون ذلك تأسيساً و يحكمون على ذلك بيمين واحدة، و الروايات تبهتهم بأنّ المعبر تعدد الحلف و إن كان ولاءً،

١ - وسائل الشيعة ج ١٤٧ ص ١٤٧

٢ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٣٠

٣ - وسائل الشيعة، ج، ص: ١٤٦

٤ - جواهر الكلام ج ٢٠ ص ٤٢٣

فالتقييد حينئذ لا يوجب تقييد المطلق، لأن للقيود وجهاً ظاهراً<sup>(١)</sup>.

اقول: أما ما ذكره حول مفهوم الشرط في قوله "ان جاء زيد في يوم الجمعة فأكرمه" فلاشكال في أن اطلاق مفهومه -بناء على قبول مسلك المشهور من ثبوت المفهوم المطلق للجملية الشرطية- هو انه اذا لم يحنى يوم الجمعة فلايجب اكرامه، ولو جاء في يوم آخر، فاذا كان المقام مثله كان اطلاق مفهوم الروايتين عدم كون الحلف من غير ولاء جدالاً، نعم لو قال "يوم الجمعة ان جاء زيد فأكرمه" كان الموضوع يوم الجمعة فكانت القضية ساكنة مفهوماً ومنطوقاً عن حكم غير يوم الجمعة.

وان كان مقصوده (أن الشرط في قوله "اذا حلف ثلاثاً ولاء فقد جادل، يكون محققاً للموضوع، فانه مع انتفاء الشرط أي الحلف ولاء لم يفرض وجود حلف، حتى يحكم عليه بالجدال وعدمه، فيكون نظير ما ذكرناه في آية النبأ من أنه لم يفرض وجود نبأ في الآية في الرتبة السابقة على الشرط وهو مجيء فاسق نبأً فلاينعقد لها مفهوم الشرط لنفي وجوب التبين عنه اذا لم يحنى به الفاسق، لأنه يعتبر في مفهوم الشرط أن يكون الموضوع الملحوظ في القضية محفوظاً في حالة انتفاء الشرط حتى ينتفي عنه الحكم على تقدير انتفاء الشرط، نعم لو كانت الآية هكذا "النبأ ان جاء به الفاسق فتبين عنه" انعقد له مفهوم الشرط) فيرد عليه أن الموضوع هو الرجل او المحرم، وحلفه ثلاثاً ولاء شرط في الحكم عليه بكونه قد جادل، فيدل الشرط بمفهومه على أنه اذا لم يحلف ولاء فلم يجادل، نعم تكون النسبة بين اطلاق مفهوم الشرط وبين اطلاق منطوق صحيحة محمّد بن مسلم "من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم، فقيل له: الذي يجادل و هو صادق؟ قال: عليه شاة و الكاذب عليه بقرة" هي العموم من وجه، ومورد اجتماعهما الحلف ثلاثاً صادقاً من غير ولاء، فيتعارضان في مورد الاجتماع ويكون المرجع اطلاق قوله "انما الجدل قول لاوالله وبلى والله" وقوله في الجدل شاة، لكن لا يتم ما افاده من سكوت المفهوم عن بيان حكمه، والمهم عدم تمامية المفهوم المطلق للجملية الشرطية عندنا.

واما ما ذكره من عدم مفهوم للوصف في هاتين الروايتين، لوجود نكتة أخرى عرفية لبيان قيد الولاة، ففيه أن الانصاف أن العرف ان لم يفهم من قوله "اذا حلف الرجل بثلاثة ايمان في مقام واحد ولاء صادقاً فقد جادل" او قوله "اذا حلف بثلاثة ايمان متتابعات صادقاً فقد جادل" كونه في مقام التحديد فلاقل من أنه يفهم دخل كون الأيمان الثلاثة في مقام واحد ومتتابعات في ثبوت الحكم بالجدال، فما ذكره بعض الفقهاء خلافاً للمشهور لا يخلو من

وجه، وما في الجواهر من اعراض المشهور فهو ليس اعراضا عن سند صحيحة معاوية بن عمار ولا موثقة ابي بصير وانما هو اعراض عن دلالتها ولعله ناش من انكارهم ثبوت المفهوم للوصف مطلقا، نعم لا ريب أن مقتضى الاحتياط هو ما ذكره المشهور.

الجهة السادسة: ذكر صاحب الجواهر "قده" أن المحكي عن صريح جماعة من غير خلاف يظهر فيه أنه انما تجب البقرة في الحلف الكاذب مرتين، والبدنة في الحلف الكاذب ثلاث مرات إذا لم يتخلل التكفير بينهما، فلو كُفِّرَ بعد كل مرة بشاة فليس عليه في المرة التي بعدها الا الشاة، ولو كفر بعد كل مرتين فالبقرة، و لو حلف أزيد من ثلاث مرات و لم يكن قد كُفِّرَ فليس إلا بدنة واحدة، كما أنه اذا حلف ثلاث مرات صادقا فتثبت الشاة وكلما زيد في الحلف لم تزد الكفارة الا اذا كُفِّرَ بشاة، ثم حلف بعده صادقا ثلاث مرات فتجب كفارة شاة مرة أخرى<sup>(١)</sup>.

ثم قال: إن لم يكن إجماع أمكن كون المراد من النص و الفتوى فيما اذا لم يتخلل التكفير بعد المرة الاولى بشاة، أن يضم البقرة الى الشاة اذا حلف كاذبا مرتين، ويضم البدنة اليهما اذا حلف كاذبا ثلاث مرات، كما أنه يمكن أن يقال في الحلف الصادق انه اذا حلف ثلاثا فوجب عليه شاة، ثم زاد عليها ثلاثة أخرى ووجب عليه شاة أخرى سواء ذبح الشاة الاولى بعد الثلاثة الأولى وقبل الثلاثة الأخرى ام لا، وهكذا، فتأمل جيدا<sup>(٢)</sup>.

وذكر السيد الخوئي "قده" ما محصله أن الظاهر أنه لا يمكن المساعدة على كل من القولين، بيان ذلك: أن المستفاد من الروايات كصحيحة سليمان بن خالد ثبوت الشاة لكل جدال، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الصادق و الكاذب و عدم الفرق بين المرات، خرجنا عنه في الحلف الصادق بالنسبة إلى المرة الأولى و الثانية، و أما إذا زاد على مرتين و جادل فوق اثنتين فتجب الشاة في الثالثة، و مقتضى الإطلاق وجوب شاة جديدة لكل مرة بعدها، فلو حلف في المرة الرابعة فتتضم شاة ثانية الى الشاة الاولى الثابتة بالحلف في المرة الثالثة، ولو حلف في المرة الخامسة انضم اليهما شاة ثالثة و هكذا.

و أما الحلف الكاذب، فالأول فيه شاة و الثاني فيه شاة أخرى على المختار، سواء تخلل

---

١ - اختار السيد الامام "قده" رأى المشهور راجع تحرير الوسيلة ج١ ص٤٢٣، كما اختار بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أن تخلل التكفير يهدم السابق، ويكون الحساب من جديد، ومع عدم تخلل التكفير لا تتكرر الكفارة بالحلف ثلاثا صادقا مرة أخرى او الحلف كاذبا رابعا فصاعدا، فلو حلف اربع مرات كاذبا ووجب عليه شاة لأول وشاة للثاني وبقرة واحدة للباقي (مناسك الحج وملحقاتها ص ١٣١).

تكفير بينهما ام لا؟، و تجب البقرة للثالث، فلو لم يكفّر قبله عن الاول والثاني، وجب عليه ذبح شاتين وبقرة، وموضوع الحكم بثبوت البقرة ما زاد على الاثنتين فتثبت البقرة في الثالث و كذلك في الرابع و الخامس و هكذا، فالجدال الأول و الثاني في الكاذب في كل منهما شاة، و الجدل الثالث و الرابع و الخامس و هكذا، فيه بقرة، لإطلاق ما دلّ على ثبوت البقرة لما زاد على مرتين، هذا ما يقتضيه العمل بالروايات و لا إجماع في المقام على الخلاف<sup>(١)</sup>.

ولا يبعد أن يكون ظاهر كلامه الاخير ثبوت بقرة مستقلة لكل حلف كاذب، غير الحلف الاول والثاني، حيث يقال بأنه ينطبق عنوان "ما زاد على مرتين من الحلف الكاذب على كل من الحلف الثالث والرابع والخامس وهكذا مستقلا، فكلما زاد حلف كاذب زادت بقرة لأصالة عدم تداخل الاسباب والمسببات، بل ورد في بعض التقارير عنه الاستدلال على أن في الحلف الثالث والرابع والخامس بقرة بدلالة الدليل على أن في كل ما زاد على مرتين بقرة.

اقول: ان أصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات وان كان مقبولا عندنا في الأحكام المجازاتية لارتكازية تكرر العقوبة بتكرر الجريمة، لكنه قد يقال ان أصالة عدم التداخل تختص بما اذا كان كل من الشرط والجزاء قابلين للتكرار، وهنا ليس الشرط قابلا للتكرار، فان عنوان "الجدال فوق مرتين" يتحقق بالحلف الثالث ولا يتكرر بالحلف الرابع والخامس وهكذا، وعليه فلاموجب لتكرر الكفارة.

ولكن لا يبعد أن يقال في الجدل الكاذب بأنه لو حلف ثلاث مرات كاذبا ثم تحقق فاصل عرفي بينه وبين جدال آخر بالحلف ثلاث مرات كاذبا، فالعرف يعتبره مصداقا جديدا لقوله "اذا جادل فوق مرتين وكان كاذبا فعليه بقرة.

هذا قد يدعى ان ظاهر قوله "من جادل فوق مرتين كاذبا فعليه بقرة" هو أنه لاشيء عليه الا البقرة، فلا يجب عليه أن يجمع بين ذبح الشاة للحلف الكاذب الاول وذبح البقرة للحلف الكاذب الثاني، وحينئذ فلو ذبح شاة بعد الحلف الكاذب الاول ينكشف من حلفه الثاني الكاذب عدم امره بذبح الشاة وأنه يجب عليه بقرة.

ولكن الانصاف أن هذه الدعوى خلاف ظاهر الجمع بين ما دل على أن من حلف كاذبا مرة واحدة فعليه دم شاة وبين ما دل على ان من جادل فوق مرتين كاذبا فعليه بقرة، فان مقتضى الجمع بينهما هو لزوم كلا الامرين.

وكيف كان فالمسألة مشكلة جدا، فلا يترك الاحتياط بما ذكره السيد الخوئي "قده"، والله سبحانه هو العالم.

## ١٥- قتل هوام الجسد

مسألة ٢٥٣: لا يجوز للمحرم قتل القمل و لا إلقاؤه من جسده، و لا بأس بنقله من مكان إلى مكان آخر، و إذا قتله فالأحوط التكفير عنه بكف من الطعام للفقير، أما البق و البرغوث و أمثالهما فالأحوط عدم قتلها إذا لم يكن هناك ضرر يتوجه منهما على المحرم، و أما دفعهما فالأظهر جوازه و إن كان الترك أحوط.

اقول: يقع الكلام تارة في حكم قتل القمل (والمعروف أنه مرادف لكلمة "شيش" سواء قرأناه بالتشديد كما في قوله تعالى "فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل..." أو قرأناه بالتخفيف "القمل" وواحدته "القملة" وسيأتي التحقيق في ذلك) أو القاءه من جسده، وأخرى في حكم البق والبرغوث ونحوهما، أما القمل فالمشهور كما في المختلف<sup>(١)</sup> حرمة قتله أو القاءه من الجسد، ولكن خالف في ذلك الشيخ الطوسي "ره" في المبسوط حيث ذكر أنه يجوز للمحرم قتل الذنابير و البراغيث و القمل إلا أنه إذا قتل القمل على بدنه لا شيء عليه و إن أزاله عن جسمه فعليه الفداء، و الأولى أن لا يعرض له ما لم يؤذيه<sup>(٢)</sup>، و ظاهره جواز قتل المحرم القمل على بدنه، وكذا ابن حمزة في الوسيلة حيث ذكر أنه يجوز للمحرم قتل القمل على بدنه و نقله إلى موضع آخر<sup>(٣)</sup>، فجوز قتل المحرم القمل على بدنه، وإن ذكر قبله لزوم الكفارة في إلقاء المحرم القمل عن بدنه<sup>(٤)</sup>.

وكيف كان فيستدل على حرمة قتله بعدة روايات:

١- صحيحة زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل يحك المحرم رأسه قال يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة<sup>(٥)</sup>، ومن الواضح أن المتيقن من الدابة التي تكون في معرض القتل حال حك الرأس هو القمل، ويستفاد منها حرمة تعمد قتله، سواء في حال حك الرأس وغيره، لكنها مختصة بالقملة التي تكون على رأسه والغاء الخصوصية عنه الى ما يكون في سائر جسده فضلا عن ثوبه او في مكان آخر مشكل.

٢- صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: ثم اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى و العقرب و الفأرة<sup>(٦)</sup>، بتقريب أن لفظ الدواب يشمل القمل، كما اطلق

١ - مختلف الشيعة ج ص ٨٦

٢ - المبسوط ج ص ٣٣٩

٣ - الوسيلة ص ١٦٣

٤ - الوسيلة ص ١٦٢

٥ - وسائل الشيعة، ج، ص: ٥٤٠

٦ - وسائل الشيعة، ج ص ٥٤٥

عليه اسم الدابة في الرواية السابقة، وما حكي عن بعض الاعلام "قده" من أنه يشكل شمولها لقتل القمل، لأن استثناء الأفعى و نحوه قرينة على ان المراد في المستثنى منه ليس هو كل ما يدب، بل ما يشابه المستثنى<sup>(١)</sup>، غير متجه، فانه بعد قيام القرينة على أنه اريد من الدواب معنى عاما يشمل الفأرة والعقرب والافعى فينحصر معناه عرفا في كل ما يدب، ولا موجب لدعوى انصراف العموم عن الدواب الصغار جدا كالقمل.

٣- رواية ابان عن أبي الجارود قال: سألت رجلأبا جعفر (عليه السلام) عن رجل قتل قملة وهو محرم، قال: بئس ما صنع، قلت: فما فداؤها قال: لا فداء لها<sup>(٢)</sup>، ودالتها ظاهرة في حرمة قتل القملة، فان اطلاق تعبير الامام (عليه السلام) بأنه بئس ما صنع ظاهر في الحرمة، وأما سندها فليس فيه من يناقش فيه عدا ابي الجارود، زياد بن المنذر الهمداني الخارفي الأعمى: وهو وان كان زيدا واليه ينسب الزيدية الجارودية، ولكن شهد الشيخ المفيد "ره" في الرسالة العددية بأنه من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام، و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم، وقد ورد في قبال ذلك عدة روايات تدل على عدم وثاقته، منها ما رواه الكشي عن علي بن محمد، قال: حدثني محمد بن أحمد، عن العباس بن معروف، عن أبي القاسم الكوفي، عن الحسين بن محمد بن عمران، عن زرعة، عن سماعة، عن أبي بصير، قال: ذكر أبو عبد الله (عليه السلام) كثير النوء و سالم بن أبي حفصة و أبا الجارود، فقال: كذابون مكذبون كفار عليهم لعنة الله، قال: قلت جعلت فداك كذابون قد عرفتهم فما معنى مكذبون؟ قال: كذابون يأتوننا فيخبرون أنهم يصدقوننا، و ليس كذلك و يسمعون حديثنا فيكذبون به، ولكن الرواية ضعيفة سندا، فان علي بن محمد، و هو ابن فيروزان لم يوثق، و محمد بن أحمد، هو محمد بن أحمد بن الوليد، مجهول، و الحسين بن محمد بن عمران مهمل، وروى ايضا قال حدثني محمد بن الحسن البرائي و عثمان بن حامد الكشيان، قالوا: حدثنا محمد بن زياد، عن محمد بن الحسين، عن عبد الله المزخرف، عن أبي سليمان الحمار، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لأبي الجارود بمنى في فسطاطه رافعا صوته: يا أبا الجارود، كان و الله أبي إمام أهل الأرض حيث مات لا يجهله إلا ضال، ثم رأيت في العام المقبل، قال له مثل ذلك، قال: فلقيت أبا الجارود بعد ذلك بالكوفة، فقلت له: أ ليس قد سمعت ما قال أبو عبد الله (عليه السلام) مرتين؟ قال: إنما يعني أباه علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وسند هذه الرواية ايضا

١ - كتاب الحج ج٢ص٤٣٤

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ص٣٤٥

ضعيف، ولأجل ذلك ذهب السيد الخوئي "قده" الى وثاقته لشهادة المفيد وكذا وروده في تفسير القمي.

ولكن الانصاف أن الاعتماد على شهادة المفيد مشكل، فان ما ذكره يشتمل على تعظيم وتجليل شديد لايتلائم مع ما هو المسلّم من ضلالته وان فرض كونه ثقة في حديثه، وأما وروده في هذا التفسير المعروف للقمي فقد مر منا مرارا أنه كما ذكر المحقق آغا بزرك الطهراني "ره" ليس كله تفسير القمي بل ادرج فيه تفسير ابي الجارود، وعادة حينما ينتهي من نقل ما في تفسيره يقول بعد ذلك "رجع الى تفسير علي بن ابراهيم" فاذا الاعتماد على روايات ابي الجارود مشكل.

يبقى رواية ابان عنه هذه الرواية فانه ذكر بعض الاعلام "قده" أنه يكفي في صحة سندها رواية ابان عنه<sup>(١)</sup>، ولا يرى وجه لما ذكره عدا تطبيق نظرية اصحاب الاجماع عليه، وهو يبنتي على كونه ابان بن عثمان الأحمر، فانه من اصحاب الاجماع. وقد ذهب جماعة الى تصحيح رواياتهم من دون ملاحظة الوسائط بينهم وبين الامام (عليه السلام) اعتمادا الى كلام الكشي من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء، ولكنه مضافا الى احتمال كون المراد من ابان في هذه الرواية ابان بن تغلب وهو ليس من اصحاب الاجماع يرد عليه أن نظرية تصحيح روايات اصحاب الاجماع غير تامة عندنا، توضيح ذلك أن الكشي ذكر في رجاله في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي جعفر وابي عبدالله عليهما السلام "أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب ابي جعفر، وأصحاب ابي عبد الله عليهما السلام واتقادوا لهم بالفقه، فقالوا أفقه الأولين ستة: زرارة ومعروف بن خربوذ وبريد وأبو بصير الأسدي والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفي، قالوا: وأفقه الستة زرارة، وقال بعضهم: مكان ابي بصير الأسدي أبو بصير المرادي، وهو ليث بن البختري" وقال في تسمية الفقهاء من أصحاب ابي عبد الله عليه السلام: "أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميائهم ستة نفر: جميل بن دراج وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عثمان وحماد بن عيسى وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه - وهو ثعلبة ابن ميمون - إن أفقه هؤلاء جميل بن دراج، وهم أحداث أصحاب ابي عبد الله عليه السلام" وقال في تسمية الفقهاء من أصحاب ابي ابراهيم، وابي الحسن الرضا عليهم السلام: "أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم وأقروا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر آخر، دون الستة نفر الذين ذكرناهم في

أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، منهم: يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى ببيع السابري ومحمد بن أبي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب وأحمد بن محمد بن أبي نصر وقال بعضهم: مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن علي ابن فضال، وفضالة بن أيوب، وقال بعضهم: مكان فضالة بن أيوب، عثمان بن عيسى، وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى "فاستظهر جماعة من قوله اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء ان كل رواية ثبت بسند صحيح انها رواية هؤلاء فيحكم بصحتها، ولا يلحظ الوسائط بينهم وبين الامام عليه السلام.

ولكن هذا الاستظهار خاطئ جدا، اذ لا يظهر من كلام الكشي عدا بيان الاجماع على فقاهة هؤلاء ووثاقتهم وتصديقهم فيما يقولون، لا بيان انهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، ومما يشهد على ذلك ان العبارة الأولى من العبار الثلاثة من الكشي غير مشتملة على التعبير بتصحيح ما يصح عنهم، وانما ورد فيه اجماع العصابة على تصديقهم والإقرار لهم بالفقه، وظاهر العبارة الثانية والثالثة كون المقصود منهما نفس المقصود من العبارة الأولى، حيث ذكر في العبارة الثانية "من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم" وكذا ذكر في العبارة الثالثة "دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام"، فتكون ميزة اصحاب الاجماع على غيرهم اجماع الطائفة على فقاہتہم ووثاقتهم، دون الحكم بصحة رواياتهم من دون ملاحظة الوسائط بينهم وبين المعصوم عليه السلام، فلا يتم نظرية اصحاب الاجماع.

٤- صحیحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ما تقول في محرم قتل قملة قال: لا شيء عليه في القمل، و لا ينبغي أن يعتمد قتلها<sup>(١)</sup>.

ودلائنها على حرمة قتل القمل تبني على دلالة كلمة "لا ينبغي" على الحرمة، وقد ناقش فيها جماعة منهم بعض الاعلام "قده" على ما حكى عنه في تقريرات بحثه في الحج، بينما انه استظهر جماعة منهم السيد الخوئي "قده" منها الحرمة، بدعوى كونها بمعنى "لا يتيسر" وما ذكره وان كان غير واضح في نفسه، الا أنا استفدنا من صحیحة زرارة ظهورها في الحرمة في زمان الأئمة (عليهم السلام) حيث قال الامام (عليه السلام) لا ينبغي للمسلم أن يتزوج بنصرانية فقال له زرارة: جعلت فداك وأين تحريمه، فقال: قوله "لا تمسكوا بعصم الكوافر"<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان فهذه الكلمة في الآيات والروايات ليست ظاهرة في الكراهة المصطلحة كما

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٣٩

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٣٤



صارت كذلك اليوم، فلا يصح أن يقال أنها تكون قرينة على حمل بقية الرويات على الكراهة. ٥- ما يقال من فحوى النصوص الدالة على حرمة إلقاء القمل من جسده أو ثوبه، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال المحرم يلقي عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده وإن أراد أن يحول قملة من مكان إلى مكان فلا يضره، وفي رواية الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن أحمد بن عائذ عن الحسين بن أبي العلاء قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لا يرمي المحرم القملة من ثوبه و لا من جسده متعمداً<sup>(١)</sup>، وفي رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن القراد<sup>(٢)</sup> ليس من البعير والحلمة<sup>(٣)</sup> من البعير بمنزلة القملة من جسدك فلا تلقها وألق القراد<sup>(٤)</sup> وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: المحرم يلقي عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده، وإذا أراد أن يحول قملة من مكان إلى مكان آخر فلا بأس<sup>(٥)</sup> وفي رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: سألته عن المحرم ينزع الحلمة عن البعير قال لا هي بمنزلة القملة من جسدك<sup>(٦)</sup>.

فيقال -كما حكى عن السيد الخوئي "قده"- بأن الإلقاء إذا كان ممنوعاً لكونه في معرض التلف، فقتله أولى بالمنع، ولذا يجوز نقله من مكان إلى مكان آخر لا يكون معرضاً للتلف. ولكن توجد في قبالة هذه الروايات الناهية عن إلقاء القملة، رواية صفوان بن يحيى عن مرة مولى خالد قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يلقي القملة، فقال: ألقوها أبعدها الله، غير محمودة و لا مفقودة<sup>(٧)</sup>، والرواية صحيحة بنظرنا، ولا يضر عدم ثبوت وثاقفة مرة مولى خالد بالتوثيق الخاص، بعد كون الراوي عنه صفوان الذي شهد الشيخ في العدة بأنه ممن عرف بأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة. والظاهر عدم وجود جمع عرفي بينها وبين الروايات السابقة بحمل تلك الروايات على

١ - وسائل الشيعة، ج، ص: ٥٤١

٢ - القُرَاد: كغُرَاب: دُوَيْبَّةٌ صَغِيرَةٌ تَعَلَّقُ بِالْبَعِيرِ وَنَحْوِهِ وَتَلصِقُ بِجَسْمِهِ وَتَعَصُّهُ. وَالجَمْع: القُرَادَان. راجع:

لسان العرب ج ٣ ص ٣٤٨ المصباح المنير، ص ٤٩٦.

٣ - قال الجوهري: الحَلْمَةُ: القُرَادُ العَظِيم.

٤ - الكافي ج ٨ ص ٤٥٦

٥ - وسائل ج ١٢ ص ٥٤٠

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٣

٧ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٠

الكراهة ، حيث ان ظاهر هذه الرواية نفي الكراهة ايضا، فان قلنا بكون اعراض المشهور موهنا، إما مطلقا او في خصوص الخبر الذي لم نحرز وجدانا وثاقا روايه، كما هو المختار على ما ذكرناه في الاصول، فلا يعتمد على هذه الرواية لاعراض المشهور عنها، وكذا ان قلنا بمرجحية الشهرة العملية، والا فبعد معارضتها مع تلك الروايات وتساقط الجميع فالمرجع أصل البراءة عن حرمة الالقاء.

هذا غاية ما تيسر من الاستدلال على قول المشهور من حرمة قتل القملة او القاءها من الجسد، ولكن يوجد في قبال ذلك قولان:

احدهما: القول بجواز قتلها وكذا القاءها من الجسد.

وثانيهما: القول بجواز قتلها وان كان القاءها محرّمًا.

أما القول الأول فقد حكي ذلك عن بعض الاعلام "قده" بدعوى أن المراد من قوله "غير محمود ولا مفقودة" هو ذمها باعتبار وجودها كثيرا و عدم فقدها في البدن، و هذا التعبير ظاهر في ان لا رجحان لحفظها ايضا، و لعل هذه الرواية انما صدرت ردا لما اشتهر بين فقهاء العامة في ذلك الزمان من المنع عن قتلها و نحوه، وهذا التعبير يأبى ايضا عن الجمع بحمل الرواية على صورة التأذي، وجمل بقية الروايات على صورة عدم التأذي من باب الاخذ بالمقدار المتيقن من كل واحد من الخطابين المتعارضين، لكونه نصا فيه فيرفع لأجله اليد عن ظهور الآخر في خلافه، وان كان هذا الجمع عرفيا في حد ذاته.

ويدل على جواز قتل القملة في حال الاحرام ايضا صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بقتل النمل و البق في الحرم، ولا بأس بقتل القملة في الحرم<sup>(١)</sup>، فان إطلاقها كما يشمل المحل في الحرم يشمل المحرم في الحرم، فدلّت الروايات السابقة على منع قتل القملة حال الإحرام، مطلقا سواء كان في الحرم أو غيره، وتدل هذه الصحيحة على جوازه في الحرم، مطلقا سواء كان حال الإحرام أم لا، وتوهم كون الصحيحة ناظرة إلى غير حال الاحرام بعيد، لكون جواز قتلها للمحل في الحرم واضحا للناس، فلم يكن حاجة الى هذه الرواية، اذ يبعد عدم معرفة أهل مكة له قبل صدور هذه الرواية.

واظهر من ذلك ما رواه الصدوق باسناده الى معاوية بن عمار عن الصادق (عليه السلام) "لا بأس بقتل القمل في الحرم و غيره"<sup>(٢)</sup> إذ لا يحتمل فيها أن تكون صادرة لبيان جواز قتل المحل في غير الحرم للقملة، بعد وضوح هذا الحكم جدا.

١- وسائل الشيعة جص ٥٥١

٢- وسائل الشيعة جص ٥٥١

ومن جملة ما يدل على جواز قتل المحرم للقملة صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المحرم يحك رأسه فتسقط منه القملة و الثنتان قال لا شيء عليه و لا يعود قلت كيف يحك رأسه قال بأظافيره ما لم يدم و لا يقطع الشعر<sup>(١)</sup>، فانه لو كان القتل ممنوعا لكان ينبغي أن يقول ايضا "ما لم يتعمد قتل قملة، كما أن هذه الصحيحة تدل على جواز القاء القملة، والا لكان ينبغي ان يقول ايضا: ما لم يتعمد القاءها، ويقرب منها رواية أبي الجارود، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): حككت رأسي و انا محرم، فوَقعت قملة قال: لا بأس، قلت: اى شيء تجعل علي فيها؟ قال: و ما اجعل عليك في قملة، ليس عليك فيها شيء<sup>(٢)</sup> إذ لو كان الإلقاء حراما، لكان ينبغي أن يقول له الامام (عليه السلام): بئس ما صنعت، لا أن يقول له: لا بأس، ثم يصرح بعدم الكفارة عليه، كما يشهدله صحيحة زرارة "يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة" إذ لو كان الإلقاء ممنوعا، لزم التنبيه عليه ايضا. فتحصل أن مقتضى الجمع العرفي بين الروايات القول بکراهة قتل القملة او القاءها حال الاحرام<sup>(٣)</sup>.

اقول: لنا حول كلامه عدة ملاحظات:

- ١- انه قال: ان المراد من قوله "ابعدھا الله غير محمودة ولا مفقودة" هو ذمها باعتبار وجودها كثيرا، و عدم فقدها في البدن، الا أن الظاهر أن المراد منه ذمها باعتبار أنها ليس وجودها مما يحمد ولا أن عدمها مما يفتقد، فان الفقد لا يصدق عادة الا في عدم شيء مطلوب، فلا يعبر عن عدم الشيء المكروه بالفقد.
- والانصاف انه لا يستفاد منه جواز قتلها وانما يستفاد منه جواز القاءها من دون كراهة، فان هذا اللسان لا يتناسب مع الكراهة، فلا يمكن لأجلها حمل الروايات الناهية عن القاءها او قتلها على الكراهة، كما فعله "قده"، بل تستقر المعارضة بينها وبين تلك الروايات.
- ٢- ما ذكره (من أن التعبير بكونها غير محمودة ولا مفقودة يأبى عن الجمع بحمل الرواية على صورة التأذي، وجملة بقية الروايات على صورة عدم التأذي من باب الاخذ بالمقدار المتيقن من كل واحد من الخطابين المتعارضين، لكونه ناصا فيه فيرفع لأجله اليد عن ظهور الآخر في خلافه، وان كان هذا الجمع عرفيا في حد ذاته) ففيه أن هذا الجمع ليس عرفيا في حد ذاته، وان ذهب اليه جمع من الاعلام، بدعوى أنه كلما كان لكل من الخطابين

١ - وسائل الشيعة ج ١٦٩ ص ١٦٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٧٠

٣ - كتاب الحج ج ٤ ص ٤٣٤

المتباينين قدر متيقن، فحيث ان كلاً منهما نصّ في القدر المتيقن منه وظاهر في غيره، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بصراحة الآخر فيكون الخطابان حجتين في القدر المتيقن منهما، كما لو ورد اكرم العالم وكذا لا تكرم العالم، وكان القدر المتيقن الخارجي من وجوب اكرام العالم هو وجوب اكرام العالم العادل، اذ لا يحتمل اختصاص وجوب الاكرام بالعالم الفاسق، والقدر المتيقن الخارجي من حرمة اكرام العالم هو حرمة اكرام العالم الفاسق اذ لا يحتمل اختصاص حرمة الإكرام بالعالم العادل، ولكن ذكرنا في محله أنه يعتبر في حمل الظاهر على النصّ من كون الخطاب النصّ قرينة عرفية نوعية على بيان المراد من الظاهر، كما في قوله "ان افطرت فاعتق رقبة" وقوله "ان افطرت فصم ستين يوماً" حيث انه بعد العلم بعدم مطلوبية كليهما تعيينا فيرفع اليد عن ظهور كل منهما في الامر التعييني بواسطة نصوصية الآخر في اصل الامر به، وأما في مثال المقام فلا يكون مجرد القدر المتيقن في كل خطاب قرينة على فهم المراد من الخطاب الآخر، وموجبا للجمع العرفي بين الخطابين، فلا يصار اليه الا اذا كان الخطابان قطعي الصدور والجهة، فبذلك يعلم إرادة ذلك منهما وهذا اجنبي عن الجمع العرفي.

٣- ما ذكره (من أن التعبير بقوله "القوها ابعداها الله غير محمودة ولا مفقودة" يابى عن الحمل على صورة تأذي المحرم) فلم يعرف له وجه واضح، وعليه فبناء على انقلاب النسبة يمكن القول بانقلاب النسبة بينها وبين الروايات الناهية عن القاءها بصحيحة جميل قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يقتل البقرة والبراغيث إذا أذاه قال نعم<sup>(١)</sup>، بناء على ما هو الظاهر من الغاء الخصوصية عن البقرة والبرغوث الى القمل، ومن جواز القتل الى جواز الالتقاء، فان هذه الصحيحة تدل حينئذ على جواز القاء القمل في فرض التأذي، وقيد الايذاء وان كان واردا في سؤال السؤال ولا ينعقد له مفهوم لكن لاحاجة في انقلاب النسبة الى ثبوت المفهوم للخطاب الموجب لانقلاب النسبة بين الخطابين المتعارضين، الا أن نظرية انقلاب النسبة غير تامة عندنا.

٤- ان دلالة قوله (عليه السلام) في رواية صفوان "القوها ابعداها الله غير محمودة ولا مفقودة" على جواز قتل القملة غير واضحة، اذ مجرد بيان كراهة وجود القملة لا يستلزم جواز قتلها للمحرم.

٥- ما ذكره من دلالة صحيحة معاوية بن عمار "لا بأس بقتل القملة في الحرم" على جواز قتلها حال الاحرام فلا يخلو عن غرابة، فان ظاهرها الحكم الحيثي اي جواز قتل القملة في

الحرم، فلانظر لها الى حيث الاحرام، نظير ما يدل على جواز بلع بقايا الطعام في الفم في حال الصلاة فانه لااطلاق له لحيثية كون المصلي صائماً، وما ذكره من أنه لو لم يكن المنظور فيه حيثية الاحرام لم يكن حاجة الى بيانه لوضوح جواز قتل المحل القملة في مكة، ففيه أن وضوح هذا الحكم ليس بحد يكون تنبيه الناس عليه حتى يرتفع الشبهة عن ذهن بعض الناس ولو في الأعصار المتأخرة لغوا عرفاً، كيف وقد بيّن في الروايات احكام لعلها اوضح من هذا الحكم، ولو اريد من هذه الرواية بيان حكم المحرم لا الحرم لم يكن وجه عرفي للعدول عن التعبير بالمحرم الى التعبير بالحرم، واحتمال ارادة الاحرام من الحرم كما ورد عن عائشة "كنت اطيب رسول الله في حله وحُرْمه" بعيد، ولاقل من عدم قرينة عليه، وأما قوله "لابأس بقتل القمل في الحرم وغيره"<sup>(١)</sup> حيث جعل دلالاته اوضح ففيه أن الظاهر منه بيان جواز قتل القمل في الحرم، وانه مثل قتله في غير الحرم، لايبان جواز قتله للمحل في غير الحرم.

٦- ما استدل به على جواز قتل المحرم للقملة من صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المحرم يحك رأسه فتسقط منه القملة و الثنتان قال لا شيء عليه و لا يعود قلت كيف يحك رأسه قال بأظافيره ما لم يدم و لا يقطع الشعر، ففيه أن قوله (عليه السلام) "ولايعود" كاف في بيان حرمة اسقاط القملة، والامام يرشده الى حكّ رأسه بطريقة لايجب سقوط القملة.

٧- ما استدل به على جواز القاء القملة من رواية ابي الجارود ففيه اولاً: انها ضعيفة سنداً، فانه روى الكليني عن احمد بن محمد بن محمد بن احمد القلانسي عن محمد بن الوليد عن ابان عن ابي الجارود، أما احمد بن محمد فهو إما ابن خالد البرقي او ابن عيسى الاشعري، وكلاهما ثقتان جليلان، واما محمد بن احمد القلانسي فهو محمد بن أحمد بن خاقان النهدي أبو جعفر القلانسي المعروف بحمدان، وقد ذهب السيد الخوئي "قده" في المعجم الى وثاقته ببيان أنه وان قال عنه النجاشي "أنه كوفي مضطرب" لكن الاضطراب في الحديث بمعنى عدم الاستقامة في نقل الحديث، فكما أنه يروي عن الثقة يروي عن غيره، و هذا لا يتنافي الوثاقفة، كما أن ما حكى عن ابن الغضائري من أنه قال عنه: كوفي، ضعيف يروي عن الضعفاء، غير ثابت، لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه، فالصحيح وثاقته، لما ورد في رجال الكشي من أني سألت أبا النضر محمد بن مسعود "العباشي" عن محمد بن أحمد النهدي، و هو حمدان القلانسي: فقال: كوفي، فقيه، ثقة، خير.

ولكن ما ذكره حول تضعيفات ابن الغضائري غير واضح، بعد أن كان الراوي لكلام ابن الغضائري هو العلامة الحلي "ره" في رجاله<sup>(١)</sup>، واحتمال وصول كتابه اليه بمقدمات حسية عرفي، على حد وصول بقية كتب القدماء اليه فلايبعد اعتبار نقله عنه، فيتعارض مع توثيق العياشي، ولم يثبت ما قد يقال من عدم الاعتماد على تضعيفات ابن الغضائري، لقلة من سلم من الرواة من جرحه، فليس ثقة في ذلك.

وأما محمد بن الوليد فالظاهر أنه البجلي الخزاز الذي قال عنه النجاشي: ثقة، عين، نقي الحديث، فإنه يروي عن ابان بن عثمان الأحمر.

وعليه فيبقى الاشكال في محمد بن احمد القلانسي وابي الجارود. وثانيا: ان الرواية واردة في قضية شخصية، فلعل الامام (عليه السلام) وثق من حالات ابي الجارود، انه صدر منه ذلك سهوا، ويؤيده سؤاله بعد ذلك عن ثبوت الكفارة فيه بقوله "واي شيء تجعل علي فيها" فإنه قد يكشف عن علمه بحرمة القاءها متعمدا. وأما صحيحة زرارة فغايتها اقتضاء اطلاقها لجواز القاء القملة، فلايد من رفع اليد عن ذلك بالروايات الناهية عن القاءها.

وأما القول الثاني وهو جواز قتل القملة دون القاءها فقد حكي عن بعض الاعلام "قده" في المرتقى، فذكر أن ما يستدل به على حرمة قتلها عدة وجوه، كلها مخدوشة: الأول: التمسك بأولوية ما دل على حرمة القاءها، وفيه أن الأولوية غير ثابتة، بعد عدم العلم بملاك تحريم الإلقاء خصوصا بملاحظة ثبوت الكفارة في الإلقاء دون القتل، فإنه يكشف عن ثبوت الفرق بينهما.

الثاني: عموم "اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى و العقرب و الفأرة" وفيه أن الدابة منصرفة عرفا عند اطلاقها عن مثل القمل.

الثالث: الروايات الخاصة الواردة في القمل، كرواية أبي الجارود "قال سأل رجل أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل قتل قملة و هو محرم قال: بئس ما صنع" ورواية زرارة "قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل يحكّ المحرم رأسه؟ قال: يحكّ رأسه ما لم يتعمد قتل دابة" وفيه أن رواية أبي الجارود و ان كانت تامة الدلالة لكنها ضعيفة السند، و لم يثبت عمل المشهور بها - لو سلم القول بجابرته لضعف السند - لاحتمال استنادهم إلى الوجوه الأخرى، وأما رواية زرارة، فلأنه لايمكن الأخذ بمضمونها لملازمة الحكّ للإلقاء غالبا، مع أن ظاهرها جواز ذلك إذا لم يتحقق القتل و هو ينافي ما دل على حرمة الإلقاء بنحو لا يقبل التشكيك.

إذن، فلا دليل على حرمة قتل القمل و غيره من هوام الجسد، بل يظهر جواز قتل البرغوث و البقّ من رواية زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) سألته عن المحرم يقتل البقّة و البرغوث اذا رآه؟ قال: نعم<sup>(١)</sup>، نعم لا يمكن الاستدلال على الجواز بمعاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في محرم قتل قملة؟ قال: لا شيء عليه في القمل<sup>(٢)</sup>، إذ الظاهر في مثل هذا التعبير نفي الكفارة فقط لانفي الاثم والعقوبة.

و أما حرمة الإلقاء فتستفاد من النصوص كرواية الحسين بن أبي العلاء "لا يرمي المحرم القملة من ثوبه و لا من جسده متعمدا..." و رواية معاوية بن عمار "المحرم يلقي عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده..." وما دل على المنع من القاء الحلمة عن البعير لانها بمنزلة القملة من جسدك، وكذا و ما دل على ثبوت الكفارة في الالقاء، ولا يعارض هذه الروايات سوى رواية صفوان عن مزة مولى خالد، ولكنها إن تمت سندنا فلا بد من طرحها أو تأويلها لمصادمتها للنصوص الكثيرة التي يحصل الاطمئنان بصدور بعضها، ولا يمكن الجمع العرفي بحمل روايات النهي على الكراهة، لظهور رواية صفوان في نفي الكراهة ايضا و هو يصادم نصوصية تلك النصوص لدلالاتها على المرجوحية بلا إشكال<sup>(٣)</sup>.

اقول: أما اشكاله على ادلة حرمة قتل القملة فيلاحظ عليه أن المنع عن دلالة حرمة القاء القملة من الجسد على حرمة قتل القملة في الجسد خلاف الفهم العرفي جدا، كما لا يتم دعوى انصراف قوله "اتق قتل الدواب كلها" عن قتل القملة والبق والبرغوث، وكذا المنع من صدق الدواب، وما ذكره حول رواية زرارة من أن حكّ من في رأسه القمل ملازم عادة لالقاءه فهو ممنوع، بعد وجود طريقة لحكّ الراس لا يعلم بكونها موجبة لسقوط القمل وهو حكّه بأظافيره، كما مرّ في صحيحة معاوية بن عمار.

فالانصاف تاممية الدليل على حرمة قتل القمل.

وأما القاءه فمقتضى الروايات حرمة ايضا، وأما رواية صفوان فانها مما قد اعرض عنها المشهور فلاتصلح للمنع عن حجية تلك الروايات ولو بملاك الترجيح حسب ما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك".

تنبيه

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٣٩

٣ - المرتقى إلى الفقه الأرقى ج ١ ص ١٧٦

الظاهر ان ما هو مذكور في هذه الروايات هو القمل او القملة بالتخفيف وهو الذي يعبر عنه في الفارسية بكلمة "شيش"، لا القمل او القملة بالتشديد، ففي كتاب العين: القملُ معروف... والقملُ: الذر الصغار، و يقال: هو شيء أصغر من الطير الصغير، له جناح أكره أحمر<sup>(١)</sup>، وفي الصحاح: القملُ معروفٌ، الواحدة قملة... والقملُ: دُوَيْبَةُ من جنس القِرْدَانِ، إِلَّا أَنَّهَا أَصْغَرُ مِنْهَا يَرْكَبُ الْبَعِيرَ عِنْدَ الْهُزَالِ<sup>(٢)</sup>، وفي المفردات: القملُ: صغار الذباب. قال تعالى: وَ الْقُمَّلَ وَ الصَّفَادِعَ وَ الدَّمَ [الأعراف / ١٣٣]. و القملُ معروف، و رجل قَمِلٌ: وقع فيه القملُ<sup>(٣)</sup>، وفي لسان العرب: القملُ: معروف، واحدته قملة، و قَمِلَ رأسه، بالكسر، قَمَلًا: كَثُرَ قَمَلُ رَأْسِهِ، والقملُ: صغار الذبِّ و الدبِّي، و قيل: هو الدبِّي الذي لا أجنحة له، و قيل: هو شيء صغير له جناح أحمر، و في التهذيب: هو شيء أصغر من الطير له جناح أحمر أكره، و في التنزيل العزيز: فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَ الْجُرَادَ وَ الْقُمَّلَ؛ و قال ابن الأنباري: قال عكرمة في هذه الآية القملُ الجنادب و هي الصغار من الجراد، واحدتها قملة، قال ابن السكيت: القملُ شيء يقع في الزرع ليس بجراد فيأكل السنبله، قال الأزهري: و هذا هو الصحيح، و قال ابن خالويه: القملُ جراد صغار يعني الدبِّي، و قال أبو حنيفة: القملُ شيء يشبه الحلم و هو لا يأكل أكل الجراد، و لكن يمتص الحَبَّ إذا وقع فيه الدقيق و هو رطب فتذهب قوته و خيره، و هو خبيث الرائحة، و قيل: القملُ دواب صغار من جنس القِرْدَانِ إِلَّا أَنَّهَا أَصْغَرُ مِنْهَا، واحدتها قملة، تركب البعير عند الهُزَالِ<sup>(٤)</sup>، وفي مجمع البحرين: قوله تعالى القملُ: هو بالتشديد: كبار القردان. و قيل دواب أصغر من القمل، و قيل الدباء الذي لا أجنحة له، قال بعض المفسرين: اختلف العلماء في القمل المرسل على بني إسرائيل، فقيل هو السوس الذي يخرج من الحنطة، و قيل غير ذلك، و روي عن موسى مشى إلى كتيب أعفر كتيب مهيل فضربه بعصاه فانتثر كله قملا في مصر، فتتبع حروثهم و أشجارهم و نباتهم، فأكله، و لحس الأرض، و كان يدخل بين ثوب أحدهم و جلده فيعضه، و كان أحدهم يأكل الطعام فيمتلىء قملا، فلم يصابوا ببلاء كان أشد عليهم من القمل، فإنه أخذ شعورهم و أبشارهم و أشفار عيونهم و حواجبهم و لزم جلودهم، كأنه الجدرى، و منعهم النوم و القرار.

وفي تاج العروس: القمل معروف، و المراد به عند الاطلاق ما يولد على الإنسان، و القمل

١ - العين ج، ص ١٧٦

٢ - الصحاح ج، ص: ١٨٠٥

٣ - مفردات ألفاظ القرآن: ص: ٦٨٤

٤ - لسان العرب: ج، ص: ٥٦٨



كسكر صغار الذر و الدبا،...<sup>(١)</sup>

هذا وقد حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه خالف في كون معنى القمّل بالتخفيف ما يرادف "شپش" بالفارسية، حيث قال: انه لا بد أن يكون القمل الوارد في الروايات ما هو المتكون من الجسد، بملاحظة تنزيل الحلمة للبعير بالقمل من جسد الإنسان، لظهور قوله فيه: أنه من جسدك، ان مبدء تكونه هو جسد الإنسان، والقمل بالتخفيف يقال: انه يتكون من عرق الجسد لا منه نفسه، فعليه لا يكون المراد من الروايات ما هو المعهود خارجا، بل نوع آخر، و لعله يتكون من الجسد عند بعض الأمراض تحت الجلد، فيكون ظهوره بعد خرقه، و حيث انه يظهر بعد الخرق و قطع ظاهر الجلد يتصور فيه القتل بالحك، و كذا التحويل من مكان الى آخر و غير ذلك من عناوين الروايات، إذ لا اختصاص لها بما هو المعهود خارجا الذي يكون مرادفا للفظة "شپش"، وأما القمّل بالتشديد فالمراد منه دابة صغيرة كالقردان تركب البعير عند الهزال، فالمشدد والمخفف نوعان من الدواب متباينان كل واحد منهما يوجد في الجسد، وان كان الاول نادرا بالنسبة الى الثاني، و حيث انه لا توجد في الروايات قرينة على كون لفظ "القمل" بالتشديد او التخفيف، يحصل العلم الإجمالي بحرمة احدهما على المحرم ومع ابتلاء المكلف بكليهما يكون العلم الاجمالي منجزا فيجب عليه الاجتناب عنهما جميعا<sup>(٢)</sup>.

وفيه أن القمّل بالتخفيف بمعنى "شپش"، من الجسد، أي بييض ويفرخ في الجسد، وأما القمّل بالتشديد فهو كما ذكر في كتب اللغة لا يرتبط بالانسان، وبهذا تثق بكون المراد من القمل في هذه الروايات هو المخفف، لأنه (مضافا الى ما ورد في مثل صحيحة معاوية بن عمار "المحرم يلقي عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده" وما ورد في صحيحة زارة من أن المحرم يحكّ رأسه ما لم يتعمد قتل دابة، ومن الواضح أن الدابة التي تكون في معرض القتل حين حكّ الرأس هو القمّل بمعناه المعروف، وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المحرم يحك رأسه فتسقط منه القملة و الثنتان قال لا شيء عليه و لا يعود قلت كيف يحك رأسه قال بأظافيره ما لم يدم و لا يقطع الشعر، وكذا صحيحة معاوية بن عمار و حفص بن البختري جميعا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ينبغي للحاج إذا قضى مناسكه و أراد أن يخرج أن يبتاع بدرهم تمرا يتصدق به فيكون كفارة

١ - تاج العروس ج، ص: ٦٣٢

٢ - كتاب الحج ج ص ٤٤٩

لما لعله دخل عليه في حجة من حك أو قملة سقطت أو نحو ذلك<sup>(١)</sup> فقد ورد في الروايات قضايا تناثر القمل من رأس المحرم، ففي صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: مر رسول الله (صلى الله عليه وآله) على كعب بن عجرة الأنصاري و القمل يتناثر من رأسه، فقال أ تؤذيك هوامك فقال نعم قال فأنزلت هذه الآية فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك<sup>(٢)</sup>.

وأما ما ذكره من العلم الاجمالي ففيه أنه حتى تم بلحاظ الالقاء، فلا يتم بلحاظ القتل، فإنه مع اجمال معنى القمل فالصحيح أن المرجع في حرمة قتل القمل الذي يوجد في الرأس اطلاق قوله (عليه السلام) "يحك رأسه ما لم يتعمد قتل دابة" وفي جميع المعاني المحتملة عموم "اتق قتل الدواب كلها..." بناء على ما استظهرنا من عدم انصرافه عن الدواب الصغار مثل القمل والقمل ونحوهما، وعليه فالامجال لاعمال قواعد العلم الاجمالي.

فتحصل أن الأظهر حرمة قتل القمل او القاءه، وأما نقله من مكان الى مكان آخر فجاز، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: المحرم يلقي عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده، وإذا اراد أن يحول قملة من مكان الى مكان آخر فلا بأس<sup>(٣)</sup>، والظاهر منها هو نقل القملة من مكان من الجسد الى مكان آخر منه، والظاهر جوازه مطلقاً ولو مع كون المكان الثاني ادون منه بحيث يكون خوف سقوطه من الجسد أكثر، نعم لو كان في معرض السقوط في المكان الثاني فلا يجوز نقله اليه، اذا كانت المعرضية بحد يوجب الاطمئنان بالسقوط.

هذا كله بالنسبة الى حكم قتل القمل او القاءه من الجسد.

وأما مثل البقّ "پشه" و البرغوث "كك"، فعبر عنهما في كلمات الفقهاء بهوام الجسد أي دواب الجسد "جانورهاي بدن"، ولكنه غير واضح، اذ من الواضح أنهما ليسا مثل القمل بيضان ويفرخان في جسد الانسان، كما لا يعيشان عادة في جسده بل هما كالذباب يؤذيان الانسان، نعم يفترق البق عن الذباب بانه يمصّ الدم، ومن هنا نقول لا يصح الاستدلال لحرمة القاءهما بعموم التعليل في صحيحة معاوية بن عمار "المحرم يلقي عنه الدواب كلها إلا القملة فإنها من جسده"، فانهما كما ذكرنا لا يعيشان عادة في جسد الانسان، فلا يتم دعوى شمول هذا التعليل للمنع عن الالقاء لهما، فما في كتاب الجامع للشرائع من قوله

١ - وسائل الشيعة ج ٢٩٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٦٦

٣ - وسائل ج ١٢ ص ٥٤٠

ويحرم... قتل القمل، و البرغوث، و إلقاؤهما<sup>(١)</sup>، كما حكي عن جماعة من الذهاب الى حرمة القاءهما فغير متجه.

وأما قتلها فقد اختار حرمة جماعة من الفقهاء، فذكر الشيخ الطوسي "ره" في كتاب النهاية أنه لا يجوز للمحرم أن يقتل البقّ و البرغوث و ما أشبههما في الحرم، فإن كان محلاً، لم يكن به بأس<sup>(٢)</sup>، وفي التهذيب ولا بأس بقتل البق و البرغوث و النمل في الحرم إذا كان الإنسان محلاً و لا يجوز له إذا كان محرماً و قد بينا أنه إذا كان محرماً لزمته الكفارة<sup>(٣)</sup>، بينما أنه ذهب جماعة آخرون الى جواز قتل البق و البرغوث، فذكر المحقق الحلي في الشرايع والعلامة في القواعد، أنه لا بأس بقتل البرغوث<sup>(٤)</sup>.

وقد اختار السيد الماتن "قده" حرمة قتل البق و البرغوث في حال الاحرام تمسكاً باطلاق صحيحة زرارة "ما لم يتعمّد قتل دابة" وعموم صحيحة معاوية بن عمار "اتقّ قتل الدواب كلّها"، واجاب عما يستدل به على الجواز بان رواية ابن فضال عن بعض اصحابنا عن زرارة "لا بأس بقتل البرغوث و القملة و البقة في الحرم"<sup>(٥)</sup> مضافاً الى ارسالها وارادة في حكم الحرم ولا علاقة لها بحكم الاحرام، و لذا ذكر فيها جواز قتل القمل، مع أن قتل القمل للمحرم غير جائز، وأما رواية سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن مثنى بن عبد السلام عن زرارة عن أحدهما (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يقتل البقة و البرغوث إذا رآه قال نعم<sup>(٦)</sup>، فمضافاً الى ضعف سندها بسهل بن زياد فصاحب الوسائل وان نقلها عن الكافي هكذا ولكن الموجود في الكافي "إذا اراده"<sup>(٧)</sup> وهو الصحيح، و نظيره ما ورد في قتل الحية و بعض السباع، فيكون الجواز مختصاً بما إذا اراده البرغوث و البق فلا يدل على الجواز مطلقاً.

١ - الجامع للشرايع: يحيى بن سعيد الحلي ص ١٨٣

٢ - كتاب النهاية ص ٢٢٩

٣ - تهذيب الأحكام ج ص ٣٦٦

٤ - شرائع الإسلام ج، ص: ٢٥٩ قواعد الأحكام ج، ص: ٤٥٧

٥ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٢

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٢

٧ - الكافي (ط: الإسلامية) ج، ص: ٣٦٤ وفي الكافي (ط - دار الحديث)؛ ج، ص: ٤٥٥ "إذا اراده" وكتب في الهامش: في «بح» وحاشية «ى»: «أراده». وفي «ظ، بس، جن»: «أذاه». وفي «ى، بخ، جد» وحاشية «بث، بح، بف، جن» والوسائل: «رأه». وفي البحار: «أذياه». ونقل في روضة المتقين ج، ص: ٤٥٠ عن بعض النسخ "إذا رآها".

وأما رواية جميل "عن المحرم يقتل البقرة و البراغيث إذا أذاه، قال: نعم"<sup>(١)</sup> فهي تدل على الجواز في فرض الإيذاء، مضافاً إلى ضعف السند، لأن ابن إدريس رواها في آخر السرائر عن نوادير أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، و طريقه إلى نوادير البزنطي مجهول، كما أن طريق الشيخ إلى النوادير ضعيف، لأن فيه شيخه أحمد بن محمد بن موسى الأهوازي، و هو ممن لم يوثق، و إن قال في حقه صاحب الوسائل في تذكرة المتبحرين فاضل جليل، ولكن لا تعتمد على توثيق المتأخرين، فلو فرض اتحاد طريق ابن إدريس مع طريق الشيخ فلا يفيد شيئاً، فالأحوط وجوباً أو الظاهر عدم جواز قتل البق و البرغوث و أمثالهما من الحيوانات المتكونة في البدن أو اللباس<sup>(٢)</sup>.

وما ذكره لأبأس به عدا اشكاله على سند رواية جميل حيث مر منا قريباً جريان أصالة الحس في شهادة صاحب السرائر بكون هذه الرواية موجودة في كتاب نوادير البزنطي. هذا كله بلحاظ الحكم التكليفي لقتل هوام الجسد أو القاءها، وأما بلحاظ الحكم الوضعي والكفارة عليه، فقد ورد في صحيحة معاوية بن عمار "ما تقول في محرم قتل قملة قال: لا شيء عليه في القمل" وفي رواية أبي الجارود "في محرم قتل قملة، فقال: لا فداء لها"، كما ورد في روايته الأخرى "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) حككت رأسي و أنا محرم فوقعت قملة قال لا بأس قلت أي شيء تجعل علي فيها قال و ما أجعل عليك في قملة ليس عليك فيها شيء".

و لكن ورد في عدة روايات التكفير عن إلقاء القملة بكف من طعام، ففي صحيحة حماد بن عيسى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقبها قال يطعم مكانها طعاماً، وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم ينزع القملة عن جسده فيلقبها قال يطعم مكانها طعاماً، وفي معتبرة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم لا ينزع القملة من جسده - و لا من ثوبه متعمداً و إن قتل (في هامش المخطوط: في نسخة: فعل) شيئاً من ذلك خطأ فليطعم مكانها طعاماً قبضة بيده، وفي رواية الحلبي قال: حككت رأسي و أنا محرم فوقعت منه قملات - فأردت ردهن فنهاني و قال تصدق بكف من طعام<sup>(٣)</sup>.

وحيث إن القتل أشد من الإلقاء فيعلم بثبوت كفارة فيه أيضاً، و يوجد طريقان للجمع بين

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤٠

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٤٤٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١٦٨

الروايات:

١- الجمع الموضوعي بتخصيص الروايات النافية للكفارة بهذه الروايات الأمرة بالتصدق بكف من طعام، فكأنه قال: لاشيء عليه الا كف من طعام، فيكون نفي الكفارة عنه ناظرا الى نفي الكفارة المعهودة في محرمات الاحرام وهي ثبوت دم عليه، فيختلف ذلك عن مثل تخصيص قوله "لاشيء عليه" بما دل على أن عليه شاة مثلا، حيث يقال بعدم كونه من الجمع العرفي.

٢- الجمع الحكمي بحمل الروايات الأمرة بالتصدق بكف من طعام على الاستحباب بقرينة الروايات النافية للكفارة.

وقد اختار السيد الخوئي "قده" الجمع الاول باعتبار أن الجمع الموضوعي مقدم عندهم على الجمع الحكمي، ولكن الانصاف عدم عرفيته، بل العرف يقدم الجمع الحكمي في مثله، خاصة وأن نفي الكفارة مطلقا مع وجوب كفارة كف من طعام واقعا يكون موجبا للالقاء في مفسدة مخالفة التكليف لمن وصل اليه الخطاب الاول دون الثاني، وهذا يجعل الجمع الموضوعي في هذه الموارد غير عرفي، فتدبر.

## ١٦- التزين

مسألة ٢٥٤: يحرم على المحرم التختم بقصد الزينة، و لا بأس بذلك بقصد الاستحباب، بل يحرم عليه التزين مطلقا، و كفارته شاة على الاحوط الأولى.  
اقول: في المسألة جهات من البحث:

الجهة الأولى: التزم المشهور ومنهم السيد المانن بحرمة التزين على المحرم، استدلت على حرمة مطلق ما عد زينة عرفا على المحرم بجملته من الروايات:

منها: ما ورد من تعليل النهي عن الاكتحال بالكحل الاسود بكونه من الزينة، كما في صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، إن السواد زينة<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة تكتحل و هي محرمة قال لا تكتحل قلت بسواد ليس فيه طيب قال فكرهه من أجل أنه زينة<sup>(٢)</sup>.

منها: ما ورد من تعليل النهي عن النظر في المرأة بكونه من الزينة، ففي معتبرة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: لا تنظر في المرأة و أنت محرم فإنه من

١ - الكافي ج٨ ص٤٣٥ ووسائل الشيعة ج٥ ص ٤٦٨

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٤٦٩

فيستفاد من عموم هذه الروايات حرمة التزين على المحرم مطلقا، وقد افتى السيد الخوئي "قده" بحرمة ما كان زينة عرفا على المحرم ولو لم يكن بداعي الزينة. الا أنه يوجد هنا شبهة وهي أنه بناء على تقييد حرمة الاكتحال بالكحل الاسود والنظر في المرأة بكونهما بداعي الزينة، كما عليه السيد الخوئي "قده" فيكون الحكم في مورد التعليل مقيدا بقصد التزين، فلا يمكن استفادة حرمة التزين منه مطلقا ولو لم يكن بداعي الزينة، فلا يشمل مثلا لبس النظارة التي تعد زينة عرفا بداعي آخر كالاتقاء من ضوء الشمس، نظير ما لو قال المولى "لا تكرم زيدا لانه فاسق" ثم قال في خطاب منفصل: انما يحرم اكرام زيد اذا كان أمام الناس، ولا بأس باكرامه سراً، فقد يقال بانه لا يصح الحكم بحرمة اكرام الفساق -غير زيد- سرا، لان الأخذ بعموم التعليل يعني دلالة التعليل على عدم خصوصية لزيد في الحكم الثابت له وانما هو لأجل كونه فاسقا، والمفروض أن الحكم الثابت له هو حرمة اكرامه أمام الناس، لامطلقا.

الا ان الانصاف اندفاع هذه الشبهة، فان المهم بنظر العرف في تعميم الحكم المذكور لموردٍ الى غيره هو المدلول الاستعمالي للحكم المذكور في الخطاب، لا المراد الجدي منه، والمفروض ان المذكور في الخطاب هو الحكم المطلق، وان شككت فيما ذكرناه فحيث لم تقبل اختصاص حرمة الاكتحال بالكحل الاسود بخصوص قصد الزينة فنحن في فسحة من هذه الشبهة، فنلتزم بحرمة التزين على المحرم مطلقا.

الجهة الثانية: قد اختلفت النصوص في لبس المحرم للخاتم على طوائف:

منها: ما دل على جواز لبس المحرم الخاتم مطلقا، وهو رواية محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نصر عن نجیح عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: لا بأس بلبس الخاتم للمحرم<sup>(٢)</sup>، وسند الرواية تام بناء على ما هو المختار من نظرية التوثيق العام لمشايخ ابن ابي نصر البنزطي لما ذكر الشيخ الطوسي "ره" في العدة من أنه وصفوان و ابن ابي عمير قد عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة.

وكيف كان فهذه الرواية وان دلت على جواز لبس الخاتم مطلقا، عدّ لبسه من الزينة أم لا، كان لبسه في الفرض الاول لغرض الزينة او لغرض آخر، ولكن يمكن تقييدها بما اذا لم يعد زينة عرفا لحكومة التعليل في الروايات السابقة عليها، او تقييدها بما اذا لم يكن بغرض الزينة

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٧٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٩٠

للرواية الآتية.

ومنها: ما دلّ على أن موسى بن جعفر و الرضا (عليهما السلام) رؤيا في حال الاحرام، و عليهما الخاتم، ففي صحيحة محمد بن إسماعيل قال: رأيت العبد الصالح (عليه السلام) و هو محرم و عليه خاتم و هو يطوف طواف الفريضة<sup>(١)</sup>، وفي رواية الصدوق في عيون الأخبار عن أبيه عن أحمد بن إدريس القمي عن محمد بن أحمد بن يحيى عن موسى بن عمر عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: رأيت على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) و هو محرم خاتما<sup>(٢)</sup>.

وسند الرواية لا يخلو عن اشكال، لكون موسى بن عمر مرددا بين كونه ابن بزيع الثقة وابن يزيد الذي لم يثبت وثاقته الا بناء على نظرية التوثيق العام لمشايخ ابن قولويه في كتاب كامل الزيارات، ولو كانوا مشايخ مع الوساطة، وقد كان السيد الخوئي "قده" يتبنى هذه النظرية سابقا لما ذكره ابن قولويه في اول الكتاب من قوله: وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى و لا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثا روي عن الشُّذَّاذ من الرجال يَأْثُرُ ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم<sup>(٣)</sup>، فقد استظهر منه ان ابن قولويه صاحب الكتاب قد التزم بان لا يروي الا ما رواه الثقات، ثم عدل عن ذلك الى اختيار اختصاص التوثيق العام بالمشايخ الذين يروي عنهم ابن قولويه بلا واسطة، وذلك لاشتمال هذا الكتاب على الرواية عن غير واحد من الضعفاء، وكذا كثرة اشتمال اسانيد الروايات فيه على الإرسال، فكيف يشهد ابن قولويه بوثاقته من لا يعرفه ابدا.

ولكن الظاهر قصور نفس العبارة المذكورة في ديباجة كامل الزيارات عن شمول مشايخ ابن قولويه مع الوساطة، حيث انه يكفي في صدق هذه العبارة ان يلتزم ابن قولويه بان يروي ما وصل اليه بواسطة الثقات، وان روى هؤلاء الثقات عن اشخاص ضعفاء او مجهولين.

ويشهد علي ذلك ان كلامه لا يختص بما ورد عنهم (عليهم السلام) في الزيارات حيث ذكر انا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا الباب ولا في غيره فهل يحتمل في حقه انه لم يكن يحيط الا بما رواه مشايخه عن الثقات ولم يرووا له عن غير الثقات رواية ابدا، فيكون هذا

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٩٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٩١

٣ - بحار الانوار ج ١ ص ٧٤، واعيان الشيعة ج ٤ ص ١٥٥ نقلا عن خاتمة مستدرک الوسائل

قرينة علي انه ناظر الي توثيق خصوص مشايخه<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فهاتان الروايتان واردتان في قضية شخصية لااطلاق لها والمتيقن منها عدم الزينة.

و منها: ما دلّ على جواز لبس المرأة المحرمة الخاتم من ذهب ففي موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: تلبس المرأة المحرمة الخاتم من ذهب<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما دل على المنع من لبس المحرم الخاتم للزينة ففي رواية إبراهيم بن مهزيار عن صالح بن السندي عن ابن محبوب عن علي يعني ابن رثاب عن مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: و سألته أيلبس المحرم الخاتم قال لا يلبسه للزينة<sup>(٣)</sup>.  
ويقع الكلام تارة في سند هذه الرواية وأخرى في دلالتها:

أما سندها فيناقش فيه من ناحية إبراهيم بن مهزيار وصالح بن السندي، فانهما لم يثبت وثاقتهم بطريق معتبر، عدا أن الاول واقع في تفسير القمي والثاني في كامل الزيارات، ولكن مر منا مرارا عدم كفاية ذلك.

وأما دلالتها فظاهرها الأولي هو حرمة لبس الخاتم لغرض الزينة، لكن لايمنع ذلك من الأخذ بعموم التعليل في الروايات الدالة على حرمة الزينة على المحرم، بالنسبة الى ما اذا كان لبس خاتمٍ مصداقا للزينة عرفا الا أنه لم يكن داعيه الى لبسه هو الزينة، كما لو كان داعيه حفظه من الضياع او احصاء عدد اشواط الطواف به، فانه وان كان التقييد بقوله "للزينة" ظاهرا في المفهوم لكنه مفهوم في الجملة، حيث يفهم منه عدم ثبوت الحرمة لمطلق لبس الخاتم، وهذا لاينافي حرمة لبس الخاتم الذي يعد زينة وان لم يكن بغرض الزينة، على أنه لايبعد أن يقال ان العرف يجمع بين ما دل على حرمة الزينة على المحرم وبين ما دل على حرمة لبس الخاتم للزينة بحمل لام الغاية في الخطاب الثاني على كونها ملحوظة بنحو الطريقية الى تحقق الزينة، فلايكون لها موضوعية فيتحد مع النهي عن الزينة، او بحمل اللام على التعليل، لكن الانصاف أن الحمل على التعليل خلاف الظاهر جدا.

فتبين من جميع ما ذكرناه أن الالتزام بصحة سند هذه الرواية وهي رواية مسمع وعدمه سواء في النتيجة، فلايتم ما ذكره السيد الخوئي "قده" من انه بناء على صحة سند الرواية

١ - ولأجل ذلك قد يقال: انه لو ثبت نقل ابن قولويه عن شخص ولو في غير كتاب كامل الزيارات فيشملة توثيقه لمشايخه.

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٤٩١

٣ - وسائل الشيعة ج ص ٤٩١



فتختص حرمة لبس الخاتم بما اذا كان بغرض الزينة، (وهذا هو الذي افتى به في متن المناسك، بينما أنه افتى بحرمة التزين حال الاحرام مطلقا) وبناء على عدم صحتها فيلتزم بمقتضى العمومات بحرمة لبسه اذا عد زينة وان لم يكن بغرض الزينة<sup>(١)</sup>، وعليه فلا يبعد القول بحرمة لبس الخاتم المعدود من الزينة مطلقا، وان لم يكن بغرض الزينة، عدا لبس المرأة المحرمة للخاتم من ذهب، حيث ورد في موثقة عمار الحكم بجوازه و المتعارف فيه كونه زينة عرفا، بل مقتضى اطلاقها جوازه ولو كان لبسه بداعي الزينة، نعم قد يقال بأن النسبة بينها وبين رواية مسمع العموم من وجه، بناء على ما مر من شمول لفظ المحرم للرجل والمرأة معا، حيث ان مقتضى اطلاق رواية مسمع حرمة لبس المحرمة للخاتم لغرض الزينة فيتعارض اطلاقها مع اطلاق موثقة عمار، ويتساقطان، فيرجع الى عموم حرمة التزين في حال الاحرام في غير القدر المتيقن من موثقة عمار، وهو لبس المحرمة لخاتم ذهب لا بغرض الزينة، لكن هذا القول مبني على عدم تمامية ما ذكرناه أنفا من أن العرف يجمع بين النهي عن لبس الخاتم للزينة وبين النهي عن الزينة للمحرم بحمل اللام في الاول على طريقية القصد، كما أنه مبني على عدم قبول جمع العرف بين خطاب نهى المحرم عن لبس الخاتم للزينة وبين خطاب ترخيص المحرمة لللبس خاتم الذهب الذي هو زينة عادة، بحمل الاول على كون المراد منه الرجل المحرم، ولو لاجل اخصية موضوع موثقة عمار وهو المحرمة من موضوع رواية مسمع، فعليه لا يبعد القول بجواز لبس المحرمة لخاتم الذهب ولو لغرض الزينة، ولكنه مشروط كما سيأتي بكونها قد اعتادت لبسه من قبل، كما يحرم عليه ابداءه للرجال.

الجهة الثالثة: لو تزين المحرم فلا دليل على ثبوت أية كفارة عليه، ومقتضى الأصل البراءة. نعم الأحوط الأولى التكفير بشاة، لأجل قاعدة استفادة من رواية قرب الأسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) "لكل شيء جرحت من حجك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت" وهي كون الاصل في ارتكاب محرمات الاحرام ثبوت دم شاة، لكن مر الاشكال فيها سابقا، حيث اورد عليه اولاً: بضعف سند الرواية لعدم ثبوت وثاقة عبد الله بن الحسن، ولكن لم نستبعد سابقا دلالة على وثاقته عنده، فانه لو كان عبد الله بن الحسن ضعيفا لم يوهن نفسه ولا كتابه باكتار الرواية عنه، والذي كان قدحا كبيرا في اوساط القميين، واحتمال كون روايته عن غير الثقة، لأجل أن غرضه كان تصنيف كتاب رواية مع اقصر الطرق الى الامام (عليه السلام)، غير عرفي الا في

فرض ثبوت كتاب علي بن جعفر عنده بالقطع او بطريق معتبر، فيكون ذكر هذا السند لمجرد التشريف والتبرك مع اشتماله على عرضه وهو ذكر اقصر الطرق، وثانيا: ان الاستدلال بها مبني على ثبوت نسخة "جرحت" يعني ارتكاب ما لا ينبغي فعله في الحج من إتيان المحرمات، وهذا هو الموجود في الطبعة القديمة والجديدة من قرب الاسناد وفي كتاب مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما<sup>(١)</sup>، ولكن النسخ مختلفة، ففي بعضها "جرحت" وهذا هو المنقول في كشف اللثام ومستند الشيعة والجواهر والوسائل عن قرب الاسناد<sup>(٢)</sup>، ويكون معناها أن لكل شيء كان عليك فيه كفارة دم حين خروجك من احرام الحج فيجوز لك أن تهريقه في أي مكان شئت، وعليه فالارتباط الرواية بالمقام، وهذا الاحتمال وان كان بعيدا من ظاهر الرواية لكن التعبير عن ارتكاب محرمات الاحرام ايضا بالجرح من الحج ايضا غير معهود، والمهم 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 خوفا من التغيير و التبديل<sup>(٣)</sup>، هذا مضافا الى أنه لم يعهد من احد من الفقهاء القول بثبوت دم في ارتكاب محرمات الاحرام الا ما قام الدليل على عدم الكفارة فيه او كون كفارته شيئا آخر غير الدم، ولو كان هذا الحكم ثابتا لبان واشتهر.

مسألة ٢٥٥: يحرم على المحرم استعمال الحناء فيما إذا عد زينة خارجا، و ان لم يقصد به التزين، نعم لا بأس به إذا لم يكن زينة، كما اذا كان لعلاج و نحوه.

اقول: يحرم استعمال الحناء إذا كان مصداقا للزينة عرفا، وان لم يكن بغرض الزينة اخذاً بعموم حرمة التزين على المحرم، ولا ينافيه ما في صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألته عن الحناء، فقال: إنّ المحرم ليمسه و يداوي به بغيره و ما هو بطيب، و ما به بأس<sup>(٤)</sup>، فانه مضافا الى أنه لا يظهر منه أكثر من مسه لمداواة البعير وليس هو عادة مصداقا للتزين، أنه لو فرض

١ - مسائل علي بن جعفر و مستدركاتهما؛ ص: ٢٧٣، قرب الإسناد (ط - الحديثة)؛ ص: ٢٣٧، قرب

الإسناد (ط - القديمة)؛ ج، ص: ١٠٤

٢ - كشف اللثام ج، ص: ٤٦٢ و مستند الشيعة ج، ص: ٢٦٨، و جواهر الكلام ج، ص: ٣٩٥، و وسائل

الشيعة؛ ج، ص: ١٥٨

٣ - بحار الأنوار ج ١ ص ٢٦

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٥١

اطلاقه لفرض كون مسه بنحو يوجب التزين به فيكون عموم التعليل في الروايات السابقة حاكما على اطلاقه، نظير حكومة قوله "لا تأكل الرمان لأنه حامض" على اطلاق قوله لأبأس بأكل التفاح" بالنسبة الى التفاح الحامض.

تنبيه

لو فرض خروج الحناء فعلا عن كونه مصداقا للتزين عرفا، وان كان سابقا مصداقا له، ولكنه الآن لا يعتبر تزيينا للنساء في المَدُن، فلا يبعد أن يقال بعدم حرمة، لخروجه عن مصداقية التزين، وليس هذا من الاختلاف في المفهوم حتى يقال بأن المعتبر هو عرف زمان صدور الخطاب.

مسألة ٢٥٦: يحرم على المرأة المحرمة لبس الحلبي للزينة، ويستثنى من ذلك ما كانت تعتاد لبسه قبل احرامها ولكنها لا تظهره لزوجها، ولا لغيره من الرجال.

اقول: ان حرمة التزين تشمل المرأة أيضاً لإطلاق الأدلة، و من مصاديق التزين لبس المرأة الحلبي، وقد وردت في لبس الحلبي للمرأة عدّة روايات:

١- ما دلّ على التحريم مطلقاً كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: المحرمة لا تلبس الحلبي ولا الثياب المصبّغات الا صبغا لا يردع<sup>(١)</sup>.

٢- صحيحة محمد بن مسلم "المحرمة تلبس الحلبي كله إلا حليا مشهورا - أي ظاهرا وبارزا- للزينة"<sup>(٢)</sup>.

٣- صحيحة الكاهلي "تلبس المرأة المحرمة الحلبي كله إلا القرط المشهور و القلادة المشهورة"<sup>(٣)</sup>.

٤- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المرأة يكون عليها الحلبي و الخلخال و المسكة و القرطان من الذهب و الورق تحرم فيه و هو عليها و قد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها أتنزعه إذا أحرمت أو تتركه على حاله؟، قال: تحرم فيه و تلبسه من غير أن تظهره للرجال في مركبها و مسيرها<sup>(٤)</sup>.

٥- رواية سهل بن زياد عن منصور بن العباس عن إسماعيل بن مهران عن النضر بن سويد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المرأة المحرمة... قال: لا تلبس... حليا

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٩٧

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٩٧

٤ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٩٦

تتزين به لزوجها و لا تلبس حلياً<sup>(١)</sup>

٦- معتبرة يعقوب بن شعيب أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة تلبس الحلي قال تلبس المسك و الخلخالين<sup>(٢)</sup>.

٧- صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان للمرأة حلي لم تحدّثه للإحرام لم تنزع حليها<sup>(٣)</sup>.

٨- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب و الخز<sup>(٤)</sup>، فيقال بأن مفادها وان كان جواز الاحرام في الحلي، لكن لازمه العرفي جواز لبسه بعد الاحرام ايضاً، والا لكان ينبغي أن ينبّه على وجوب نزعها بعد الاحرام.

وحيث قد يقع الكلام في النسبة بين هذه الروايات وكيفية الجمع بينها، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" من أن النسبة بين الرواية الثانية (وهي صحيحة محمد بن مسلم "المحرمة تلبس الحلي كله إلا حلياً مشهوراً للزينة") وبين الرواية الثالثة (وهي معتبرة الكاهلي "تلبس المرأة المحرمة الحلي كله إلا القرط المشهور و القلادة المشهورة") هي العموم من وجه، لأن مقتضى عموم عقد الاستثناء في صحيحة محمد بن مسلم حرمة لبس الحلي المشهور مطلقاً، ومقتضى عموم المستثنى منه في معتبرة الكاهلي هو حلية لبس الحلي غير القرط و القلادة المشهورين، فيتعارضان في مورد الحلي المشهور غير القرط و القلادة، كالسوار و الخلخال المشهورين أي البارزين، فمقتضى عموم الصحيحة حرمة لبسه ومقتضى عموم معتبرة الكاهلي جوازه، وبعد تساقطهما فيرجع الى اطلاق الرواية الاولى وهي صحيحة الحلبي "المحرمة لا تلبس الحلي"، بل يمكن الاستدلال على عدم اختصاص الحرمة بالقرط و القلادة بالرواية الرابعة وهي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، حيث انّ الاستفادة منها أن حرمة لبس أنواع الحلي حتى المسك و الخلخال كان أمراً مفروغاً عنه، و كان ابن الحجاج يعلم ذلك أيضاً و إنّما سأل عن خصوصية أخرى، وهي أنّ المرأة كانت معتادة لبس الحلي و لم تلبسه بعد الإحرام، بل كانت لابسة للحلي قبل الإحرام فهل يجب عليها نزعها أم لا، وعليه فيحرم على المحرمة لبس كل حلي ظاهر لاجل الزينة ولو كان غير القرط و القلادة، ولم ينقل خلاف ذلك من أحد من الأصحاب، ويستثنى من ذلك ما كانت تعتاد لبسه قبل

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٩٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٩٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٩٨

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٩٨

الإحرام، و لا يجب عليها النزع، لصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج السابقة<sup>(١)</sup>.

اقول: التزم المشهور بحرمة لبس المحرمة للحلي ما عدا الحلي الذي اعتادت لبسه قبل الاحرام ولم يكن لبسه حال الاحرام بداعي الزينة، وقد صرح بهذه الفتوى الشيخ "ره" في النهاية والمبسوط<sup>(٢)</sup>، وهكذا غيره من اكثر الفقهاء، فيظهر من ذلك أنهم فهموا من تقييد الحرمة بلبس الحلي المشهور في قوله (عليه السلام) في صحيفة محمد بن مسلم "المحرمة تلبس الحلي كله الا حليا مشهورا للزينة" هو الطريقة الى ما يقصد به الزينة، فانه لا يقصد الزينة بالحلي الذي يختفي تحت الثياب، فانه مثل حملها الحلي في جيبها، نعم قد تقصد امرأة اظهار الفخر والغنى والشرف للناس من خلال اسماعهم صوت وقوع بعض الحلي غير الظاهر في جسدها ببعض آخر كما في الاساور المختفية تحت الثوب، ولكنه غير قصد الزينة، كما لعلمهم فهموا من بيان تحريم لبس القرط والقلادة المشهورين في معتبرة الكاهلي المثالية لكل حلي مشهور وظاهر، فيكون مال هاتين الروايتين -بعد الجمع بينهما بحمل النهي في المعتبرة على فرض كون اللبس للزينة بقريئة الصحيحة- الى بيان حرمة لبس الحلي للزينة، والنسبة بين الرواية الاولى وهي صحيفة الحلبي الاولى "المحرمة لا تلبس الحلي" وبين الرواية الثامنة وهي صحيفة الحلبي الثانية "لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب" لو كانت هي التباين فتكون صحيفة محمد بن مسلم ومعتبرة الكاهلي شاهد جمع بينهما، بل الظاهر أن صحيفة الحلبي الثانية لانظر لها الا الى حيث جواز الاحرام في الحلي ومدلولها الالتزامي وان كان هو جواز ابقاءه بعد الاحرام لكن ليس له اطلاق لفرض قصد الزينة، فيرتفع التعارض بينها وبين صحيفة الحلبي الاولى رأسا.

نعم يبقى معارضة صحيفة محمد بن مسلم الدالة على حرمة لبس المحرمة للحلي بقصد الزينة، مع كل من صحيفة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيفة حريز "إذا كان للمرأة حلي لم تحدثه للإحرام لم تنزع حليها" ومعتبرة يعقوب بن شعيب، بالعموم من وجه.

أما معارضتها مع صحيفة ابن الحجاج فالأن مفاد صحيفة ابن الحجاج جواز لبس الحلي الذي اعتادت لبسه قبل احرامها، ومقتضى اطلاقها جواز ذلك ولو كان لبس المحرمة له بقصد الزينة، فيتعارض هذا الاطلاق مع اطلاق صحيفة محمد بن مسلم المقتضي لحرمة لبس الحلي للزينة سواء اعتادت لبسه قبل احرامها ام لا، وهذا يعني كون النسبة بين الصحيحتين العموم من وجه، فيتعارضان في مورد اجتماعهما وهو لبس ما اعتادت لبسه من

١ - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٤٥٤

٢ - النهاية ص: ٢١٨ المبسوط ج، ص: ٣٢٠

الحلي لغرض الزينة، حيث تدل صحيحة محمد بن مسلم على حرمة وصحيحة ابن الحجاج على حليته.

وبما ذكرناه اتضح وجه معارضتها مع صحيحة حريز، فإن مفاد هذه الصحيحة التفصيل بين الحلي الذي كانت تلبسه قبل الاحرام وبين غيره، كما أن مفاد صحيحة محمد بن مسلم التفصيل بين لبس الحلي للزينة وغيره، والجمع بين مفاد صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة حريز حينئذ وان كان يمكن أن يكون بنحو الجمع الأوي بأن يكفي في الحرمة احد امرين: ١- لبس حلي لم تكن تعتاد لبسه قبل الاحرام، ٢- أن يكون لبس الحلي بداعي التزين، لكنه ليس متعيناً عرفاً، فانه يمكن رفع التعارض بينهما بنحو الجمع الواوي بأن يكون الحرام هو ما اجتمع فيه هذان الامران، فتستقر المعارضة بينهما بالعموم من وجه.

نعم قد يقال: بأن النسبة بين صحيحة محمد بن مسلم وبين هاتين الصحيحتين وان كانت هي العموم من وجه، لكن حيث ان مورد افتراق صحيحة محمد بن مسلم يصير هو لبس الحلي الذي لم يكن من عاداتها لبسه قبل الاحرام وهو نادر بالنسبة الى لبس الحلي الذي اعتادت لبسه قبل الاحرام فتأبى عن حملها عليه، وهذا بخلاف حمل الصحيحتين على لبس المحرمة للحلي لغرض الزينة، وكلما كان مورد افتراق احد العامين نادراً فيصير كالنص في مورد الاجتماع فيقدم على الخطاب الآخر.

أما معارضتها مع معتبرة يعقوب بن شعيب بالعموم من وجه، فلأن هذه المعتبرة تدل على جواز لبس المحرمة للمسك والخلخال، ومقتضى اطلاقها جواز لبسهما حتى لو كانا ظاهرين وكان لبسهما للزينة، ومقتضى اطلاق صحيحة محمد بن مسلم حرمة لبسهما للزينة.

ولو فرض تساقط الروايات في مورد الاجتماع فيكون المرجع اطلاق صحيحة الحلبي "المحرمة لاتلبس الحلي" نعم لو كانت النسبة بينها وبين صحيحته الأخرى "لابأس أن تحرم المرأة في الذهب" التباين كما هو ظاهر بعض الاعلام "قده" فيما حكى عنه في تقرير ابحائه<sup>(١)</sup>، فلا يمكن الرجوع الى أي منهما بعد التباين بينهما، الا أنه مر عدم اطلاق في صحيحة الحلبي الثانية.

وبما ذكرناه اتضح قوة قول المشهور من حرمة لبس الحلي الا حليا اعتادت لبسه قبل الاحرام ولم يكن لبسها له حال الاحرام بقصد الزينة.

وأما ما افتى به بعض الاجلاء "دام ظلّه" من أنه انما يحرم من الحلي خصوص القرط والقلادة غير المعتاد لبسهما قبل الاحرام، فيجوز لبس غير القرط والقلادة مطلقاً كما يجوز

على كراهية لبس القرط والقلادة مع اعتياد لبسهما قبل الاحرام<sup>(١)</sup>، فالظاهر ابتناءه على دعوى لحاظ العرف صحيحة الكاهلي اخص مطلقا من صحيحة محمد بن مسلم حيث ان ذكر خصوصية القرط والقلادة المشهورين في موضوع حرمة لبس الحلي يكون ظاهرا عرفا في عدم كون الحرمة ثابتة لطبيعي الحلي المشهور، ويؤيد ذلك ما دل على جواز لبس المحرمة للمسك والخلخال، كما أن صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج جوّزت لبس القرطين مع اعتياد لبسهما قبل الاحرام، ونتيجة ذلك اختصاص الحرمة بلبس القرط والقلادة مع عدم اعتياد لبسهما قبل الاحرام.

ولكن يلاحظ عليه اولا: انه لايبعد أن يستظهر العرف ولا اقل من أن يحتمل مثالية القرط والقلادة المشهورين لمطلق الحلي المشهور، والا فلا يرى العرف اخصية معتبرة الكاهلي لعدم التصريح في عقد الاستثناء بلفظ الحلي حتى يكون من قبيل الوصف المعتمد على الموصوف فينقده له مفهوم في عدم ثبوت الحرمة لمطلق الحلي المشهور، بل هو من قبيل اللقب ولا مفهوم له، فتكون النسبة بينها وبين صحيحة محمد بن مسلم عموما من وجه، وثانيا: انه لاوجه لالغاء قيد "للزينة" في صحيحة محمد بن مسلم، ومعه فلا يحرم حتى لبس القرط والقلادة لا لغرض الزينة.

هذا وقد حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه قال: أنه يستدل على تحريم لبس الحلي بقصد الزينة، بصحيحة محمد بن مسلم "المحرمة تلبس الحلي كله إلا حليًا مشهورا للزينة" الا أنها تقيد حلية لبس الحلي بما إذا لم يكن مشهورا للزينة، و لم يقل أحد بحرمة الحلي المشهور، و عليه فمقتضى ذلك سقوط الحديث بجميعة عن الحجية و لا معنى الالتزام به في بعض مدلوله كما عليه الأصحاب، و عليه فلا دليل على تقييد ما دل على جواز لبس الحلي بقول مطلق بعدم كونه للزينة.

نعم لا بأس بدلالة رواية النضر بن سويد "ولا تلبس القفازين و لا حليًا تنزين به لزوجهما" على التقييد، لكنها ضعيفة السند، وعليه فان تم ما أشرنا إليه من استفادة تحريم لبس كل ما كان بقصد الزينة فهو، و إلا فالصناعة تقضي بجواز لبس الحلي بقصد الزينة. و أما تحريم لبس الحلي غير المعتاد فلم يرد في النصوص، بل الذي ورد في بعض النصوص حلية لبس ما لم تحدثه بعد الإحرام، كصحيحة حريز، و بها يقيد اطلاق التحريم في مثل صحيحة الحلبي "المحرمة لا تلبس الحلي" و أما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فهي و ان كان موضوعها المعتاد لبسه، لكن لا دلالة لها على النهي عن غيره.

هذا، و قد يدعى أن مقتضى ما ورد من تعليل الحكم بحرمة الاكتحال بالسواد و النظر فى المرأة بأنه زينة عموم الحكم لكل ما يكون زينة، كلبس الحلي و الخاتم، فيكون لبيهما محرّماً بهذا العموم.

و التحقيق: أنك قد عرفت المناقشة فيما ورد فى الكحل فى دلالته على تعليل الحكم بكون الاكتحال زينة واقعية، بل استظهرنا إلى أن المقصود بالتعبير هو بيان أن المتعارف فى الكحل كونه للزينة، فيرجع الى تحريم الاكتحال إذا كان بقصد الزينة و هو لا يدل على المطلوب.

و أما ما ورد فى النظر إلى المرأة، فنحن وان ذكرنا سابقا (أن ظاهره الأولي تعليل الحكم بأنه زينة واقعا و ان كانت المسامحة و التعبد بتطبيق الزينة على النظر فى المرأة لأنه ليس زينة واقعا بل من مقدماتها غالبا، فالدليل يدل على تنزيهه منزلة الزينة، و هذا يدل على حرمة مطلق الزينة، فان تعليل الحكم بذلك ظاهر فى حرمة الموضوع الكلي. فلو لم يدل دليل على تحريم الزينة بقول مطلق فنفس هذا التعليل يكفي فى الدلالة على الحرمة) ولكن يمكننا أن نقول: إن المنظور فى التعليل هو التعليل بأمر واقعي - لا تعبدى - و هو أن النظر غالبا يكون لأجل الزينة باعتبار أن المرأة من مقدماتها، فيحرم النظر لأجل أن المقصود به الزينة. فلا يدل إلا على حرمة النظر إلى المرأة بقصد الزينة. فلا يشمل ما نحن فيه، و دعوى إلغاء خصوصية هذين الموردين لا شاهد عليها و لا دليل، و عليه فلا دليل ينهض على حرمة كل زينة و لا كل ما قصد به التزين<sup>(١)</sup>.

اقول: يرد عليه عدة ایرادات:

١- ما ذكره من أن اعراض الاصحاب عن صحیحة محمد بن مسلم لعدم ذكر عنوان الحلي المشهور فى كلماتهم، ففيه أنه لايعني اعراضهم عنها، بل الظاهر أنهم حملوا ذكر كلمة المشهور تمهيدا وتوطئة لكون لبس الحلي بغرض الزينة، كما مر منا أنفا، وقد افتوا بحرمة لبس الحلي للزينة ولايبعد استنادهم الى هذه الصحیحة، لعدم وجود قيد "للزينة" الا فى هذه الرواية.

٢- انه لا يوجد لدينا ما يدل على حرمة لبس الحلي مطلقا، فقد مر الجواب عن شبهة دلالة الصحیحة الثانية للحلي "لابأس باحرام المرأة فى الذهب" على جواز لبس الحلي مطلقا، بل صحیحته الاولى "المحرمة لاتلبس الحلي" تدل على حرمة لبس الحلي مطلقا.

٣- ما ذكره من ان صحیحة حريز "إذا كان للمرأة حلي لم تحدته للإحرام لم تنزع حليها"



لاتدل على حرمة لبس الحلي غير المعتاد ففيه أن مفهومها أن الحلي الذي تحدثه المرأة لاحرامها يجب عليها نزعها"، نعم ان كان مراده أن منطوق الصحيحة تشمل ما اذا لم يكن لبس حلي معتادا لها قبل احرامها ولكن لبستها مرة او مرتين فيصدق أنها لم تحدثه لاحرامها فهذا كلام وحيه، بل التعبير بالحلي المعتاد لبسه قبل الاحرام لم يرد في أية رواية، والوارد في سؤال السائل في صحبة عبد الرحمن بن الحجاج هو أنها قد كانت تلبسه في بيتها قبل احرامها، والامام (عليه السلام) اجاب بجواز لبسه حال الاحرام، لكنه لمفهوم له.

هذا وقد حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه ذكر أن ظاهر صحبة حريز المنع عما تحدثه للإحرام اى للتزين حال الإحرام، حيث انه حال اجتماع النساء اللاتي يأتين من بلاد شتى، فيكون داعي التزين أكثر، فمعنى احداث الحلي للإحرام هو تحصيله بقصد التزين به حال الإحرام، فتنطبق هذه الرواية على التفصيل المستفاد من الجمع بين الروايات من حرمة لبس الحلي لداعي الزينة وحلية غيره<sup>(١)</sup>، وفيه أن الحلي الذي احداثه المرأة لإحرامها، ليس ظاهرا إلا في الحلي الذي لم تستخدمه قبل احرامها، فقد تشتري حليا جديدا، حال احرامها، لكن قد لا يكون غرضها من لبسها التزين، بل حفظها من الضياع ونحو ذلك.

٤- ما ذكره حول المنع من عموم التعليل في دليل حرمة الاكتحال بالكحل الاسود، ففيه أنه لوجه لما ادعاه من امكان أن يراد من التعليل في قوله "لا تكتحل المحرمة بالكحل الاسود، ان السواد زينة" بيان ان الكحل الاسود حيث يكون زينة فلا يكون للانسان داع الى الاكتحال به الا التزين فلاظهار له في تحريم الاكتحال به بدون قصد الزينة، فان هذه الدعوى خلاف الظاهر، وكثيرا ما يكون الداعي الى الاكتحال بالكحل الاسود تقوية ضوء البصر، وأما ما ذكره من أنه يمكن أن يراد من قوله "لا تنظر في المرأة وانت محرم فانه من الزينة، ان النظر في المرأة مقدمة للزينة فلا ينظر اليها الا بداعي التزين، فلا يدل على حرمة النظر في المرأة ولو لم يكن بداعي التزين، فهو لا يخلو من وجه كما نهينا عليه في بحث النظر في المرأة، ولكن المهم في المقام اثبات حرمة لبس المحرمة للحلي بقصد الزينة، فينفعنا في المقام.

فتحصل مما ذكرناه أن الاقرب هو قول المشهور من حرمة لبس الحلي الذي احداثه المحرمة لاحرامها مطلقا، وكذا لبس مطلق الحلي اذا كان بقصد الزينة، فلا بأس بلبس الحلي الذي اعتادت لبسه قبل الاحرام بدون قصد الزينة، وان صدق عليه التزين، وذلك لظهور صحبة محمد بن مسلم، ولا وجه لحمل قوله فيها "للزينة" على كون القصد طريقا

الى تحقق الزينة عرفا كما التزمنا بذلك في لبس الخاتم ولو بمقتضى الجمع بين ما دل على النهي عن لبس الخاتم للزينة وبين عموم حرمة التزين حال الاحرام، لوجود فرق بين لبس الحلي وبين لبس الخاتم لغلبة كون الحلي الظاهر زينة عرفا فلا يناسب ذكر قيد آخر بعده لبيان تحقق الزينة عرفا بخلاف الخاتم.

ثم ان الوارد في صحيحة ابن الحجاج أنها تلبس ما اعتادت لبسه من الحلي قبل احرامها ولكن لا تظهره للرجال في مركبها ومسيرها، وهل ينصرف الى الاجانب، لاحتمال كون المنع عنه من باب حرمة ابداء الزينة للاجانب، فلا يشمل المحارم او الزوج، ام يشملهما اطلاقه، فذكر السيد الخوئي "قده" أنه يشمل المنع الزوج والمحارم، ولا موجب لدعوى الانصراف، بل الرجال يشمل المحارم و الزوج كما فهمه الفقهاء، و الوجه في ذلك: أنّ الإمام (عليه السلام) منع من إظهار الزينة في مركبها و مسيرها، و الغالب أنّ الزوج أو أحد المحارم يركّب المرأة و يحضر عند مركبها و مسيرها، و الأجنبي لا يركّب المرأة الأجنبية غالباً، و يؤيد ذلك ما ورد في رواية النضر بن سويد من منع التزين لزوجها، وانما جعلناها مؤيدة لضعف سندها.

اقول: رواية النضر ليست ظاهرة في حرمة اظهار المحرمة حليها للزوج، بأن يراد من قوله "حليا تتزين لزوجها" الحلي الذي من شأنه أن يتزين به، وان لم تقصد به الزينة، بل الظاهر أنها تنهى عن لبس الحلي بقصد الزينة أمام زوجها، فيحمل قوله "لزوجها" على المثالية لداع من دواعي الزينة، وكيف كان فالانصاف عدم وضوح ظهور الرجال في الصحيحة في اكثر من الأجانب بعد حرمة ابداء الزينة لهم، ولا يصح ما ذكره من عدم كون الاجنبي في قرب المرأة عادة حال ركوبها الدابة، فان الامر لم يكن كذلك في عامة النساء، او فقل لم يثبت ما ذكره، ففي شمول حرمة اظهار الحلي للمحارم فضلا عن الزوجة تامل واشكال، كما ذكره السيد الحكيم في دليل الناسك، وحكي عن الاعلام "قده" <sup>(١)</sup> ايضا

هذا وقد ذكر المحقق "ره" في الشرايع أنه يحرم لبس المرأة الحلي للزينة، وما لم يعتد لبسه منه على الاولى و لا بأس بما كان معتادا لها و لكن يحرم عليها إظهارها لزوجها. وقد فسره الشهيد الثاني "ره" في المسالك بأنه يحرم على المرأة لبس الحلي للزينة مطلقا، و كذا غير المعتاد لها و إن لم يكن للزينة، وقول المصنف في غير المعتاد "على الأولى" يشعر بعدم جزمه بتحريمه، و وجهه عدم دلالة النصوص عليه صريحا، بل في بعضها تعميم الإباحة لكل حلي لا يقصد به الزينة، وإنما كان أولى، لأنه المشهور بين الأصحاب، وأمّا المعتاد لها إذا لبسته لغير الزينة فلا بأس به، لكن يحرم عليها حينئذ إظهاره للرجال، و تخصيص

المصنّف تحريم إظهاره بالزوج يشعر بعدم تحريمه لغيره من المحارم. و في الرواية "من غير أن تظهره للرجال" و هو عام<sup>(١)</sup>

اقول: لعل مقصود المحقق من قوله "على الاولى" هو كراهة لبس المعتاد لغير الزينة، فيوافق كلامه في مختصر النافع، حيث ذكر أن في...لبس المرأة ما لم تعتده من الحلّي، قولان: أشبههما: الكراهة<sup>(٢)</sup>.

وهذا هو ظاهر الشيخ الطوسي "ره" في كتاب الاقتصاد: حيث قال: يكره لبس حلّي لم تجر عاداتها بلبسه<sup>(٣)</sup>، كما ذكر في كتاب الجمل و العقود أن في الاحرام تروكا مفروضة وتروكا مكروهة، وعدّ من التروك المكروهة لبس الحلّي التي لم تجر عادة المرأة بها<sup>(٤)</sup>، بينما أن المحكي عن القواعد و النهاية و المبسوط والسرائر هو القول بالحرمة.

أما ما ذكره المحقق من اختصاص حرمة إظهارها الحلّي لزوجها، فان كان المراد منه بيان الفرد الخفي فهو والا فهو خلاف صحيحة ابن الحجاج "من غير أن تظهره للرجال" وأما ما في رواية النضر بن سويد الضعيفة بسهل بن زياد "لاتلبس حليا تتزين به لزوجها" فلعله لبيان ما جرت به العادة من التزين للزوج، على أنها لو تمت سندا لكان مقتضاها عدم حرمة لبس الحلّي بقصد الزينة مطلقا، لاعدم حرمة اظهار الحلّي المعتاد لغير الزوج.

## 17- الاذهان

مسألة ٢٥٧: لا يجوز للمحرم الادهان، و لو كان بما ليست فيه رائحة طيبة، و يستثنى من ذلك ما كان لضرورة أو علاج.

اقول: المشهور حرمة الادهان للمحرم مطلقا ولو كان بدهن غير طيب الريح، و لكن خص المفيد الحرمة بخصوص الادهان بالدهن الطيب الريح<sup>(٥)</sup>، ونقل ذلك العلامة في المختلف عن ابن أبي عقيل<sup>(٦)</sup>، وبه قال ابو الصلاح الحلبي في الكافي<sup>(٧)</sup> وسألر في

١ - مسالك الافهام ج٢ ص٢٦٠

٢ - المختصر النافع ج ص ٨٥

٣ - الاقتصاد ص ٣٠٢

٤ - الجمل و العقود في العبادات ص ١٣٤

٥ - المقنعة ص: ٤٣٢

٦ - مختلف الشيعي ج٤ ص٧٣

٧ - الكافي في الفقه ص٢٠٣

المراسم<sup>(١)</sup>، واختار جماعة منهم بعض الاعلام "قده" كراهة الادهان مطلقا ولو كان بدهن ذي رائحة طيبة<sup>(٢)</sup>.

واستدل على ما ذهب إليه المشهور، بعدة من الروايات المعتبرة الدالة على المنع: ففي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) لا تدهن حين تريد أن تحرم بدهن فيه مسك و لا عنبر من أجل أن رائحته تبقى في رأسك بعد ما تحرم، و ادهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم، فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل<sup>(٣)</sup>، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تمس شيئا من الطيب و أنت محرم و لا من الدهن<sup>(٤)</sup>.

ولكن القائلين بالجواز استدلوا بعدة وجوه:

١- ما في كلمات بعض القدماء من الاستدلال باصل البراءة، ولكن من الواضح أنه لا مجال للرجوع اليه مع وجود الادلة المعتبرة السابقة على المنع.

٢- ما دلّ على جواز الادهان قبل الغسل و بعده و معه، ففي صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: قال له ابن أبي يعفور ما تقول في دهنه بعد الغسل للإحرام فقال قبل و بعد و مع ليس به بأس<sup>(٥)</sup>، وفيه أنها إنّما تدل على جواز الادهان قبل الغسل و بعده و معه، ولا علاقة لها بالادهان بعد انعقاد الاحرام شرعا بالتلبية.

٣- ما دلّ على جواز الادهان للعلاج، كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا خرج بالمحرم الخراج أو الدم فليبطّه (هكذا في الفقيه والتهديب، أي فليشقه، وفي الكافي فليربطه) وليداوه بسمن أو زيت<sup>(٦)</sup>، وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عن محرم تشققت يدها قال فقال يدهنهما بزيت أو سمن أو إهالة (الاهالة الشحم المذاب)<sup>(٧)</sup>.

ولكن اورد عليه في الجواهر وغيره بأن مورد هذه الروايات هو العلاج والتداوي، فلاتدل على جواز التدهين في غير حال الضرورة والعلاج.

١ - المراسم ص ١٠٦

٢ - كتاب الحج ج ص

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٥٨

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٥٩

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٦١

٦ - تهذيب الأحكام ج ص ٣٠٤ من لا يحضره الفقيه ج ص ٣٤٩ الكافي ط دار الحديث ج ص ٤٤١

٧ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٦٢

الا أنه ذكر بعض الاعلام "قده" أن مجرد فرض العلاج لايساوق الضرورة، فقد لايقع من ناحية تحمل الدم و شقاق اليد الى أن يخرج من الاحرام في حرج، وقد لاينحصر التداوي بالتدهين، بل يوجد طريق علاج آخر غير التدهين، وجعل مطلق الحاجة الى الحرام مجوزا لارتكابه خلاف المرتكز العقلائي، كأن يحرم شرب الخمر الا عند الحاجة اليه، فلو جوز ارتكاب شيء عند الحاجة اليه فيفهم عدم حرمة ذلك الشيء<sup>(١)</sup>.

وفيه أنه لامحذور في استثناء مطلق الحاجة العرفية عن حرمة شيء ليس من الامور المهمة كما في استثناء الحاجة العرفية عن حرمة الخروج من مكة بين عمرة التمتع والاحرام بالحج، وكذا استثناءها عن وجوب السورة.

٣- ما في ذيل صحيحة معاوية بن عمار السابقة "وإنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء المسك و العنبر و الورس و الزعفران غير أنه يكره للمحرم الأدهان الطيبة إلا المضطر إلى الزيت أو شبهه يتداوى به" وليس تقريب الاستدلال بها هو ظهور لفظ الكراهة في المعنى المقابل للحرمة، فان هذا اللفظ في الكتاب والسنة ليس ظاهرا في الكراهة المصطلحة في قبال الحرمة قطعا بخلاف كلمات الفقهاء المتأخرين، بل اختار جماعة مثل بعض السادة الاعلام وبعض الاجلاء "دام ظللها" ظهوره في الروايات في الحرمة، وقد يشهد له ما في معتبرة سيف التمار قال: قلت لأبي بصير أحب أن تسأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق قال فسأله أبو بصير عن ذلك فقال (عليه السلام) هذا مكروه فقال أبو بصير و لم يكره فقال ان علي بن ابي طالب (عليه السلام) كان يكره ان يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر، لان تمر المدينة ادونهما ولم يكن علي (عليه السلام) يكره الحلال<sup>(٢)</sup>، وان كان الصحيح عدم ثبوت ذلك، وقوله "ولم يكن علي يكره الحلال" يعني أنه لم يكن يكره الحلال كراهة لزومية، والا فانه كان يكره بلا إشكال ارتكاب المكروهات خاصة الشديدة منها كراهة غير لزومية، وحينئذ فإرادة الكراهة اللزومية في هذا الكلام لاتدل على ظهور لفظ الكراهة في الكراهة اللزومية أي الحرمة مطلقا.

وانما تقريب الاستدلال بها إما بأن يقال: ان تقييد النهي عن ادهان المحرم بالأدهان بما اذا كانت تلك الادهان طيبة ظاهر في المفهوم على حد ما يقال في مفهوم الوصف فيفهم منه عدم كون طبيعي ادهان المحرم متعلقا للحرمة، او يقال: ان الكراهة في الصحيحة

١ - كتاب الحج ج٢ ص٤٦٤

٢ - وسائل الشيعة ج١٨ ص١٥١

ظاهرة في المعنى المقابل للحرمة، حيث جعلت في قبال الحرمة في قوله (عليه السلام) "انما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء، غير انه يكره للمحرم الادهان بالادهان الطيبة" ونتيجة ذلك دلالة الصحيحة على كراهة الادهان حتى بالدهن الذي له رائحة طيبة، وهذا يوجب حمل الروايات المانعة عن التدهين على الكراهة، وهذا ما اختاره بعض الأعلام "قده" في كتاب الحج<sup>(١)</sup>، كما ذكره بعض الاعلام الآخرين "قده" في المرتقى ايضاً<sup>(٢)</sup>، وذكر الاول أن المراد من الأدهان الطيبة ما له ريح طيبة، وأما استثناء الزيت و شبهه عند الاضطرار، فعلى تقدير ان لا ريح طيبة لاشباه الزيت أصلاً فيكون استثناء منقطعاً، ولكنه دال على ثبوت الكراهة في غير الطيبة أيضاً، و ان لم تبلغ حد كراهة الطيبة و لكن تلك الكراهة أوجبت الاجتناب، الا عند الاضطرار، إذ لو لا كراهة غير الطيبة أيضاً لم يكن وجه لأخذ قيد الاضطرار، و اما على تقدير ان لاشباه الزيت رائحة طيبة، فالاستثناء متصل، و لكن لا دلالة له حينئذ على كراهة ما عدا الطيبة، بل على خصوص الطيبة عند عدم الضرورة.

اقول: أما القول الاول وهو الاستدلال بمفهوم الوصف فيرد عليه اولاً: ان المثال للدهان الطيبة بالزيت يكون قرينة على كون المراد منها ما يقال الادهان الكريهة الريح، لخصوص الادهان التي لها رائحة طيبة، وثانياً: ان الوصف وان كان له مفهوم في الجملة، حيث يدل على عدم كون الطيبة تمام الموضوع للحكم، لكنه يختص بما اذا لم يكن لذكر الوصف نكتة عرفية أخرى، والمقام من هذا القبيل، حيث ان تعرضت صحيحة معاوية بن عمار لحصر الطيب في اربعة اشياء، قال غير انه يكره ...، فكان مصب الكلام في الصحيحة هو استعمال الأشياء الطيبة الريح، ولعله لاجل ذلك ذكر هذا القيد في الادهان ايضاً.

وأما القول الثاني فيرد عليه اولاً: أننا نحتمل كون الكراهة ظاهرة في ذلك الزمان في الحرمة فكأنه قيل "انما يحرم من الطيب اربعة اشياء غير أنه يُبْعَضُ ادهان المحرم بالادهان الطيبة" فلا يكون ظاهراً في عدم حرمة الادهان، بل لعل المقصود منه أنه وان كان لا يحرم من الطيب الا اربعة اشياء، لكن لا يخفى أنه يحرم التدهين بالدهن الطيب ولو لم يكن مشتقاً على شيء من هذه الأربعة.

وثانياً: انه وفرض كون ظاهر ذيل صحيحة معاوية بن عمار هو عدم حرمة التدهين بالادهان الطيبة، لتقابل الكراهية فيها مع الحرمة، لكن توجد رواية اخص منها وتدل على حرمة التدهين بعد الاحرام وهي صحيحة الحلبي "فاذا احرمت فلاتدهن حتى تحل من

١- كتاب الحج ج٢ ص٤٦٥

٢ - المرتقى الى الفقه الازقى ج٢ ص١٨٥

احرامك" ومقتضى تقديم الخاص على العام هو الالتزام بكرهية استعمال المحرم الدهن حال الاحرام بأكله، وهو الاثر المناسب مع الزيت والدهن الطيب الريح، فانه كما ذكر السيد الخوئي "قده" الدهن على قسمين: قسم ليس معدا للأكل، بل يتنفر منه الطبع، وإتّما يستعمل للإسراج به أو العلاج والتدليك به ونحو ذلك، كدهن الخِرْوَع والدهون المتخذة من النفط، وقسم يكون معدا للأكل و له رائحة طيبة لطيفة كدهن الزيت، ونحوه من الدهون المعدة للأكل، فالمراد بالدهن الطيب هو الذي يستعمل في الأكل، و يشهد لما ذكرنا قوله (عليه السلام): في صحيحة معاوية بن عمار "إنّه يكره للمحرم الأدهان الطيبة إلا المضطر إلى الزيت أو شبهه يتداوى به" فإنّ الظاهر أنّ الاستثناء متصل، فيكون الزيت من الدهن الطيب، فإطلاق الطيب على الزيت و شبهه باعتبار استعداده للأكل، مع أنّه لم يكن من العطور<sup>(١)</sup>

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن الأظهر حرمة التدهين حال الاحرام ولو بالدهن غير الطيب.

ثم انه لامانع من التدهين قبل الإحرام ولو كان يبقى أثره بعد الإحرام، فان دليل المنع عن التدهين حال الاحرام ظاهر في اقتران عملية التدهين مع زمان الاحرام، وبقاء اثره ليس بمعنى بقاء التدهين، فيختلف عن مثل ما لو ركب سيارة مسقفة فأحرم فيها، فان استمرار ركوبه فيها يكون محرّمًا، وهكذا اذا احرم في حال الارتماس في الماء ونحو ذلك، حيث ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدم الفرق في حرمة ذلك بين الحدوث والبقاء، ويدل على جواز التدهين قبل الاحرام -ولو مع بقاء اثره الى ما بعد الاحرام- صحيحة الحلبي "وادهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم" فان التدهين حين إرادة الإحرام يستلزم عادة بقاء أثره بعد الإحرام، نعم ورد في صحيحة محمد بن مسلم قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) لا بأس بأن يدهن الرجل قبل أن يغتسل للإحرام أو بعده، وكان يكره الدهن الخائر -أي الغليظ- الذي يبقى<sup>(٢)</sup>، ولكن اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنّه لا بدّ من حمل هذه الكراهة على الكراهة المصطلحة المقابلة للحرمة، لدلالة صحيحة الحلبي على جواز ذلك صريحاً، حيث أنّه لا ينفك أثر الدهن في التدهين بعد الغسل وحين الإحرام، بل يبقى الأثر طبعاً بعد الإحرام<sup>(٣)</sup>.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٨ ص٤٥٨

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٦٠

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج٥٨ ص٤٥٨

اقول: المهم في الجواب ما مر منا من عدم ظهور لفظ الكراهة في الروايات في الحرمة، وان كان لايبعد ما ذكر من عدم عرفية تخصيص صحيحة الحلبي ولاصحيحة هشام بن سالم "ما تقول في دهنه بعد الغسل للإحرام فقال قبل و بعد و مع ليس به بأس" بفرض الفصل بين غسل الاحرام والتلبية بحيث يزول اثر التدهن.

مسألة ٢٥٨: كفارة الادهان شاة إذا كان عن علم و عمد، و إذا كان عن جهل فإطعام فقير على الأحوط في كليهما.

اقول: المهم في مستند الكفارة على التدهين رواية الشيخ بسند صحيح عن معاوية بن عمار "في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج، قال: إن كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين، و إن كان تعمد فعليه دم شاة يهريقه<sup>(١)</sup>، ودلالاتها واضحة، لكنها مقطوعة غير مروية عن الامام (عليه السلام) فلعلها فتوى نفسه، هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان جملة من الأصحاب قد التزموا بالكفارة بدم شاة في العامد، استناداً إلى هذه الرواية و لم يلتزموا بالكفارة بطعام مسكين في صورة الجهل، إعراضاً عن الجملة الثانية فيها لاتفاق الأصحاب و الأخبار على أنّ الجاهل لا كفارة عليه إلا في الصيد خاصة، ثم ذكر أن موضوع الرواية و موردها هو المعذور و من يستعمل الدهن للعلاج و التداوي، فإذن لا فرق بين العلم و الجهل، فإنّ الادهان حينئذ جائز جزماً، سواء قلنا بالكفارة أم لا، فليس في البين حكم تحريمي حتى يقال بأنّ المحرم قديكون عالماً به و قد يكون جاهلاً به، و على العالم كذا و على الجاهل بالحكم كذا، و الظاهر عدم إرادة العالم مقابل الجاهل من قوله: "و إن كان تعمد" و ليس المراد بالجمليتين العلم و الجهل بالحكم، بل المراد من المتعمد القصد إلى الفعل و كونه ملتفتاً إليه، و المراد بالجاهل هو غير القاصد كالتاسي و الغافل عن إحرامه، فإنّ مقابل الجاهل بالحكم العامد لا المتعمد، فالتعبير بالمتعمد قرينة على أنّ المراد بالجاهل غير القاصد إلى الفعل في قبال القاصد، فالتقسيم المذكور في الرواية صحيح و ليس وجوب الكفارة على الجاهل بالمعنى الذي ذكرناه مخالفاً للأخبار و الأصحاب، فلا بأس في الاحتياط الذي ذكرناه في المتن، و ليس مخالفاً لاتفاق الأصحاب<sup>(٢)</sup>

ولكن الانصاف ظهور تعمد مداواة القرحة بدهن بنفسج في قبال فعلها بجهالة في ارادة العالم بالحكم، بعد عدم فرض متعارف لفعلها بجهالة عدا فعلها عن جهل بالحكم، والا فعادة لا يكون المحرم جاهلاً باحرامه، وانما قد يغفل عنه، وأما ما ذكره من أن فرض التداوي يعني

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص ١٥١

٢ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج، ص: ٤٦١



فرض الاضطرار ومعه يرتفع الحرمة، فلا يبقى مجال لفرض ارتكابه عالما بالحرمة او جاهلا فيه أن فرض مطلق مداواة القرع في زمان الاحرام فضلا عن مداواته بدهن بنفسج ليس مساوقا لفرض الاضطرار، وأما الاجماع على اختصاص وجوب الكفارة على الجاهل بخصوص مرتكب الصيد، فلو فرض تحققه فلا عبرة به، بعد احتمال كونه مدركيا أي ناشئا عن وجوه اجتهادية، فلا يكشف عن ارتكاز المتشعبة الكاشف عن موقف المعصوم (عليه السلام).

هذا وقد يستدل على ثبوت الكفارة برواية محمد بن عمر بن يزيد عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال الله تعالى في كتابه فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك، فمن عرض له أذى أو وجع، فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام و الصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام و النسك شاة يذبحها فيأكل و يطعم و إنما عليه واحد من ذلك<sup>(١)</sup>، فيستفاد منها ان من ارتكب محرما من محرمات الاحرام اضطرارا فيثبت عليه الكفارة المخيرة المذكورة في الآية، ولكن يرد عليه -مضافا الى ضعف سند الرواية بجهالة محمد بن عمر بن يزيد- أنه مما تسالم الاصحاح على خلاف مضمون هذه الرواية، ولم يلتزم احد بثبوت هذه الكفارة في مورد الاضطرار الى محرمات الاحرام الا في حلق الرأس الذي هو مورد الآية الكريمة.

### ١٨: إزالة الشعر عن البدن

مسألة ٢٥٩: لا يجوز للمحرم أن يزيل الشعر عن بدنه أو بدن غيره المحرم أو المحلل، وتستنثى من ذلك حالات أربع: ١- أن يتكاثر القمل على جسد المحرم ٢- أن تدعو ضرورة الى ازالته، كما اذا اوجبت كثرة الشعر صداعا أو نحو ذلك، ٣- أن يكون الشعر نابتا في أجفان العين ويتألم المحرم بذلك، ٤- أن ينفصل الشعر من الجسد من غير قصد حين الوضوء أو الاغتسال.

اقول: لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز إزالة المحرم الشعر من جسده، وفي الجواهر أنه يحرم على المحرم إزالة الشعر حتى الشعرة ونصفها عن الرأس أو اللحية أو الإبط أو غيرها بالحلق أو القص أو النتف أو النورة أو غيرها، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه<sup>(٢)</sup>.

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٦٦

٢ - جواهر الكلام ج ص

والمهم ملاحظة الآيات والروايات ومدى اطلاقها، فما هو الموجود في الكتاب الكريم والنهي عن حلق الرأس حال الاحرام، فقد قال تعالى "واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله" والنهي عن حلق الرأس فيه وان احتمل كونه مرتبطا بحال الاحصار، ولكن العرف يفهم منه كون نكتة النهي هو التلبس بالاحرام، وقد يقال بأن المراد من حلق الرأس فيه هو ما يكون جزءا من نسك الحج والعمرة، والنهي حينئذ يكون ارشادا الى فسادة اذا وقع قبل ذبح الهدي كما هو شان النهي عن العبادات او المعاملات، ولا يفهم منه النهي التكليفي عن حلق الرأس حال الاحرام، وقد يشهد لذلك صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال ... قدم رسول الله (صلى الله عليه وآله) مكة طاف بالبيت وطاف الناس معه ثم صلى ركعتين عند المقام - واستلم الحجر ثم قال أبدأ بما بدأ الله عز وجل به فأتى الصفا فبدأ بها ثم طاف بين الصفا والمروة سبعا فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيبا فأمرهم أن يحلوا ويجعلوها عمرة وهو شيء أمر الله عز وجل به فأحل الناس وقال رسول الله لو كنت استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما أمرتكم ولم يكن يستطيع أن يحل من أجل الهدي الذي معه إن الله عز وجل يقول "ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله"<sup>(١)</sup>، وفي موثقة عمار الساباطي في حديث قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل حلق قبل أن يذبح قال يذبح ويعيد موسى لأن الله تعالى يقول ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله"<sup>(٢)</sup>، ولكن الانصاف أن حلق الرأس في الآية مطلق ولا يختص بما يكون جزءا من النسك، فلا ينسوخ ظهور النهي في النهي التكليفي، ويؤيد ذلك ما ورد في ذيلها من قوله "فمن كان به اذئ من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك"، فدلالة الآية على حرمة حلق الرأس حال الاحرام تامة، وكيف كان فهي مختصة بحلق الرأس، ولا تدل على حرمة اخذ الشعر بطريق آخر او من غير الرأس.

أما الروايات فعمدتها ما يلي:

١- صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم كيف يحك رأسه قال بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر"<sup>(٣)</sup>، ودلالاتها على حرمة قطع شعر الرأس تامة ولكن لا تشمل قطع شعر غير الرأس.

٢- رواية محمد بن عمر بن يزيد عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله

١- وسائل الشيعة ج ٢٢٢

٢- وسائل الشيعة ج ١٥٨

٣- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٣١

(عليه السلام) قال: لا بأس بحك الرأس واللحية ما لم يلق الشعر وبحك الجسد ما لم يدمه<sup>(١)</sup>، ولا بأس بدلاقتها على حرمة قطع شعر الرأس واللحية، فإن النهي عن القاء الشعر ظاهر في النهي عن قطعه بنتفه أو جزه وحلقه أو تقصيره، فيدل على حرمة قطعه وإن لم يلقه عن جسده، كما لا يقتضي حرمة القاء الشعر المقطوع من قبل، فلا يقاس بما ورد من التصريح بالنهي عن كل من القاء المحرم للقملة من جسده ومن قتل القملة، ولو أصر أحد على الجمود على مدلوله اللفظي من النهي عن القاء الشعر فبالاولوية العرفية يدل على النهي عن قطعه، والقطع شامل له.

وكيف كان فلاتدل هذه الرواية على حرمة قطع غير شعر الرأس واللحية، والمهم ضعف سند الرواية بجهالة محمد بن عمر بن يزيد.

٣- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يصارع هل يصلح له قال لا يصلح له مخافة أن يصيبه جراح أو يقع بعض شعره<sup>(٢)</sup>.

وتشمل الرواية باطلاقها قطع شعر غير الرأس والرقبة، نعم تنصرف عن المواضع التي ليست في معرض سقوط شعرها بالمصارعة كشعر داخل الأنف، إلا ان المهم الغاء الخصوصية عرفا، فدلالة الرواية على النهي عن اسقاط شعر الجسد مطلقا، إلا أن الكلام في دلالة قوله "لا يصلح له" على الحرمة، فإن من المحتمل جدا كونه مرادفا لقولنا بالفارسية "شايسته او نيست" وهو لا يدل على أكثر من الكراهة التي هي اعم من الكراهة الاصطلاحية والحرمة، كما ذكره السيد الخوئي "قده" في عدة مواضع<sup>(٣)</sup>، وإن ذكر في مواضع أخرى من كلماته المتأخرة ظهوره في الحرمة حيث قال: أنه بمعنى عدم القابلية، نظير قوله تعالى إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ، فمعنى عدم الصلاحية عدم الجواز، وإلا فكل جائز صالح<sup>(٤)</sup>.

هذا ومن جهة أخرى قد يقال بأنه يستفاد من عموم التعليل شمول النهي لكل فعل يكون في معرض سقوط الشعر، ولعله لأجل ذلك أفتى بعض الأجلاء "دام ظله" أنه لا يجوز حكّ الرأس واللحية أو المسح عليهما، أو العبث بهما إذا اطمأنّ المحرم بسقوط شعره بها، بل ولو خشي ذلك<sup>(٥)</sup>، ولكن -مضافا الى ما مرّ من عدم ظهور "لا يصلح" في الحرمة- يمكن أن

١- وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٣٤

٢- وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٦٣

٣- موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٤٤٠ ج ١٣ ص ١٢٧

٤- موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٤٤٩ ج ٣٢ ص ١٤٥

٥- مناسك الحج ص ٩٨

يقال: انه لا يستفاد منه اكثر من كون خوف سقوط الشعر مقتضيا لحرمة الفعل الذي يكون في معرض سقوط الشعر، لكن يمكن أن يوجد مانع عن حرمة او يكون هناك مقتضى أقوى لجوازه، نظير ما لو قال الأب لابنه "لاتلعب في حرارة الشمس، مخافة أن يصيبك صداع" فانه لا يستفاد منه حرمة كل فعل يخاف أن يؤدي الى الصداع، كمطالعة الدروس او الكتب الدينية وان لم تكن واجبة، فتأمل.

ولعل مستند فتواه اطلاق صحيحة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يغتسل فقال نعم بفيض الماء على رأسه ولا يدلكه<sup>(١)</sup>، فان الظاهر من النهي عن ذلك المحرم رأسه حال الاغتسال أن نكته كون ذلك الرأس موجبا لسقوط شعر الرأس، فيؤخذ باطلاق النهي في مورد خوف سقوط الشعر.

٤- صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يحتجم قال لا إلا أن لا يجد بدا فليحتجم ولا يحلق مكان المحاجم<sup>(٢)</sup>.

وتدل هذه الرواية على حرمة حلق الشعر النابت على مواضع من الجسد يتعارف فيها الاحتجام، ويمكن الغاء الخصوصية الى مواضع أخرى لعدم احتمال الفصل.

٥- صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن يحتجم المحرم ما لم يحلق أو يقطع الشعر<sup>(٣)</sup>، ويظهر تقريب الاستدلال بها مما ذكر حول الرواية السابقة، وقد ورد فيها النهي عن مطلق قطع الشعر، ولم بغير الحلق، ولكنها مثل الرواية السابقة يختص مدلولها المطابقي بالمواضع التي يتعارف فيها الاحتجام.

٦- صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يأخذ المحرم من شعر الحلال<sup>(٤)</sup>، ولا ينبغي الاشكال في أن الظاهر العرفي من حرمة اخذ المحرم شعر غيره ولو كان محلا حرمة اخذه شعر نفسه.

٧- صحيحة الهيثم بن عروة التميمي قال: سألت رجل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان، فقال ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج<sup>(٥)</sup>.

١- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٣٥

٢- وسائل الشيعة ج ص ٥١٢

٣- وسائل الشيعة، ج، ص: ٥١٣

٤- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٥

٥- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٧٢

ودلالاتها على حرمة اسقاط مثل شعر اللحية والرأس في موارد عدم الحرج ظاهرة.

٨- الروايات الواردة في ايجاب الكفارة على اسقاط الشعر، كصحيحة صفوان عن أبي سعيد عن منصور عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المحرم إذا مس لحيته فوقع منها شعرة قال يطعم كفا من طعام أو كفين، وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المحرم يعيث بلحيته فتسقط منها الشعرة والثنتان قال يطعم شيئاً، وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه أن يطعم مسكيناً في يده<sup>(١)</sup>.

فبضمّ ذلك الى مبنى المشهور من الملازمة بين ثبوت الكفارة على فعل وحرمته في حال الاختيار والعمد يثبت حرمة اسقاط الشعر، وقد مر سابقاً أنه لايبعد القول بكون المرتكز المتشعري في كفارات الاحرام على ذلك، وان منعنا عن ثبوت الملازمة العرفية بينهما بشكل عام، ولذا منعنا وفاقاً لجماعة من الاعلام كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من حرمة تأخير قضاء صوم شهر رمضان الى أن يدخل شهر رمضان آخر، وان قال بها المشهور استناداً الى الروايات الدالة على ان من لم يقض صومه الى أن ادركه رمضان آخر تصدق عن كل يوم بمد من طعام.

وكيف كان فالانصاف أن المناقشة في وجود اطلاق يدل على حرمة اخذ المحرم من شعر نفسه ليست في محلها فمن هنا اتضح الاشكال فيما حكي عن بعض الاعلام "قده" من أنه لا يوجد عموم ولا إطلاق يطمئن به النفس في حرمة إزالة الشعر، نعم الأحوط ذلك، لاحتمال نفي الخصوصية، مع اشعار بعضها بالعموم<sup>(٢)</sup>، ففي غير محله.

ثمّ إنّه اتضح أنه يحرم على المحرم ايضاً اخذ شعر شخص آخر محلاً كان او محرماً، والدليل على ذلك بالنسبة إلى ما لو كان الغير محلاً صحیحة معاوية بن عمار "لا يأخذ المحرم من شعر الحلال" ويتعدى منه بالأولية القطعية الى فرض ما لو كان ذلك الغير محرماً، ويشمل هذا الحكم اخذ المحرم شعر محرّم آخر بحلقه او تقصيره لأجل التحلل من الاحرام، فيكون عمله محرماً تكليفاً، وهل يتحلل به من الاحرام أم لا؟، فيه بحث وخلاف، فعن جماعة كالسيد الامام "قده" كونه مجزئاً ولعله لأجل كونه قائلاً بجواز اجتماع الامر والنهي بعنوانين في معنون واحد، بل ادعى أنه لولا الاجماع كان الصحيح القول بصحته ولو كان عبادة واتى بها في ضمن فرد محرّم، كالوضوء بماء مغسوب او الصلاة في مكان

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٧٠

<sup>٢</sup> - كتاب الحج ج، ص: ٤٧٠

مغضوب عالما عامدا، لتمشي قصد القربة منه بلحاظ امتثاله للامر، وحيث لاجتماع في مثل المقام على البطلان فأفتى بصحته، وعليه فمن يرى امتناع اجتماع الامر والنهي وأنه حيث يرتفع النهي واقعا في مورد الغافل والناسي والجاهل المركب بموضوع الحرمة او بحكم الحرمة مع عدم كونه مقصرا، دون الجاهل البسيط أي الجاهل الملتفت المتردد، كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" فلا بد أن يلتزم ببطلان الحلق او التقصير الا في فرض كون كل من المقصّر والمقصر له غافلين غير مقصرين ونحو ذلك.

هذا وقد افتى بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" بعدم الاجتزاء به مطلقا مع أنه من القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي، وقد ذكر في وجه ذلك أن قيام الغير بحلق المحرم او تقصيره يكون من باب النيابة، وحقيقة النيابة التعبد بكون فعل النائب مصدقا لفعل المنوب عنه بعد أن لم يكن مصدقا حقيقيا له، ومن الواضح أن مثل هذا التعبد يحتاج الى دليل خاص من نصّ او سيرة، فان عمل النائب لا يستند الى المنوب عنه بخلاف الوكيل، ولكن مقتضى دليل النيابة كون عمل النائب بمنزلة عمل المنوب عنه، وبلحاظ هذه الهوهوية الاعتبارية تفرغ ذمة المنوب عنه في مورد اشتغالها بالعمل، فمتعلق التكليف المتوجه الى المنوب عنه هو فعل نفسه، الا ان الشارع اعتبر فعل النائب مصدقا لفعل المنوب عنه من باب التوسعة في مرحلة الامتثال، وبذلك تفرغ ذمة المنوب عنه، ومع عدم الدليل فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي من استصحاب بقاء التكليف او قاعدة الاشتغال، والمقام من هذا القبيل، فانه لا يوجد دليل على التعبد بنبابة محرم لمحرم آخر في حلقه او تقصيره، فيجري استصحاب بقاءه على الاحرام.

وبلاحظ عليه أن الاجتزاء بقيام الغير بحلق المحرم او تقصيره او تقصيره ليس من باب النيابة وانما هو من باب التسبيب، فان بعض الأفعال مما ألغي فيها اعتبار المباشرة في استنادها الى الشخص عرفا -ولعله لاجل تعارف التسبيب فيها- كحلق الرأس وبناء البيت وذبح الهدي وانشاء المعاملات، ولأجل التزامنا بعدم اعتبار الايمان في ذابح الهدي، حيث ان الذبح ليس عبادة صادرة من الذابح وانما هو عبادة صادرة من الحاجّ الذي يأمره بالذبح، وهكذا حلق الحلاّق رأس الحاجّ بامر، حيث انه فعل تسبيبي ينتسب الى الحاجّ نفسه، فلا يعتبر الاسلام في الحلاّق فضلا عن الإيمان، فيختلف عن موارد الاستنابة كاستنابة الغير للطواف، حيث يعتبر في النائب ان يكون مؤمنا لكون طوافه النيابي عبادة صادرة منه ويعتبر في صحة العبادة عند المشهور الإيمان.

هذا ويمكن أن يستدل لحرمة اخذ المحرم شعر محرم آخر بوجه آخر، وهو أنّ المتفاهم عرفا من تحريم المولى شيئا على احد المكلفين أن تسبب بقية المكلفين له الى ارتكاب

ذلك الشيء ايضا مبغوض للمولى، فلو قال المولى لعبده "لا تشرب الماء" فألجأه شخص آخر من عبيده الى شربه او اكرهه عليه فيرى العرف استحقاق هذا الملجئ او المكره للعقاب، وعليه فيكون المدلول الالتزامي العرفي لخطاب تحريم اخذ الشعر على المحرم أن اخذ شخص آخر من شعره ايضا مبغوض وحرام، ولا فرق في هذا الوجه بين ما لو كان الذي يأخذ من شعر المحرم محرما كان او محلا، نعم من الواضح أن هذا الوجه لا يأتي في الحلق او التقصير للمحرم لأجل تحلله من الاحرام، حيث ان حرمة لو كان المباشر له محرما مستفاد من فحوى قوله "لا يأخذ المحرم من شعر الحلال".

#### خلاصة البحث

١- قد عرفت وجود اطلاق يقتضي حرمة قطع الشعر كقوله "لا يأخذ المحرم من شعر الحلال بالتقريب الذي ذكرناه، وكذا قوله "لابأس أن يحتجم المحرم ما لم يقطع الشعر" مع الغاء الخصوصية من الشعر في مواضع الاحتجام الى غيرها، بل لا يبعد ان يقال أن ظاهر التعبير بقطع الشعر من دون تقييده بشعر خاص مبغوضية مطلق قطع الشعر أي شعر كان، والقطع شامل للحلق والتف والجز والقص ونحو ذلك، نعم لا يشمل ذلك الحرق، لكن يمكن الغاء الخصوصية من حرمة قطع الشعر اليه.

٢- مر أن ما ورد من النهي عن القاء الشعر وهو رواية محمد بن عمر بن يزيد (الذي قد مر أنه مجهول، وان وثقه بعض الاجلاء لأجل اكنار موسى بن القاسم الرواية عنه، لكن الذي وجدنا في التهذيب (١٢) رواية تقريبا عن موسى بن القاسم عنه ولعل بعضها رواية واحدة فقطعها الشيخ في التهذيب) فقد قلنا بظهوره في نفسه في كونه كناية عن القطع، وان منع من ذلك فلا اقل من كونه هو المتفاهم العرفي بعد كون النهي في بقية الروايات متعلقا بقطع الشعر، وعليه فلا يحرم القاء الشعر المقطوع سابقا.

ولو اراد القاء شعرة فشك في كونها مقطوعة عن الجسد او ملتصقة به، فقد يقال بأن مقتضى الاستصحاب حيث يكون التصاقها بالجسد فيحرم قطعها، وفيه أن هذا الاستصحاب لا يثبت أن القاء تلك الشعرة يكون مصداقا للقطع، الا بناء على حجية مثبتات الاصل، فان المقطوع لا يقبل القطع ثانيا، وبما ذكرناه تبين الاشكال في استصحاب الحرمة، فان متعلقها هو القطع والمفروض عدم احراز انطباقه على المقام، ولا يجري استصحابها التعليقي بأن يقال بأنه كان يحرم عليه اخذ هذه الشعرة سابقا فيستصحب ذلك، فان الاستصحاب التعليقي لو جرى فانما يجري في الحكم التعليقي الثابت للموضوع منشأ شرعا بنحو تعليقي، كقوله "العنب يحرم اذا غلا" فاذا صار العنب زيبيا فيقال ان هذا كان محكوما حال كونه عنباً بأنه يحرم اذا غلا، وهذا بخلاف ما لو قال المولى "العنب المغلي حرام" فان

العنب ليس موضوعا للحكم الشرعي وانما هو العنب المغلي والزبيب لم يكن سابقا عنبا مغليا حتى يقال بأن هذا الحكم الشرعي التعليقي كان ثابتا له سابقا فيستصحب، وكون العنب محكوما بأنه اذا انضم اليه الغليان ثبت له الحرمة انما هو مجرد انتزاع عقلي واستصحاب هذا الانتزاع العقلي لاثبات الحكم الشرعي الفعلي يكون من الاصل المثبت، بل الامر في المقام اسوء، لأن متعلق الحرمة هو القطع، وأما اخذ هذه الشعرة فلم يكن محرما واستصحاب أنه لو اخذه سابقا لكان مصداقا للقطع فالان كما كان من الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ولايقول به احد، كما لو شك في بقاء زيد تحت اللحاف فرمى الى جانبه سهما بحيث لو اصابه لقتله، فلايقول احد بأنه يستصحب أنه لو رمى السهم الى اللحاف سابقا لقتل زيدا والان كما كان، فانه لايبث تحقق القتل فعلا، الا بنحو الاصل المثبت.

وعليه فلايحرم اخذ الشعر المشكوك انقطاعه سابقا عن الجسد، وهكذا ما لو احتمل بطلان صلاته سابقا بترك ركن او ايجاد مانع، حيث قلنا في محله ان الاصل الذي ينقح لنا تعبدا صحة هذه الصلاة من قاعدة تجاوز او استصحاب عدم مانع لايبث أن ترك اتمام هذه الصلاة يكون مصداقا لقطعها ونقضها، الا بنحو الاصل المثبت، بعد عدم احراز انطباق عنوان قطع الفريضة ونقضها عليه، فان المقطوع لايقطع ثانيا، والمنقوض لاينقض ثانيا.

٣- انه توجد شبهة بالنسبة الى صحيحة الهيثم بن عروة، فانها وان كان ظاهرها حرمة ازالة شعر اللحية مع عدم الحرج، لأنه علل جواز اسباغ الوضوء وان ادى الى سقوط الشعر بقوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج، ولكن حيث ان اسباغ الوضوء ليس واجبا وانما هو مستحب، فلو لزم من رعايته الوقوع في حرام فلايد من تركه، كما هو شأن التزام بين أي مستحب وحرام، فكيف علل الامام (عليه السلام) الحكم بجواز اسقاط الشعر الممنوع في حد ذاته لأجل العمل بالمستحب بأن بقاء حرمة اسقاط الشعر في حال العمل باستحباب الاسباغ مستلزم للحرج المنفي بالآية، وهذا يوجب نحو اجمال واضطراب في الصحيحة فيصعب العمل بها.

والجواب عن هذه الشبهة هو انه يمكن ان يراد من اسباغ الوضوء ما يكون موجبا لاحراز وصول الماء الى تمام الوجه واليدين عادة، فيقول الامام (عليه السلام) حيث انه يجب ذلك فلو لزم المكلف أن يراعي أن لا يؤدي ذلك الى اسقاط الشعر كان في ذلك مشقة نوعية، ويمكن ان يكون تطبيق الحرج عليه من التعبد في المصداق، بعد أن لم يكن فيه مشقة شديدة لاتتحمل عادة، خاصة بعد امكان ائصال الماء الى تمام الوجه واليدين بايراد ماء كثير عليهما، فالالتزام بمدلول الرواية لا بأس به.



## الاستثناءات من حرمة إزالة الشعر

ذكر السيد الماتن أنه تستثنى من حرمة إزالة الشعر اربع حالات:

- ١- أن يتكاثر القمل على جسد المحرم. ٢- أن تدعو ضرورة الى ازالته، كما اذا اوجبت كثرة الشعر صداعاً أو نحو ذلك. ٣- أن يكون الشعر نابتاً في أجفان العين ويتألم المحرم بذلك. ٤- أن يفصل الشعر من الجسد من غير قصد حين الوضوء أو الاغتسال.

وقد ذكر في توضيحه أن الثلاثة الاولى من موارد الضرر، والرابعة من موارد الحرج، وموارد الضرر على ثلاثة أقسام، لأنه تارة يتضرر من وجود الشعر ونباته في مكان خاص، كنبات الشعر في الأجفان، فإنّ المحرم يتألم بذلك، فلا ريب في جواز إزالته للضرر، ويستفاد من بعض الروايات أيضاً. وأخرى يتوقف العلاج والتداوي على إزالة الشعر، وإلا فوجود الشعر في نفسه غير ضرري، وإنما تدعو الضرورة والعلاج إلى إزالته، كما إذا اوجبت كثرة الشعر صداعاً أو يحتاج إلى تبريد الرأس ونحو ذلك، فهذا أيضاً جائز للضرر، وثالثة: ما إذا توقف دفع الضرر على إزالة الشعر، وإلا فوجود الشعر في نفسه غير ضرري ولا يتوقف علاج المرض والتداوي على إزالته، ولكن يتوقف دفع الضرر على إزالته، كما إذا تكاثر القمل على رأسه ولحيته، فيزيل الشعر دفعاً للقمل الذي يتأذى منه، ففي جميع هذه الموارد تجوز إزالة الشعر وحلقه، لقوله تعالى "فمن كان منكم مريضاً أو به اذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك" ولقاعدة نفي الضرر.

و أما رواية حريز الحاكبة لمرور رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على كعب بن عجرة الأنصاري والقمل يتناثر من رأسه وهو محرم فقال: أ تؤذيك هوامك؟ فقال: نعم، قال: فأنزلت هذه الآية "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" فأمره رسول الله (صلى الله عليه وآله) بحلق رأسه، فمرسلة على طريق الكليني، حيث رواها عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن ابيه عن ابي عبد الله (عليه السلام)<sup>(١)</sup>، وطريق الشيخ وإن كان بإسناد صحيح حيث روى عن موسى بن القاسم عن عبدالرحمن عن حماد عن حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام)<sup>(٢)</sup>، ولكن لا يمكن الاعتماد عليه، إذ يبعد جداً أن حريزاً يروي لحماد تارة مسنداً عن الإمام وأخرى مرسلأ، وحينئذ فتكون الرواية مرددة بين الإرسال والإسناد، فتسقط الرواية عن الحجية، وهذا الكلام يجري حتى مع قطع النظر عن كون الكليني أخطأ، ولكن يكفينا في الحكم بالجواز نفس الآية وقاعدة

١ - الكافي (ط دار الحديث) ج ٨ ص ٤٣٨

٢ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٣٣٣ الاستبصار ج ٢ ص ١٩٥

لاضرر، وأما الحالة الرابعة فدليلها قاعدة لاحرج وقد طبقها الامام (عليه السلام) في صحبحة هيثم على الاسباغ في الوضوء ولكن لاختصاصية للوضوء بل الامر في الغسل ايضا كذلك<sup>(١)</sup>.

اقول: تارة نلحظ المسألة على ضوء القواعد العامة، فمن الواضح أنه لا يصدق الاضطرار المرفوع بمثل قوله "رفع ما اضطروا اليه" او قوله "ما من شيء محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" او الضرر المنفي بمثل قوله "لاضرر" بمجرد تكاثر القمل في رأس المحرم او نبت شعر في اجفان عينه، او اوجب كثرة الشعر صداعه، كما لا ينطبق الحرج على اسقاط الشعر حال اسباغ الوضوء او الاتيان بالغسل، فنحتاج في كثير من الاحيان الى دليل خاص، كقوله تعالى "فمن كان مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك" فيقال -كما هو ظاهر بعض الاجلاء "دام ظله"- بأن تجوز حلق الرأس لمن كان به اذى من رأسه، يشمل مطلق الأذى، ولو لم يبلغ حد الضرورة العرفية، او الضرر، او الحرج، وهكذا المريض يشمل من يقع في المشقة من بقاء شعره لأجل مرضه، وان لم يتضرر بذلك ولم يقع في الحرج أي المشقة الشديدة، نعم لا يشمل من لا يوجب مرضه أي مشقة عرفية في بقاء شعره لمناسبات الموضوع والحكم.

اقول: أما بالنسبة الى كلمة المريض فنقول: ان الظاهر من كلمات جمع من الفقهاء أنهم لم يستفيدوا منها اكثر ممن يقع في الضرر، وذلك كما في قوله تعالى "وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا" حيث لم يستفيدوا منه اكثر من مشروعية التيمم لمن يقع بسبب الوضوء في الضرر، بل ذكر جماعة كالمحقق النائيني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهم" أنه مختص بمن يقع في ضرر محرم، وذلك بقريته قوله "فلم تجدوا ماء" حيث قالوا ان المريض حيث يكون واجدا للماء تكوينيا فلا بد أن يراد منه العاجز عن استعمال الماء ومن الواضح أن عجزه عنه يكون شرعيا بملاك حرمة الاضرار<sup>(٢)</sup>، ولكن ذكرنا في محله أن الظاهر أن قوله "فلم تجدوا ماء" راجع الى

<sup>١</sup> - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٤٦٤

<sup>٢</sup> - وقد رتب السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" على ذلك أنه لو توضح المريض وادى ذلك الى ضرر غير محرم عليه فيحتمل لاتدل الآية على انتقال وظيفته الى التيمم وانما دليله قاعدة نفي الضرر فيحكم بصحة وضوءه، حيث ان هذه القاعدة لاتنفي استحباب الوضوء في حقه، بل اذا كان جاهلا باداءه الى الضرر فلو لم يكن في البين الا دليل وجوب الوضوء فلا يرفع هذه القاعدة في حق الجاهل لأنها قاعدة امتثالية وشمولها له حيث يعني بطلان وضوءه ولزوم اعادته فيكون خلاف الامتنان في حقه، وهذا بخلاف آية الصوم فان اطلاقه يشمل من يتضرر من الصوم ولو بمقدار غير محرم كما يشمل الجاهل بالضرر ومقتضى اطلاق

قوله "او كنتم على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء" حيث ليس من المناسب عرفاً أن يقال "وان كنتم مرضى فلم تجدوا ماء" لبيان فرض عجز المريض عن استعمال الماء.

وهكذا ذكروا أن المراد من المريض في قوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من أيام أخر" هو من يتضرر من الصوم ويشهد على ذلك صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن حد ما يجب على المريض ترك الصوم قال كل شيء من المرض أضرب به الصوم فهو يسعه ترك الصوم<sup>(١)</sup>.

ولكن الظاهر أنه لا موجب لدعوى انصراف الآيتين عن المريض الذي يقع في الحرج والمشقة الشديدة، وأما صحيحة علي بن جعفر فهي وان كانت ظاهرة في اختصاص المريض في خصوص الآية الثانية بمن يضر به الصوم، فلو كنا نحن وهذه الصحيحة لكننا نلتزم بمضمونها، لكن يستفاد من روايات أخرى شمول الآية للمريض الذي لا يقوى على الصوم ففي موثقة سماعة قال: سألته ما حد المرض الذي يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه في السفر ومن كان مريضاً أو على سفر قال هو مؤتمن عليه مفوض إليه فإن وجد ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان<sup>(٢)</sup>، وفي موثقة ابن بكير عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن حد المرض - الذي يفطر فيه الصائم ويدع الصلاة من قيام فقال بل الإنسان على نفسه بصيرة هو أعلم بما يطيقه<sup>(٣)</sup>، وفي معتبرة محمد بن مسلم قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ما حد المريض إذا نقه في الصيام فقال ذلك إليه هو أعلم بنفسه إذا قوي فليصم<sup>(٤)</sup>.

وأما إذا لم يكن يقع المريض في حرج ومشقة شديدة وإنما يقع في مطلق المشقة الزائدة على اصل امتثال التكليف، فيشكل شمول الأدلة له، وان ذكر السيد الامام "قده" أنها هي الحرج المنفي في الشريعة، بدعوى أن الظاهر من كثير من كتب اللغة تفسيره بالضيق من غير تقييد بما لا يتحمل، ففي الصحاح والقاموس: التحريج: التضييق، وفي مجمع البحرين

وجوب عدة من أيام أخر بطلان صومه في شهر رمضان، ومقتضى ما ذكرناه من عدم الفرق بين الآيين بطلان الوضوء في الفرض الأول.

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٢١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٢٠

٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٩٥

٤ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٩٥

حَرَجَ من باب علم أي ضاق، وفي المنجد: حَرَجَ الشيء: ضاق، حَرَجَهُ: ضيقه، وعن النهاية: الحَرَجُ في الأصل الضيق، وحكى في مجمع البيان تفسيره بالضيق والعنت عن جميع المفسرين، وفي صحيحة زرارة في ذيل قوله تعالى "ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج" والحرج الضيق<sup>(١)</sup>، وفي قرب الاسناد عن مسعدة بن زياد عن جعفر عن ابيه عن النبي (صلى الله عليه وآله): وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، يقول: من ضيق<sup>(٢)</sup>، وفي مؤتقة أبي بصير: فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضِيقٍ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ويظهر أيضاً من بعض موارد تمسك الأئمة (عليهم السلام) بدليل نفي الحرج عدم الاختصاص بالمشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة، كرواية عبد الأعلى مولى آل سام، فَإِنَّ رفع المرارة ليس مما لا يتحمل عادة، بل فيه مشقة وكلفة، مضافاً إلى أَنَّ لسان الآيات الشريفة الواردة في مقام الامتنان، لسان عدم جعل مطلق الضيق، كقوله يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وقوله "رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا"<sup>(٣)</sup>.

وفيه أن تفسير الحرج في الروايات واللغة بالمشقة وان كان يقتضي كون المشقة التي تزيد عادة على اصل امتثال التكليف رافعة للتكليف، لكن لا يبعد وجود مقيد لبي ارتكازي في أن مطلق المشقة لا يصلح لرفع التكليف، ولذا افتى هو كغيره من الفقهاء أن مجرد الضعف لا يوجب افطار الصوم بل لا بد أن يوجب المشقة التي لا تتحمل عادة، وكيف يخبر سبحانه وتعالى بأنه ما جعل حكماً يوجب المشقة على الناس ويقصد به مطلق المشقة مع ان الالتزام بالعمل بكثير من التكليف كالصوم والزكاة والخمس والحج ونحو ذلك يوجب المشقة، وارتقاعه بادنى مشقة زائدة على اصل التكليف مخالف للارتكاز القطعي المتشعري.

هذا كله بالنسبة الى كلمة المريض، والظاهر أن الامر بالنسبة الى كلمة "الأذى" في قوله تعالى "ومن كان منكم مريضاً او كان به أذى من رأسه..." ايضاً كذلك، لقوة احتمال انصرافها عن الأذى الذي يكون خفيفاً ومما يتحمل عادة، وعليه فالأحوط ان لم يكن اقوى اختصاص جواز حلق الرأس في الحالات الثلاثة الاولى بالضرر والحرج.

ثم انه ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أن من حلق رأسه لضرورة غير المرض والصداع فلا شيء عليه على الأظهر وإن كان الأحوط استحباباً التكفير بشاة<sup>(٤)</sup>، وما ذكره صحيح لو لم نلغ

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٦٤

٢ - قرب الاسناد ص ٨٤

٣ - كتاب الطهارة ج ٣ ص ٧٣

٤ - مناسك الحج ص ١١٦

الخصوصية عن مورد الآية "من كان منكم مريضا او به اذى من رأسه" الا أن الانصاف أن العرف يلغي عنه الخصوصية، واما وجه احتياطه الاستحبابي بالتكفير بشاة فهو احتمال شمول المتعمد في قوله في صحيحة زرارة "من حلق رأسه متعمدا فعليه شاة" للمضطر وتكون الآية الدالة على تخيير المريض ومن به صداع بين الشاة والصيام والاطعام مقيدة له، فيبقى المضطر تحت هذا الاطلاق، ولكن مر انصراف المتعمد عن المضطر.

وأما الحالة الرابعة فلا يمكن الاستدلال لجواز الوضوء او الاغتسال فيها مع العلم بانجراره الى اسقاط الشعر بقاعدة نفي الحرج حتى لو توقف احراز اوصول الماء الى مواضع الغسل فيهما على امرار اليد بنحو يؤدي الى اسقاط الشعر، لأنه يصير حينئذ موضوعا لمن لا يتمكن من الوضوء والغسل لتوقفهما على ارتكاب محرم، فتكون وظيفته التيمم، كما هو الحال في تراحم الوضوء مع ارتكاب سائر المحرمات، لكن المهم وجود ارتكاز متشعري في عدم انتقال الوظيفة في هذا الحال الى التيمم، الا أن الكلام فيما اذا امكن بغير حرج احراز وصول الماء من دون امرار اليد بنحو يعلم معه بسقوط الشعر، فهل يجب ذلك، فقد يقال بوجوده لما ورد في معتبرة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يغتسل فقال نعم يفيض الماء على رأسه ولا يدلكه<sup>(١)</sup>، وفي صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا اغتسل المحرم من الجنابة صب على رأسه الماء يميز الشعر بأنامله بعضه عن بعض<sup>(٢)</sup>، وظاهرها أنه لا يدلك رأسه حتى لا يسقط منه شعر، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن يدخل المحرم الحمام ولكن لا يتدلك<sup>(٣)</sup>، بل قد مر أن اطلاق هذه الروايات يقتضي المنع عن التدلك عند خوف سقوط الشعر.

وأما صحيحة الهيثم بن عروة، فانها وان كان ظاهرها الاولي استحباب الاسباغ في الوضوء وان علم بسقوط الشعر معه، وبالاولوية تدل على جواز امرار اليد لاحراز وصول الماء الى مواضع الغسل ولو علم باداءه الى سقوط الشعر، وتيسر له احراز وصول الماء اليها بطريق آخر لا يوجب سقوط الشعر كصب ماء كثير عليها، لكن المشكلة تعليل الحكم بالجواز فيها بقوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج"، فبمقتضى أن العلة تخصص فلا يبقى اطلاق في الصحيحة لفرض عدم الحرج، على أنه حكى عن بعض الاجلاء "دام ظله" أنه ادعى وجود نحو اجمال واضطراب في الصحيحة، حيث ان اسباغ الوضوء ليس واجبا وانما

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٣٦

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٣٥

٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٣٧

هو مستحب، فلو لزم من رعايته الوقوع في حرام فلا بد من تركه، كما هو شأن التزاحم بين أي مستحب وحرام، فكيف علل الامام (عليه السلام) الحكم بجواز اسقاط الشعر الممنوع في حد ذاته لأجل العمل بالمستحب بأن بقاء حرمة اسقاط الشعر في حال العمل باستحباب الاسباغ مستلزم للحرص المنفي بالآية، وعليه فيصعب العمل بها.

وما ذكره منافٍ لما افتى به في مناسكه من أنه لا بأس بما يسقط من الشعر حال الاغتسال أو الوضوء، ولو كانا مستحبين<sup>(١)</sup>، فإنه بعد الاشكال في صحيحة الهيثم، فيكون المرجع عموم قاعدة نفي الحرج، وهو لا يرى شمول القاعدة للمحرمات، اللهم الا ان يستمسك بالسيرة المتشرعية، لكن لا يحرز وجود السيرة على امرار اليد في الوضوء او الغسل مع العلم باداءه الى سقوط الشعر في فرض سهولة اختيار طريق آخر لاحتراز وصول الماء، نعم لا يبعد وجود السيرة في فرض خوف سقوط الشعر وعدم العلم به فتأمل.

هذا الا أن المهم ما مر من انه يمكن ان يراد من اسباغ الوضوء ما يكون موجبا لاحتراز وصول الماء الى تمام الوجه واليدين عادة، فيقول الامام (عليه السلام) حيث انه يجب ذلك فلو لزم المكلف أن يراعي أن لا يؤدي ذلك الى اسقاط الشعر كان في ذلك مشقة نوعية، ويمكن ان يكون تطبيق الحرج عليه من التعبد في المصداق، بعد أن لم يكن فيه مشقة شديدة لا تتحمل عادة، خاصة بعد امكان اوصول الماء الى تمام الوجه واليدين بايراد ماء كثير عليهما، فلانواع من الالتزام بمدلول الرواية.

هذا ولا يخفى أن الوارد في المتن التعبير في الحالة الرابعة بسقوط الشعر من غير قصد حال الوضوء او الغسل، والظاهر أن مقصوده ليس هو الاحتراز عن فرض العلم بسقوط الشعر، وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" في مناسكه أنه لا بأس بسقوط الشعر من بدن المحرم غير قاصد له حال الوضوء او الغسل او التيمم او الطهارة من الخبث او ازالة الحاجب اللاصق المانع من إحدى الطهارتين ونحو ذلك، وذكر في ملحق مناسكه ما لفظه: سؤال: هل يجوز الوضوء المستحب مع العلم بسقوط شعرات من موضع المسح من الرأس عند تنشيفه اذا كان مبللاً؟" الجواب: يجوز<sup>(٢)</sup>، ولعل التقييد بعدم القصد للاحتراز عن فرض تحقق داع آخر له الى اسقاط الشعر غير توقف الوضوء بالنحو المتعارف عليه مثلاً.

مسألة ٢٦٠: اذا حلق المحرم رأسه من دون ضرورة فكفارته شاة، واذا حلقه لضرورة فكفارته شاة، أو صوم ثلاثة أيام، أو اطعام ستة مساكين، لكل واحد مدان من الطعام، واذا

<sup>١</sup> - مناسك الحج ص ٩٨

<sup>٢</sup> - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٣٤

تنف المحرم شعره النبات تحت ابطينه فكفارته شاة، وكذا اذا تنف احد ابطينه على الأحوط واذا تنف شيئاً من شعر لحيته وغيرها فعليه ان يطعم مسكينا بكف من الطعام ولا كفارة في حلق المحرم رأس غيره محرماً كان أم محلاً.

اقول: يقع الكلام في الموارد التي تثبت الكفارة على ازالة الشعر:

المورد الاول: حلق الرأس، فان كان ممن مريضاً او به اذى من رأسه فقد دل قوله تعالى "...ففدية من صيام او صدقة او نسك" على كونه مخيراً بين امور ثلاثة، وقد فسر ذلك في الروايات، فقد روى في التهذيب بإسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن عن مثنى عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إذا أحصر الرجل فبعث بهديه ثم آذاه رأسه قبل أن ينحر فحلق رأسه فإنه يذبح في المكان الذي أحصر فيه أو يصوم أو يطعم ستة مساكين<sup>(١)</sup>، والسند صحيح بلاشكال، وفي الكافي عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن ابي نصر عن مثنى (هو اما ابن الوليد الحنات او عبد السلام الحنات وكلاهما ثقة) عن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أحصر الرجل فبعث بهديه فأذاه رأسه قبل أن ينحر هديه فإنه يذبح شاة في المكان الذي أحصر فيه أو يصوم أو يتصدق على ستة مساكين والصوم ثلاثة أيام والصدقة نصف صاع لكل مسكين<sup>(٢)</sup>، والسند يشتمل على سهل بن زياد ولم يثبت وثاقته عندنا، ورواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن موسى بن القاسم عن محمد بن احمد عن مثنى عن زرارة، وأما في الاستبصار فذكر بدل "محمد بن احمد" محمد بن احمد<sup>(٣)</sup>، وتكرر ذلك منه في موضعين آخرين<sup>(٤)</sup>، وهكذا نقل في موضعين من التهذيب عن موسى بن القاسم عن محمد بن احمد<sup>(٥)</sup>، لكن نقل في موضع من الاستبصار عن موسى بن القاسم عن محمد بن احمد<sup>(٦)</sup>، ونحوه موضع آخر من التهذيب<sup>(٧)</sup>.

واحتمال أن احمد عن محمد بن احمد او محمد بن احمد تصحيف احمد بن محمد أي البنظي بقرينة سند الكافي وبقرينة بعض روايات موسى بن القاسم عن احمد بن محمد، وان كان موجوداً، لكن الجزم به مشكك، وعليه فلم نعرف من هو محمد هذا فان محمداً الذي يروي

١ - تهذيب الأحكام ج ٤٢٣ وسائل الشيعة ج ١٨٥

٢ - الكافي (ط - دار الحديث) ج ٤٧٣

٣ - الاستبصار ج ١٩٦

٤ - الاستبصار ج ٢ ص ٢٠٣ و ٢٠٤

٥ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٣٥٦ و ٣٥٧

٦ - الاستبصار ج ٢ ص ٢٧٩

٧ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٢٣١

عنه موسى بن القاسم مشترك بين عدة اشخاص<sup>(١)</sup> لم يوثق بعضهم، فسند الرواية لا يخلو من اشكال وان كان لا يبعد حصول الوثوق من تعدد السند بصدور هذا الخبر من مثني.

وفي رواية حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: مر رسول الله (صلى الله عليه وآله) على كعب بن عجرة الأنصاري والقمل يتناثر من رأسه فقال أ تؤذيك هوامك فقال نعم قال فأنزلت هذه الآية فمن كان منكم مريضا- أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فأمره رسول الله (صلى الله عليه وآله) بحلق رأسه وجعل عليه الصيام ثلاثة أيام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة قال وقال أبو عبد الله (عليه السلام) وكل شيء في القرآن "أو" فصاحبه بالخيار يختار ما شاء وكل شيء في القرآن فمن لم يجد فعلية كذا فالأول بالخيار<sup>(٢)</sup>، وقد مر ابتلاء سند الرواية بشبهة الارسال، حيث رواها الشيخ في التهذيب عن حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام) ولكن رواها في الكافي عن حريز عن ابن ابي عبد الله (عليه السلام).

وفي رواية محمد بن عمر بن يزيد عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال الله تعالى في كتابه فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وإنما عليه واحد من ذلك<sup>(٣)</sup>، ولا يخفى أن هذه الرواية لا يرد فيها عنوان حلق الرأس، بل عبر فيها بتعاطي المحرم ما لا ينبغي له لوجع أو أذى، إلا أن الانصاف عدم شمولها لارتكاب مطلق محرمات الاحرام لأنها في مقام تفسير الآية التي تختص بحلق الرأس، والتعبير فيها بالوجع والأذى أيضا لا يناسب إلا ذلك والاتعارضت الرواية مع جميع ادلة كفارات محرمات الاحرام، وعليه فإما أن تختص بحلق الرأس أو تعم مطلق ازالة الشعر لأكثر والمهم أن سندها ضعيف بجهالة محمد بن عمر بن يزيد وان وثقه بعض الاجلاء "دام ظله" بدعوى اكنار موسى بن القاسم الذي هو من الاجلاء الرواية عنه وقد مر عدم ثبوت

<sup>١</sup> - محمد الأحمسي أبي جعفر، ومحمد البزاز، ومحمد بن أبي بكر، ومحمد بن أحمد، ومحمد بن إسماعيل، ومحمد بن الحسين، ومحمد بن سعيد، ومحمد بن سعيد بن غزوان، ومحمد بن سنان، ومحمد بن سهل، ومحمد بن سيف، ومحمد بن سيف بن عميرة، ومحمد بن عبد الله، ومحمد بن عبيد الله الحلبي، ومحمد بن عذافر، ومحمد بن علي بن جعفر، ومحمد بن عمر، ومحمد بن عمر بن يزيد، ومحمد بن الفضيل، ومحمد بن الهيثم التميمي، معجم رجال الحديث ج ٧٢

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ١٦٦

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة ج ١٦٧



ذلك.

وكيف كان فمقتضى الجمع العرفي بين ما ورد فيها من الامر بالاطعام المشبع لعشرة مساكين وبين الرواية السابقة الوارد فيها الامر بالصدقة على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع -على على تقدير تامة سندهما- هو الحمل على التخبير، كما يحمل تحديد الصدقة على ستة مساكين بأن لكل مسكين صاع من تمر في مرسله الصدوق (قال: مر النبي (صلى الله عليه وآله) على كعب بن عجرة الأنصاري، وهو محرم وقد أكل القمل رأسه وحاجبيه وعينه فقال رسول الله ما كنت أرى أن الأمر يبلغ ما أرى فأمره فنسكنا لحلق رأسه لقول الله عز وجل فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فالصيام ثلاثة أيام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين صاع من تمر<sup>(١)</sup> على الاستحباب بقريته ما ورد في رواية زرارة من التحديد بنصف صاع، وهو مدان، ولذا قال في المتن "لكل مسكين مدان"، والمشهور ان المد يساوي ٧٥٠ غراما ثلاثة ارباع كيلو، ولكن الاحوط وجوبا مراعاة احتمال كونه ٩٠٠ غراما تقريبا، كما اكد عليه بعض الاجلاء "دام ظلّه".

هذا اذا كان معذورا بأن كان مريضا او به اذى من رأسه، وأما اذا كان متعمدا فالمشهور وان كان هو ثبوت نفس الكفارة المخيرة في حقه، ولكن لم نر له مستندا، فان الآية الكريمة وجميع هذه الروايات واردة في المريض ونحوه، والظاهر أن كفارة المتعمد دم شاة تعيينا، لما ورد في 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>، فان قلنا بشمول المتعمد للمضطر كالمريض ومن كان به اذى من رأسه، فتكون الآية الكريمة مقيدة لاطلاق هذه الصحيحة، ولكن الظاهر اجمال كلمة المتعمد حيث يحتمل أن يراد بها من ليس بمعذور كقوله تعالى "من قتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها" وقوله (صلى الله عليه وآله) "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" و"انا الذي عصاك متعمدا" و"من ترك الصلاة متعمدا فقد برئت منه ذمة الاسلام".

ثم لا يخفى ان ظاهر حلق الرأس -كما ذكره في وجوب الحلق او التقصير للخروج من الاحرام- هو حلق تمام الرأس، ولا يكفي حلق معظم الراس فضلا عن الأقل من ذلك، ولكن الظاهر هنا بمناسبة الحكم والموضوع ثبوت هذه الكفارة على حلق معظم الرأس، ولكن بشكل استفادة ثبوت هذه الكفارة في ما هو اقل من ذلك، وان كان من الواضح ثبوت كفارة

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج٥ ص ١٦٧

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج٥ ص ١٦٠

ما فيه، اذ لا يقلُّ عن ازالة الشعر في بقية الجسد.

هذا ومن جهة أخرى لافرق في ثبوت الكفارة بين حلق الرأس بالمباشرة او بالتسيب لما مر من انتساب الحلق الى المحرم اذا حلقه غيره باذن منه، خلافا لما مر عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من كون قيام الغير بحلق رأس المحرم يكون من النيابة، نعم لو قام الغير بحلق رأسه من دون اذن منه، وان طاب نفسه بذلك، فلا يستند اليه الحلق، ومعه لادليل على ثبوت الكفارة فيه، لاعلى المحرم لعدم صدق أنه حلق رأسه، ولاعلى غيره محلا كان او محرما، لعدم دليل على ثبوت كفارة في حقه كما سيأتي بيانه.

المورد الثاني: نتف المحرم احد إبطيه او كليهما، فعن المشهور أن من نتف أحد إبطيه يجب ان يطعم ثلاثة مساكين، ولو نتفهما لزمه شاة، والمستند في ذلك أنه ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم<sup>(١)</sup>، وقد روى الشيخ بسند صحيح عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا نتف الرجل إبطيه بعد الإحرام فعليه دم، ورواه الصدوق بإسناده عن حريز مثله إلا أنه قال إبطه بغير تثنية<sup>(٢)</sup>، ولكن في رواية محمد بن عبد الله بن هلال عن عبد الله بن جبلة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في محرم نتف إبطه قال يطعم ثلاثة مساكين<sup>(٣)</sup>.

فيقال في تقريب دعوى المشهور أن الوارد في صحيحة حريز حسب نقل التهذيب أن من نتف إبطيه فعليه شاة وظاهر التعبير بالتثنية هو عدم ثبوت هذه الكفارة في نتف إبط واحد، والا لزم منه الغاء خصوصية التثنية، فلا بد من حمل "نتف الإبط" المذكور في صحيحة زرارة على ارادة نتف كلا الإبطين، بأن لا يراد منه الافراد في قبال التثنية بل يراد منه الجنس، وأما رواية عبد الله بن جبلة فحيث ورد فيها أن نتف الإبط يوجب اطعام ثلاثة مساكين، فتحمل على ارادة الافراد ونتف إبط واحد في قبال التثنية، كي يرتفع التنافي بين الروايات، فيثبت بذلك أن نتف الإبطين معاً يوجب الشاة ونتف إبط واحد يوجب الإطعام على ثلاثة مساكين.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه لو سلمنا ثبوت المفهوم لصحيحة حريز فغاية ما يفهم منه وجود فرق بين نتف إبط واحد ونتف الإبطين، ولا يلزم منه تعيين اطعام ثلاثة مساكين في نتف إبط واحد، بل يجتمع مع وجوب ذبح الشاة تعيينا في نتف الإبطين، ووجوب الجامع بينه

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٥٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٦١ من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٥٧

٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٦١

وبين اطعام ثلاثة مساكين تخييراً في نتف إبط واحد، وحينئذ نقول: بما أن صحيحة زرارة تدل على وجوب الشاة في نتف إبط واحد، ورواية عبد الله بن جبلة تدل على إطعام ثلاثة مساكين، فيجمع بينهما بالحمل على الوجوب التخييري كما هو مقتضى الجمع العرفي.

هذا كله بناءً على ذكر الإبطيين بالثنائية في صحيحة حريز ولكن الصدوق رواه بعين السند عن حريز بالإفراد، فلا يعلم أن حريزاً روى لحماد بالثنائية أو بالأفراد، فلا يمكن التمسك بمفهومه لنفي الشاة بنتف الإبط الواحد، فنفي الشاة عن نتف إبط واحد غير ثابت، فتبقى صحيحة زرارة من غير تقييد ومقتضاها وجوب الشاة لنتف إبط واحد، لعدم ثبوت ذكر الإبطيين بالثنائية في صحيح حريز، ولعل نسخة الصدوق أصح، فإن المعروف أنه أضبط من الشيخ، كما أن الشيخ روى رواية حريز هذه في التهذيب عن الصادق (عليه السلام) وفي الاستبصار عن الباقر (عليه السلام) وهو سهو منه "قده" وعليه فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق صحيحة زرارة، ومجرد الغلبة الخارجية للجمع بين نتف الإبطيين لا يوجب الحمل على الإبطيين، فمقتضى صحيحة زرارة وجوب الشاة حتى في نتف إبط واحد، ولكن يقابلها رواية عبد الله بن جبلة الدالة على الإطعام في نتف إبط واحد، فلو قلنا بانجبار خبر عبد الله بن جبلة بعمل المشهور، أو اكتفينا في الوثيقة بوقوع الراوي في تفسير علي بن إبراهيم أو في إسناد كامل الزيارات فالخبر معتبر، وإلا فالرواية ساقطة فلا بد من الالتزام بوجوب الشاة لنتف الإبط الواحد، ولكن قد التزمنا بصحة خبر عبد الله بن جبلة لوقوعه في إسناد كامل الزيارات<sup>(١)</sup>، فيكون معارضاً لصحيحة زرارة الدالة على الشاة في نتف إبط واحد حسب إطلاقها، وحيث لا يحتمل وجوب الشاة ووجوب الإطعام معاً فمقتضى القاعدة كما عرفت هو الجمع بينهما بالحمل على الوجوب التخييري بين الشاة والإطعام، وبما أن الأمر دائر بين التعيين والتخيير (حيث أنه لو تم سند رواية ابن جبلة كان مقتضى الصناعة في نتف إبط واحد هو التخيير ولو لم يتم سند روايتها فمقتضى الصناعة تعين الشاة، واحتمال تعين اطعام ثلاثة مساكين عليه وإن كان موجوداً وجدانا لكنه خلاف الحجة على أي تقدير) وعليه فمقتضى الاحتياط هو تعيين وجوب الشاة، فالإكتفاء عنها بالإطعام مما لا وجه له وخلاف للاحتياط، ولذا ذكرنا في المتن وجوب الشاة في نتف الإبطيين على الجزم ووجوبها في نتف إبط واحد على الأحوط<sup>(٢)</sup>.

اقول: هنا ملاحظات:

<sup>١</sup> - عدل "قده" في آخر حياته عن نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات، إلا أنه يكفي عنده وقوعه في اسناد تفسير القمي.

<sup>٢</sup> - موسوعة الإمام الخوئي ج ٤ ص ٤٦٩

الاولى: ان رواية عبد الله بن جبلة حيث تكون ضعيفة السند عندنا فالابد من ملاحظة بقية الروايات، واطلاق صحيحة زرارة الدالة على وجوب الشاة على نتف الإبط، يشمل نتف ابط واحد، وغلية ازالة شعر الابطين معا لم تتم في النتف، ولو تمت فكونها موجبة للانصراف عن غير المتعارف ممنوع، وأما صحيحة حريز فلم يثبت نقل التثنية فيها، ولو ثبت ذلك فنقول انه لاينعقد لها مفهوم في عدم كون نتف ابط واحد محكوما بحكم نتف الابطين، وذلك لاحتمال كون تثنية الابط من باب الفرض المتعارف من ازالة شعر الابطين، فيكون كالقيد الغالب الذي لاينعقد له مفهوم مثل قوله تعالى "وربائبكم اللاتي في حجوركم..."، فتكون النتيجة تعين الشاة في نتف ابط واحد او نتف ابطين.

ولو سلمنا ثبوت نقل التثنية وانعقاد مفهوم لها فيوجب ذلك حمل صحيحة زرارة على نتف الابطين، وحينئذ لايمكن التمسك بها لاثبات وجوب الشاة تخييرا، فالمقام نظير ما لو ورد في خطابٍ "أعط كل عالم دينارا" وورد في خطاب آخر "أعط العالم العادل دينارا" فانه بمفهومه يخص الخطاب الاول ولايصح دعوى أنه يكشف عن فرق بين العالم العادل وغيره وحيث ان ظاهره وجوب اعطاء دينار كل عالم العادل تعيينا، فيكفي في الفرق بينه وبين غيره عدم ثبوت الوجوب التعيني لاعطاء الدينار للعالم غير العادل، فنتمسك باطلاق الخطاب الاول، فنثبت اصل وجوب اعطاء دينار للعالم غير العادل، وحيث ثبت أنه ليس واجبا تعيينيا فيكون واجبا تخييريا، فلايعذر في ترك اعطائه الدينار لو ترك ما يحتمل كونه عدلا له، كما أنه لايمكن اثبات وجوبه التخييري في مورد العالم غير العادل، بالجمع بينه وبين قوله "أعط الى كل عالم درهما" وعلمنا بعدم وجوب الجمع بين اعطاء الدينار والدرهم، والوجه فيما ذكرناه أن الوجوب التعيني مستفاد من اطلاق الامر وليس مدلولا لفظيا له، فمفهومه هو انتفاء الامر باعطاء الدينار للعالم غير العادل، لانتفاء الامر التعيني به، فيختلف عما لو قال "يجب تعيينا اعطاء الدينار لكل عالم عادل"، وكيف كان فما ذكره ليس من الجمع العرفي في شيء.

نعم قد يقال بأن صحيحة حريز لو تم نقل الشيخ من تثنية الابطين فبناء على نظرية انقلاب النسبة فحيث تكون اخص مطلقا من رواية عبد الله بن جبلة فتوجب تقييدها بخصوص نتف ابط الواحد، ولو بأن يفهم منه كون المراد من الابط في رواية ابن جبلة هو المفرد في قبال التثنية، لالجنس الشامل للمفرد والتثنية، وحينئذ فلا تقع في محذور استهجان التقييد بالفرد النادر حيث انه انما يتوجه لو اريد من نتف الابط الجنس الشامل للمفرد والتثنية، ولكن لم يكن الغالب وهو نتف الابطين معاً داخلا في المراد الجدي، وحينئذ تكون رواية ابن جبلة اخص مطلقا من صحيحة زرارة الدالة على أن من نتف ابطه متعمدا فعليه دم، فتوجب حملها على نتف الابطين معا، وبذلك يتم الاستدلال على قول المشهور.

ولكن يرد عليه -مضافا الى عدم تمامية نظرية انقلاب النسبة- أن ارادة المفرد في قبال التثنية من عنوان "نتف الإبط" في رواية ابن جبلة، واردة الجنس الشامل للمفرد والتثنية من نفس هذا العنوان في صحيحة زرارة، ثم حملة على كون المراد الجدي فيها التثنية خلاف الظاهر جدا، ولا يعدّ من الجمع العرفي في شيء، بل قيام قرينة منفصلة على ارادة المفرد من قوله "من نتف ابطه فعليه اطعام ثلاثة مساكين" لا يخرججه عن الاستهجان العرفي، بعد كون الغالب نتف الابطين معاً، والتعبير بـ "نتف ابطه" لا يفي ببيان نتف ابط واحد ابداً.

وما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله" من أن المستهجن تخصيص العام بالفرد النادر بل غير الغالب وان لم يكن نادراً، وأما تقييد المطلق بالفرد النادر فليس بمستهجن، حيث يفهم من المقيد أنه لم يكن في مقام البيان كما يقال "يجب على العامي تقليد المجتهد" ثم يقال في خطاب آخر "لا بد أن يكون المجتهد الذي يقلده العامي اعلم"، فقد سبق الجواب عنه، حيث قلنا انه لا يتم فيما اذا كان المطلق موضوعاً لحكم انحلائي، فلو قال المولى "من قبّل امرأته في نهار شهر رمضان فعليه الكفارة" ثم قيده في خطاب آخر بما اذا أدى التقبيل الى الامناء، فانه غير عرفي جدا، والمقام من هذا القبيل.

ثم انه قد يقال: إن موضوع كفارة الشاة في صحيحة زرارة حيث يكون هو من نتف ابطه متعمداً، فيكون اخص من رواية عبد الله بن جبلة الدالة على كفارة اطعام ثلاثة مساكين على نتف الابط، فلا بد من حمل هذه الرواية على غير المتعمد من الجاهل او الناسي، فتكون النتيجة وجوب الشاة على من نتف ابطاً واحداً متعمداً، وإطعام ثلاثة مساكين على من نتف ابطاً واحداً عن جهل او نسيان.

وفيه اولاً: ان حمل الخطاب المطلق على بيان الحكم الثانوي أي حكم حال الجهل او النسيان او الاضطرار واخراج المتعمد منه خلاف الظاهر جدا، وليس جمعا عرفياً، وثانياً: أنه قد صرح في صحيحة زرارة بحكم المتعمد والجاهل والناسي، وأن على المتعمد الشاة ولا شيء على الجاهل والناسي، فليست الصحيحة اخص مطلقاً منها حتى نحملها على غير المتعمد.

هذا واجاب السيد الخوئي "قده" بجواب آخر ايضا وهو أن حمل رواية ابن جبلة على غير المتعمد منافٍ لاطلاق الدليل النافي للكفارة على الجاهل والناسي، كقوله (عليه السلام) "أيا رجل ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه"، وقوله "رفع النسيان"، فيقيّد رواية ابن جبلة بغير الجاهل والناسي، إذ لا شيء عليهما جزماً<sup>(١)</sup>، وفيه أن النسبة بين اطلاقات نفي الكفارة عن

<sup>١</sup> - موسوعة الامام الخوئي "قده" ج ٢٨ ص ٤٧٠

الجاهل والناسي وبين رواية ابن جبلة وان كانت هي العموم من وجه، ويقتضي ذلك أن تقدّم على تلك الرواية لاجل كونها حاكمة عليها، ولكن يؤدي ذلك الى اختصاص الرواية بالمتعمد فتعارض مع صحيحة زرارة، وهذا يعني وقوع المعارضة بين الرواية وبين المجموع من صحيحة زرارة وتلك الاطلاقات، حيث ان تقديم صحيحة زرارة والاطلاقات يوجب الغاء الرواية رأساً.

ثم انه قد يقال: ان الوارد في صحيحة زرارة ان من نتف إبطه أو قلم ظفره...متعمدا فعليه دم شاة، وحيث ان المراد بالظفر هو المنطبق على العشرة إذ ما لم يبلغها لم يجب فيه الدم - كما سيأتي - فيحتمل إرادة الإبطين من الإبط ايضاً لوحدة السياق<sup>(١)</sup>.

اقول: توجد صحيحتان لزرارة يوجد في احديهما قلم الظفر، لافي كليهما، ففي الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد جميعاً عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله متعمدا فعليه دم<sup>(٢)</sup>، ولكن الظاهر اتحادها مع ما رواه في التهذيب عن موسى بن القاسم عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن زرارة بن أعين قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة<sup>(٣)</sup>، وبهذا يكتمل هذا البيان، وقد ارتضاه بعض الاجلاء "دام ظله"، فان تم ما ذكر وضمّ اليه الاشكال في سند رواية عبد الله بن جبلة، واجمال صحيحة حريز من حيث كون الإبط فيه مفرداً او تثنية<sup>(٤)</sup>، فكانت نتيجته عدم الدليل

١ - كتاب الحج ج ص ٨٠٥

٢ - وسائل الشيعة ج ص ١٥٩

٣ - وسائل الشيعة ج ص ١٥٧

٤ - فان الموجود في اغلب نسخ الفقيه هو الافراد والموجود في بعض نسخه وان كان هو التثنية، لكن يطمأن بكون الموجود في النسخة الاصلية للفقيه كانت بنحو الافراد حيث ان نسخ المقنع ص ٢٣٨ متفقة على عبارة "و إذا نتف الرجل إبطه بعد الإحرام فعليه دم" ومن المطمأن به أنه اخذ هذه العبارة من صحيحة حريز، ومن هنا اتضح الاشكال فيما قد يقال من أنه بعد اختلاف نسخ الفقيه والاستبصار فيرجع الى نقل التهذيب من لفظ التثنية، اذ لم يثبت لها معارض.

ثم ان من الغريب ما في الجواهر من ان نقل الفقيه مطلق يحمل على المقيد المروي في التهذيب بلفظ التثنية كما أن صحيحة زرارة تحمل عليه (جواهر الكلام ج ص ٤١٣) فانه اختلاف النقل في حديث واحد يوجب التعارض بين النقلين، ولا معني لحمل المطلق فيه على المقيد فانه انما ياتي في كلامين لمتكلم

على كفارة خاصة في تنف ابط واحد، ولأجل ذلك ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" في مناسكه أن من تنف شعر ابطيه فعليه دم - ادناه شاة - ولا كفارة في تنف احدهما، وإن كان الأحوط استحباباً ذلك<sup>(١)</sup>.

والوجه في تضعيفه لرواية ابن جبلة ليس هو وقوع محمد بن عبد الله بن هلال في سندها، فانه ثقة على الأظهر لاكثر محمد بن الحسين بن ابي الخطاب الرواية عنه، (حيث روى عنه حدود ٨٠ مرة) وانما لأجل أن ابن جبلة لا يروى عادة عن الصادق (عليه السلام) حيث ان وفاة الامام كانت في سنة ١٤٨ وكانت وفاته في سنة ٢١٩، أي سنة بعده، ولم يذكره الشيخ الطوسي في رجاله من اصحاب الصادق (عليه السلام) وانما عدّه من اصحاب الكاظم (عليه السلام)، وله روايات كثيرة يروى في بعضها بواسطة وفي بعضها الآخر الذي ليس بقليل ايضاً بواسطتين عن الصادق (عليه السلام)، فيحصل من خلال ذلك الوثوق بوقوع سقط او ارسال في ثلاث روايات في التهذيب والاستبصار عنه عن ابي عبد الله (عليه السلام) احديها هذه الرواية، وحيث لا يوجد اجماع على ثبوت أية كفارة في تنف ابط واحد حيث افتى ابو الصلاح الحلبي بعدم ثبوت الكفارة فيه، فمقتضى البراءة عدم وجوب اية كفارة فيه. هذا وقد ذكر أنه لو فرض تمامية اطلاق صحيحة زرارة بالنسبة الى تنف ابط واحد، وسند رواية ابن جبلة فالأبواب جمع عرفي بينهما ولزم القول بحجية صحيحة زرارة وعدم حجية خبر ابن جبلة الواقفي بشهادة النجاشي، لما ذكره الشيخ في العدة من أن عمل الطائفة بخبر غير الامامي كالواقفة خاص بما اذا لم يعارضه خبر الامامي العدل<sup>(٢)</sup>.

وبلاحظ عليه أن وجود قرينة منفصلة على كون المراد الجدي من تقليم الظفر في صحيحة زرارة غير شامل لتقليم بعض اظفار اليد او الرجل، بل على تقليم جميع اظفار اليد او الرجل، لا يصلح للقرينية للمنع عن انعقاد الاطلاق في قوله "تنف ابطه" في الصحيحة بالنسبة الى تنف ابط واحد، بعد أن كان كل من عنوان تقليم الظفر وتنف الابط صادقاً على تقليم ظفر واحد او ابط واحد، فيقال: انه قلم ظفره او انه تنف ابطه، واذا نهاه المولى عن ذلك فقد عصاه واذا رتب عليه جزاء فيرى العرف استحقاؤه له، نعم لو قال المولى لعبيده "قلم ظفرك" او قال "انتف ابطك" - كما في قوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الله بن سنان أن النبي (صلى الله عليه وآله) لما نزل الشجرة امر الناس بئفف الابط وحلق العانة والغسل والتجرد في ازار

واحد.

<sup>١</sup> - مناسك الحج ص ١١٦

<sup>٢</sup> - نهذيب الاحكام ج ٥ ص ٢٦٤ و ج ٩ ص ٣٣٥. الاستبصار ج ٢ ص ٢٠٠ و ص ٢٩٧ و ج ٤ ص ١٧٧

ورداء<sup>(١)</sup>، فبمناسبة ظهوره في ارادة التنظيف يكون ظاهرا في الامر بتقليم جميع الاظفار و نتف كلا الابطين .

وأما ما ذكره من أنه لا يوجد جمع عرفي بين الصحيحة وبين رواية ابن جبلة فلا يخلو من غرابة، لأن الحمل على التخيير من اوضح الجموع العرفية، واختلاف الشاة واطعام ثلاثة مساكين من حيث شدة الكفارة وخفتها لا يمنع من هذا الجمع فيكون نظير التخيير بين الشاة و صوم ثلاثة ايام واطعام ستة مساكين في قوله تعالى "ففدية من صيام او صدقة او نسك".

وأما ما ذكره من أنه لا يوجد اجماع على ثبوت كفارة ما في نتف ابط واحد، فهذا وان كان صحيحا، لكن سيأتي في البحث عن المورد الثالث ثبوت كفارة اعطاء كف من الطعام الى المسكين في نتف شيء من شعر الجسد لما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئا فعليه أن يطعم مسكينا في يده<sup>(٢)</sup>، فان قلنا بشمولها لنتف ابط واحد فهو والا فحيث نطمأن بأن نتف ابط واحد لا يقل عن نتف شيء من شعره فنعلم بثبوت كفارة فيه ايضا وحينئذ يمكن الاكتفاء باطعام كف من الطعام مع جريان البراءة عن تعيين ما عداه.

وكيف كان فالانصاف أن اطلاق صحيحة زرارة يشمل نتف ابط واحد ومقتضى الصناعة القول بثبوت كفارة شاة فيه ايضا، كما عليه صاحب المدارك، وذلك اخذا باطلاق صحيحة زرارة بعد تضعيف رواية ابن جبلة<sup>(٣)</sup> وأضاف صاحب الذخيرة، بأنه لا ينافيه تعلق الحكم بنتف الإبطين في صحيحة حريز لجواز أن يكون ذلك مبنيا على الغالب المتعارف حيث ينتف الإبطان معا<sup>(٤)</sup>.

هذا وقد علّق صاحب الرياض على أن في نتف الابطين شاة وفي نتف ابط واحد اطعام ثلاثة مسكين، بقوله: بلا خلاف فيهما أجده، إلا من بعض المتأخرين في الثاني، لضعف خبر ابن جبلة سندا، ومعارضته بصحيحة زرارة.

و فيه نظر؛ فإن الضعف منجبر بعمل الاصحاب سيما ابن زهرة والحلي في السرائر ممن لا يعمل بأخبار الأحاد الصحيحة، فضلا عن الضعيفة، إلا بعد احتفافها بالقرائن القطعية، فيترجح الرواية على الصحيحة، سيما مع اعتضاها بمفهوم صحيحة حريز المشتركة في

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٧٠

٣ - مدارك الأحكام ج ٤٤٢

٤ - ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ج ٦٢٣



لزوم الشاة نتف الإبطين معاً، ومقتضاه عدم لزومها بنتف أحدهما، فلا وجه لإيجاب الشاة بنتف احدهما له أيضاً، إلا ما في الذخيرة من عدم العبرة بهذا المفهوم؛ لورود الشرط مورد الغالب، إذ الغالب في نتف الإبط نتفهما معاً، وهو حسن، إلا أن الغلبة كما تدفع أثر المفهوم كذا تدفع أثر الإطلاق لغير الغالب، ولا ريب أن الموجود في صحيحة زرارة ليس إلا نتف الإبط، وهو وإن كان مطلقاً يصدق على نتف الإبط الواحد، إلا أنه لما كان الغالب من أفرادها كما هو الفرض نتفهما معاً، تعيّن الحمل عليه، دون نتف الإبط الواحد، فلا داعي لإيجاب الشاة فيه.

و هذا الوجه وإن جرى في رواية ابن جبلة أيضاً لكن حيث يوجد الإجماع على وجوب الشاة في نتف الإبطين فيمكن جعل هذا الإجماع قرينة على رجوع الإطلاق فيها إلى خصوص غير الغالب تخصيصاً أو تجوّزاً، وهما شائعان، ولا بأس في المصير إليهما بعد تعذّر الحقيقة، وحيث يوجد الإجماع على لزوم شيء في نتف الإبط الواحد إما إطعام ثلاثة مساكين أو الشاة، ولا دليل على الثاني مع مخالفته لأصالة البراءة، فتعيّن الأول<sup>(١)</sup>.

اقول: لنا ملاحظات حول هذا الكلام:

١- ظاهر كلامه التمسك بمفهوم الشرط في صحيحة حريز بناء على نقل الشيخ "إذا نتف الرجل ابطه في الاحرام فعليه شاة" حيث قال "مفهوم صحيحة حريز المشترطة في لزوم الشاة نتف الإبطين معاً، ومقتضاه عدم لزومها بنتف أحدهما" وهو غريب، إذ هو من الشرط المحقق للموضوع عرفاً، والا لزم القول بدلالته على عدم ثبوت الشاة في ارتكاب أي شيء في حال الاحرام عدا نتف الإبطين، هذا مضافاً إلى ان الصحيح عدم ثبوت مفهوم الشرط الا بنحو الموجبة الجزئية، وهو في المقام مسلم، لعدم ثبوت كفارة شاة على نحو الاطلاق عند انتفاء نتف الإبطين، ولكنه لا ينافي ثبوتها في الجملة كما في مورد نتف الابط الواحد، وكان ينبغي أن يستدل بمفهوم تثنية الابطين، فانه نظير مفهوم الوصف، على ما مر توضيحه سابقاً.

ولو تم مفهوم الشرط في الصحيحة لم يختلف الحال بين كون الشرط غالبياً وعدمه فانه لو قال المولى اذا كانت بنت الزوجة في حرك فيحرم زواجك منها" لم يمنع من ثبوت المفهوم فيه، وحينئذ كان يقال في المقام -مع غمض العين عن اشكالنا السابق من عدم امكان حمل رواية ابن جبلة على نتف الابط الواحد لندرته- ان منطوق صحيحة حريز يقيد رواية ابن جبلة ومفهومها يقيد صحيحة زرارة.

٢- اجيب عن المفهوم في صحيحة حريز بأن غلبة القيد تمنع من المفهوم، واورد عليه كما في الرياض بأن الغلبة بأنها كما تمنع من المفهوم في الخطاب المقيد فكذلك تمنع من انعقاد الاطلاق في الخطاب المطلق، ولكن من الواضح أنه لا ملازمة بين الامرين، اذ لوجه لانصراف الخطاب المطلق الى الفرد الغالب، فان قوله "بنت الزوجة المدخول بها تحرم على الرجل" يشمل البنت التي ولدت لها بعد افتراقها منه وزواجها من رجل آخر، كما ورد به النص، ولاوجه لانصرافه عنها، بينما أن قوله "وربائبكم اللاتي في حجوركم..." ليس ظاهرا في الاحتراز عن بنت الزوجة التي لاتكون عند الرجل.

٣- ذكرنا في محله عدم الفرق في انعقاد المفهوم بين القيد الغالب وغير الغالب، فالدخول بالزوجة مع كونه قيذا غالبا مع ذلك حيث لاتوجد نكتة عرفية لذكره غير الاحتراز فيتم له المفهوم، بل ذكر السيد الخوئي "قده" في موضع من ابحاثه في الفقه أنه لولا الدليل الخاص لعملنا بظهور قيد كون الربيبة في حجر الزوج في المفهوم في الجملة، اذ لو لم يكن القيد دخيلا في الحكم لما كان لذكره وجه عرفا، ولو كان القيد غالبا<sup>(١)</sup>، لكن الظاهر عدم انعقاد المفهوم فيه لكونه مناسبا لبيان حكمة الحكم، كما أن التثنية في صحيحة حريز ليست ظاهرة في المفهوم، لا لاجل غلبتها فقط، بل لتعارف ذكر التثنية في الابطين، بحيث لا يظهر منه التركيز على كون تنف الابطين معا، (وهذا نظير اقتران الامر بشيء بالامر بمقدمته المتعارفة كقول المولى لعبده "ادخل السوق واشتر اللحم" فانه لايفهم منه تعيين خصوص شراء اللحم من السوق فضلا من أن يقيد اطلاق الامر بشراء اللحم في خطاب آخر مطلق) بخلاف ما لو قال "اذا تنف الرجل ابطيه معاً في الاحرام فعليه شاة" فانه لااشكال في انعقاد المفهوم له وان كان القيد فيه غالبا ايضا.

٤- انه انما يصح الرجوع الى البراءة عن تعيين الشاة في كفارة تنف ابط واحد اذا احتملنا التخيير بين الشاة واطعام ثلاثة مساكين، والا فينعقد علم اجمالي بين المتباينين، وان كان احد الطرفين اخف من الآخر، فيجب الاحتياط، والانصاف أنه وان لم يعهد القول بالتخيير من احد من الفقهاء عدا بعض المتأخرين، كالسيد الخوئي "قده"، الا أن احتمال التخيير موجود، خاصة بناء على قول بعض الاعلام "قده" وبعض الاجلاء "دام ظله" من عدم ظهور خطاب الامر بالكفارة الاخف في التعيين في قبال الكفارة الاشد، فلايظهر من رواية ابن جبلة ولا الاجماع على كون كفارة تنف ابط واحد اطعام ثلاثة مساكين عدم الاجتزاء بذبح الشاة، فيكون من دوران الامر بين التعيين والتخيير، فتجري البراءة عن تعيين كل من الاطعام

<sup>١</sup> - موسوعة الامام الخوئي ج٤ ص ٣٦٧

والشاة، لكن المشهور هو لزوم الاحتياط في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير باتيان  
محتمل التعيين والجمع بين الطرفين ان كان احتمال التعيين في كل منهما موجودا.  
ثم ان نتف الابط لايشمل نتف بعض الابط، فلايتعلق به كفارة نتف الابط وهي الشاة او  
اطعام ثلاثة مساكين، ولكن حيث لايقل عن ازالة شعر الجسد التي سيأتي ثبوت كفارة مثل  
إطعام كف من طعامٍ فيها وحيث يحتمل التخيير بينه وبين الكفارة الأشد كالشاة ونحوها  
فيكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير فتجري البراءة عن التعيين، نظير ما لو  
علم بثبوت كفارة في الافطار العمدي واحتمل كونها صوم ستين يوما تعيينا واطعام ستين  
مسكينا تعيينا والجامع بينهما على نحو التخيير، فتجري البراءة عن تعيين الاولى والثانية  
وتكون النتيجة التخيير.

ومن جهة أخرى ان الوارد في الروايات هنا عنوان نتف الإبط كما كان في المورد السابق  
عنوان حلق الرأس وقد وقع الكلام في أنه هل يحتمل عرفا خصوصية في هذين العنوانين،  
بحيث لو ازال شعر ابطه بغير النتف كالحلق او الاطلاع بالنورة لم يثبت كفارة الشاة، او أنه  
لاخصوصية له عرفا، وانما ذكر لكونه طريقا متعارفا في ذلك الزمان لإزالة شعر الإبط، اختار  
بعض الاعلام "قده" الاول<sup>(١)</sup>، ولكن الظاهر هو الثاني كما اختاره جماعة منهم السيد الخوئي  
"قده"<sup>(٢)</sup>.

المورد الثالث: أن يزيل شيئا من شعر جسده، كما لو مس لحيته أو رأسه او سائر جسده  
فوقع منها شيء من الشعر، فقد ورد في الروايات الامر بالتصدق بكف من الطعام على  
مسكين، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن نتف المحرم من  
شعر لحيته وغيرها شيئا فعليه أن يطعم مسكينا في يده<sup>(٣)</sup>، وفي رواية صفوان عن أبي سعيد  
عن منصور عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المحرم إذا مس لحيته فوقع منها شعرة قال  
يطعم كفا من طعام أو كفين<sup>(٤)</sup>، وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه  
السلام) المحرم يعبت بلحيته فتسقط منها الشعرة والثنتان قال يطعم شيئا، قال الصدوق  
وفي خبر آخر مدا من طعام أو كفين<sup>(٥)</sup>، وفي رواية الحسن بن هارون قال: قلت لأبي عبد الله

١ - كتاب الحج ج٣ ص٨٠٦

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٤٧١

٣ - وسائل الشيعة ج ص ١٧٠

٤ - وسائل الشيعة ج ص ١٧١

٥ - وسائل الشيعة ج ص ١٧١

(عليه السلام) إني أولع بلحيتي وأنا محرم فتنسقط الشعرات قال إذا فرغت من إحرامك فاشترى بدرهم تمرا وتصدق به فإن تمرة خير من شعرة<sup>(١)</sup>، وقد روى في الكافي بسند صحيح عن هشام بن سالم، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا وضع أحدكم يده على رأسه أو لحيته وهو محرم، فسقط شيء من الشعر، فليصدق بكفين من كعك أو سويق<sup>(٢)</sup>، وروى الصدوق في الفقيه نحوه إلا أنه قال: فليصدق بكف من كعك أو سويق<sup>(٣)</sup>، وروى الشيخ في التهذيب نحوه إلا أنه قال: فليصدق بكف من طعام أو كف من سويق<sup>(٤)</sup>.

ولكن قد يقال بعدم وجوب الكفارة في هذا المورد الثالث، وذلك لوجهين:

١- ما حكي عن بعض الأعلام "قده" من أن الاختلاف الموجود في هذه الروايات كاشف عن كون الحكم نديبا، ظاهرة في الندب<sup>(٥)</sup>، وقد ذكر نظير ذلك من قبل جمع من الفقهاء في عدة مسائل، منها استظهار الحائض التي زاد دمها عن أيام العادة وتحتل استمرار الدم إلى فوق عشرة أيام، حيث ورد في بعض الروايات أنها تستظهر بيوم وفي بعض آخر أنها تستظهر بيوم أو يومين، وفي بعض آخر أنها تستظهر بثلاثة أيام وفي بعض آخر أنها تستظهر إلى تمام العشرة.

وفيه أن الظاهر أن العقلاء لا يعذرون المكلف لو ترك الأقل، ففي مثل ذلك لا بد من الالتزام بوجوب الأقل، واستحباب ما زاد على ذلك.

٢- أنه قد ورد في بعض الروايات ما يدل على عدم وجوب الكفارة، وهي روايتان:

الأولى: رواية جعفر بن بشير والمفضل بن عمر قال: دخل النباضي على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال ما تقول في محرم مس لحيته فسقط منها شعرتان، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان علي شيء<sup>(٦)</sup>.

وسند الرواية لا يخلو من اشكال، فإنه وإن كان المنقول في الوسائل عن التهذيب الموافق للنسخة المطبوعة من التهذيب "جعفر بن بشير والمفضل بن عمر"<sup>(٧)</sup> فيكون السند صحيحا بلا اشكال لكون جعفر بن بشير ثقة جزما، لكن المنقول في الوافي عن التهذيب "جعفر بن

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ١٧٠ ص ١٧٠

<sup>٢</sup> - الكافي (ط - دار الحديث) ج ٤٤٧ ص ٤٤٧

<sup>٣</sup> - من لا يحضره الفقيه ج ٣٦٠ ص ٣٦٠

<sup>٤</sup> - تهذيب الأحكام، ج، ص: ٣٣٩

<sup>٥</sup> - كتاب الحج ج ٣ ص ٨٠٥

<sup>٦</sup> - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٦٩

<sup>٧</sup> - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٣٣٩

بشير عن المفضل بن عمر<sup>(١)</sup>، وهو الموافق لما في الاستبصار<sup>(٢)</sup>، والمفضل ضعيف عند المشهور، والظاهر أن هذا النقل هو الصحيح، لأن جعفر بن بشير من أصحاب الرضا (عليه السلام) ومات في سنة ٢٠٨، بينما أن الصادق (عليه السلام) توفي في سنة ١٤٨، ولم يرو عنه (عليه السلام) بلاواسطة، نعم يوجد في التهذيب والاستبصار مورد واحد عن جعفر بن بشير عن ابي عبد الله (عليه السلام)<sup>(٣)</sup>، فيضمن الانسان بكونها مرسله، ومما يشهد بوضوح على صحة نقل الوافي، أن الموجود بعده "قال: دخل النباضي... لا "قالا دخل النباضي..." مضافا الى أنه لم يعهد رواية محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن المفضل بن عمر بلاواسطة، وعليه فيتوقف تصحيح سند الرواية على اثبات وثاقة المفضل، ولم يثبت لدينا وثاقته، لمعارضة توثيق المفيد "ره" له في الارشاد حيث قال: ممن روى صريح النص بالإمامة من أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) على ابنه أبي الحسن موسى (عليه السلام) من شيوخ أصحاب أبي عبد الله وخاصة وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين رضوان الله عليهم المفضل بن عمر الجعفي<sup>(٤)</sup> مع تضعيف النجاشي وابن الغضائري له، فقال النجاشي له: كوفي، فاسد المذهب، مضطرب الرواية، لا يعبأ به، وقد ذكرت له مصنفات لا يعول عليها<sup>(٥)</sup>، وقال ابن الغضائري على ما نقل العلامة الحلي "ره" عنه: ضعيف متهافت، مرتفع القول، خطابي، وقد زيد عليه شيء كثير، وحمل الغلاة في حديثه حملا عظيما، ولا يجوز أن يكتب حديثه<sup>(٦)</sup>، ولواجه لما ذكره السيد الخوئي "قده" من المناقشة في ظهور كلام النجاشي في تضعيف المفضل، وانما ذكر أن رواياته مشتملة على الاضطراب، وكذا المناقشة في ثبوت انتساب كتاب ابن الغضائري اليه<sup>(٧)</sup> فانه لا ينبغي الاشكال في أن ظاهر كلام النجاشي تضعيفه ونفي وثاقته فلا يعبأ به لامجرد بيان كون رواياته مشتملة على الاضطراب، كما لاوجه للاشكال في ثبوت انتساب الكتاب الى ابن الغضائري بعد نقل العلامة عنه، كما لم يثبت كونه كثير الجرح للأخريين بحيث لا يكون موثوقا به في ذلك، وعليه فسند الرواية لا يخلو عن اشكال.

١ - الوافي ج ١٢ ص ٦٤٦

٢ - الاستبصار ج ٢ ص ١٩٨

٣ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٢٢٥ الاستبصار ج ٢ ص ٢٧٣

٤ - الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ج ٢ ص ٢١٦

٥ - رجال النجاشي ص ٤١٦

٦ - خلاصة الرجال ص ٢٥٨

٧ - معجم رجال الحديث ج ١٩ ص ٣١٨

وقد ناقش في دلالتها ايضا بإمكان حملها على نفي الكفّارات المتعارفة من الدم والشاة، بل يمكن أن يقال: إنّ الرواية بالعموم تدل على أنّه ليس في سقوط الشعر شيء، ومقتضى الجمع بينها وبين تلك الروايات المتضاربة أنّه ليس عليه شيء من الكفّارات إلاّ التصديق بكف من الطعام ونحو ذلك، فلا منافاة في البين<sup>(١)</sup>، والانصاف ان ما ذكره ليس جمعا عرفيا، وكيف يجمع عرفا بين قوله "لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان عليّ شيء" وبين قوله "يطعم مسكينا كفا من طعام" على انه ليس عليه شيء الا هذا، ولا اقل من احتمال ان العرف يحمل الامر بالاطعام على الاستحباب، كما أن حمل الشيخ الطوسي "ره" لها على غير المتعمد جمع تبرعي لا يمكن الذهاب اليه بعد وحدة لسان الروايات النافية والمثبتة.

الثانية: رواية المفضل بن صالح عن ليث المرادي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل يتناول لحيته وهو محرم يعبث بها فينتف منها الطاقات بيقين في يده خطأ أو عمدا فقال: لا يضره<sup>(٢)</sup>.

وسند الرواية ضعيف، لتضعيف النجاشي لمفضل بن صالح الذي هو أبو جميلة الأسدي النخاس، حيث قال في ترجمة جابر بن يزيد أنه روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا، وقد يناقش في دلالتها كما عن السيد الخوئي "قده" بأن قوله "لا يضره" غير صريح في عدم ثبوت الكفّارة، غير متجه، اذ لا يحتمل كون ذلك موجبا لبطلان حجه حتى تكون الرواية بصدد نفي ذلك بل هو ظاهر بظهور قوي في نفي الكفّارة.

ثم لا يخفى أن ما هو ظاهر بعض الاجلاء "دام ظله" في مناسكه من اختصاص الكفّارة في المورد الثالث تنتف شيء من شعر الرأس او اللحية<sup>(٣)</sup>، فهو خلاف اطلاق صحيحة الحلبي، حيث ورد فيها أن من نتف من شعر لحيته وغيرها شيئا فليطعم مسكينا في يده، ودعوى أن ظاهر العطف بالواو نتف شعر اللحية وغيرها معا، ولا اقل من احتمال ذلك فلا يشمل نتف شعر غير اللحية فقط، غير متجه، فانه لا اشكال في عدم ارادة المجموعة، لدلالة بقية الروايات على كفاية نتف شيء من شعر اللحية في ثبوت الكفّارة، مضافا الى أن المناسبات العرفية تقتضي ظهورها في الانحلالية لا المجموعة.

المورد الرابع: اسقاط المحرم شعر غيره بحلق او نتف او غيرهما، فانه لا دليل على ثبوت اية كفّارة فيه محرما كان الغير ام محلا، والاصل هو البراءة.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٦٩

٣ - مناسك الحج ص ١١٦

مسألة ٢٦١: لا بأس بحك المحرم رأسه ما لم يسقط الشعر عن رأسه وما لم يدمه، وكذلك البدن، فسقطت شعرة أو شعرتان فليصدق بكف من طعام، وأمّا إذا كان في الوضوء ونحوه فلا شيء عليه.

اقول: تقدم الكلام في هذه المسألة، ومستند ما ذكره في الوضوء هو صحيحة الهيثم بن عروة، وقد تقدم توضيح مفاد الصحيحة، ونضيف الى ما ذكرناه سابقا أن من المحتمل أن الامام (عليه السلام) جعل استحباب اسباغ الوضوء حتى في حال الاحرام مفروغا عنه وذكر انه لو كان يجب عليه مع ذلك الاجتناب عن سقوط شعرة او شعرتين لوقع في حرج، وهذا ينافي نفي الحرج في الشريعة.

### ١٩- ستر الرأس للرجل

مسألة ٢٦٢: لا يجوز للرجل المحرم ستر رأسه، ولو جزء منه بأيّ ساتر كان حتى مثل الطين، بل وبحمل شيء على الرأس على الأحوط، نعم لا بأس بستره بحبل القربة، وكذلك تعصبيه بمنديل ونحوه من جهة الصداع.

اقول: من جملة محرمات الاحرام هو ستر الرجل المحرم رأسه بساتر، بلاخلاف بين الاصحاب، ويدل على ذلك:

١- صحيحة عبد الله ابن ميمون عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: المحرمة لا تنتقب لأن إحرام المرأة في وجهها- وإحرام الرجل في رأسه<sup>(١)</sup>.

٢- صحيحة حريز قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن محرم غطى رأسه ناسيا قال يلقي القناع عن رأسه ويلبى ولا شيء عليه<sup>(٢)</sup>.

٣- صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) الرجل المحرم يريد أن ينام يغطي وجهه من الذباب قال نعم ولا يخمر رأسه والمرأة لا بأس أن تغطي وجهها كله<sup>(٣)</sup>.

٤- صحيحة الحلبي أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يغطي رأسه ناسيا أو نائما فقال يلبي إذا ذكر<sup>(٤)</sup>.

٥- صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بأن يعصب

١- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٥

٢- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٥

٣- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٥

٤- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٥

المحرم رأسه من الصداع<sup>(١)</sup>.

٦- صحیحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لأبي وشكى إليه حر الشمس وهو محرم وهو يتأذى به، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟ قال: لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك<sup>(٢)</sup> وقد يستفاد من هذه الصحیحة حرمة ستر بعض الرأس ايضاً، فإن النهي عن أصابة طرف من الثوب ظاهر في كون النكتة فيه هو حرمة ستر بعض الرأس. ويقع الكلام في فروع:

الفرع الاول: وقع الكلام في أن الرأس في المقام هل يختص بما نبت عليه شعر الرأس في قبال الوجه، او يعم الوجه، اختار المشهور الأول، بل ذكر العلامة في التذكرة أنه قول علمائنا اجمع، ولكن حكى عن ابن ابي عقيل تحريمه، ويستدل للمشهور بوجهين:

١- ان ظاهر صحیحة عبد الله ابن ميمون "إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه" هو التقابل بين الوجه والرأس.

٢- انه مقتضى الاصل العملي، توضيح ذلك ان استعمالات الرأس مختلفة، فاذا قيل "مسح زيد على رأسه" فانه لايشمل مسح الوجه، واذا قيل "رأسه في الماء" او "قُطع رأسه" فانه يشمل جمماً، وحينئذ فيعلم بحرمة ستر ما نبت عليه الشعر ويرجع في ستر الوجه الى أصل البراءة، لعدم الاشكال في مرجعية البراءة في الاقل والاكثر الاستقلاليين، نعم لو كان يحرم ستر تمام الرأس دون بعضه، لكان المتيقن حرمة ستر منابت الشعر والوجه معاً، فتجري البراءة عن حرمة ستر منابت الرأس فقط، او الوجه فقط.

ولكن قد يقال في قبال ذلك بانه يستفاد من بعض الروايات حرمة تغطية تمام الوجه، وعمدتها ما يلي:

١- صحیحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المحرم إذا غطى وجهه فليطعم مسكينا في يده<sup>(٣)</sup>.

فانه بناء على الملازمة بين الكفارة على فعل وحرمته في حال الاختيار والعمد كما هو غير بعيد في باب تروك الاحرام فيثبت منه حرمة تغطية الوجه.

٢- صحیحة زرارة أنه سأل أبا جعفر (عليه السلام) عن المحرم يقع الذباب على وجهه

١- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٥

٢- وسائل الشيعة ج١٢ ص٥٢٥

٣- وسائل الشيعة ج٥٦ ص٥٠٦



حين يريد النوم فيمنعه من النوم أغطي وجهه إذا أراد أن ينام قال نعم<sup>(١)</sup>.  
فيقال بأن ظاهرها تقرير الامام (عليه السلام) ارتكاز زرارة من حرمة تغطية الوجه في حال الاختيار، وانما يسأل عن حكمها فيما اذا كان الذباب يقع على وجهه وهو يريد أن ينام.  
٣- صحيحة زرارة عن أحدهما (عليه السلام) في المحرم قال له أن يغطي رأسه ووجهه إذا أراد أن ينام<sup>(٢)</sup>، ولعل هذه الرواية متحدة مع الرواية السابقة.  
٤- ما في قرب الإسناد عن السندي بن محمد عن أبي البخترى عن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال: المحرم يغطي وجهه عند النوم والغبار إلى طرار شعره<sup>(٣)</sup>.  
فيقال بأن تقييد جواز تغطية الوجه بحال النوم ظاهر في عدم جوازه في حال الاختيار، الا ان في سندها وهب بن وهب ابي البخترى الذي قيل في حقه انه اكذب البرية.  
فيقال بأن المستفاد من هذه الروايات حرمة تغطية الوجه للمحرم في حال الاختيار في الجملة، نعم حيث ان تغطية الوجه لاتصدق عرفا على تغطية بعضه، فلايستفاد منها حرمة تغطية بعض الوجه، وبهذا يجاب عن الاستدلال بصحيفة عبد الله بن ميمون "احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في رأسه" فانه وان لم يتم ما قد يخطر بالبال (من أنه يكفي في التقابل أن يكون التقابل بينهما تقابل الجزء والكل، كما يقال تستر الرجل في عورته وتستر المرأة في جسدها) فانه بعد احتمال ارادة منابت الشعر من الرأس فيظهر من التقابل بينهما اكثر من تقابل الجزء والكل.

لكن يمكن أن يقال بأنه لاينافي أن يراد من الرأس ما يعم الجبهة، فلايستفاد من التقابل التباين بينهما بل يمكن العموم من وجه، واحتمال الفرق بين تغطية الجبهة وبقية الوجه موجود، واحتمال ارادة منابت الشعر والجبهة من الرأس دون بقية الوجه موجود، وقد يوافق هذا الاحتمال أنه لو احس شخص بوجع في خده مثلا، فلايصح أن يقول: احس بوجع في رأسي، بخلاف ما لو احس بوجع في جبهته، فيصح أن يقول: احس بوجع في رأسي، ويؤيد ما ذكرناه ما في صحيفة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يكره للمحرم أن يجوز بثوبه فوق أنفه ولا بأس أن يمد المحرم ثوبه حتى يبلغ أنفه<sup>(٤)</sup>، بل بناء على كون كلمة "يكره" ظاهرة في الحرمة كما هو مختار بعض السادة الاعلام وبعض الاجلاء "دام ظلهم"

١- وسائل الشيعة جص ٥٠٦

٢- وسائل الشيعة جص ٥٠٧

٣- وسائل الشيعة جص ٥٠٧

٤- وسائل الشيعة جص ٥١١

فتكون الصحيحة دليلاً على حرمة تغطية تمام الوجه الى الجبهة، ووضح منها صحيحة حفص بن البختري وهشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: يكره للمحرم أن يجوز ثوبه أنفه من أسفل وقال اضح لمن أحرمت له<sup>(١)</sup>، حيث ورد في ذيلها الامر بالاضحاء، نعم ورد في صحيحة منصور بن حازم قال: رأيت أبا عبد الله (عليه السلام) وقد توضأ وهو محرم ثم أخذ منديلاً فمسح به وجهه<sup>(٢)</sup>، وظاهرها ما هو المتعارف في مسح الوجه بعد الوضوء من مسح الجبهة ايضاً، لكنها تدل على جواز الساتر غير المستقر، وبشكل التعدي منها الى الساتر المستقر، ونحوها رواية محمد بن سنان عن عبد الملك القمي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يتوضأ ثم يجلس وجهه بالمنديل يخمره كله قال لا بأس<sup>(٣)</sup>، وأما صحيحة عبد الله بن سنان "ما لم يصبك رأسك" فهي وان كانت شاملة لستر الرأس بساتر غير مستقر، لكن يحتمل اشدية حكم منابت شعر الرأس من الجبهة فلايجوز الستر بساتر غير مستقر في منابت شعر الرأس، دون الجبهة، ولو لم نحتمل الفرق بينهما فتكون الروايتان اخص مطلقاً من الصحيحة فيجب حملها على الاصابة المستقرة. وعليه فالاحوط عدم ستر الجبهة بساتر مستقر.

الفرع الثاني: المشهور هو حرمة تغطية بعض الرأس، وقد استدل له بعدة وجوه:

١- ما استدل به العلامة الحلي "ره" في المنتهى من أن النهي عن تغطية الرأس يشمل تغطية جزءه، كما أن النهي عن حلق الرأس كان يشمل حلق بعض الرأس<sup>(٤)</sup>. وقد اورد عليه بعض الاجلاء "دام ظله" بالنقض بوجوب ستر العورة فانه لااشكال في عدم تحقق ستر العورة بستر بعضها، ولكن يمكن الجواب عن هذا النقض بالفرق بين خطاب الامر وخطاب النهي، ولذا سبق أن الأمر بتنف الإبط ظاهر في تنف الإبطين، ولو لأجل مناسبته مع التنظيف، ولكن النهي عن تنف الإبط يشمل تنف ابط واحد جزماً، فكذلك الأمر بستر الرأس يقتضي ستر تمامها، وهذا لايلازم ظهور خطاب النهي عن ستر الرأس في النهي عن ستر تمام الرأس.

والمهم هو أن الظهور العرفي لستر الرأس لايشمل ستر بعض الرأس ويختلف عن مثل

١- وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥١٢

٢- وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥١٢

٣- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥١٠

٤- منتهى المطالب ج ١٢ ص ٦٥

التعبير باصابة الراس او المسح بالرأس<sup>(١)</sup>، او الضرب فانك حينما تقول "ضربت على رأس زيد" فلاتعني ضرب تمام رأسه، او تقول "سجدت على التربة" فانه يكفي فيه السجود على جزء من التربة، وهكذا لو قيل "مسست ذلك الشيء" فانه يكفي مس بعضه، فالمقام نظير غسل الرأس حيث يكون ظاهرا في غسل تمام الرأس، او "اكلت الفاكهة" حيث يكون بمعنى اكل تمامها، ولا يوجد مناسبة عرفية واضحة تقتضي التعميم.

٢- التمسك بصحيفة معاوية بن وهب عن ابي عبدالله (عليه السلام) انه قال: لا بأس بأن يعصب المحرم رأسه من الصداع<sup>(٢)</sup>، بتقريب أن عصب الرأس وشده يصدق على شد بعض الرأس وتقييد نفي الرأس عنه بكونه من الصداع يكون ظاهرا في نفي جوازه المطلق، من باب مفهوم الوصف.

وفيه أنا كما ذكرنا في محله انه ليس مفهوم الوصف الا مفهوم جزئيا وفي الجملة، فلايستفاد منه اكثر من وجود فرق بين حال الصداع وغيره، ويكفي في الفرق بينهما أن يجوز في حال الصداع شد الرأس مطلقا ولو كان بنحو شد تمام الرأس، ولايجوز في غير حال الصداع ذلك بنحو مطلق، لكنه لاينافي جواز شد بعض الرأس.

٣- التمسك بما رواه الصدوق باسناده عن محمد بن مسلم أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يضع عصام القرية على رأسه إذا استسقى فقال نعم<sup>(٣)</sup>، بتقريب أن الامام (عليه السلام) قرر محمد بن مسلم على ارتكازه من حرمة ستر بعض الرأس في حال الاختيار ولذا فرض الاستسقاء لأجل السؤال عن جواز وضع عصام القرية، ومن الواضح أنه لا يستر الا بعض الرأس، هذا وأما سند الصدوق الى روايات محمد بن مسلم وان كان ضعيفا لاشتماله على ابن احمد بن ابي عبد الله البرقي وحفيده وهما مجهولان، لكن يمكن تصحيح السند بأن الصدوق في اول الفقيه التزم بأن لا يروي الا عن كتب معتمدة واصول مشهورة عليها المعول واليه المرجع، ومن المظمان به عدم كون كتب هذين الرجلين من

١ - فان المسح بالرأس صادق على المسح ببعض الرأس بخلاف مسح الرأس، وهذا ما ذكره الامام (عليه السلام) حينما سأله زارة "بم عرفت ان المسح ببعض الرأس" فاجاب (عليه السلام) لمكان الباء، ولا يخفى أنه ليس لاجل كون الباء للتبعيض حتى يقال بان سيويه انكر مجيئها للتبعيض، على ان مجرد مجيئها للتبعيض احيانا لا يكفي في ظهورها في التبعيض، وانما هو لأجل توسيط الباء فيدل على ارادة معنى مغايرا لمسح الرأس، فيكون كالمسح بالحائض فكأن الحائض هو آلة المسح، ولا يعتبر في آلة المسح استيعابها للمسوح.

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٣٠

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٨

الاصول المشهورة لو فرض وجود كتاب لهما.

وفيه انه لم يعلم كون مرتكزه حرمة ستر بعض الرأس، فلعل مرتكزه الكراهة، كما يحتمل كونه شاكا ليس له أي ارتكاز.

٤- التمسك بصحيحة صفوان عن عبد الرحمن (إما هو عبد الرحمن بن الحجاج او عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري وكلاهما ثقة، مضافا كون هذه الرواية عن صفوان عنه، وهو لا يروي الا عن ثقة) قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المحرم يجد البرد- في أذنيه يغطيها قال لا<sup>(١)</sup>، فيقال بأن حرمة تغطية الأذنين ليست الا لأجل حرمة تغطية بعض الرأس.

وفيه أن من المحتمل حرمة تغطية الأذنين بعنوانها، من دون ارجاعها الى حرمة ستر الرأس.

٥- التمسك بما رواه في الكافي باسناده عن محمد بن ناجية عن محمد بن علي عن مروان بن مسلم عن سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يصيب أذنه الريح فيخاف أن يمرض هل يصلح له أن يسد أذنيه بالقطن قال نعم، لا بأس بذلك إذا خاف ذلك وإلا فلا<sup>(٢)</sup>، وتقريب الاستدلال بها أن تحريم ستر بعض الأذن يدل -بالاولوية او بعدم احتمال الفرق- على حرمة تغطية بعض الرأس.

وفيه أولا: ان الرواية ضعيفة سندا، فان محمد بن علي هو ابو سمينة الكذاب، مضافا الى كون محمد بن ناجية مجهولا، وكون الراوي عنه هو محمد بن احمد بن عمران صاحب نوادر الحكمة لايفيد شيئا، فانه لم يعلم وجوده في هذا الكتاب حتى يكون عدم استثناء ابن الوليد والصدوق له عن رجال نوادر الحكمة كاشفا عن وثاقته عندهما، حيث انهم كانوا بصدد احصاء الضعفاء من الرواة في ذلك الكتاب، فانه ان تم فانما يتم فيمن احرز وجوده في ذلك الكتاب، ولم يحرز كون محمد بن ناجية موجودا فيه.

٦- الاستدلال بما في الفقيه من أنه روي عن عبد الله بن سنان سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لأبي وشكى إليه حر الشمس وهو محرم وهو يتأذى به، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟ قال: لا بأس بذلك ما لم يصب رأسك<sup>(٣)</sup>، والمنقول في الوسائل عن الفقيه "ما لم يصبك رأسك" وقد ذكر المجلسي الاول "ره" أن في بعض النسخ "ما لم يصبك رأسك" بأن

١- وسائل الشيعة ج٥ ص ٥٠٥

٢- وسائل الشيعة ج٥ ص ٥٣١

٣- من لا يحضره الفقيه ج٢ ص ٣٥٥

يكون بدل البعض، والظاهر أنه سهو<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فقد كان يناقش في شمول السند الصحيح الذي ذكره الصدوق في مشيخة الفقيه الى عبد الله بن سنان لهذه الرواية لأجل أنه سنده الى روايات ابن سنان أي ما نسبه الصدوق اليه جزماً فقال "روى ابن سنان، وهذه الرواية شبيهة مصداقية لها لأنه قال وروي عن ابن سنان، وقد كان بعض الاجلاء "دام ظلّه" يذكر هذا الاشكال سابقاً، وقد حكى في المباحث عن السيد الصدر نظير هذا الاشكال في رواية لاسحاق بن عمار فقال: ان الصدوق في الفقيه لم يذكره ابتداءً عن إسحاق، بل قال: روي عن إسحاق بن عمار<sup>(٢)</sup>، ومثل هذا لا يدخل في ما ذكره في مشيخته من كون الروايات التي يرويها عن إسحاق يرويها بالسند الفلاني. إذن فالرواية مرسلّة لا اعتبار بها سنداً<sup>(٣)(٤)</sup>، وفيه أن قوله في المشيخة "وما كان فيه عن فلان فقد رويته..." يشمل ما لو قال روي عن فلان، بل لو قال "وما رويته..." كان شاملاً له عرفاً، فانه رواه عنه في كتابه بقوله "روي عنه"، هذا وقد عدل "دام ظلّه" عن ذلك الاشكال، لنكتة لطيفة وهي أن ترتيب مشيخة الفقيه متأثر من ترتيب الاسناد في نفس الفقيه، فبدأ عادة فيها بذكر السند الى من قدم ذكره اول مرة في الكتاب، مثال ذلك أنه ذكر في الفقيه ص ٢٠ ح ٢٦: سأل موسى بن عمار الساباطي... ح ٢٧ وسأل علي بن جعفر... ح ٢٨ وروى اسحاق بن عمار... ح ٢٩ سأل علي بن جعفر، ح ٣٠ سأل يعقوب بن عثيم... ح ٣١ سأل جابر بن يزيد الجعفي ح ٣٤ سأل محمد بن مسلم... ح ٣٥ سأل كردويه الهمداني... فبدأ في مشيخة الفقيه اولاً بما كان عن عمار بن موسى وثانياً بما كان عن علي بن جعفر وثالثاً بما كان عن اسحاق بن عمار ورابعاً بما كان عن يعقوب بن عثيم وخامساً بما كان عن جابر بن يزيد الجعفي وسادساً بما كان فيه عن محمد بن مسلم وسابعاً بما كان عن كردويه الهمداني، وهكذا، وحينئذ نرى أنه ذكر اول مرة اسم عبيد الله المرافقي في ج ١ ص ١١٧ ح ٢٥٠ فقال: وروي عن عبيد الله المرافقي... وذكر بعده في ح ٢٥١ سعدان بن مسلم وهكذا، وبهذا الترتيب ذكر في المشيخة أن ما كان فيه عن عبيد الله المرافقي فقد رويته...، وما كان فيه عن

<sup>١</sup> - روضة المتقين ج، ص: ٤٣٨

<sup>٢</sup> الفقيه: ج ١، ح ١٠٢٥.

لا يبعد صحّة فهم صاحب الوسائل وأن يكون تعبير مشيخة الفقيه بقوله: ( وما كان فيه عن إسحاق بن عمار (... ) شاملاً بإطلاقه لذلك فيكون المقصود بما في الفقيه من قوله: ( روي عن إسحاق بن عمار ) هو رواية كتاب إسحاق له.

<sup>٣</sup> - مباحث الأصول ج ٧؛ ص ١٤٥

<sup>٤</sup> مباحث الأصول

سعدان بن مسلم...<sup>(١)</sup>، بل لم يرد في الفقيه رواية عن عبيد الله المرافقي الا هذه الرواية، فيعلم منه بوضوح أن اسناده في المشيخة الى شخص يشمل ما ورد في الكتاب بلسان "روي عنه".

وكيف كان فالمستفاد من هذه الصحيحة النهي عن اصابة طرف الثوب -الذي استنظل به المحرم من الشمس لعذر- لرأسه، ولا اشكال في صدق اصابة الرأس لما يصيب بعض الرأس.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان هذه الصحيحة إنما تدل على حرمة ستر بعض الرأس فيما إذا كان الستر ولو ببعض الرأس مقصوداً، وأمّا إذا لم يكن قاصداً لستر الرأس، بل كان قاصداً لأمر آخر، وذلك يستلزم الستر لم يكن مشمولاً للنص الدال على منع ستر البعض، نظير النائم المتوسد، فان بعض رأسه يستر بالوسادة أو بوضع رأسه على الأرض ولكن لا مانع عن ذلك، لأنّه لا يريد ستر رأسه وإنما يريد النوم، فقهرأ يستر بعض رأسه بالوسادة أو بالفراش أو بالأرض، وكما إذا أراد حك رأسه بالحائط أو بخشبة، فإنّه وإن يستر بذلك، لكن لا ينبغي ترك الاحتياط لذهاب المشهور إلى المنع عن ستر البعض مطلقاً<sup>(٢)</sup>.

اقول: ما كان مقصوداً للمحرم في مورد الصحيحة هو الاستئطال من الشمس بذلك الثوب، سواء وقع على رأسه ام لا، فاصابته لرأسه لم تكن مقصودة، فالانصاف أن دعوى اختصاص الصحيحة بما اذا كان ستر بعض الرأس مقصوداً بلاوجه.

وهذا الوجه الاخير هو العمدة في تحريم ستر بعض الرأس.

الفرع الثالث: هل حرمة ستر الرأس تختص بسترها بساتر مستقر، ام تشمل فرض سترها بساتر غير مستقر كالتنشف بالمنديل او بالمحارم الورقية، او بوضع شخص آخر يده على رأس هذا المحرم، فيه خلاف، وقد افتى جمع من الاعلام بجواز الستر بساتر غير مستقر، فذكر بعض الاجلاء "دام ظله" في مناسكه أنه يجوز للمحرم ستر رأسه بساتر غير مستقر، كستر الرأس بالمنديل والمنشفة للتجفيف بهما، وان كان الأحوط استحباباً تركه<sup>(٣)</sup>، ولكنه مشكل، لشمول اطلاق قوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الله بن سنان "ما لم يصب رأسك" للاصابة غير المستقرة وبنحو الامرار، فان ظاهره كون طبيعي اصابة طرف الثوب لجزء من رأس المحرم محرماً، ودعوى بعض الاجلاء "دام ظله" انصرافه الى الاصابة المستقرة غير

١ - من لا يحضره الفقيه ص ٤٣٢

٢ - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٤٧٦

٣ - مناسك الحج ص ٨٢

متجه، حتى لو قبلنا هذا الانصراف في ادلة النهي عن تغطية الرأس، مع أنه ممنوع أيضا لصدق تغطية الرأس على من القى المنديل على رأسه بغرض تنشيفه، وما في رواية الصدوق باسناده الى منصور بن حازم<sup>(١)</sup> (قال: رأيت أبا عبد الله (عليه السلام) وقد توشأ وهو محرم ثم أخذ منديلا فمسح به وجهه) فهو وارد في الوجه، فالاحوط كما ذكره السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" ترك تشيف الرأس بالمنديل ونحوه، وذكر مثل ذلك بعض السادة الاعلام "دام ظله"<sup>(٢)</sup>، فيمكنه تجفيف شعر رأسه بامرار يده عليه ما لم يعلم بسقوط شعر، والا فلا بد أن ينتظر الى أن يبس بنفسه، ولو كان الوقت ضيقا فلم يمكنه الانتظار بل لم يمكنه محاولة تجفيف شعر رأسه بامرار اليد عليه عدة مرات، فالظاهر عدم شمول قوله (عليه السلام) "ما لم يصب رأسك" له، لان مورده استتاره من الشمس بطرف ثوبه وكان النهي عن اصابة ثوبه لرأسه في هذا الحال، وهذا وان كان ظاهرا في عدم خصوصية لكون غرضه التستر من الشمس، لكن الانصاف عدم كونه في مقام البيان بالنسبة الى هذه الحالات الطارئة.

نعم لو لزم منه ستر تمام رأسه فقد يقال بشمول ادلة النهي عن ستر الرأس له وحينئذ يدخل في مسالة توقف الوضوء على ارتكاب محرم، والمشهور فيه انتقال وظيفته الى التيمم، فقد ذكر صاحب العروة أن من مسوغات التيمم عدم إمكان استعمال الماء لمناصع شرعي، وذكر السيد الخوئي "قده" في وجهه أن المراد بالوجدان في قوله تعالى "فلم تجدوا ماء فيمموا" هو التمكن من استعماله عقلا وشرعا، وذلك بقريئة "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ" فان نهى الشارع عن التصرف والاستعمال معجز مولوي عن استعماله<sup>(٣)</sup>، وقد مر منا الاشكال في كون "فلم تجدوا ماء" راجعا الى جملة "وان كنتم مرضى" ومن توقف وضوءه على ترك واجب او ارتكاب محرم فلا يقال عنه عرفا أنه لايجد الماء، وقد ذكرنا في الاصول أنه لو كانت القدرة على الوضوء ماخوذة في خطاب الامر بالوضوء لم يتقدم عليه خطاب التكليف الآخر الذي لم يؤخذ فيه القدرة، وما عن المشهور (من أنه اذا كان خطاب احد الواجبين غير مشروط بالقدرة وخطاب الواجب الآخر مشروطا بالقدرة فيقدم الخطاب الاول عند التزاحم، كما لو توقف الغسل او الوضوء على مس اسم الله المنقوش على جسده) ففيه أن القدرة ظاهرة عرفا في

<sup>١</sup> - اسناد الصدوق الى ما رواه عن منصور بن حازم هو ما ذكره في مشيخة الفقيه من قوله "وما كان فيه عن منصور بن حازم فقد روته عن محمد بن علي بن ماجيلويه رضي الله عنه عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن احمد عن محمد بن عبد الحميد عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم" وليس فيه من يناقش فيه عدا ابن ماجيلويه، ولكنه ثقة بنظرنا، لاكثر الصدوق الرواية عنه مع الترضي عليه كثيرا.

<sup>٢</sup> - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٣٥

<sup>٣</sup> - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج، ص: ١٧٩

القدرة التكوينية مع عدم صرفها في امتثال واجب اهم، فاذا لم يكن الخطاب المطلق اهم فلا يرى العرف انتفاء القدرة على متعلق الخطاب المشروط بالقدرة، كما اذا ورد في خطاب انه يجب الحج على المستطيع وورد في خطاب آخر انه يحرم على المرأة كشف شعرها أمام الأجنبي ووقع التزاحم بينهما فالعرف يرى انها تتمكن من الحج وانما لا تتمكن من الجمع بين امتثاله وامتثال التكليف الآخر، فبناء على ما ذكرناه لا يختلف الخطاب المشروط بالقدرة عن الخطاب المطلق، فاي منهما كان اهم من الآخر أوجب انتفاء القدرة عليه عرفا الا اذا فرض عصبانه للأهم فيصير بذلك قادرا على المهم، ولو تنزلنا واستظهرنا من القدرة المأخوذة في الخطاب ما يكون الخطاب المطلق رافعا له فيختص ذلك بمثل عنوان القدرة والاستطاعة ونحوهما، دون مثل ما ورد في الصلاة من انه اذا قوي فليقم او ان المريض يصلي جالسا او انه يجب الوضوء على واجد الماء ونحو ذلك، فانه لا يظهر منها أكثر من القدرة التكوينية. وعليه فالابد في المقام من اعمال قواعد باب التزاحم، فمع احتمال الاهمية في كل واحد منهما فمقتضى القاعدة هو التخيير، فان اختار الوضوء فهو وان اختار ترك الستر وبقي رأسه رطبا فيتيمم.

الفرع الرابع: منع في المدارك عن حرمة التغطية بغير المعتاد، فقال صرح العلامة<sup>(١)</sup> وغيره بأنه لا فرق في التحريم بين أن يغطي رأسه بالمعتاد كالعمامة والقلمسوة أو بغيره حتى الطين والحناء وحمل متاع يستره، وهو غير واضح، لأن المنهي عنه في الروايات المعتبرة تخمير الرأس ووضع القناع عليه والستر بالثوب، لا مطلق الستر، مع أن النهي لو تعلق به لوجب حمله على ما هو المتعارف منه، وهو الستر بالمعتاد، إلا أن المصير إلى ما ذكره أحوط<sup>(٢)</sup>، وقد وافقه على هذا الاشكال بعض الاعلام المعاصرين "قده"<sup>(٣)</sup>. وقد اجيب عنه بعدة أجوبة:

الجواب الاول: ما في الجواهر من ان رمس المحرم رأسه في الماء حرام على ما ورد به النص وليس ذلك الا لأجل كونه تغطية للرأس، وقد قال المحقق الحلي "ره" في الشرائع بعد أن ذكر تغطية الرأس: وفي معناه الارتماس<sup>(٤)</sup>، وعليه فتحريم الارتماس يكون من جهة التغطية وستر الرأس، فلا فرق بين الماء وغيره، ولا يختص بتمام الرأس بل لا يجوز

١ - راجع

٢ - مدارك الأحكام ج ٣ ص ٣٥٤

٣ - المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج ١ ص ١٩٨

٤ - شرايع الاسلام ج ١ ص ٢٨٤



الارتماس ببعض الرأس، لعدم جواز ستر بعض الرأس، وحيث ان الستر بالماء ليس من الستر المعتاد فيعني ذلك شمول حرمة ستر الرأس بالستر غير المعتاد<sup>(١)</sup>.

و فيه أن الظاهر من قوله "لايرمس المحرم رأسه في الماء" أنه حرام مستقل، لعدم صدق تغطية الرأس عليه، ولو كانت حرمة من باب تغطية الرأس لزم منه حرمة افاضة الماء على رأسه بالوقوف تحت الدوش ونحوه، بل حرمة افاضة الماء على بعض الرأس لحرمة تغطية بعض الرأس ايضا على ما تقدم، مع أنه لاوجه للالتزام به، حيث لا يصدق عليه الارتماس في الماء، على أن لازمه اختصاص حرمة الارتماس بالرجل المحرم، مع أن مقتضى اطلاق أن المحرم لايرتمس في الماء هو شمول الحكم للمحرمة، لكون المحرم اسم جنس شاملا للمرأة أيضا.

وبشاهد لما ذكرناه أنه جعل المحرم في بعض الروايات مقتربا بالصائم في النهي عن الارتماس، ففي معتبرة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يرتمس الصائم ولا المحرم رأسه في الماء<sup>(٣)</sup>، مع أنه لا ريب في كون النهي عن الارتماس في الماء في حق الصائم نهيا مستقلا عن تغطية الرأس، لعدم حرمتها عليه.

الجواب الثاني: ما في الجواهر أيضا من الاستدلال على حرمة الستر بالساتر غير المعتاد، بما رواه الحميري في قرب الاسناد عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: مر أبو جعفر (عليه السلام) بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فأماط المروحة بنفسه عن وجهها<sup>(٤)</sup>، بتقريب أن تستر الوجه بالمروحة امر غير متعارف، فيستفاد منه حرمة ستر المحرمة وجهها بساتر غير متعارف وبضميمة أن احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في رأسه يتم المطلوب.

وفيه أن عدم تعارف التستر بالمروحة غير واضح، فلعله كان متعارفا في ذلك الزمان.

الجواب الثالث: ما في الجواهر أيضا من أن استثناء عصام القرية -الذي هو من الستر غير المعتاد- في حال الاستسقاء في رواية محمد بن مسلم أنه سأل أبا عبد الله (عليه

١ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٣٨٢

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٦

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٣٨

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٤٩٤

السلام) عن المحرم يضع عصام القربة على رأسه إذا استسقى فقال نعم<sup>(١)</sup>، يدل على حرمة  
الستر بغير المعتاد في حال الاختيار.

وفيه اولا: ما مر من أنها ليست ظاهرة في حرمة وضع عصام القربة في غير حال  
الاستسقاء، فلعل مرتكز محمد بن مسلم كان هو كراهته، بل لعله سأل لشبهة عرضت  
له، وثانيا: ان كونه من الستر غير المعتاد في ذلك الزمان ليس بواضح.

الجواب الرابع: ما في الجواهر ايضا من الاستدلال بقوله "احرام الرجل في رأسه" وقد  
حكي عن بعض الاعلام "قده" أن ما ورد من التعليل بأن إحرام الرجل في رأسه، والمرأة في  
وجهها، لم يؤخذ فيه عنوان خاص من وضع الخمار او الغطاء ونحو ذلك، بل يفهم منه وجوب  
كشف الوجه للمحرمة وكشف الرأس للمحرم، ويؤيد ذلك قوله (عليه السلام): اضح لمن  
أحرمت له" لظهوره في ان الواجب هو البروز والانكشاف، ومن المعلوم انه ينافيه الستر بأي  
نحو كان<sup>(٢)</sup>.

وفيه أن قوله "المحرمة لا تنتقب، لأن احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في رأسه"  
لا يدل على أكثر من أن ما ثبت على الرجل في رأسه من حرمة تغطية او وجوب كشف فهو  
ثابت على المرأة في وجهه، أما أن الثابت هل هو حرمة التغطية او وجوب الكشف فلايستفاد  
منه ابدا.

وأما جعل قوله "اضح لمن احرمت له" مؤيدا لكون الثابت هو وجوب الكشف، فقد يورد  
عليه بانه وارد في مسألة الاستظلال، لا مسألة التغطية، لكنه كما ورد في بعض روايات  
الاستظلال مثل صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن  
الظلال للمحرم فقال اضح لمن أحرمت له<sup>(٣)</sup>، كذلك ورد في روايات التغطية كصحيحة  
حفص بن البختري وهشام بن الحكم جميعا عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: يكره  
للمحرم أن يجوز ثوبه أنفه من أسفل - وقال اضح لمن أحرمت له<sup>(٤)</sup>، فالأبأس بجعله مؤيدا،  
بل دليلا، الا أنه مبني على القول بعدم جواز ستر المحرم تمام وجهه والا فلو قلنا بجوازه كما  
ادعى العلامة في التذكرة عدم الخلاف فيه لزم حمل التعليل فيه على حكم غير الزامي .  
الجواب الخامس: ما يقال من أنه لا وجه لدعوى انصراف الى الاطلاق الى الفرد المتعارف

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٨

٢ - كتاب الحج ج ص ٤٩٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣١٨

٤ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥١٢

بعد كون الستر بغير المتعارف كالطين والحناء مصداقا لتغطية الرأس، وهذا البيان وان كان صحيحا، لكن انما الكلام في وجود اطلاق يدل على حرمة تغطية الرأس، فان الوارد في صحيحة زرارة "لا يخمر رأسه"<sup>(١)</sup> وظاهره وضع الخمار لا مطلق الستر، وان كان الاصل فيه هو الستر، ولذا يطلق على الخمر اسم الخمر، لانها تستر العقل، وأما صحيحة الحلبي أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يغطي رأسه ناسيا أو نائما فقال يليي إذا ذكر<sup>(٢)</sup>، فقد جعل حرمة تغطية الرأس مفروغا عنها، ففرض أنه انما ارتكبتها ناسيا او نائما، فليست في مقام البيان بالنسبة اليها، وكذا معتبرة يونس بن يعقوب قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) فقلت المتمتع يغطي رأسه إذا حلق فقال يا بني حلق رأسه أعظم من تغطيته إياه<sup>(٣)</sup>، وعليه فلا بد من تنميم الاطلاق بملاحظة المناسبات العرفية لحرمة تغطية الرأس حيث لا يفهم العرف خصوصية للستر بالساتر المتعارف، فالانصاف تمامية ما ذكره العلامة "ره" في التذكرة، وغيره من الأعلام.

الفرع الخامس: ان المستفاد من رواية محمد بن مسلم جواز ستر الرأس بحبل القربة (عند الاستسقاء) وقد مر امكان تصحيح سند الصدوق اليها وان كان فيه علي بن أحمد بن عبد الله البرقي عن أبيه أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، وهما لم يوثقا، هذا مضافا الى قصور دليل حرمة ستر بعض الرأس وهو قوله في صحيحة عبد الله بن سنان "ما لم يصب رأسك" عن شمول ذلك، لعدم امكان الغاء الخصوصية عن حرمة اصابة الثوب اليه، على أنه يمكن الجزم بوجود السيرة القطعية على ذلك، فان حمل القربة وشدّ حبلها بالرأس كان أمرا شائعا، فلو كان محرّما مع كثرة الابتلاء به لبان واشتهر، ولكنه لم يرد ذلك في رواية ولا سمعنا من أحد عدم جواز ذلك، فيحصل الجزم بالجواز.

الفرع السادس: يستفاد من صحيحة معاوية بن وهب "لابأس بأن يعصب المحرم راسه من الصداع" جواز شد الرأس بمنديل ونحوه عند الصداع.

الفرع السابع: انه وان لم يحرز أنه اريد من الرأس ما يعم الأذنين، اذ يحتمل كون المراد به خصوص منابت الشعر، فلا يمكن الاستدلال على حرمة تغطيتهما بحرمة تغطية الرأس او اصابة الثوب للرأس، لكن المستفاد من صحيحة عبد الرحمن (بن الحجاج) قال: سألت أبا

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٥

٢ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٠٥

٣ - وسائل الشيعة جص ٢٣٤

الحسن (عليه السلام) عن المحرم يجد البرد في أذنيه يغطيها قال لا<sup>(١)</sup>، حرمة ستر الاذنين لأجل وجدان البرد فيهما، والعرف يلغي الخصوصية عن وجدان البرد الى غيره، وظاهر النهي حرمة تغطية اذن واحدة ايضا، وأما ستر بعضها بمثل وضع الهاتف والسماعة فقد احتاط فيه وجوبا جمع من الفقهاء كـبعض السادة الاعلام "دام ظله" ولكن لادليل على حرمة.

الفرع الثامن: وقع الكلام في أنه هل يحرم على المحرم ستر رأسه عند النوم أم لا؟ ذكر في الجواهر أنه لاختلاف في حرمة<sup>(٢)</sup>، وما ورد في صحيحة زرارة في المحرم، قال: له أن يغطي رأسه ووجهه إذا أراد أن ينام" فهو معارض بما ورد في صحيحة اخرى له من "أنه لا يخمر رأسه" فيقال - كما عن السيد الخوئي "قده"<sup>(٣)</sup> انه بعد معارضتهما فيرجع إلى المطلقات المانعة عن ستر الرأس، وفيه أن مقتضى الجمع العرفي حمل النهي في الصحيحة الثانية على الكراهة، كما افتى به بعض الاجلاء "دام ظله"<sup>(٤)</sup>، ولم يثبت في المقام اجماع من القدماء على الحرمة، ولو ثبت كان محتمل المدرك، ولايشكف عن رأي المعصوم (عليه السلام).

مسألة ٢٦٣: يجوز ستر الرأس بشيء من البدن كاليد، والاولى تركه.

اقول: حكى عن السيد الماتن أنه ذكر في وجه ذلك أن مورد الروايات المانعة هو الثوب، وتعدينا إلى غيره من أنواع التغطية والستر حتى الستر بالطين والدواء، وقلنا إن المنظور هو الستر، ولا نظر إلى خصوصية الثوب، ولكن التعدي إنما هو بالنسبة إلى الأجزاء الخارجية، وأما الستر بسائر أعضاء بدنه وبما هو متصل به فلا تشمل الروايات، مضافا الى أنه لا ريب في جوازه عند مسح الرأس في وضوءه، كما دلّ الدليل على جواز حكّ المحرم رأسه، فإنه يوجب ستر بعض رأسه عند الحكّ، على أنه ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) "لا بأس أن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس، ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض".

مسألة ٢٦٤: لا يجوز للمحرم الارتماس في الماء وكذلك في غير الماء على الأحوط والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة.

اقول: تقدم الكلام في توضيح ذلك، ولا يخفى أن المحرم هو رمس الرأس في الماء، سواء

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٠٥

٢ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٣٨٩

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص

٤ - مناسك الحج ص ٨٢

رسم بقية جسده ام لا، لذكره بالخصوص في صحيحة حريز، كما تحقق تطير ذلك في قرينه في هذه الروايات وهو الصائم، حيث ورد ذكره بالخصوص في جملة من الروايات كصحيحة محمد بن مسلم: لا يغمس رأسه في الماء<sup>(١)</sup>، وصحيحة الحلبي: لا يرسم رأسه<sup>(٢)</sup>، كما ورد في جملة من الروايات نهى الصائم عن الارتماس في الماء، والجمع بينهما وان كان يمكن بطريقتين:

١- الالتزام بكون الحرام هو رسم تمام الجسد في الماء، فلا يكفي رسم الرأس وحده، فتحمل الطائفة الاولى على كون تخصيص الرأس فيها بالذكر باعتبار جريان العادة لدى الارتماس أن يرسم الشخص رجله شيئاً فشيئاً إلى أن يصل إلى الرأس، وهذا الجمع يوجب الغاء عنوان الرأس عن دخله في الحكم، ويلزم منه تقييد حرمة رسم الرأس في الماء بما اذا رسم سائر الجسد ايضاً.

٢- الاخذ باطلاق الطائفة الأولى الناهية عن رسم الرأس وحمل الطائفة الثانية الناهية عن الارتماس على كون النهي فيها باعتبار أن جزءاً من الارتماس وهو رسم الرأس حرام. والطريق الاول يوجب تقييد الطائفة الاولى بفرض اقترانه برسم سائر الجسد، وهذا تقييد لها بلاوجه، بينما أن الطريق الثاني لايشتمل على أي تقييد، ولاينبغي الاشكال في تعيين الطريق الثاني في مقام الجمع العرفي، فما عن الشهيد الاول من التوقف في المسألة او عن الميسي من حرمة رسم تمام الجسد فقط، خلاف الظاهر.

هذا ولايخفى أن القدر المتيقن من تحريم رسم الرأس في الماء بعد أن كان استعماله للرأس مختلفة هو تحريم رسم تمام الرأس في الماء بما فيه من الوجه، وتجري البراءة عن رسم منابت الشعر فقط.

هذا وأما التعدي من الارتماس في الماء الى الارتماس في مائع آخر يحتاج الى الوثوق العرفي بعدم خصوصية لاطلاق الماء في هذا الحكم وهذا قريب الى الذهن، فالاحوط لزوما التعدي الى الارتماس في جميع المايعات.

مسألة ٢٦٥: إذا ستر المحرم رأسه فكفارته شاة على الأحوط، والظاهر عدم وجوب الكفارة في موارد جواز الستر والاضطرار.

اقول: المشهور هو وجوب كفارة شاة على ستر الرأس، وفي المدارك وغيره أنه مقطوع به

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣٧

في كلام الأصحاب<sup>(١)</sup>، ولكن لم يتحقق لنا الاجماع فان جملة من الأصحاب لم يتعرضوا لذلك، بل قد يقال بأن عدم تعرضهم يكشف عن عدم الوجوب، وإلا لو كانت الكفارة واجبة في المقام لذكروه كما ذكروا في كفارة الصيد والجماع والتظليل ونحوها، وقد صرح صاحب الوسائل بأن كفارته طعام مسكين.

وكيف كان فقد استدلل صاحب الجواهر بعدة بروايات:

منها: صحيحة زرارة 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 وهو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة<sup>(٢)</sup>.

وفيه أن ستر الرأس قد لا يعد لبسا كما لو ستر رأسه بالطين مثلا، بل ولو القى منديلا على رأسه، وقد يعد لبسا، لكن الملبوس لا يعد ثوبا كلبس القلنسوة

ومنها "رواية علي بن جعفر" لكل شيء جرح من حركك فعليك فيه دم تهريقه"، وقد تقدم الكلام في سندها ودالاتها.

ومنها: ما في الخلاف من أنه إذا حمل على رأسه مكتلا أو غيره لزمه الفداء، دليلنا عموم ما روي في من غطى رأسه أن عليه الفدية<sup>(٣)</sup>، بضميمة انجبار ضعف سنده لارساله بعمل الاصحاب.

و فيه أن جبر ضعف السند بعمل الاصحاب ممنوع صغرى وكبرى.

فالادليل على ثبوت كفارة شاة فيه، نعم روى في موضع من الوسائل عن التهذيب باسناده عن الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) "المحرم إذا غطى رأسه فليطعم مسكينا في يده"<sup>(٤)</sup> فلو ثبتت هذه الرواية لزمته كفارة اطعام مسكين، ولكنه خطأ جزما، لأن الموجود في التهذيب والذي نقله في موضع آخر من الوسائل هو "المحرم اذا غطى وجهه فليطعم مسكينا في يده"<sup>(٥)</sup>، وقد استدلل به الشيخ في التهذيب على وجوب الكفارة في تغطية الوجه وان كانت تغطيته جائزة<sup>(٦)</sup>، اللهم الا أن يقال ان صحيحة الحلبي وان كانت واردة في تغطية (تمام) الوجه لكن يستفاد منها بالفحوى اصل ثبوت كفارة في تغطية (تمام) الرأس ايضا، لكن حيث

<sup>١</sup> - مدارك الاحكام ج٨ ص٤٤٤

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ١٥٧

<sup>٣</sup> - الخلاف ج٢ ص٢٢٩

<sup>٤</sup> - وسائل الشيعة ج١٣ ص١٥٣

<sup>٥</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٠٥

<sup>٦</sup> - تهذيب الاحكام ج٥ ص٣٠٨

انه لا يعلم نوع الكفارة فيه، فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي الذي مقتضاه جواز الاكتفاء باطعام مسكين للبراءة عن تعين غيره.  
وبناء على هذه الصحيحة تثبت الكفارة في الناسي وبعدم احتمال الفرق نتعدى الى الجاهل.

وأما ما في الجواهر من أنه لو اضطر المحرم الى تغطية رأسه فعليه شاة نظير الاضطرار الى التظليل فواجه له اصلا، لفرق بينهما وهو وجود النص في التظليل دون المقام، فان دليل كفارة الشاة فيه لو كان هو الاجماع فهو دليل لبي والمتيقن منه العالم المختار، وان دان دليله صحيحة زرارة او رواية علي بن جعفر فهما مختصتان بالمتعمد المختار.

### ٢٠: ستر الوجه للنساء

مسألة ٢٦٦: لا يجوز للمرأة المحرمة أن تستر وجهها بالبرقع أو النقاب أو ما شابه ذلك، والأحوط أن لا تستر وجهها بأي ساتر كان، كما ان الأحوط أن لا تستر بعض وجهها أيضا، نعم يجوز لها أن تغطي وجهها حال النوم، ولا بأس بستر بعض وجهها مقدمة لستر الرأس في الصلاة، والأحوط رفعه عند الفراغ منها.

اقول: اصل حرمة تغطية المرأة وجهها حال الاحرام في الجملة مسلم، وقد ادعى في الجواهر الاجماع بقسميه على عدم جواز تغطية المحرمة وجهها<sup>(١)</sup>، ويستدل على ذلك بجملة من الروايات:

الرواية الاولى: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا تطوف المرأة بالبيت وهي متنقبة<sup>(٢)</sup>.

والاستدلال بها موقوف على امرين: احدهما: استظهار كون هذا الحكم من احكام احرام المرأة، لأنه من شؤون طوافها، وثانيهما: التعدي من النقاب الى غيرها مما يستر الوجه، والاول ممنوع، لاحتمال كون الرواية بصدد الارشاد الى مانعية التنقب في طواف المرأة ولو لم تكن محرمة كما في طوافها للحج او طواف النساء، كما استظهره جمع من الاعلام كبعض السادة الاعلام وبعض الاجلاء "دام ظلهم" وقد يمنع من الثاني ايضا لما حكي عن بعض الاعلام "قده" من احتمال كون النهي عن التنقب لأجل أنه من مظاهر الجلال والترفة المرغوب عنه في الحج كما يظهر من حرمة لبس المخيط<sup>(٣)</sup>، ولكنه خلاف الظاهر عرفا، كما

١ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٣٨٩

٢ - وسائل الشريعة؛ ج، ص: ٤٩٣

٣ - المرتقى الى الفقه الارقي كتاب الحج ج٢ ص٢٠٦

سيأتي توضيحه، نعم لا يوجد للرواية اطلاق لاثبات حرمة ستر الوجه بأي ساتر كان ولو كان الساتر غير مستقر، كما لو مسحت وجهها بالمنديل ونحوه، او كان سترا لبعض الوجه، كما في لبس المقنعة.

الرواية الثانية: رواية يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه كره للمحرمة البرقع والقفازين<sup>(١)</sup>، بتقريب ظهور لفظ الكراهة في الروايات في الحرمة، كما التزم به بعض السادة الاعلام وبعض الاجلاء "دام ظلهم" ويشهد عليه معتبرة سيف التمار قال قلت لابي بصير احب ان تسأل ابا عبد الله عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق، قال: فسأله ابوبصير عن ذلك، فقال: هذا مكروه، فقال: ابوبصير ولم يكره، فقال: إن علي بن ابي طالب (عليه السلام) كان يكره أن يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر، لأن تمر المدينة أدونهما، ولم يكن علي (عليه السلام) يكره الحلال<sup>(٢)</sup>، ومن جهة أخرى لخصوصية للبرقع الا كونه ساترا للوجه.

وفيه اولاً: ان سند الرواية ضعيف، بجهالة يحيى بن أبي العلاء الرازي: فانه وان قال النجاشي في ترجمة يحيى بن العلاء البجلي الرازي: انه ثقة، أصله كوفي، لكن لم يعلم اتحادهما، بل مقتضى كلام البرقي تعددهما، حيث ذكر في رجاله في أصحاب الصادق (عليه السلام): يحيى بن العلاء كوفي، ثم قال: يحيى أخو آدم، ثم قال: يحيى بن أبي العلاء أيضاً كوفي<sup>(٣)</sup>.

وثانياً: لم يظهر لنا ظهور لفظ الكراهة في الروايات، واستعمال الكراهة في معتبرة سيف في الحرمة مع القرينة لا يكشف عن ظهورها في الحرمة مطلقاً، وثالثاً: انه وان كان الظاهر عدم خصوصية للبرقع لكن لا يقتضي ذلك اكثر من حرمة ستر تمام الوجه بالساتر المستقر. الرواية الثالثة: صحيحة عبد الله بن ميمون عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: المحرمة لا تنتقب، لأن إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه<sup>(٤)</sup>، وتقريب الاستدلال بها أن المذكور فيها وان كان النهي عن لبس النقاب، لكن مقتضى عموم التعليل أن نكتة حرمة كونه وجه المحرمة محكوماً بحكم رأس المحرم، فكما يحرم على المحرم ستر رأسه ولو جزءاً منه بأي ساتر فكذلك المحرمة بالنسبة الى وجهها.

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٩٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٥١ باب ١٥ من ابواب الربا ح ١

٣ - رجال البرقي ص ٣١

٤ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٤٩٥



واورد عليه بعض الأعلام "قده" بأن المراد من الرواية مجمل اذ يحتمل أن يراد به تعليل جهة ما في لبس النقاب، من مظاهر الترفه والجلال المرغوب عنه في حال الاحرام- كما يظهر من ملاحظة بعض الموارد كلبس المخيط-، فيعم ما يكون مثل النقاب من هذا القبيل ولا يعم كل ساتر<sup>(١)</sup>، وقد ذكر نظير ذلك في روايات نهى المحرم عن ركوب القبة والكنيسة، والانصاف أن ما ذكره خلاف الظاهر العرفي.

نعم لا يستفاد من الرواية اكثر من حرمة ستر تمام الوجه او معظمه بساتر مستقر، كما في التنقب، فانه التعليل بكون احرام المرأة في وجهها واحرام الرجل في رأسه، لا يقتضي كون كيفية احرامها في وجهها مطابقة لكيفية احرام الرجل في رأسه بحيث لو حرم عليه ستر جزء من رأسه ولو بساتر غير مستقر فيثبت نظيره في وجه المحرمة.

الرواية الرابعة: ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: مر أبو جعفر (عليه السلام) بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فأماط المروحة بقضيبه عن وجهها<sup>(٢)</sup> ورواه الصدوق في الفقيه مرسلًا.

وروى الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد عن ابي الحسن (عليه السلام) نحوه الا أن فيه "فأماط المروحة بنفسه عن وجهها" والظاهر عدم منافاته مع نقل الحميري فان اماطته بنفسه في قبال طلبه (عليه السلام) من تلك المرأة ذلك فيشمل الاماطة بألة، فالمناقشة فيه بكونه منافيا لشأن الامام (عليه السلام) في غير محله، وظاهر الرواية منع الامام (عليه السلام) عن عمل محرم، ومن الواضح عدم خصوصية للسستر بالمروحة، فيعم كل ساتر مستقر عرفي لمعظم الوجه.

الرواية الخامسة: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: مر أبو جعفر (عليه السلام) بامرأة متنقبة وهي محرمة فقال أحرمي وأسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك، فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك، فقال رجل إلى أين ترخيه قال تعطي عينيها، قال قلت: تبلغ فمها قال نعم<sup>(٣)</sup>.

والرواية تدل على حرمة لبس المحرمة للنقاب، وما يقال بأن التعليل بأنك ان تنقبت لم يتغير لونك" ينافي ظهور النهي في الحرمة، لوضوح عدم وجوب تغير لون المحرمة بالشمس

١ - المرتقى الى الفقه الارقي ج٢ ص٢٠٦

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٤٩٥ قرب الاسناد ص٣٦٢

٣ - وسائل الشيعة ج٥ ص٤٩٥

غير متجه، لأن وضوح عدم وجوبه يوجب ظهوره في النهي عن منع المحرمة عن تغيير لونها بساتر يستر معظم وجهها فلا ينافي ظهور النهي عن التنقب في الحرمة، بل يستفاد من التعليل عدم اختصاص الحرمة بلبس النقاب لشمول هذا التعليل لستر الوجه بغيره كالمروحة، نعم لا يمكن الغاء الخصوصية منه الى الساتر غير المستقر او الساتر لجزء يسير من الوجه كالمقنعة.

ومما ذكرناه تبين عدم وجود اطلاق يدل على حرمة ستر المحرمة رأسها بساتر غير مستقر او بساتر لبعض الوجه دون تمام الوجه او معظمه، نعم ما ادعاه بعض الاعلام "قده" من اختصاص هذه الروايات بالنقاب والبرقع فمما لاوجه له لالغاء الخصوصية عنهما عرفا الى كل ساتر مستقر لمعظم الوجه، خصوصا مع وجود الرواية الرابعة.

ثم ان مستند ما ذكره السيد الماتن من أنه يجوز لها ستر وجهها عند النوم هو صحيحة زرارة "و المرأة المحرمة لا بأس بأن تغطي وجهها كله عند النوم"<sup>(١)</sup>، ومن الغريب ما في مناسك المحقق النائيني "قده" من أنه يحرم تغطية المرأة وجهها كالا أو بعضا ولو عند النوم<sup>(٢)</sup>، فانه مخالف لصحيحة زرارة، ولعله كان ناظرا الى كلام صاحب الجواهر حيث ذكر بعد ايراد الصحيحة أنني لم اقف على راد لها كما أنني لم اقف على من استثناه من حكم التغطية، ويمكن ارادة التغطية بما يرجع الى الاسدال او ما يقرب منه فتدبر<sup>(٣)</sup>، ولكنك ترى ان الاصحاب لم يتعرضوا لهذا الفرع اصلا، فلم يتحقق منهم اي اعراض عن الصحيحة فلاوجه لرفع اليد عن العمل باطلاقه المجوز لتغطية المحرمة وجهها حال النوم، مع عدم جوازها في غير حال النوم ولو في الجملة، فانها لو كانت جائزة مطلقا لكان التقييد بحال النوم لغوا عرفا.

وأما ما ذكره السيد الماتن من أنه لا بأس بستر بعض وجهها مقدمة لستر الرأس في الصلاة، والأحوط رفعه عند الفراغ منها، فتوضيحه أنه بناء على ما مر من عدم دليل على حرمة ستر جزء يسير من الوجه كما في لبس المقنعة فالحكم في الصلاة وغيرها واضح، وانما يتحقق الاشكال بناء على القول بعدم جواز ستر المحرمة ولو لجزء يسير من وجهها بعض وجهها فوق البحث في أنها ماذا تصنع حال الصلاة، لأن الواجب عليها ستر بعض الوجه حال الصلاة من باب المقدمة العلمية لستر سائر جسدها، مع ان المفروض حرمة ستر

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٥١٠

<sup>٢</sup> - دليل الناسك ص: ١٦٧

المحرمة لبعض وجهها، بل قد يقال بأنه يجب عليها كشف جزء من رأسها ورقبتها من باب المقدمة العلمية لوجوب كشف الوجه وحرمة التغطية، ولا يمكن الجمع بين الأمرين حال الصلاة والإحرام فيتحقق التزامهم، وقد ذهب في الجواهر الى ترجيح الصلاة لكونها أهم وأسبق<sup>(١)</sup>.

وعن جماعة القول بالتخيير، لأن التزامهم ليس بين حرمة ستر بعض الوجه وبين وجوب أصل الصلاة حتى يقال بترجيح الصلاة لأهميتها، بل التزامهم بين حرمة ستر بعض الوجه وبين وجوب ستر تمام الجسد ما عدا الوجه والكفين والقدمين في الصلاة، ولا دليل على أهمية الثاني، وأما الترجيح للسبق الزمني فاورد عليه السيد الخوئي "قده" بعدم قبول كونه من مرجحات باب التزامهم<sup>(٢)</sup>، والاولى المناقشة فيه بالمنع من الصغرى الا بالنسبة الى الصلاة التي دخل وقتها قبل أن تحرم المرأة، وأما كبرى الترجيح بالسبق الزمني فقد قبلها السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول مطلقا، فذكر أنه لو كان الوجوب في كل من الواجبين المتزامين فعليا لكن كان ظرف امتثال احدهما سابقا على الآخر فلا بد من تقديم ما هو اسبق زمانا، كما لو نذر صوم يوم الخميس والجمعة فوجوب الوفاء بالنذر يصير فعليا بمجرد النذر وان كان ظرف الوفاء في المستقبل، فلو لم يقدر الا على صوم يوم واحد فالمتعين هو صوم يوم الخميس، فان القدرة التي تكون شرطا للتكليف انما هي القدرة في ظرف الامتثال ومع صيام يوم الخميس تنتفي القدرة على صيام يوم الجمعة فيرتفع وجوبه بخلاف ما لو ترك صيام يوم الخميس حيث أنه يكون تركا للواجب مع القدرة عليه، نعم لو كان الواجب المتأخر اهم من الواجب المتقدم كما لو زاحم حفظ مال المولى في الآن مع حفظ نفسه في الزمن المتأخر فلا إشكال في كون الترجيح للواجب المتأخر لكونه اهم<sup>(٣)</sup>.

ولكن حكي عنه في المحاضرات أنه خص الترجيح بالسبق الزمني بخصوص الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية، فذكر أنه حيث يكون شرط التكليف فيهما القدرة في ظرف العمل فلا يعذر عقلا في ترك المتقدم بعد فعلية القدرة عليه وبذلك تنتفي القدرة على المتأخر فلا يكون واجبا حتى يكون أهم الا ان يحرز فعلية ملاكته واهميته فيجب اختياره، ثم مثل للمشروطين بالقدرة الشرعية بنذر صوم يومي الخميس والجمعة فان القدرة المعتبرة فيه هي القدرة في ظرف امتثاله فاذا لا يجب حفظ القدرة قبل مجيئ وقتها وكذا لو دار امره بين صوم

١ - جواهر الكلام ج١٨ ص٣٩١

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٨ ص٤٨٧

٣ - مصباح الاصول ج٣ ص٣٦١

النصف الأول من رمضان أو النصف الآخر فيتعين عليه صوم النصف الأول ضرورة ان القدرة  
المعتبرة على الصوم في كل يوم هي القدرة عليه في ظرفه<sup>(١)</sup>.

والظاهر أن ما ذكره في المقام من عدم الترجيح بالسبق الزمني هو الصحيح سواء في  
الواجبين المشروطين بالقدرة عقلا، اوفي الواجبين المشروطين بالقدرة شرعا، اما في  
الواجبين المشروطين بالقدرة عقلا فلأنه لو كان الوجوب في كل من المتزامنين فعليا  
ومشروطا بالقدرة عقلا فالوجه فيه لترجيح الاسبق زمانا، ولا يتم ما ذكره في مصباح الاصول  
(من ان القدرة في ظرف الامتثال شرط للتكليف عقلا) لأن القدرة في زمان فعلية الوجوب  
مع التمكن من حفظ القدرة الى زمان الامتثال تكفي في فعلية الوجوب.

واما في الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية فالظاهر أنه كذلك فان الوجدان العقلاني  
لا يرى لزوم امتثال الواجب المتقدم زمانا حتى لو كان خطاب الواجبين مشروطا بالقدرة. كما  
لو قال المولى لبعده "اذا قدرت فخلص زيدا من السجن" وقال له ايضا "اذا قدرت فخلص بكرا  
من السجن" وفرض توقف خلاص زيد على الشفاعة له لدى بعض الكبار في هذه الساعة،  
وفرض توقف خلاص بكر على الشفاعة له لدى بعضهم ساعة بعد ذلك، ولم يكن يقبل منه  
شفاعتان وعلم بأنه لو لم يشفع لزيد هذه الساعة فسوف لن يعجز عن الشفاعة لبكر، فلو ترك  
الشفاعة لزيد في الساعة الاولى واختار الشفاعة لبكر في الساعة الثانية لأجل دواع نفسانية  
ككون بكر صديقه، فاليراه العقلاء مستحقا لزمهم وللعقاب من المولى، بل الأمر كذلك حتى  
لو اخذ السابق الزمني في خطاب المولى بأن قال لبعده "اذا قدرت فخلص هذه الساعة زيدا  
من السجن" وقال له ايضا "ان قدرت فخلص بعد ساعة بكرا من السجن"، وهكذا لو ورد في  
الخطاب الشرعي "الناذر اذا قدر فليف بنذره" وفرض أن شخصا نذر أن يصوم يوم الخميس  
والجمعة، ولكنه عجز بعد ذلك عن الجمع بين الصومين، فالعرف يراه مخيرا في صوم ايّ من  
اليومين،

وعليه فالقول بالترجيح بالسبق الزمني ممنوع، على أنه لو تم الترجيح بالسبق الزمني  
فانما يتم في مورد سبق زمان امتثال الواجب، كما في مثال نذر صوم يومين معينين والعجز  
عن الجمع بين صوم اليومين، دون مثل المقام مما يكون زمان امتثال كلا التكليفين واحدا،  
وان كان زمان احدهما اسبق، على أننا ذكرنا عدم سبق وجوب الصلاة التي دخل وقتها بعد  
احرام المرأة، وأما احتمال كون مراد صاحب الجواهر من كون الصلاة اسبق حقا، أن تشريع  
الصلاة اسبق، فهو بعيد جدا، لعدم وجه توهم مرجحية ما هو اسبق تشريعا، على انه لم يعلم

<sup>١</sup> - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٧١ و٢٨١

كون وجوب ستر الجسد في الصلاة اسبق تشريعا، ومن هنا قد يقال في المقام بالتخيير، ولكنه ممنوع ايضا، اذ لو وجد فرق بين صلاة النساء حال الإحرام وبين صلاتهن في غير حال الإحرام لبان واشتهر مع ابتلاء النساء بهذه المسألة، وعليه فتجب عليهن الصلاة حال الإحرام على نحو صلاتهن في غير هذا الحال، فلا إشكال في جواز ستر بعض الوجه مقدمة لستر جسدها، ولا يجب عليها الاختصار في الصلاة والاقتصار على واجباتها، كما يجوز لها الاتيان بالنوافل، مع أنه لو كان من باب التزام لم يجز ذلك، لعدم التزام بين الحرام والمستحب.

ولولا هذه النكتة الكاشفة عن تقدم الستر الصلاتي امكن ترجيح حرمة ستر بعض الوجه على وجوب ستر الجسد في الصلاة بناء على ترجيح الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة كما عليه جمع كثير من الاعلام حيث اعتبروا الخطاب المطلق معجزا مولويا عن امثال الخطاب المشروط بالقدرة، فان المقام من هذا القبيل، حيث ان خطاب تحريم ستر الوجه مطلق ولم يؤخذ فيه القدرة، بخلاف وجوب ستر الجسد في الصلاة فانه لمكان كون الصلاة مع ستر تمام الجسد صلاة اختيارية ويكون لها بدل اضطراري فقد اخذ في موضوع هذا البديل الاضطراري العجز عن الصلاة الاختيارية، ولا محالة قد اخذ في موضوع الصلاة الاختيارية القدرة عليها، وقد ذكر جمع من الاعلام كالسيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" نظير هذا البيان في مجالات أخرى، الا أنا منعنا عن كبرى ترجيح الخطاب المطلق على الخطاب المشروط بالقدرة.

ثم ان فرض التزام بين حرمة ستر بعض الوجه ووجوب ستر الرأس في الصلاة، موقوف على عجز المحرمة عن امثال كلا الحكمين، مع اختلاف متعلقهما، وأما لو فرض امكان امثال كلا الحكمين واقعا وانما يعجز المكلف عادة عن احراز امتثالهما معا، كما هو المتناسب مع تعبيرهم في المقام بكون ستر بعض الوجه مقدمة علمية لستر تمام الرأس وكون كشف بعض الرأس مقدمة علمية لكشف تمام الوجه، فلا يكون من التزام الامتثالي في شيء، وانما يكون من التزام الاحرازي، فيكون نظير ما لو علم بوجود احد فعليين اجمالا وحرمة الآخر كذلك، ولا يأتي مرجحات باب التزام الامتثالي فيه، بل ذكر جماعة كالسيد الخوئي "قده" بأن العقل يحكم فيه بتعين الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين وعدم جواز الموافقة القطعية لاحدهما لاستلزامها المخالفة القطعية للتكليف الآخر، وان ذكرنا في محله عدم تعيين ذلك عقلا، وجواز الموافقة القطعية لاحدهما وان استلزم المخالفة القطعية للآخر، فان الموافقة الاحتمالية لكليهما والتي تعني احتمال مخالفة كليهما معا ليست باولى منها عقلا خاصة اذا كان التكليف الذي يريد موافقته القطعية اهم او محتمل الاهمية.

ثم لا يخفى أن وجوب المقدمة العلمية لامثال التكيف انما يختص بما اذا لم يرجع الشك الى الشك في مقدار التكليف والا فتجري البراءة عن شمول التكليف للمشكوك، كما لو شك في طلوع الفجر في الصوم، نعم لو علم بطلوع الفجر في وقت معين فلا بد أن يمسه قبله عن الطعام بلحظات حتى يحرز امساكه حينه، وعليه فوجوب المقدمة العلمية في المقام يختص بمورد تميز حد الرأس والوجه، وأما مع الشك في جزء أنه من الرأس او الوجه ففي غير حال الصلاة يكون مجرى البراءة سواء كان حرمة الستر او وجوب الكشف لكل جزء حكما انحلاليا، بحيث يكون للحكم بالنسبة الى كل جزء من الوجه اطاعة وعصيان مستقل، او كان وجوب كشف تمام الوجه حكما واحدا ارتباطيا بحيث لو ستر جزءا من الوجه فقد تحقق عصيان الحكم وكان كشف بقية الوجه كالعدم، وان وجد فرق بينهما من حيث كون الاول من قبيل الدوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين والثاني من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، وأما في حال الصلاة فيكون من قبيل دوران الامر بين المحذورين، لامن قسمه الذي لا يمكن المخالفة القطعية فيه نظير العلم الاجمالي بحرمة فعل او وجوبه مع وحدة الواقعة، بل من قسمه الذي يمكن المخالفة القطعية فيه، كما في فرض العلم الاجمالي بحرمة فعل او وجوبه مع تعدد الواقعة فانه لو ارتكب الفعل مرة وتركه مرة اخرى يعلم بالمخالفة القطعية، ومنه المقام، فانه يمكن للمحرمة ستر هذا الجزء المشكوك في بعض صلواتها وكشفه في صلاة أخرى، بل ستره في بعض آتات صلاة واحدة وكشفه في بقية الآتات، وحينئذ فيكون جريان البراءة عن حرمة ستر هذا الجزء وجريان البراءة عن وجوب ستره في الصلاة مستلزما للترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، وحينئذ فتعارض البراءتان وتتساقطان، بل ولو قلنا كما هو المختار بجواز المخالفة القطعية او فقل جواز الترخيص في المخالفة القطعية لاحد التكليفين في دوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة، المستلزما للموافقة القطعية بالنسبة الى التكليف الآخر، كما لو علم بوجوب احد فعلين اجمالا وحرمة الآخر كذلك، فمع ذلك تتعارض البراءتان لما فرضنا من امكان ستره في بعض آتات صلاة واحدة وكشفه في بقية آتاتها فانه مخالفة قطعية غير مستتعبة لموافقة قطعية كما هو واضح، بل مع غمض العين عنه فالبراءة عن حرمة ستر هذا الجزء في حال الاحرام تتعارض مع البراءة عن وجوب ستره في الصلاة التي يؤتى بها بعد الخروج من الاحرام لاستلزامهما الترخيص في المخالفة القطعية لتكليف معلوم بالاجمال من دون أن يكون الامر فيه دائرا بين المحذورين، كما أن البراءة عن وجوب ستره حال الصلاة تتعارض مع البراءة عن حرمة ستره في الاحرام في غير حال الصلاة، وحينئذ فيرجع الى حكم العقل، وهل يتعين عقلا رعاية التكليف الذي يكون اقوى محتملا -

وهو الستر الصلّاتي في المقام - كما اختاره في البحوث في بحث دوران الامر بين المحذورين، ام يكون مخيرا، كما هو غير بعيد، للبراءة العقلية او العقلائية عنه بعد عدم تمامية البيان على كونه اقوى فلايكفي مجرد احتمال ذلك، فيه بحث وكلام مذكور في محله.

مسألة ٢٤٧: للمرأة المحرمة أن تتحجب من الاجنبي بأن تنزل ما على رأسها من الخمار أو نحوه إلى ما يحاذي أنفها أو ذقنها والاحوط أن تجعل القسم النازل بعيدا عن الوجه بواسطة اليد أو غيرها.

اقول: ورد في الروايات جواز اسدال المحرمة ما على رأسها على وجهها، لكن الروايات مختلفة في تحديد ذلك.

ففي صحيحة عيص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين وكره النقاب<sup>(١)</sup>، وقال تسدل الثوب على وجهها، قلت حد ذلك إلى أين، قال إلى طرف الأنف قدر ما تبصر<sup>(٢)</sup>.

وفي صحيحة حريز قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) المحرمة تسدل الثوب على وجهها إلى الذقن.

وفي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) إن المحرمة تسدل ثوبها إلى نحرها. وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت راكبة.

وهي وان لم يرد فيها عنوان المحرمة لكن الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع النظر فيها الى حال الاحرام ويؤيده أن الاصحاب اوردوها في باب الاحرام.

وفي موثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سأله عن المحرمة فقال إن مر بها رجل استترت منه بثوبها ولا تستتر بيدها من الشمس<sup>(٣)</sup>.

وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: مر أبو جعفر (عليه السلام) بامرأة متنقبة وهي محرمة فقال أحرمي وأسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك، فإنك إن

<sup>١</sup> - قد يتوهم أن العدول الى التعبير بقوله "كره النقاب" بعد قوله "غير الحرير والقفازين" يوجب ظهور لفظ الكراهة فيه في الكراهة الاصطلاحية التي تكون في قبال للحرمة، وفيه أن من المحتمل كون العدول اليه لاجل أن ما قبله مرتبط بحكم لبس المخيط، بخلاف لبس النقاب.

<sup>٢</sup> - الكافي (ط - دار الحديث) ج ٤٠٣

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٩٥

تنقبت لم يتغير لونك، فقال رجل إلى أين ترخيه قال تغطي عينيها، قال قلت: تبلغ فمها قال نعم<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن صحيحة عيص صريحة في عدم جواز الاسدال الى اكثر من طرف الأنف وهو الجانب الأعلى من الأنف فلايجوز الاسدال الى مثل الفم والذقن، فتعارض مع بقية الروايات المجوزة للاسدال الى الفم أو الذقن او النحر، ولا يوجد جمع عرفي بينها، والشاهد على ذلك أنه لو جمع بينها في كلام واحد عد متهافتا، ولذا تسقط هذه الروايات بالمعارضة، ويؤخذ بالقدر المتيقن منها وهو جواز الاسدال الى الطرف الاعلى من الانف، ويرجع في الزائد على ذلك الى عموم المنع عن ستر الوجه كقوله (عليه السلام) "احرام المرأة في وجهها"

نعم، لامانع من العمل بصحيحة معاوية بن عمار الدالة على جواز ستر المحرمة وجهها الى النحر اذا كانت راكبة، والظاهر من هذا القيد عدم موضوعيته، وانما بيان لما هو لازمه العادي وهو المعرضية لرؤية الأجنبي، فتتقيد مثل صحيحة عيص التي حددت جواز اسدال المحرمة بأن يكون الى الطرف الاعلى من الانف لاكثر بما اذا لم تكن في معرض رؤية الاجنبي، والا فيجوز لها الاسدال الى النحر<sup>(٢)</sup>.

اقول: يرد عليه أنه لم يعرف وجه المنع عن الجمع العرفي بين هذه الروايات بحمل مثل صحيحة عيص على كراهة الاسدال الى اكثر من طرف الانف، ومجرد أنه لو جمع بينها في كلام واحد عد متهافتا لا يكون شاهدا على عدم الجمع العرفي، لأن تعدد موقف المتكلم قد يكون مؤثرا في الجمع بين كلماته، ولذا ترى أنه قد يقول شخص في مجلس "صلاة الليل ليست بواجبة على غير النبي (صلى الله عليه وآله)" ويقول في مجلس آخر "صلاة الليل واجبة على الطلبة" فيجمع العرف بينهما بحمل الاول على كون موقف المتكلم فيه موقف فقيه، فنفى الوجوب الفقهي، والثاني على كون موقفه موقف معلم اخلاق فاثبت الوجوب الاخلاقي، ولا يمكن فرض ذلك في موقف ومجلس واحد، وقد جمع "قده" بين ما ورد في الإناء الذي شرب فيه الخمر من أنه تغسله ثلاث مرات، وبين ما ورد فيه من أنه تغسله سبع مرات، بحمل الثاني على الاستحباب<sup>(٣)</sup>، مع أنهما لو وردا في كلام واحد عد العرف متنافيا. ولو فرض استقرار التعارض بين الروايات فلاوجه لما ذكره من الاخذ بالقدر المتيقن منها

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٩٥

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٤ ص ٤٨٨

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٤ ص ٤٩



وهو جواز الاسدال الى طرف الأنف، اذ هو نظير ما لورد في خطاب تحديد الكر بالف ومأتي رطل وفي خطاب آخر بستمأة رطل، فيقال بأن ما بلغ الفاً ومأتا رطل فهو القدر المتيقن من الكر، فان دلالة الخطاب الثاني عليه دلالة التزامية او شبهها وحجيتها تابعة لحجية الدلالة المطابقية والمفروض سقوطها عن الحجية بالمعارضة.

هذا مضافا الى أن ما فهم من صحيحة عيص من الاسدال من اعلى الوجه الى الطرف الاعلى من الانف في غير محله، فان المتناسب مع ذكره في ذيل النهي عن التنقب، ان المراد به اسدال ثوبها من احد طرفي وجهها الى الطرف الآخر بنحو لا يمنع من أن تبصر، فينتج نتيجة التنقب.

هذا وأما ما ذكره من أن صحيحة عيص الدالة على جواز الاسدال الى طرف الأنف مطلقة ولماوجب لتقييدها بمثل صحيحة معاوية بن عمار الدالة على جواز الاسدال الى النحر في فرض المعرضية للرؤية الاجنبي بنحو لا ترتفع المعرضية لرؤية الاجنبي اليها وهي راكبة الا بأن تسدل ثوبها الى نحرها ولا تكفي باسدالها الى ذقنها مثلا بخلاف من لم تكن راكبة، متين جدا، ولكن قد يوهم عبارة المناسك اختصاص جواز الاسدال الى الانف او الذقن بفرض المعرضية لرؤية الاجنبي، وهذا ما صرح به جماعة فقد ذكر السيد الامام "قده" أنه يجوز إسدال الثوب وإرساله من رأسها إلى وجهها إلى أنفها، بل إلى نحرها للستر عن الأجنبي، والأولى الأحوط أن تسدله بوجه لا يلصق بوجهها ولو بأخذه بيدها<sup>(١)</sup>، وذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه يجوز لها ستر وجهها باسدال ثوبها أي بانزال ما على رأسها الى ما يحاذي انفها او نحرها وهذا في خصوص التستر من الاجنبي، وأما في سائر الحالات فلايجوز التستر بهذا الوجه<sup>(٢)</sup>، ولكن الظاهر عدم موجب لتقييد مثل صحيحة عيص بذلك، فانه كما ذكر في الجواهر ان مقتضى إطلاق النصوص وعبرة الشرايع ونحوها جواز الاسدال اختيارا بدون غرض الستر ونحوه<sup>(٣)</sup>، وما في المرسل عن عائشة كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فإذا جاؤونا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاؤنا كشفنا<sup>(٤)</sup>، فمع غمض العين عن سنده لايدل على الوجوب، فالاقوى جواز الاسدال الى الانف ونحوه من الاعلى او احد الطرفين الى الآخر ولو مع الامن

<sup>١</sup> - تحرير الوسيلة ج١ ص٤٢٦

<sup>٢</sup> - مناسك الحج وملحقاتها ص١٣٩

<sup>٣</sup> - جواهر الكلام ج١٨ ص٣٩٢

<sup>٤</sup> - سنن البيهقي ج٥ ص٤٨

عن رؤية الاجنبي، ودعوى انصراف روايات الاسدال الى فرض الحاجة اليه وهو فرض المعرضية لرؤية الاجنبي، خصوصا صحيحة عيص حيث تجوز الاسدال فيها ذكر عقيب النهي عن التنقب الذي كان أمام الاجانب<sup>(١)</sup> غير تامة، فانه يمكن أن يكون الداعي الى الاسدال شيء آخر كالتحفظ من الغبار او البرد كما قد تكون في معرض رؤية الاجنبي احيانا لكنها فعلا تأمن من ذلك لكن لاتتقيد برفع الاسدال عند الامن منها ثم الاسدال حين المعرضية، ولعله لاجل ذلك ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" في مناسكه أنه يجوز للمحرمة إسدال ثوبها أو إزارها أو خمارها على وجهها، فحينئذٍ يجوز لها أن تسدل ثوبها للتستر من الأجنبي، والأفضل أن تحعل الثوب المسدل بعيداً عن وجهها بحيث لا يلامس بشرة الوجه، بل هو الاحوط استحباباً<sup>(٢)</sup>

ثم انه ذكر جماعة أنه يلزمها أن تبعد ما تسدل به عن وجهها حتى لايلتصق به، والا تتحقق عنوان تغطية الوجه فيكون محرماً، وقد حكى ذلك عن المبسوط واختاره في القواعد بل في الدروس انه المشهور، بل عن الشيخ وجوب الدم مع تعمد المباشرة، وقد احتاط السيد الماتن وجوبا في وجوب الابعاد، وان ناقش في وجوبه في بحثه الاستدلالي، وهو الصحيح لخلو جميع روايات الاسدال عنه مع غلبة التصاقه بالوجه ولا فرق في صدق تغطية الوجه عرفا بين التصاق ما يغطي به بالوجه وعدمه.

ثم ان السيد الماتن جَوَّز في الاستفتاءات لبس البوشية على المحرمة للتحفظ عن رؤية الاجنبي (وتظهر اهمية ذلك مع ملاحظة ما كان يحتاط وجوبا من ستر المرأة وجهها وكفيها عن الاجانب) مع الاحتياط بوضع شيء على رأسها حتى لاتلتصق بوجهها، ولكنه ممنوع، فان ما رخص فيه هو اسدالها الثوب الذي على رأسها كالعباءة والخمار، ولايصدق ذلك على البوشية، بل اذا خيبت البوشية بالعباءة فصدق كونها جزءا من الثوب الذي على رأسها غير واضح، كما ذكر ذلك بعض السادة الاعلام "دام ظله"<sup>(٣)</sup>.

هذا وقد ذكر ايضا في الجواب عن سؤال (أنه يجب على المرأة أن تستر ما عدا وجهها من الرأس عن الناظر الاجنبي ويجب على خصوص المحرمة أن تكشف وجهها والجمع بين الامرين بحدودهما غير متسر عادة، ولايمكن التخلص من الاشكال باسدال الثوب على الوجه فانه يمنع من رؤية الطريق ويتعذر الرمي بل الطواف والسعي معه حال الزحام، فكيف

١ - كتاب الحج ج٢ ص ٥١٣

٢ - مناسك الحج ص: ٨٤

٣ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٣٩

تصنع؟): الظاهر انه يكفي للمحرمة أن تكشف من وجهها بمقدار ما يجب غسله في الوضوء وأما ما يجوز للمرأة كشفه بمراى الاجانب فهو اوسع منه بقليل اي مقدار ما لا يستره الخمار عادة، مع ضربه على الجيب، ولذلك يمكن الجمع بين الامرين من غير صعوبة<sup>(١)</sup>. وما ذكره يعني جواز كشف المرأة مقداراً من شعر رأسها ومقداراً من ذقنها، وهذا خلاف المشهور.

مسألة: المشهور هو جواز استتار المحرمة من الشمس بيديها، وقد حملوا النهي الوارد في موثقة سماعة (عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن المحرمة فقال إن مر بها رجل استترت منه بثوبها ولا تستتر بيدها من الشمس) على الكراهة، ولعل وجهه ورود النص في جواز استتار المحرم من الشمس بيده ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بأن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض<sup>(٢)</sup>، فيبعد جداً أن يحرم عليها ذلك مع ان المحرم اشد حالاً منها إذ يحرم عليه الاستئلال من الشمس بخلافها، وهذا قريب جداً، خاصة مع المبنى المختار من أن احتمال القرينة اللبية النوعية المتصلة كالارتكاز المتشعري على الخلاف مانعاً عن العمل بالظهور لو لا تلك القرينة، لأن موضوع الحجية هو الظهور الفعلي ولا يحرز ذلك مع احتمال القرينة المتصلة، ومن المحتمل قيام الارتكاز المتشعري على عدم حرمة ذلك، وعليه فلا يتجه ما عن بعض الاعلام "قده" من الالتزام بحرمة ذلك<sup>(٣)</sup>

مسألة ٢٦٨: كفارة ستر الوجه شاة على الأحوط.

اقول: لم يرد بالنسبة الى كفارة ستر الوجه نص خاص، نعم نسب الشهيد "ره" في الدروس الى الشيخ "ره" في المبسوط أن فديته شاة كما نقل عن الحلبي أن فديته لكل يوم شاة ولو اضطرت فشاة لجميع المدّة<sup>(٤)</sup>، ولم يعلم وجه كلام الحلبي، وأما الشيخ في المبسوط فانما ذكر ذلك في عدم ابعاد ما تسدله على وجهها متعمدة، فقال ويجوز لها أن تستدل على وجهها ثوبا، وتمنعه بيديها أو بخشبة من أن يباشر وجهها فإن باشر وجهها متعمدة كان عليها دم<sup>(٥)</sup>، ولعله استند في ذلك الى ما في صحيحة زرارة 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

١ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٤٠

٢ - وسائل الشريعة؛ ج، ص: ٥٢٤

٣ - كتاب الحج ج٢ ص ٥١٤

٤ - الدروس الشرعية ج١ ص ٣٧٩

٥ - المبسوط ج، ص: ٣٢٠

ينبغي له أكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة<sup>(١)</sup>، بدعوى شمولها للبس الثوب بنحو غير جائز، وهذا لا يشمل مطلق ستر الوجه، على أنه ممنوع في نفسه، حيث ان ظاهر لبس ما لا ينبغي لبسه هو ما يحرم طبيعي لبسه على المحرم لا ما يحرم الصاقه بالوجه، وعليه فلادليل على لزوم الكفارة في ستر المحرمة وجهها ولو متعمدة، نعم يشمل رواية علي بن جعفر "لكل شيء جرحت من ححك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت" لكن مر الكلام فيها مرارا فلانعيد.

## ٢١- التظليل للرجال

مسألة ٢٦٩: لا يجوز للرجل المحرم التظليل حال مسيره بمظلة أو غيرها ولو كان بسقف المحمل أو السيارة أو الطائرة ونحوها، ولا فرق في حرمة التظليل بين الراكب والراجل على الاحوط، والاحوط بل الاظهر حرمة التظليل بما لا يكون فوق رأس المحرم بان يكون ما يتظلل به على أحد جوانبه نعم يجوز للمحرم ان يتستر من الشمس بيديه ولا بأس بالاستتلال بظل المحمل حال المسير وكذلك لا بأس بالاحرام في القسم المسقوف من مسجد الشجرة.

اقول: مسألة التظليل من المسائل المهمة في الحج، فينبغي تفصيل الكلام فيها في جهات:

الجهة الاولى: المشهور بين الأصحاب أنه يحرم على الرجل المحرم أن يستظل من الشمس حال السير، بل نسبه العلامة "ره" في التذكرة الى علمائنا اجمع، وحكاه عن ابن عمر ومالك وسفيان بن عيينة وأهل المدينة وأبو حنيفة وأحمد<sup>(٢)</sup>، (ولا يخفى أن ما نقله عن ابي حنيفة مخالف لما ورد من طرقنا من اعتراضه على الامام الصادق (عليه السلام) في منعه من ركوب المحرم للمحمل) وانما نقل عن ابن الجنيد أنه قال: يستحب للمحرم أن لا يظلل على نفسه، لأن السنة جرت بذلك، فإن لحقه عنت أو خاف من ذلك فقد روي عن أهل البيت (عليه السلام) جوازه<sup>(٣)</sup>، ويحتمل أنه أراد من الاستحباب اصل المحبوبة التي تجتمع مع الوجوب، بقريظة قوله "فان لحقه عنت...فقد روي جوازه"، وقد ذكر المحقق السبزواري "ره" في حكم الاستتلال أن المسألة عندي محل إشكال<sup>(٤)</sup>، ومستند اشكاله وجود روايات توهم

١- وسائل الشيعة ج٥ ص ١٥٧

٢- تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة) ج٥ ص ٣٤٠

٣- مختلف الشيعة ج٤ ص ١٠٨

٤- ذخيرة المعاد ج٥ ص ٥٨٨

عدم الحرمة، وقد ناقش بعض الاعلام المعاصرين "ره" في المرتقى في الروايات التي استدلت بها على حرمة الاستظلال، ولنذكر الطوائف التي تعرض هو اليها، مع ما ذكره من التعليق على كل طائفة:

الطائفة الأولى: ما كان بلسان النهي عن ركوب القبة والكنيسة، كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عن المحرم يركب القبة؟، فقال: لا، فقلت فالمرأة المحرمة؟ قال نعم<sup>(١)</sup>، وصحيحة هشام بن سالم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في الكنيسة؟ قال: لا، وهو للنساء جائز<sup>(٢)</sup>.

فاجاب عن هذه الطائفة بأنه لم يتضح كون النهي فيها عن ركوب القبة من جهة الاستظلال، بل لعله من جهة كونه من مظاهر العظمة والجلال، على أن ظاهر صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني إلا أن يكون مريضاً قلت فالنساء قال نعم<sup>(٣)</sup>، هو الكراهة لا الحرمة، فانه لايناسب أن يعبر الامام (عليه السلام) عن الحرام بأنه ما يعجبني.

اقول: أما احتمال كون النهي عن ركوب القبة او الكنيسة لاجل كونه من مظاهر الترفه والجلال، فهو خلاف الظاهر العرفي جدا، ولايتناسب مع ما يستفاد من مجموع روايات النهي عن التظليل والاستتار من الشمس، وأما صحيحة الحلبي فقد يجاب عنها بما عن السيد الخوئي "قده" وغيره من أن كلمة "ما يعجبني" لا تدل على الجواز، بل كثيراً ما تستعمل في الحرمة<sup>(٤)</sup>، ولا يخفى أن "ما يعجبني ذلك" وان كان ظاهراً في أن هذا الفعل مبغوض، لا مجرد أنه ليس بمحبوب، كما يقال "وما اظن ذلك" اي اظن خلافه، لكن لايتناسب أن يقول الامام (عليه السلام) عن الحرام الإلهي بأني لا أحب ذلك، فهو نظير أن يسئل فقيه عن شيء محرم كالكذب، فيقول "أنا لا احب ذلك" او "لايعجبني ذلك" نعم لا مانع من يقال "ان الله لا يحب ذلك"، الا أنه يوجد في المقام مبرر عرفي لهذا البيان، وهو كون المقام مقام التقية، فلا يرى العرف مانعا حينئذ عن هذا البيان، كما لو سأل فقيه شيعي بيتلى بظروف التقية عن صلاة التراويح فاجاب بأني لا يعجبني ذلك فلا يرى متنافيا مع ظهور كلامه الآخر الذي ينهى عن تلك الصلاة في الحرمة.

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٦

٣ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥١٦

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص

ثم ان من الغريب ما عن بعض الاعلام "قده" من أن لفظة "ما" موصولة، والمبتدأ في قوله "ما يعجيني" مقدر، أي ركوب المحرم في القبة هو الذي يعجيني أي يوقني في التعجب، حيث أتعجب من أن يرتكب المسلم محرما، ولو كانت "ما" نافية لكان المعنى أنه لا يوجب سروري، كما في قوله تعالى "وَلَوْ أَعْجَبْتَكُمْ" ومجرد ذلك لا يدل على الحرمة، لكن لازم استثناء المريض عنه أنه لو ركب القبة لأعجبه وهذا يستلزم استحبابه وهو بعيد، فالمتبادر هو المعنى الاول<sup>(١)</sup>، فان المعنى الذي ذكره غريب جدا، وأغرب منه كلامه الأخير، فان "ما يعجيني" او "ما احب" كما مر ظاهر في أنه يعجبه تركه ويحب تركه كما في "وما اظن ذلك" حيث ان معناه أنه يظن خلافه، وعليه فيكون ركوب القبة مكروها وتركه محبوبا لا للمريض، فانه لا يكون مكروها ولا تركه محبوبا واين هذا من استحباب ركوب القبة للمريض.

وكيف كان فالانصاف تامة دلالة هذه الطائفة على حرمة التظليل.

الطائفة الثانية: ما كان بلسان النهي عن التظليل والتستر من الشمس، مثل موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يظلل عليه وهو محرم؟ قال: لا، إلا مريض او من به علة والذي لا يطبق حرّ الشمس<sup>(٢)</sup>، ومعتبرة إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل يستتر المحرم من الشمس؟، فقال: لا، إلا أن يكون شيئا كبيرا، او قال: ذا علة<sup>(٣)</sup>.

وقد اجاب عن هذه الطائفة بأن من الممكن أن يراد من التظليل إيجاد ما به التظليل المستقر المعبر عنه بالفارسية ب: "سايبان"، لا مطلق إيجاد الظل، فيكون مساوقا للنهي عن ركوب القبة مما يحتمل أن يكون لأجل كونه من مظاهر الجلال، فلا يشمل الاستتار بالثوب ونحوه، ولو فرض اطلاق في هذه الطائفة، فلا بد من حمله على الاستحباب بقرينة صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الأول (عليه السلام) أظلل وأنا محرم قال لا قلت أ فأظلل وأكفر قال لا قلت فإن مرضت قال ظلل وكفر ثم قال أ ما علمت أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال ما من حاج يضحي ملييا حتى تغيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها<sup>(٤)</sup>، فان مثل قوله "أ ما علمت أن رسول الله قال: ما من حاج يضحي ملييا حتى تغيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها" يتعارف في مقام بيان المستحبات، ونحو ذلك قوله (عليه

<sup>١</sup> - كتاب الحج ج، ص: ٥١٦

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج١٢ ص٥١٧

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة ج١٢ ص٥١٧

<sup>٤</sup> - وسائل الشيعة ج١٦ ص٥١٦

السلام) في صحيحته الأخرى بعد أمره بالاضحاء "أ ما علمت أن الشمس اذا غربت تغرب بذنوب المجرمين"، وكذا ورد في صحيحة جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بالظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال<sup>(١)</sup>، فان اطلاق ترخيص التظليل للرجال فيها يشمل غير حال الضرورة، ودعوى كون مقتضى المقابلة مع قوله "لا بأس للظلال للنساء" حملة على خصوص حال الضرورة غير تامة، إذ يكفي في المقابلة كراهته للرجال دون النساء وحيث ان هذه الصحيحة نص في جواز التظليل فلا بد من رفع اليد عن ظهور النهي في بقية الروايات في التحريم وحملة على الكراهة.

وهكذا رواية قاسم الصيقل، قال: ما رأيت أحدا كان أشد تشديدا في الظل من أبي جعفر (عليه السلام) كان يأمر بقلع القبة والحاجبين إذا أحرم<sup>(٢)</sup>، فان الأشدية لا معنى لها اذا كان التظليل حراما، بل هي تتناسب مع كراهة التظليل، وهكذا تدل رواية محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان (عليه السلام) يسأله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارة أو الكنيسة ويرفع الجناحين أم لا فكتب إليه لا شيء عليه في تركه رفع الخشب<sup>(٣)</sup>، على جواز ابقاء خشب العمارة فبناء على أنه يكون عريضا بنحو يكون له ظل على الرأس يدل على جواز التظليل.

وهكذا يدل على جواز التظليل صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لأبي وشكا إليه حرّ الشمس وهو محرم وهو يتأذى به فقال: ترى ان أستتر بطرف ثوبي قال: لا بأس بذلك ما لم يصب رأسك<sup>(٤)</sup>، ولاوجه لحملها على فرض الضرورة، لأن التأذي من الشمس امر متعارف، وليس موجبا للضرورة، على أنه لو كان الملحوظ فيها فرض الضرورة لم يكن وجه لاستثناء التغطية، لجوازها جزما في حالة الضرورة، فتدل الرواية على جواز التظليل وحرمة التغطية.

اقول: أما احتمال كون نكتة النهي في هذه الطائفة ايضا الاجتناب عن استخدام "سايان" حال السير لكونه من مظاهر الجلال، ففيه -مضافا الى ما مر في الطائفة الاولى من بُعد احتمال نكتة النهي هو الاجتناب عن مظاهر الجلال- أنه خلاف اطلاق معتبرة اسمعيل

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٨

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٨

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة ج ص ٥٢٥ الغيبة للشيخ الطوسي ص ٢٣٤ وقد صححنا في بحث التعارض سند الشيخ

"ره" الى توقيعات الحميري

<sup>٤</sup> - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٢٥

الوارد فيها النهي عن الاستتار من الشمس فتشمل الاستتار من الشمس بأي ساتر. وأما الروايات التي جعلها قرينة على رفع اليد عن ظهور هذه الطائفة في حرمة التظليل، فتجيب عن الاستدلال بالتعليل الوارد في صحيحتي عبد الله بن المغيرة كقوله "ما من حاج يضحي ملبيا حتى تعيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها" فإنه لو فرض صلاحيته للمنع من انعقاد ظهور النهي عن التظليل فيهما في الحرمة، لكن لا ينبغي الشك في أنه لا يوجب ظهوره في الكراهة بحيث يوجب رفع اليد عن ظهور الروايات الأخرى الناهية عن التظليل في الحرمة.

وأما صحيحة جميل فالانصاف أن بيان حلية الظلال لكل من النساء والرجال مطلقا مع إيجاد المقابلة بينهما بقوله "لابأس بالظلال للنساء وقد رخص للرجال" لمجرد عدم وجود مقتضى للمنع في النساء، ووجود ما يقتضي المنع عن الظلال للرجال، ليس عرفيا ابدا، ولا اقل من احتمال العرف في الرواية معنى آخر وهو أنه لا بأس للظلال للنساء مطلقا، وقد رخص فيه للرجال احيانا لعذر كالحرج والضرر، فان ظاهر الجملة الاولى وجود بأس في الظلال للرجال في الجملة وظاهر البأس هو البأس والمنع الفعلي، لا مجرد مقتضى المنع او مجرد الكراهة، وما ذكرناه لا يعني استعمال كلمة "قد" في التقليل "حتى يورد عليه بأنها اذا دخلت على الفعل الماضي فتفيد معنى التحقيق، بل يعني أن الجملة الثانية في مقام الاهمال والاجمال.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن كلمة "قد" دليل على التقليل، لا الجواز الدائم، ولا ريب أنه قد يتفق جواز التظليل للرجال لعذر من الأعذار، وإلا فلو كان في مقام بيان أصل الجواز الدائم لم يكن وجه للتفكيك في كلامه بالتعبير عن الجواز للنساء بقوله "لا بأس" وعن الرجال بالترخيص مع كلمة "قد" بل كان له أن يقول لا بأس للرجال والنساء، فالمعنى أن التظليل في نفسه للنساء جائز وقد يتفق جوازه للرجال لمرض ونحوه من الأعذار، بل نفس كلمة الترخيص تستعمل غالبا في موارد المنع ذاتا والجواز عرضا، ولو سلم ظهور هذه الرواية ونحوها في الجواز، فلا يمكن حمل الروايات المانعة على الكراهة لصراحتها في الحرمة، فلا بد من حمل هذه الروايات المجوزة على التقية، لأن العامة ذهبوا إلى الجواز كأبي حنيفة وأبي يوسف وأتباعهما، بل وغيرهم من العامة<sup>(١)</sup>.

وفيه أن "قد" اذا دخلت على الفعل الماضي افادت فائدة التحقيق لا التقليل، الا أن يرجع كلامه الى ما ذكرناه، وما ذكره من نصوصية روايات المنع عن التظليل في الحرمة فغير واضح، لاحتمال ارادة الكراهة الشديدة منها، مضافا الى عدم وضوح كون روايات الجواز

<sup>١</sup> - موسوعة الامام الخوئي "قده" ج ٢٨ ص



موافقة للعامة، فقد سبق النقل عن التذكرة عن ابن عمر ومالك وسفيان بن عيينة واحمد واهل المدينة حرمة التظليل، وهذا هو الموافق لما في كتب العامة<sup>(١)</sup>.

وقد حكى عن بعض الاعلام "قده" أن حمل هذه الصحيحة على فرض الضرورة لا يخلو عن بعد، اذ يلزم منه الحمل على الفرد النادر، ومن البعيد ان يرد دليل مطلق في جواز أمر محرم ذاتا، ويراد منه حال الضرورة، والذي ينبغي أن يقال انه لا ريب في عدم صلاحية روايات المنع للحمل على الكراهة مثل ما ورد في احتجاج الامام الصادق وابي الحسن (عليهما السلام) مع ابي حنيفة وابي يوسف، فحينئذ يتعين حمل صحيحة جميل على الرخصة في الظلال للرجال بمجرد المشقة وان لم تبلغ حد الضرورة، وهذا الفرض ليس نادرا فلأمانع من حمل صحيحة جميل عليه، كما لا مانع من ترخيص الشارع في بعض الموارد بمجرد المشقة العرفية وان لم تبلغ حد الضرورة، كما ورد في إفتار الشيخ والشيخة، إذ لو كان اختصاص جواز افطارهما بمورد الضرورة لم يكن فرق بينهما وبين غيرهما<sup>(٢)</sup>، وفيه أنه بعد استظهار كون الجملة الثانية في مقام الاهمال والاجمال بموجب المقابلة فلا يتعد لها اطلاق في الرخصة للرجال حتى يكون حملها على فرض الحرج او الضرورة حملا للمطلق على النادر.

هذا كله بلحاظ صحيحة جميل، وأما رواية القاسم الصيقل فلعل وجه بيان اشدية ابي جعفر (عليه السلام) أنه كان يأمر بقلع الحاجبين مضافا الى رفع القبة.

وأما مكاتبة الحميري فلم يعلم كون خشب العمارة عريضا وواقعا فوق الرأس.

وأما صحيحة عبد الله بن سنان فموردها شكوى والد عبد الله بن سنان عن حر الشمس، فلعل الامام (عليه السلام) سمع منه كلاما فهم منه أنه يقع في حرج او ضرر من اصابة حر الشمس له، على أنه لا اشكال في أن المتفاهم منه تأذيه من حر الشمس أزيد من المتعارف، وعدم كفايته لرفع الحرمة اول الكلام، وأما ما ذكره من أنه لو فرض اضطراره الى التظليل فلأوجب لمنعه عن التغطية فغريب، فان تغطية الرأس حرام مستقل لم يفرض اضطراره اليه، وانما فرض الاضطرار الى الاستتار من الشمس.

الطائفة الثالثة: ما ورد في مقام ردّ مثل أبي يوسف حين استهزأ بالفرق بين ظلّ المحمل وظلّ الخباء، حيث نهى الامام (عليه السلام) عن الأول ورخص في الثاني، كرواية جعفر بن محمد المثنى الخطيب عن محمد بن الفضيل وبشير بن إسماعيل قال: قال لي محمد أ لا أسرك يا ابن مثنى فقلت بلى فقلت إليه فقال لي دخل هذا الفاسق أنفا فجلس قبالة أبي

<sup>١</sup> - راجع المغني ٣: ٢٨٥

<sup>٢</sup> - كتاب الحج ج ٥ ص ١٩٩

الحسن (عليه السلام) ثم أقبل عليه فقال يا أبا الحسن ما تقول في المحرم يستظل على المحمل فقال له لا قال فيستظل في الخباء فقال له نعم فأعاد عليه القول شبه المستهزئ يضحك يا أبا الحسن: فما فرق بين هذا، فقال يا أبا يوسف: إن الدين ليس يقاس كقياسكم - أنتم تلعبون، إنا صنعنا كما صنع رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقلنا كما قال رسول الله، كان رسول الله يركب راحلته فلا يستظل عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده وإذا نزل استظل بالخباء وفي البيت وبالجدار<sup>(١)</sup>.

وقد أجاب عن هذه الطائفة: بأنها واردة في مقام الاحتجاج على الخصم بفعل النبي (صلى الله عليه وآله) ومن الواضح أنه لا دلالة فيه على التحريم، فلا يصح الاحتجاج به على الحرمة، فلا بد أن يكون مورد الخلاف هو الفرق بين المحمل والخباء، أما أن الفرق هو ثبوت التحريم في المحمل أو الكراهة فلا ظهور للنص فيه، نعم ورد التعبير في بعض روايات هذه الطائفة بعدم الجواز، فلا بد أن يحمل على عدم الإباحة بالمعنى الأخص الذي يقابل الكراهة.

اقول: الانصاف ظهور هذه الروايات في حرمة التظليل حال السير لمكان النهي أو التعبير بعدم الجواز، واستشهاد الامام (عليه السلام) بتفريق النبي بين ظل المحمل وظل الخباء انما كان لكسر قياس الخصم لالاستشهاد به على حرمة التظليل.

الطائفة الرابعة: ما ورد في ثبوت الكفارة مع التظليل، كرواية علي بن محمد، قال: كتبت إليه: المحرم هل يظل على نفسه إذا أذته الشمس أو المطر أو كان مريضاً أم لا، فان ظل هل يجب عليه الفداء أم لا؟ فكتب: يظل على نفسه ويهريق دماً إن شاء الله.

وصحيحة علي بن جعفر، قال: سألت أخي عليه السلام: أظل وأنا محرم؟ فقال: نعم، وعليك الكفارة، قال: فرأيت علياً إذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل<sup>(٢)</sup>.

وقد اجاب عن هذه الطائفة، بأنها لا تدل على التحريم، لأنها تدل على إثبات الكفارة في مورد الضرورة الذي يجوز فيه التظليل جزماً.

اقول: الانصاف - كما مر منا مراراً - أن ظاهر الكفارة في باب الاحرام هو كون الفعل حراماً لو صدر في حال العمد والاختيار، وأما استدلال السبزواري "ره" بصحيحة علي بن جعفر على جواز التظليل ولو لغير عذر فهو غير متجه، اذ جواب الامام (عليه السلام) كان متوجهاً الى أخيه علي بن جعفر ولعله انما رخص له في التظليل لما عرف منه أنه معذور في ارتكاب

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٢٠

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٤

التظليل، فلاطلاق له لغير هذا الفرض.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على الأمر بالاضحاء، وهو معتبرة عبد الله بن المغيرة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم، فقال: اضح لمن أحرمت له، قلت إني محرور وإن الحر يشدد عليّ فقال: أما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين<sup>(١)</sup>، وفي معتبرة عثمان بن عيسى الكلابي قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: إن علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد ويريد أن يحرم، فقال: إن كان كما زعم فليظلل وأما أنت فاضح لمن أحرمت له<sup>(٢)</sup>، فيقال بأن ظاهر هذه الطائفة لزوم البروز للشمس أو للسماء، وهو يتنافى مع التظليل.

فاجاب عن هذه الطائفة بأن الرواية الاولى ظاهرة في إرادة الإضحاء في قبال الدخول في الظلال الذي هو عبارة عن ما به الظل المستقر، كالقبة ونحوها -أعني: "سايه بان" - فيراد به عدم التخفي والبروز ولعله لأجل ما في التخفي من العظمة والجلال، وهكذا الرواية الثانية بقرينة مقابلة الاضحاء مع التظليل عن البرد الذي لا يتحقق إلا بالدخول تحت الظلال، وهو لا يرتبط بمطلق الاستظلال من الشمس، إذ المراد به لزوم البروز وعدم التخفي، الذي قلنا بأن الامر به لما في التخفي من العظمة والجلال، ولكنه بقرينة ذيل الرواية الأولى "أما علمت أن الشمس اذا غربت تغرب بذنوب المجرمين" ظاهر في كونه امرا استحبابيا كما عرفت.

ثم قال: انه تحصل مما ذكرناه أنه لا دليل على حرمة التظليل بقول مطلق ولا الدخول تحت الظلال، كالدخول في القبة ونحوها، ويؤيده ما ورد من الترخيص فيه بمجرد التأذي من الشمس، مع أنها أمر عادي وغالبي، ولا وجه لحملها على صورة التأذي الشديد، فمن ملاحظة مجموع ذلك لا يمكننا الاطمئنان بحرمة التظليل بعنوانه، نعم القول بكراهته لا بأس به، بل يقوى في النظر حرمة مثل القبة مما يكون من مظاهر العظمة والجلال، وإن أمكن الاشكال في حرمتها أيضا باعتبار أن قوله (عليه السلام) "ما يعجبني" ظاهر في الكراهة.

وأما معقد الاجماع فهو حرمة كون المحرم في حال ركوبه تحت ظل المحمل ونحوه، ويبعد كون هذا لأجل حرمة التظليل، بعد الفرق بين حال الركوب وحال السير فانه يجوز أن يكون تحت ظل المحمل، وبعد الفرق بين كون الظل على الرأس أو كونه جانبيًا فانه غير

<sup>١</sup> - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٥١٨

<sup>٢</sup> - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٥١٩

معقد الاجماع، وبعد الفرق بين كون الاستظلال بسقف المحمل المتعارف وكونه بخشبة، حيث دلّ النص على جوازه بناء على أن يكون في المحمل خشب عريض على السقف، ويرتفع هذا الاستبعاد اذا كانت حرمة الاستظلال بالمحمل من جهة العظمة والجلال، فان الاستظلال في حال السير تحت ظل المحمل ليس من مظاهر العظمة، كما أن الاستتار الجانبي مع انكشاف سقف المحمل كذلك وهكذا الاستتار بالخشب<sup>(١)</sup>.

اقول: ان ظاهر قوله "اضح لمن احرمت له" هو الامر بالبروز وعدم الاستتار باي ساتر ولو لم يكن من مظاهر الجلال، على أنه قد مر أن حمل النهي عن الظلال على نكته النهي عن مظاهر الجلال خلاف الظاهر عرفا، وما ورد من قوله "أما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين" لو سلم صلاحيته للمنع من انعقاد ظهور الامر في الرواية الاولى في الوجوب، لكن لا ينبغي الشك في انه لا يوجب ظهوره في الاستحباب بحيث يوجب رفع اليد عن ظهور الرواية الثانية في الوجوب.

وعليه فالانصاف أن المناقشة في اصل حرمة التظليل في غير محلها، ولكن لو اصرّ احد على أن مفاد هذه الروايات نفي حرمة التظليل، فليس حمل الروايات الناهية عن التظليل على الكراهة لأجل هذه الروايات جمعا عرفيا فان الروايات الواردة في احتجاج الامام الصادق (عليه السلام) مع ابي حنيفة واحتجاج الامام الكاظم (عليه السلام) مع ابي يوسف وشدة التعابير الواردة فيها تأتي عن هذا الحمل ويؤيد ذلك ما في رواية الاحتجاج من أنه سأل محمد بن الحسن (الشيباني) أبا الحسن موسى (عليه السلام) بمحضر من الرشيد وهم بمكة فقال له أيجوز للمحرم أن يظلل عليه محمله فقال له موسى (عليه السلام) لا يجوز له ذلك مع الاختيار<sup>(٢)</sup>، ولكن الرواية ضعيفة سندا، وقد حكي عن السيد الخوئي "قده" دعوى صراحة روايات المنع عن التظليل في الحرمة<sup>(٣)</sup>، كما حكي عن بعض الاعلام "قده" لا يرتاب من اطلع على ما ورد في مناظرات الصادق وابي الحسن (عليهما السلام)، في أن المنع عن التظليل إلزامي قطعاً، غير قابل للحمل على الكراهة.

و حينئذ فيمكن ان نقسم روايات النهي عن التظليل الى طائفتين: الطائفة الاولى: ما كانت صريحة في حرمة التظليل كروايات احتجاج الامام الصادق والكاظم (عليهما السلام)، والطائفة الثانية: ما كانت ظاهرة في الحرمة وقابلة للحمل على الكراهة كما هو الحال، في

١ - المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج ص ٢٠٩

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٥٢٣

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ٤٩٢

بقية الروايات الناهية عن التظليل، وحينئذ فيقال بأنه حيث لا يعقل التعارض بين الطائفة الثانية وبين الروايات المجوزة للتظليل، لوجود جمع عرفي بينهما، فبعد معارضة الطائفة الاولى مع تلك الروايات فيكون المرجع ظهور الطائفة الثانية في التحريم، وهذا هو الحكم في جميع الموارد التي تعارض فيها نصان، وكان في البين خطاب ثالث يكون ظاهراً في الموافقة مع احد النصين، كما اذا ورد في خطاب "يجب اكرام العالم" وفي خطاب آخر "لا يجب اكرام العالم" وورد في خطاب ثالث "اكرم العالم" فانه بعد تعرض الخطابين الاوليين يكون المرجع ظهور الخطاب الثالث، لنفس النكتة التي ذكرت في وجه الرجوع الى العام الفوقاني بعد تعارض خاص موافق له مع خاص مخالف له، مثل ما لو ورد "اكرم العالم الفاسق" و"لا تكرم العالم الفاسق" فانه بعد تعارضهما يكون المرجع "اكرم كل عالم" بنكتة عدم طرفيته للمعارضة مع الخاص المخالف له، اذ لا تعارض بين القرينة وذوي القرينة، فان حجية ذي القرينة مشروطة بعدم وصول قرينة معتبرة على الخلاف، فلا يعقل معارضته في الحجية مع خطاب القرينة، وهذه النكتة تجري في المقام، والظاهر عدم الخلاف في أنه لو ورد خطاب الامر بفعل وتعارض خطاب الترخيص في تركه، مع خطاب المنع من تركه، فيكون المرجع ظهور الخطاب الاول في الوجوب، وقد تبني هذا المسلك جمع من الأعلام كالسيد الصدر "قده"، وتفصيل الكلام فيه موكول الى محله.

الجهة الثانية: وقع الكلام في أنه هل تختص حرمة التظليل حال السير بالتستر من الشمس ام يحرم التستر مطلقاً ومنه ركوب السيارة المسقفة في الليل ام يفصل بين ما لو كان لوجود المظلة تأثير في التستر من الشمس أو البرد أو الحر أو المطر أو الريح ونحو ذلك فيحرم، وبين ما لو كان وجود المظلة كعدمها فلا بأس بها، وهذا هو مختار جماعة كالسيد الماتن، او يفصل بين التستر من الشمس او المطر ولو في الليل فيحرم، وبين غيره فلا يحرم، وغير ذلك من التفاصيل.

و قد استدل السيد الماتن على مختاره بانّ التظليل الذي ورد عنه النهي في الروايات مأخوذ من الظلة، وهي شيء يستتر به من الحر والبرد كما في اللغة كاقرب الموارد، فالاستئلال أخذ في مفهومه الاستتار من شيء سواء كان شمساً أو غيرها، ومنه قولهم "الشمس مستظلة" أي هي في السحاب مستترة، وعلى ذلك فلا فرق بين النهار والليل، ويؤكد ما ذكرنا إطلاق المنع عن الركوب في القبّة والكنيسة، فإنّه يقتضي عدم الفرق بين الليل والنهار، خصوصاً مع تعارف حركة السير والقوافل في الليالي، لا سيما في البلاد الحارة كأراضي الحجاز ونحوها، (بل لا اشكال في كون السير من عرفات الى المشعر بالليل)، ومن نظر في الروايات يجد بوضوح صحّة ما ذكرناه، فلا مجال للمناقشة أصلاً، فإنّ الروايات واللغة

مطبقة على أن المراد بالتظليل التستر عن الشمس وغيرها، ولا يختص بالشمس، بل صرح في الروايات بالمنع عن التظليل عن البرد والمطر.

نعم لو فرضنا فرضاً نادراً جداً أنه كان رفع المظلة فوق رأسه لا يؤثر شيئاً أبداً ولا يمنع عنه شيئاً أصلاً وكان وجوده كعدمه فلا بأس به، لعدم صدق الاستظلال والاستتار على ذلك، لأن المنوع كما عرفت ليس مجرد وجود المظلة على رأسه، بل المنوع هو الاستتار والتحفظ عن شيء كالشمس والبرد والرياح والمطر، وأما إطلاق النهي عن الركوب في القبة والكنيسة فلحصول التستر بهما دائماً ولا أقل من الهواء<sup>(١)</sup>.

و قد حكي عن بعض الاعلام "قده" أن المستفاد من الروايات كون المحرم على المحرم حال السير عنوانان مستقلان: احدهما الاستتار من الشمس، وثانيهما ركوب القبة واليهودج والكنيسة ونحوها في الليل والنهار<sup>(٢)</sup>، فانه لم يعلم كون نكته النهي عن ركوب القبة والكنيسة هو المنع عن الاستتار من الشمس، او لزوم البروز تحت السماء أو استلزامه الترفه، فيحتمل ان يكون ركوب القبة بعنوانه ممنوعاً في حال الاحرام<sup>(٣)</sup>.

و حكي عن بعض الاجلاء "دام ظله" أن ما ورد في عدة من الروايات من الامر بالضحي او النهي عن الاستتار من الشمس او النهي عن الاستظلال وان كان لا ينطبق على التستر في الليل جزماً، لكن ليس لهذه الروايات ظهور في حصر الحرمة في هذه العناوين، وحينئذ فيؤخذ باطلاق ما دل على النهي عن ركوب القبة والكنيسة، فانه يشمل الليل ايضاً، خصوصاً مع الالتفات الى أن كثيراً من الاسفار كانت في ذلك الزمان في الليل، بل بعضها منحصر بالليل وهو الافاضة من عرفات الى المشعر، وركوب القبة ليس له موضوعية بنظر العرف، فلو ركب احد واخرج رأسه من القبة فلا ريب في جوازه، لكن هذا لا يقتضى كون ملاك النهي هو الاجتناب عن التستر من الشمس فقط، بل لعله اعم منه ومن التستر من البرد والغبار والمطر والرياح وغير ذلك مما يحصل في الليل ايضاً، نعم هذه الروايات بمختصة بمثل القبة والكنيسة مما يكون كغرفة متحركة، ولايستفاد منها مثلاً حرمة جعل الشمسية فوق الرأس في الليل.

و يمكن التمسك ايضاً باطلاق ما دل على النهي عن التظليل، والتظليل غير الاستظلال، فإن الاستظلال هو طلب الظل، فلا يصدق في الليل، بل وفي النهار مع وجود الغيم، وأما

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٤٩٨

٢ - كتاب الحج ج ٥٣٩

٣ - كتاب الحج ج ٥٣٣

التظليل فهو بمعنى الذهاب تحت الظلال والمظلة هو بمعنى ما يكون من شأنه إيجاد الظل ومرادفه بالفارسية "سايه بان"، بل قد يطلق الظل بمعنى الظلال وبهذا الاعتبار يكون الاستظلال بمعنى التظليل، ومما يدل على كون التظليل غير مختص بالاستتار من الشمس ما ورد في بعض الروايات من ذكر التظليل من المطر في روايات كثيرة<sup>(١)</sup>.

هذا ويستدل على ما ذهب إليه بعض السادة الاعلام "دام ظله" من اختصاص حرمة التظليل بالتستر من الشمس ويلحق به على الاحوط وجوبا التستر من المطر ولو في الليل -و ان كان ثبوت الكفارة فيه على نحو الفتوى- بأن عمدة ما يستدل به على شمول الحرمة لمطلق التستر ولو من غير الشمس الروايات الناهية عن ركوب القبة والكنيسة، ولكن انعقاد الاطلاق فيها ممنوع، لاحتفافها بقريئة حالية، وهو الجو الفقهي في زمان صدور هذه الروايات، فانه يظهر بالمراجعة الى كتب الفريقين أنه كان هناك نزاع بين الفقهاء في جواز الاستتار من الشمس حال السير بعد اتفاقهم على جوازه حال النزول، فكان فقهاء اهل المدينة مثل مالك ينهون عنه -نهى تحريم او تنزيه- عن ذلك بينما ان فقهاء اهل الكوفة مثل ابي حنيفة كانوا يرخصون في ذلك، وقد ورد في صحيحة البنزطي أن ابا حنيفة سأل الصادق (عليه السلام) عن الفرق بين ظل المحمل وظل الخباء، فاجابه أن السنة لا تقاس، والظاهر أن الخلاف كان موجودا في عصر الصحابة فقد روي الترخيص فيه من عثمان والمنع فيه عن ابن عمر، فعن نافع عن ابن عمر أنه رأى رجلا محرما قد رفع ثوبا على عود يستتر به من الشمس فقال "اضح لمن احرمت له اي ابرز للشمس"<sup>(٢)</sup>، وقد ذكر السيد المرتضى في الانتصار: مما يظن انفراد الامامية به ولهم فيه موافق، القول بأن المحرم لا يجوز له أن يستظل في محمله من الشمس الا عن ضرورة، ووافق مالك في كراهية ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك<sup>(٣)</sup>، وقال الشيخ الطوسي: للمحرم أن يستظل بثوب ينصبه ما لم يكن فوق رأسه بلا خلاف، واذا كان فوق رأسه مثل الكنيسة والعمارية والهودج فلا يجوز له سائرا، وبه قال مالك واحمد، وقال الشافعي: يجوز له ذلك كيف ما ستر<sup>(٤)</sup>، وقال الهادي يحيى بن الحسين الزيدي: لا بأس أن يظل المحرمون على انفسهم بما يستترون

١ - تقرير ابحاث الحج مخطوط

٢ - المغني ج ٣ ص ٢٨٣

٣ - الانتصار ص ٩٧

٤ - الخلاف ج ١ ص ٤٤٤

به بين الشمس وبينهم<sup>(١)</sup>، وقال ابن حزم: وجائز للمحرمين أن يستظلوا في المحامل وإذا نزلوا، وهو قول ابي حنيفة والشافعي واصحابنا، وقال مالك يتظللون اذا نزلوا ولا يتظللون في المحامل<sup>(٢)</sup>، وقال ابن قدامة ولا يظل على رأسه في المحمل، فان فعل فعليه دم، وقال في شرحه يكره احمد الاستظلال في المحمل، وكره ذلك ابن عمر ومالك وعبد الرحمن بن المهدي واهل المدينة وكان سفيان بن عيينة يقول: لا يستظل البتة، ورخص فيه ربيعة والثوري والشافعي وروي ذلك عن عثمان وعطاء، ثم روى عن بعضهم أن احمد بن المعذل كان قد ضحى في يوم شديد الحر فقبل له هذا امر قد اختلف فيه فلو اخذت فيه بالتوسعة فأنشأ يقول:

ضحيت له كي استظل بظله اذا الظل اضحى في القيامة قالصا<sup>(٣)</sup>

و قال النووي الشافعي ان مذهبنا أنه يجوز للمحرم أن يستظل في المحمل وبه قال ابو حنيفة، وقال مالك واحمد لا يجوز فان فعل فعليه الدم، وعن احمد رواية أخرى أنه لا فدية<sup>(٤)</sup>. و يلاحظ أن التعبير الوارد في معظم هذه العبارات هو الاستظلال الذي هو استفعال من الظل، يقال استظل اذا اکتن بالظل، كما نص عليه الازهري وغيره، وقد صرح السيد المرتضى بأن المقصود به هو التستر من الشمس وهو الظاهر من كلمات الباقيين، والمذكور في عبائر بعضهم وان كان هو التظليل او التظلل، لكن ظاهرهما ايضا هو ارادة اتخاذ الظلال لغرض التستر من الشمس، وقد صرح به في كلام الهادي يحيى بن الحسين، ومن جهة أخرى يظهر من عبارة الشيخ وكلام ابن قدامة أن محط الخلاف بين فقهاء المسلمين كان في خصوص الاستظلال بشيء فوق رأسه في قبال التظليل الجانبي، وهذا هو لمناسب لكلمات صاحب الغنية واصباح الشيعة وبعض آخرين.

و مهما يكن فلا اشكال في أن الجو الفقهي الذي صدرت فيه الروايات الناهية عن ركوب المحرم في القبة والكنيسة كان مشحونا بالخلاف في جواز استظلال المحرم وتستره من الشمس حال ركوبه في المحمل، بعد الاتفاق على جواز ذلك في المنزل، وأما تستره من غير الشمس فيبدو أنه لم يكن الحديث عنه مطروحا اصلا، والا لذكر بشيء من النفي والاثبات في كلماتهم.

١ - الاحكام ج١ ص٣٠٩

٢ - المحلى ج٧ ص١٩٦

٣ - المغني ج٣ ص٢٨٢

٤ - المجموع في شرح المهذب ج٧ ص٢٦٧



نعم التستر من المطر مذکور في بعض النصوص الا أنها مروية عن الامام الرضا ومن بعده من الائمة (عليهم السلام) وليس للمطر ذكر فيما روي عن الصادق والكاظم (عليهما السلام).

و كيف كان فالملاحظ أن السائلين عن حكم ركوب القبة والكنيسة هم من صفوة اصحاب الصادق (عليه السلام) ومن الفقهاء الاجلاء امثال محمد بن مسلم وعبيد الله الحلبي وهشام بن سالم، ولا ينبغي الشك في المامهم بالخلاف الذي كان سائدا على الساحة الفقهية حول جواز التستر من الشمس حال سير المحرم، بعد الاتفاق على جوازه في المنزل، وعلى هذا الاساس فيمكن القول بأن سؤالهم عن الامام (عليه السلام) عن جواز ركوب المحرم في القبة والكنيسة في مثل هذا الجو الفقهي ظاهر في كون المقصود به هو الاستفسار عن حكم التستر من الشمس حال سير المحرم، وعلى ذلك يكون جواب الامام ظاهرا عن النهي عن ذلك، فالجو الفقهي المذكور بمثابة قرينة حالية متصلة بالروايات سؤالها وجوابا تقتضي ظهورها في ركوب القبة في فرض الاستتار بها من الشمس، ولا اقل من كونه مما يصلح للقرينية فيوجب الاجمال.

و أما بقية الطوائف فبعضها دل على النهي عن التستر من الشمس كمعتبرة اسماعيل بن عبد الخالق وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وبعضها تضمن الامر بالاضحاء، وظاهره البروز للشمس لأجله تعالى، (دون مطلق البروز الذي يساوق البروز تحت السماء، سواء كان اللام للتعليل أي البروز لأجله تعالى او للتعدية أي البروز له تعالى، فان البروز له تعالى ظاهر عرفا في البروز للسماء، لأن جهة السماء تعتبر ذات اختصاص به تعالى، ومن هنا ترفع الايدي اليها في حال الدعاء، ونظير ذلك ما ورد في عيد الفطر من أنه انما جعل عيدا ليكون للمسلمين مجتمعا يجتمعون فيه ويبرزون لله عز وجل، وفي صلاة الشفاء " تصوم ثلاثة ايام وتغتسل في اليوم الثالث... وبرز لربك) فانه مضافا الى تناسبه مع قوله "أما علمت أن الشمس اذا غربت تغرب بذنوب المجرمين" وقوله "ما من حاج يضحى مليبا حتى تغيب الشمس الا غابت ذنوبه معها" ان الاضحاء لغة وعرفا هو البروز للشمس، قال الخليل ضحى الرجل اصابه حر الشمس تقول اضح أي ابرز للشمس، وقال صاحب بن عباد ضحى برز للشمس، وقال الازهري قال ابن السكيت يقال ضحى اذا برز للشمس، وقال الراغب "ضحى تعرض للشمس، وقال الاصمعي "إضح لمن احرمت له" امره بالبروز للشمس، ومنه قوله تعالى " و أنك لا تظماً فيها ولا تضحى، قال ابو عبيد: وهو عندي على ما قال الاصمعي لأنه انما امره بالبروز للشمس.

و أما دعوى انه توجد قرينة في كون المراد من الاضحاء هنا مطلق البروز لانه في موثقة

عثمان فرض التستر من البرد، على لو اريد البروز للشمس تعين كون اللام للتعليل وهو خلاف الظاهر فيه ان شدة البرد يجتمع مع كون اليوم مشمسا، وانما نزول المطر لا يجتمع معه، وأما كون اللام للتعليل فهو مقتضى ظهور الاضحاء في البروز للشمس.

و أما ما دل على النهي عن التظليل فظاهره ايضا النهي عن التستر من الشمس فان المتفاهم منه عرفا كونه مأخوذاً من الظل بمعناه المعروف أي يكون سترا من ضوء الشمس، ويدل عليه كلمات اللغويين فقال الجوهري: الظل معروف والجمع ظلال والظلال ايضا ما اظلك من سحب ونحوه، واطل يومنا ان كان ذا ظل، وقال الخليل: الظلة والمظلة سواء وهو ما يستظل به من الشمس، وقال ابن عباد: مكان ظليل دائم الظل، وقال الفيومي: اظل الشيء وظلل امتد ظله فهو مظل ومظلل أي ذو ظل يستظل به.

ان قلت: ان التظليل في اللغة بمعنى مطلق التستر، فقد قال ابن فارس: ان الظل يدل على ستر شيء لشيء، وقد استعمل في كثير من الروايات في التستر من المطر كصحيحة ابراهيم بن ابي محمود قلت للرضا (عليه السلام) المحرم يظلل على محمله ويفدي اذا كانت الشمس والمطر يضران به، قال: نعم قلت: كم الفداء قال: شاة، ورواية على بن محمد قال: كتبت اليه: المحرم هل يظلل على نفسه إذا آذته الشمس أو المطر أو كان مريضاً أم لا؟ فان ظلل هل يجب عليه الفداء أم لا؟ فكتب: يظلل على نفسه ويهريق دما ان شاء الله، وفي صحيحة محمد بن إسماعيل قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الظل للمحرم من أذى مطر أو شمس، فقال: ارى ان يفديه بشاة ويذبحها بمنى، وفي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا (عليه السلام) قال: وسأله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس، وانا اسمع، فأمره أن يفدى شاة ويذبحها بمنى<sup>(١)</sup>، كما يستفاد من صحيحة سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا (عليه السلام) سألته عن المحرم يظلل على نفسه فقال: أ من علة؟ فقلت: يؤذيه حر الشمس وهو محرم فقال هو علة يظلل ويفدي<sup>(٢)</sup>، جواز التظليل للمحرم من كل علة ولا خصوصية لحر الشمس في ذلك، فيكشف عن كون التظليل اعم من التستر من الشمس، وهكذا موثقة عثمان بن عيسى "قلت: ان علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد، ويريد أن يحرم، فقال (عليه السلام) ان كان كما زعم فليظلل"، فاطلق التظليل في مورد التستر من البرد.

قلت: أما صحيحة ابراهيم بن ابي محمود فلا يبعد أن يكون التظليل فيها من مأخوذاً من

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٤

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٥

الظلال، كما لا يبعد ان يكون الظلال في صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع بمعنى ما يستظل به، وكذلك لفظ الظل في صحيحة محمد بن اسماعيل، فيكون مفاد السؤال فيها جميعا هو الاستفسار عن حكم استخدام المظلة في الوقاية عن المطر، فلا دلالة فيها على كون الظل والظلال والتظليل مستعملا فيما هو اوسع من معناها الاصلي، ودعوى ان ذكر المطر والشمس انما هو من باب المثال لا لخصوصية فيهما مردودة بأنه لا قرينة على ذلك، لا سيما أن الظلال يضرب عادة فوق الرأس فلا يصلح لأن يتستر به من غير الشمس والمطر.

و أما صحيحة سعد الاشعري فان كون العلة التي من اجلها يظلل المحرم اعم من التاذي من حر الشمس، لا يقتضي ان يكون التظليل اعم من التستر من الشمس، فقد يختص التظليل به ولكن علة التظليل قد تكون هي برودة الجو او كونه مغبراً، وهكذا الجواب عن موثقة عثمان بن عيسى، ويؤيد كون التظليل فيها بمعنى التستر من الشمس قوله بعد ذلك "و أما انت فاضح لمن احرمت له" بعد ما مر من ظهوره في البروز للشمس.

فالتيجة اختصاص اطلاقات النهي عن التظليل بالتستر من الشمس، وان استعمل في بعض الروايات مع القرينة في التستر من المطر، وهكذا الاستتلال ظاهر في التستر من الشمس، وان استعملت مع القرينة في التستر من المطر في مكاتبة الحميري أنه كتب الى صاحب الزمان (عليه السلام) يسأله عن المحرم يستظل من المطر بنطح أو غيره حذرا على ثيابه وما في محمله أن يبتل فهل يجوز ذلك الجواب إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم<sup>(١)</sup>، لكن الاستعمال اعم من الحقيقة.

هذا محصل ما يقال في تقريب القول باختصاص التظليل الممنوع على المحرم بالتستر من الشمس ويلحق به التستر من المطر لقيام الدليل على ثبوت الكفارة فيه وبناء على الملازمة بين ثبوت الكفارة والحرمة يثبت حرمة.

وقد يذكر في تقريب اختصاص حرمة التظليل بالتستر من الشمس، وجهان آخران: احدهما: أن العرف حينما يلحظ مجموع روايات الباب ويرى أن جملة منها تنهى عن الاستتار من الشمس، او تذكر في حكمة الأمر بالضحى أما علمت أن الشمس اذا غربت تعرب بذنوب المجرمين، او ما في رواية احتجاج الامام الكاظم (عليه السلام) مع ابي يوسف بعد النهي عن الاستتلال في المحمل من قوله "إنا صنعنا كما صنع رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقلنا كما قال رسول الله، كان رسول الله يركب راحلته فلا يستظل عليها وتؤذيه

الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده" فلا يحرز اطلاق مثل ما دل على النهي عن ركوب القبة في حرمة ركوبها حتى بالليل، بل يحتمل جدا أن النهي عنه لأجل أن من كان يركب القبة يبتلى عادة بالتستر من الشمس.

ثانيهما: بناء على ما اخترناه في محله وفاقا للسيد الصدر "قده" من أن احتمال الارتكاز العرفي او المتشعري المعاصر لزمان صدور الروايات على خلاف الاطلاق والعموم فيها يمنع من احراز انعقاد ظهورها في الاطلاق والعموم، فقد يقال: انه يحتمل وجود ارتكاز متشعري على جواز التستر من غير الشمس، ولو بملاحظة ما مر من فتاوى العامة، وهذا يكفي في عدم احراز ظهور تلك الروايات الناهية في الشمول للتستر من غير الشمس، فيرجع الى أصل البراءة.

هذا ولا يخفى أن ما مر من تقرير ابحاث بعض الأجلاء "دام ظلّه" (من أن الدليل على حرمة التستر من غير الشمس احد امرين: إما اطلاق ما دل على النهي عن ركوب القبة والكنيسة، ولكنه يختص بما يكون الظلال مثل القبة كغرفة ساترة من كل الجوانب فلا اطلاق له لأخذ الشمسية فوق الرأس في الليل، او اطلاق الروايات الناهية عن التظليل، فان التظليل في روايات كثيرة استعمل في التستر من المطر، فيكشف عن ظهوره في مطلق التستر بأخذ الظلال) قد عدل عنه اخيرا، فمنع من ظهور التظليل في غير احداث الظل من الشمس والتستر منها، ولذا ذكر أنه لو اضطر في الليل الى ركوب السيارة المسقفة فلا دليل على وجوب الكفارة عليه، وذلك لعدم دليل على وجوب الكفارة الا في التظليل، نعم لو كان ركوب السيارة المسقفة او اخذ الشمسية للوقاية من المطر فقد استفيد من مثل صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع ثبوت الكفارة فيه.

#### المختار في المسألة

الصحيح عدم احراز ظهور ما عدا الروايات الناهية عن ركوب القبة والكنيسة<sup>(١)</sup> في غير التستر من الشمس، (و يلحق به المطر لمثل صحيحة ابن بزيع)، وذلك أما بالنسبة الى ما دل على النهي عن الاستظلال والتظليل فلأن الاصل فيهما الظل من الشمس، فقد يستعملان في المعنى الاصلي، وقد يستعملان في اخذ الظلال والمظلة "سايبان"، ولم يحرز ظهورهما بدون قرينة في المعنى الثاني، كما يحتمل كون الضحى في قوله "اضح لمن احرمت له" بمعنى البروز أمام الشمس، كما فسره الاصمعي وابو عبيد من قبيل قوله تعالى "و

<sup>١</sup> - ذكر ابن سيدة أن القبة هي الهودج يصنع من العصي ثم يجعل فوقه الخشب فيقرب وقال الفيومي الكنيسة شبه هودج يغرز في المحمل وفي الرحل قضبان وبلقى عليه ثوب ويستتر به

أنك لا تظماً فيها ولا تضحى".

فالمهم هو الكلام حول اطلاق ما دل على النهي عن ركوب القبة والكنيسة، وحيث يقال انه لا وجه للمنع عن اطلاقه لما كان متعارفاً في ذلك الزمان من السير في الليل، بل كان هو المتعين في السير من عرفات الى المشعر حيث كان ليلة العيد.

فينبغي صرف عنان البحث الى التحقيق حول المناقشات الثلاثة حول اطلاق ما دل على النهي عن ركوب القبة والكنيسة، اولها: احراز وجود الجوّ المتشعري من كون النزاع مختصاً بالاستتار من الشمس، فيقال بكونه قرينة حالية او ما يصلح للقرينة للمنع من الاطلاق.

و ثانيها: الاستظهار من مجموع الروايات.

و ثالثها: التمسك بمبنى قادية احتمال وجود ارتكاز متشعري - و هو وضوح جواز التظليل في الليل - على خلاف الاطلاق، توضيح ذلك أنه اذا شكّ في وجود قرينة لفظية او حالية متصلة على خلاف الظهور الاولي للكلام، فالمشهور هو عدم منعه عن العمل بظهوره الاولي، وان وقع بينهم بحث تحليلي في أنه هل يبنى على عدم القرينة اولاً، ثم يبنى على ظاهر الخطاب، وهذا ما نسب الى الشيخ الاعظم "قده" او أنه يبنى ابتداءً على المعنى الذي كان اللفظ ظاهراً فيه لولا تلك القرينة، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية "قده".

و لكن الظاهر عدم تمامية الاصل المسلم عند المشهور من العمل بالظهور الاولي للخطاب مع الشك في القرينة المتصلة على الخلاف، فان الموضوع للحجية العقلانية الظهور التصديقي للكلام، فالابد من احرازه، نعم سكوت الراوي عن ذكر القرينة اللفظية المتصلة او القرينة الحالية الشخصية المتصلة يكشف عن عدمها اذ سكوته عن بيانها مع وجودها مناف لوثاقته، ولكنه لا ينفى احتمال القرينة الحالية النوعية كالارتكاز المتشعري اذ الراوي لا يرى نفسه ملزماً بذكرها بعد أن يعتقد احساس من يروي له بهذه القرينة ايضاً، وعليه فمجرد احتمال الارتكاز العقلائي او المتشعري في زمان الائمة (عليهم السلام) على خلاف اطلاق رواية، يمنع من احراز الظهور التصديقي في الرواية، حيث يكون من احتمال القرينة الحالية النوعية، والمقام من هذا القبيل.

فنقول: أما المناقشة الاولي فيرد عليها اولاً: لم نحرز اختصاص النزاع بالتستر من الشمس، ومجرد مجيء لفظ الشمس في بعض الكلمات مثل كلام السيد المرتضى وكلام يحيى الزيدي لا يكشف عن وجود جوّ متشعري من هذا القبيل، بعد التعبير بالاستتار في كثير من الكلمات، ويحتمل فيه ارادة اتخاذ الظل بمعنى الظلال وهو "سايبان" كما هو كذلك في مكاتبة الحميري، ولعل ذكر الاستتار من الشمس في بعض الفتاوى والروايات من باب

ذكر اظهر الآثار.

و ثانيا: لو فرض اختصاص النزاع بالاستتار من الشمس فما دام لم يرجع ذلك الى وضوح جواز التظليل في الليل كما هو المفروض لم يصلح لتفسير مراد الامام (عليه السلام) من خطاب نهى المحرم عن ركوب القبة، والعرف يحتج باطلاقه على من ركب القبة في الليل للوقاية من المطر ونحوه.

اما المناقشة الثانية ففيه أن مجرد احتمال كون مجموع الروايات بصدد بيان حكم واحد وهو النهي عن التستر من الشمس لا يصلح للمنع من حجية ظهور اطلاق النهي عن ركوب القبة، بعد عدم اشتراط حجية الظهور بافادة الوثوق بل ولا الظن.

فالمهم المناقشة الثالثة: وقد يجاب عنها بما ذكره السيد الصدر "قده" في بحث الاصول من أنه اذا استظهر العرف الآن من الخطاب معني، واحتمل اختلاف عرف زمان الأئمة (عليهم السلام) عنه، فالبناء العقلائي على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، وهذا البناء العقلائي لا يختص بالأوضاع اللغوية، بل تشمل مطلق الظهورات الكلامية التي تتأثر من القرائن الحالية النوعية كالارتكازات ونحوها.

و حينئذ يقال بأن العرف في زماننا يستظهرون الاطلاق من نهى المحرم عن ركوب القبة والكنيسة، بالنسبة الى السير في الليل، لعدم ارتكاز متشعري فعلاً على جواز التظليل في الليل، وحيث نحتمل انه كان في زمان الأئمة (عليهم السلام) ايضاً كذلك فتجري اصالة الثبات، ولعله لاجل ذلك افتي هو في مناسكه بحرمة استظلال المحرم بالظل السائر في الليل.

و فيه أن الظاهر عدم ثبوت أي بناء عقلائي على أصالة الثبات في الظهورات، مادام يوجد منشأ عقلائي لاحتمال حصول النقل في ظهور لفظ، او خطاب نتيجة التبديل في ظهور الكلمات، فالمدار على حصول الوثوق والاطمئنان بعدم النقل، كما افاده بعض السادة الاعلام "دام ظله"، وما قد يقال من انه لولا ذلك فينسد باب العمل بعبارات الوقوف والوصايا القديمة، بل باب الاستنباط، ففيه انه يحصل الوثوق والاطمئنان غالباً بعدم حدوث النقل، فلا يوجب انكار اصالة عدم النقل انسداد باب الاستنباط والعمل بالعبارات القديمة، ولو سلمنا وجود اصل عقلائي من هذا القبيل فلم نحرز ذلك في الظهورات التي لا تستند الى المداليل اللغوية، بل تتأثر من الارتكازات العقلائية او المتشعرية، ثم انه لو سلم بناء عقلائي من هذا القبيل فيختص - كما ذكر صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> - بما اذا شك في حدوث النقل، واما اذا علم

بحدوث النقل وشك في تأخره عن زمان صدور الخطاب او تقدمه عليه فلم يثبت بناء العقلاء على تأخر النقل عن زمان صدور الخطاب كي يحكم بظهور الخطاب في المعنى السابق، كما لم يثبت بناء العقلاء على تقدمه عليه كي يحكم بظهور الخطاب في المعنى الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا.

و عليه فلا يتم هذا الجواب عن المناقشة الثالثة، وغاية ما يمكننا أن ندفع به هذه المناقشة هو تحصيل الوثوق والاطمئنان بعدم وضوح حكم التظليل من غير الشمس، ويشهد له كثرة روايات السؤال عن حكم التظليل من المطر، وعليه فالاحوط ان لم يكن اقوى حرمة ركوب المحرم القبة والكنيسة ولو في الليل، وحيث ان نكته العرفية ولو بملاحظة بقية الروايات التستر دون كونه من مظاهر الترفه والجلال، ولذا لا يفهم منه حرمة ركوب القبة والكنيسة مع اخراج رأسه ومقداراً من صدره منها، وعليه فلا يجوز على الاحوط ركوب السيارة المسقفة ولو في الليل في حال الاختيار، هذا اذا لم يكن في حال نزول المطر، وأما اذا كان في حال نزول المطر فقد دلت صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع على ثبوت الكفارة فيه، وبناء على الملازمة بين ثبوت الكفارة بين فعل وبين حرمة التكليفية لو صدر في حال العمد والاختيار فتدل على حرمة ايضا.

و أما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من اختصاص حرمة التستر بما اذا كان موجبا للحفاظ من شيء كالحر والبرد والريح ونحو ذلك لعدم صدق الاستظل والتظليل بدونه كما ان ركوب القبة عادة يكون موجبا للحفاظ من شيء ومن الهواء، ففيه أنه لم يفهم وجه المنع من صدق الاستظلال والتظليل بمعنى اخذ الظلال (سايه بان بر خود قرار دادن) ولو كان وجوده وعدمه سواء، كما ينافي عنوان الاضحاء بناء على كونه مطلق البروز تحت السماء، وحركة الجمال والبغال ليست كحركة السيارات بحد تحدث الهواء والريح، حتى يكون الدخول في القبة والكنيسة موجبا للحفاظ منه.

و دعوى انصراف الروايات الى ما كان ركوب القبة مثلا لغرض عقلائي حتى لو تم فلا ينحصر الغرض العقلائي بالحفظ من شيء، بل قد يكون الغرض في نفس الاختفاء والاستتار او يريد مصاحبة زوجته او امه مثلا في القبة او قد يصعب رفع القبة ونحو ذلك.

نعم بناء على ما اختاره يتم ما ورد عنه في الاستفتاءات من الجواز فيما اذا شك في كون وجود السائر مؤثرا في التحفظ عن شيء أم لا، حيث تجري البراءة عن الحرمة، بل على ما ذكره من عدم صدق عنوان التظليل ونحوه يجري الاستصحاب الموضوعي لنفيه.

الجهة الثالثة: ذهب جماعة من الفقهاء الى اختصاص حرمة التظليل والاستتار من الشمس بحال الركوب فلا يحرم ذلك على الماشي، فقال الشهيد الثاني "ره" في المسالك:

إنما يحرم -أي التظليل- حالة الركوب، فلو مشى تحت الظل، كما لو مرّ تحت الحمل والمحمل جاز<sup>(١)</sup>، وفي المدارك: الاقتصار في المنع من التظليل على حالة الركوب لا يخلو من قرب<sup>(٢)</sup>، وهذا ما اختاره النراقي في المستند، ناسبا ذلك الى الشهيد الاول ايضا بل الشيخ الطوسي "ره"<sup>(٣)</sup> مع أن ما ذكره الشيخ في المبسوط هو أنه يجوز للمحرم أن يمشي تحت الظلال<sup>(٤)</sup>، وهذا لا يدل على جواز اخذه الظلال فوق رأسه، فان كان فوق رأسه فلعله ظلال ثابت، كما حكي القول بالاختصاص بابن ادريس في السرائر وابن حمزة في الوسيلة ويحيى بن سعيد الحلبي في الجامع للشرايع.

والظاهر أن مستندهم في ذلك الى وجود المقيد للروايات الناهية عن الاستتار من الشمس او التظليل او الأمرة بالاضحاء وان اختص النهي عن ركوب القبة والكنيسة بالراكب، ويكون المقيد لها مثل صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت إلى الرضا (عليه السلام) هل يجوز للمحرم أن يمشي تحت ظل المحمل فكتب نعم<sup>(٥)</sup>.

و قد يجاب عنه بما ذكره السبزواري في كتاب الذخيرة من ان هذا الحديث وإن كان عاما بحسب ظاهر اللفظ إلا أن المتعارف من المشي تحت المحمل أن يكون المحمل على أحد جانبيه والعموم بالنسبة إلى غير الأفراد المتعارفة غير واضح، وحينئذ يبقى ما دل على المنع من الاستتار بالشمس والاستظلال سالما عن المعارض فيلزم اتباعه، ثم قال: ان كلام العلامة في المنتهى (من أنه يجوز للمحرم أن يمشي تحت الظلال وأن يستظل بثوب ينصبه إذا كان سائرا ونازلا لكن لا يجعله فوق رأسه سائرا خاصة لضرورة وغير ضرورة عند جميع أهل العلم) فظاهره تحريم الاستظلال في حال المشي بالثوب إذا جعله فوق رأسه<sup>(٦)</sup>.

ورده النراقي بأنه إنمّا يتمّ إذا كان اللفظ عاما أو مطلقا، وأمّا صحيحة ابن بزيع فمتضمّنة لقوله "تحت المحمل"، فليس المشي في أحد الجانبين من أفرادها، فتقيّد المطلقات بها، وأمّا ما نسبته الى المنتهى فلي فيه نظر، لأنّ تصريحه بجواز المشي تحت الظلال أولاً، وجعله السائر قسيم النازل يكشف عن أنّ مراده بالسائر الراكب، وغرضه أنّ تحريم التظليل للراكب

١ - مسالك الأفهام ج، ص: ٢٦٤

٢ - مدارك الأحكام ج، ص: ٣٦٤

٣ - مستند الشيعة ج، ص: ٣٠

٤ - المبسوط ج١ ص٣٢١

٥ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٢٤

٦ - ذخيرة المعاد ج ص ٥٩٨



إذا كان فوق رأسه لا في أحد جانبيه، وتؤكد نسبة ذلك إلى جميع أهل العلم<sup>(١)</sup>.

اقول: الموجود في النسخ التي بايدينا من صحيحة ابن بزيع هو المشي تحت ظل المحمل وهو أيضا نقل الرواية في صدر كلامه، لا ما عبر عنه بعده من المشي تحت المحمل، وكيف كان فالمتفاهم منه هو المشي في احد جانبي المحمل، واين هذا من تظليل الماشي بظلال فوق راسه، بل بظلال يتخذه هو مباشرة او بالتسبيب في احد جانبيه، وجواز السير تحت ظل المحمل لا يختص بالماشي، بل السيرة القطعية قائمة على جواز ذلك للراكب بعد كون سير الحجاج في ضمن القوافل ومجتمعاً، في حجة الوداع وغيرها.

هذا وقد يستدل على اختصاص حرمة التظليل بالراكب بمكاتبة الحميري عن المحرم يستظل من المطر بنطع أو غيره حذراً على ثيابه وما في محمله أن يبتل فهل يجوز ذلك؟ الجواب إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم<sup>(٢)</sup>، فيقال بأنه لو كان التظليل في الطريق محرماً على المحرم من غير اختصاص له بالراكب كان التقييد بقوله في المحمل لغواً، نعم لو لم يذكر جملة "في طريقه" امكن كون التقييد بالتظليل في المحمل للاحتراز عن التظليل في المنزل.

و فيه أنه في الطريق قد يتخذ منزلاً فينزل فيه وقد يكون في حال السير فلعل التقييد بالمحمل في طريقه للاحتراز عن المنزل في الطريق، على أن من المحتمل أن يكون التظليل في المحمل ولكن بعد الوصول الى مكة جائزة كما هو رأي جماعة، وكان التقييد للاحتراز منه.

هذا واما النقاش في سند الرواية بكونها مرسلة الاحتجاج فيمكن الجواب عنه بانها مروية في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي "ره" في ضمن مجموعة توقعات الحميري، ويمكن تصحيح سند الشيخ. حيث انه روى في كتاب الغيبة عن جماعة (و الظاهر ان المراد من تلك الجماعة هو ما ذكره الشيخ بنفسه في الفهرست في ترجمة محمد بن احمد بن داود "اخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم الشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون عنه"، مضافاً الى حصول العلم بمقتضى قانون حساب الاحتمالات بعدم خلوّ هؤلاء الجماعة الذين هم من مشايخ الشيخ الطوسي ره عن ثقة) عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود القميّ قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي واملاء ابي القاسم الحسين بن روح على ظهر كتاب فيه جوابات ومسائل انفذت من قم، يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه (عليه السلام) او جوابات

١ - مستند الشيعة ج، ص: ٣٠

٢ - كتاب الغيبة للشيخ الطوسي ص ٣٨٠ الاحتجاج ج ٢ ص ٤٨٤

الשלْمَغَانِي، لانه حكي عنه انه قال: هذه المسائل انا اجبت عنها، فكتب اليهم على ظهر كتابهم: بسم الله الرحمن الرحيم قد وقفنا على هذه الرقعة وما تضمنته فجميعه جوابنا. ثم ذكر الشيخ الطوسي انه قال ابن نوح (و هو احمد بن محمد بن نوح السيرافي، وقد وثقه الشيخ الطوسي والنجاشي): أول من حدّثنا بهذا التوقيع ابوالحسين محمد بن علي بن تمام وذكر انه كتبه من ظهر الدرج (الدرج هو الكتاب المدرج المطوي) الذي عند ابي الحسن بن داود فلما قدم ابوالحسن بن داود وقرأته عليه، ذكر ان هذا الدرج بعينه كتب به اهل قم الى الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح، وفيه مسائل فأجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي، وحصل الدرج عند ابي الحسن بن داود، ثم نقل نسخة الدرج، وبعد نهاية هذا الدرج نقل توقيعات أخرى من كتاب آخر، وهذه المكاتبة أول توقيع من ذلك الكتاب، وبعد نهاية هذه التوقيعات كتب الحميري ما لفظه: فان رايت ادام عزك ان تسأل لي عن ذلك وتشرحه لي وتجيّب في كل مسألة بما العمل به، فعلت مثابا ان شاء الله؛ ثم نقل الشيخ الطوسي ره عن ابن نوح انه نسخ هذه النسخة من المدرجين القديمين اللذين فيهما الخط والتوقيعات<sup>(١)</sup>، فيظهر مما نقلناه أن الحميري جمع توقيعات وارسلها الى ابي القاسم الحسين بن روح ليتأكد من ان الأجوبة المذكورة فيها من الإمام (عليه السلام) فورد في الجواب ان جميعه جوابنا؛ وقد شهد ابوالحسن محمد بن احمد بن داود بصدور هذا الجواب بإملاء من الحسين بن روح، حيث قال ابن داود: "ان الحسين بن روح اجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي" وبمقتضى احتمال نشوء علمه بذلك عن مقدمات قريبة من الحس نحكم بحجية شهادته.

ان قلت: انه لا يظهر من كلام محمد بن احمد بن داود انه يشهد بكون الجواب باملاء الحسين بن روح، اذ قوله باني وجدت ذلك بخط احمد بن ابراهيم النوبختي واملاء ابي القاسم الحسين بن روح ليس ظاهرا في انه يشهد مباشرة بكونه املاء الحسين بن روح، لانه يحتمل ان يكون مقصوده انه وجد بخط احمد بن ابراهيم النوبختي، وقد كتب هو ان هذا الجواب بإملاء الحسين بن روح، وحينئذ تتوقف حجية كلام النوبختي على ثبوت وثاقته والمفروض عدم ورود توثيق في حقه.

قلت: ان ظاهر ما نُقل عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود من ان هذا الدرج كتب به اهل قم الى الحسين بن روح فأجابهم على ظهره بخط احمد بن ابراهيم النوبختي، هو انه يشهد بصدور هذا الجواب من الحسين بن روح، ولا اشكال في احتمال كون هذه الشهادة

<sup>١</sup> كتاب الغيبة ص ٣٧٣ - ٣٨٤

ناشئة عن مقدمات قريبة من الحس فيحكم باعتبارها بمقتضى اصالة الحس، فالظاهر  
تامة سند هذه المكاتب.

الجهة الرابعة: ذهب جماعة إلى اختصاص حرمة التظليل بما يكون فوق رأسه، كالقبة  
وسقف السيارة، وأما الاستتار عن الشمس بأحد الجانبين على وجه لا يكون الساتر فوق رأسه  
فلا بأس به، بل ادعى الشيخ "ره" عدم الخلاف في ذلك حيث قال: للمحرم أن يستظل بثوب  
ينصبه ما لم يكن فوق رأسه بلا خلاف، وإذا كان فوق رأسه مثل الكنيسة، والعمارية، واليهودج  
فلا يجوز له ذلك سائراً<sup>(١)</sup>، وذكر العلامة الحلي "ره" في المنتهى انه يجوز للمحرم أن يمشي  
تحت الظلال وأن يستظل بثوب ينصبه إذا كان سائراً ونازلاً، لكن لا يجعله فوق رأسه سائراً  
خاصة لضرورة وغير ضرورة عند جميع أهل العلم<sup>(٢)</sup>، وقد صرح المحقق النائيني "ره" في  
مناسكه بأنه يجوز التظليل في حال السير إذا كان الظل من أحد الجانبين<sup>(٣)</sup>، وذهب بعضهم  
مثل السيد الخوئي "قده" إلى حرمة التظليل الجانبي سواء كان من الشمس أو غيره، فيحرم  
في حال الاختيار ركوب الباص المكشوف ولو في الليل، إذا كان جداره موثراً ولو شيئاً ما من  
تقليل اصابة الهواء والريح ولو كان الريح المسبب من حركة الباص نفسه، ولكن الصحيح هو  
التفصيل، فيحرم التظليل الجانبي إذا كان موجبا للاستتار من الشمس كما لو لم تكن  
الشمس فوق راس المحرم بل في احد جانبيه بأن كان أوائل النهار أو اواخره، ولا يحرم في  
غير هذا الفرض.

و لأجل التحقيق في ذلك نقول: قد يستدل على جواز التظليل الجانبي مطلقاً بعدة وجوه:

١- شهادة الشيخ الطوسي "ره" بعدم الخلاف في جوازه، وشهادة العلامة باجماع أهل  
العلم عليه.

٢- ما قد يقال من ان ادلة حرمة التظليل مختصة بما كان الظلال فوق الرأس، أما ما دل  
على النهي عن ركوب القبة والكنيسة فاخصه به واضح، بل مر أنه مختص بما يكون مثل  
الغرفة المحيطة بالشخص، فيتعدى منه إلى السيارة المسقفة، دون اخذ الشمسية، وأما ما  
دل على النهي من التظليل أو الاستظلالات فهو أيضاً منصرف إلى ما هو المتعارف فيه من رفع  
المظلة فوق الرأس.

٣- ما قد يتمسك برواية قاسم بن الصيقل قال: ما رأيت أحداً كان أشد تشديداً في الظل

١- الخلاف ج ص ٣١٨

٢- منتهى المطلب ج ١٢ ص ٨٢

٣- دليل الناسك ص ١٧٠

من أبي جعفر (عليه السلام) كان يأمر بقلع القبة والحاجيين إذا أحرم<sup>(١)</sup>، فيقال بأن قاسم بن الصيقل ذكر أن الامام الجواد (عليه السلام) كان اشد الناس في الاجتناب عن التظليل حال الاحرام، حيث انه كان يأمر بقلع الحاجيين ايضا حتى لا يقع في التظليل الجانبي، فلو كان الاجتناب عنه واجبا على كل محرم لم يستغرب ذلك منه (عليه السلام) حيث ان الشيعة المتدينين كلهم كانوا يجتنبون عن محرمات الاحرام.

٤- ما يتمسك بصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لأبي وشكى إليه حر الشمس وهو محرم وهو يتأذى به، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟ قال: لا بأس بذلك ما لم يصب رأسك<sup>(٢)</sup>، فيقال بأن الامام رخص في استتار المحرم بطرف ثوبه، ما لم يصب راسه أي ما لم يكن فوق رأسه.

و الجواب عن الوجه الاول ان نفي الخلاف في كلام الشيخ اعمّ من الاجماع، اذ يكفي في صدقه أن الجماعة الذين تعرضوا لهذه المسألة لم يخالفوا مع الحكم بجوازه، بل وافقوا عليه، وأما دعوى العلامة اجماع اهل العلم عليه، نعم لا يتوجه هذا الاشكال على كلام العلامة، الا أن احتمل في كلامه معنى آخر، فقد ذكر في الحدائق أن ظاهره تحريم الاستظلال في حال المشي بجعل الثوب على رأسه سائرا<sup>(٣)</sup>، فقد استظهر من كلامه كون الجملة الأخيرة ناظرا الى حكم المشي لا الراكب.

وثانيا: ان الاجماع في هذه المسألة لا يكشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) بعد احتمال استناده الى الوجوه الاجتهادية التي منها السيرة القطعية على استظلال المحرم المشي بل الراكب بظل المحمل.

و أما الوجه الثاني فهو وان كان صحيحا بالنسبة الى روايات النهي عن ركوب القبة، فلا يستفاد منها تحريم الاستتار من الشمس بالتظليل الجانبي والقاء ساتر من احد الجانبين على نفسه، والغاء الخصوصية عنه اليه مشكل جدا، اذ الاستظلال بالظل المحيط بالفوق والجوانب كما في القبة والكنيسة اسهل للمحرم واقرب الى ترفهه وارتياحه من التظليل الجانبي، ولكن لا وجه للمنع من اطلاق بقية الروايات بالنسبة الى هذا الفرض، واهمها ما ورد من قوله (عليه السلام) اضح لمن احرمت له " فان المراد منه كما استظهره كثير من اللغويين والفقهاء هو الامر بالبروز للشمس، لا البروز تحت السماء والذي قد يتحقق بعدم كون

١- وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥١٨

٢- من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٣٥٥

٣- الحدائق الناضرة ج ص ٤٨٤

الظلال فوق رأسه، والشاهد عليه ما ورد في معتبرة عبد الله بن المغيرة. قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم، فقال: اضح لمن أحرمت له، قلت إني محرور وإن الحر يشند عليّ فقال: أما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين<sup>(١)</sup>، ولا اشكال في كون التظليل الجانبي من الشمس منافيا لصدق الاضحاء للشمس، وكذا يمكن التمسك لاثبات حرمة التظليل الجانبي من الشمس بصحیحة عبد الله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الأول (عليه السلام) أظلل وأنا محرم قال لا قلت أ فأظلل وأكفر قال لا قلت فإن مرضت قال ظلل وكفر ثم قال أما علمت أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال ما من حاج يضحى ملبيا حتى تغيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها<sup>(٢)</sup>، فان اطلاقها يشمل الاستتار الجانبي بثوب نصبه على خشبة ونحوها حين شروق الشمس على احد جانبي المحرم، ويؤيده التعليل الوارد في ذيل الرواية من قوله "ما من حاج يضحى حتى تغيب الشمس الا وغابت ذنوبه معها" وهكذا معتبرة إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل يستتر المحرم من الشمس؟، فقال: لا<sup>(٣)</sup>، نعم التعبير الوارد في بعض الروايات من قوله "يظلل عليه" قد ينصرف بقريئة التعبير بحرف الاستعلاء الى كون الظلال فوق رأس المحرم، كما في مثل موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يظلل عليه وهو محرم؟ قال: لا<sup>(٤)</sup>.

و أما الوجه الثالث ففيه اولاً: أن الرواية ضعيفة سندا بجهالة القاسم بن الصيقل، وثانياً: يحتمل أنه قايس الامام مع فقهاء العامة الذين كانوا يعتبرون انفسهم في قبال الامام ولم يقسه بشيعته الذين يتبعونه في كل شيء، وثالثاً: انه لم يعرف المراد من الحاجبين وهل أنهما ساتران جانبيين يستر بهما اطراف المحمل، او أنهما خشبان موضوعان على سقف الكنيسة ويلقى عليهما الستر، ومع احتمال الاخير فلا يصح استظهار ترك الامام للتظليل الجانبي.

و أما الوجه الرابع ففيه أن المحتمل لولا الظاهر أن الامام (عليه السلام) رخص لوالد ابن سنان في التظليل لأنه كان به علة وانما نهاه عن محرم من محرّمات الاحرام وهو تغطية الرأس.

فالانصاف حرمة التظليل الجانبي من الشمس، ولكن لا دليل على حرمة من غير

١- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٨

٢- وسائل الشيعة ج ص ٥١٦

٣- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٧

٤- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٧

الشمس، لأن عمدة الدليل الذي شمل باطلاقه غير الشمس هو اطلاق النهي عن ركوب القبة، وقد عرفت عدم شموله للتظليل الجانبي.

و يمكن أن يستدل على حرمة التظليل الجانبي من الشمس برواية احتجاج الامام الكاظم (عليه السلام) مع القاضي ابي يوسف -مع غمض العين عن ضعف سندها- حيث ورد فيها "أنه كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يركب راحلته فلا يستظل عليها، وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض، فاذا نزل استظل بالخباء وفي البيت وبالجدار" فان ظاهر قوله "و إذا نزل استظل بالجدار" هو المنع حال السير عما يكون شبهه، مع أنه يعتبر ظلا جانبيا، ولا يبعد ان تكون ظاهر الاحتجاج كون الحكم الزاميا، وان كان مجرد التزام النبي (صلى الله عليه وآله) بفعل لا يدل على ذلك، ولكن لو لم يكن التعبير بأنه اذا نزل استظل بالجدار موجودا لم تدل بقية الفقرات على حرمة التظليل الجانبي، اذ كان يكفي في صحة الاحتجاج على الفرق بين التظليل في المحمل والتظليل في المنزل، حرمة التظليل الفوقاني من الشمس، وأما التظليل الجانبي فالنبي (صلى الله عليه وآله) وان لم يرتكبه لكن لعله كان لكراهته، بل وعدم تهيئة اسبابه دائما وكذا عدم جدوى فيه الا في اول وقت النهار وآخره.

هذا وأما الاستدلال على حرمة التظليل الجانبي بأنه لو جاز ذلك لكان الناس في فسحة من التظليل المباح، ولا يحتاجون الى التظليل الفوقاني، حتى تجب عليهم كفارة شاة، وهذا امر غير معهود، ففيه أن التظليل الجانبي لا يرفع مشكلة حر الشمس في اغلب النهار، حيث تكون الشمس فوق راس المحرم ونحوه.

و كيف كان فالاقوى هو حرمة التظليل الجانبي من الشمس والمطر دون غيرهما، وما ذكرناه قريب مما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" في مناسكه من أنه اذا كان ما يظله على احد جوانبه فالاحوط وجوبا للراكب أن يجتنبهه الا اذا كان بحيث لا يمنع من صدق الاضحاء "أي البروز للشمس" عرفا، كأن كان قصيرا لا يستر به رأسه و صدره<sup>(١)</sup>، وعليه فلا يتم اطلاق ما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله" في مناسكه من أن الأظهر عدم اختصاص حرمة التظليل بما يكون فوق رأس المحرم، بل لا يجوز له التظليل على ما عدا رأسه من بقية جسده، كما لا يجوز التظليل بما يكون من أحد جانبيه؛ نعم يجوز للمحرم أن يسير في جنب السيارة ويستظل بظلها، كما يجوز له أن يستظل بظل رفاقه و جدار السيارة التي ركبها أو كراسيها<sup>(٢)</sup>، الا ان نجعل كلمة التظليل قرينة على ارادته لخصوص التظليل من الشمس.

<sup>١</sup> - مناسك الحج وملحقاتها ص

<sup>٢</sup> - مناسك الحج ص ٨٥

الجهة الخامسة: لا اشكال في أنه يجوز للمحرم ان يستظل بالظل الثابت في المنزل، الا انه وقع الكلام في أنه هل يجوز له التظليل بالظل السائر والمتحرك، كالمظلة، والسيارة المسقفة بعد النزول في مكة، او المنطقة التي نزل بها كعرفات والمشعر ومنى، اختار ذلك جماعة كالسيد الامام والسيد الخوئي "قدهما"، وان اختلفا في خصوص مكة حيث جوز السيد الامام الاستظلال في مكة مطلقا، واحتاط السيد الخوئي في التنقل في احياء مكة الحديثة الا في الحي الذي نزل به، حيث ورد في الروايات تحديد مكة بمكة القديمة اي ما بين عقبة المدنيين الى وادي ذي طوى، وهذا منه غريب، لأن الروايات واردة في قطع التلبية من حين مشاهدة بيوت مكة، فلو فرض التعدي منه الى سائر احكام مكة ككونها ميقاتا لاحرام حج التمتع والتخيير بين التمام والقصر لكن جواز التظليل ليس من احكام مكة وانما هو من احكام النزول في منزل اي بلد، وهذا مثل كفاية قصد اقامة عشرة ايام في مكة مطلقا، فانه لا اشكال في ذلك حتى عنده "قده".

الا أن الاشكال في وجود دليل على جواز الاستظلال بالظل السائر في البيت الذي نزل فيه فكيف بالبلد او المنطقة التي نزل فيها، فان مقتضى اطلاقات النهي عن ركوب القبة والنهي عن الاستتار عن الشمس والتظليل وقوله "اضح لمن احرمت له" هو عدم الفرق بين ذلك في المنزل او في الطريق، والروايات الواردة في احتجاج الامام الصادق والكاظم (عليهما السلام) مع ابي حنيفة وابي يوسف دلت على أن النبي (صلى الله عليه وآله) اذا نزل استظل بالخباء وفي البيت وبالجدار، وكل ذلك من الاستظلال بالظل الثابت، وما في المنتهى (من انه يجوز للمحرم أن يستظل بثوب ينصبه إذا كان سائرا ونازلا، لكن لا يجعله فوق رأسه سائرا خاصة عند جميع أهل العلم) فلا يظهر منه اكثر من اجماع اهل العلم على اختصاص حرمة التظليل بحال السير، ولكنه لم يعلم ارادته الاحتراز عن التظليل بالظل السائر اثناء السير في داخل البلد، ولذا ترى ان الموجود في المبسوط مجرد القول بأن المحرم يعقد في الخباء والخيم والبيوت<sup>(١)</sup>.

و عليه فمقتضى الصناعة هو القول بحرمة الاستظلال بالظل السائر حين سيره في المنزل ايضا كما افتى به بعض الأجلاء "دام ظله"، ومع غمض العين عنه فلا بد من الالتزام باستمرار حرمة التظليل بعد دخول مكة الى أن ينزل الفندق، كما يحرم حين ذهابه من الفندق الى عرفات، فتكون الحلية المختصة بالتنقل في داخل مكة من مكان الى مكان آخر، كالتنقل من الفندق الى المسجد الحرام، وكذا من كان بمكة واراد أن يحرم من التنعيم

للعمره المفردة فانه بناء على جواز التظليل حال النزول يجوز له ركوب السيارة المسففة للذهاب الى المسجد الحرام.

ثم انه بناء على ما ذكرناه فيقع الكلام في ركوب المصعد الكهربائي في الفنادق ونحوها فقد منع عنه السيد الصدر "قده" في مناسكه، وقد افتى السيد الخوئي "قده" بجوازه واستند في ذلك الى جواز الاستظلال في المنزل، والظاهر ان يقال ان الظاهر من ادلة النهي عن ركوب القبة ونحوها هو كون ركوب القبة موجبا لدخوله تحت الظلال، فلا يشمل الفرض الذي استظل المحرم بالبيت ثم يركب القبة داخله، ولا اقل من شبهة الانصراف فتجري اصالة البراءة.

الجهة السادسة: ان المتيقن من جواز الاستظلال بالظل الثابت هو الاستظلال بالبيوت ونحوها كمسجد الشجرة، وأما السير والتنقل تحت الجسور والانفاق فالمشهور جوازه مطلقا لقيام السيرة القطعية على عدم اجتناب المحرم عن الدخول في ظل الجبال في الطريق او السير تحت الساباط داخل مكة، بل عدم شمول الادلة الناهية عن ركوب القبة او التظليل له، فان الظاهر من التظليل هو أخذ الظلال فوق الرأس او في احد الجانبين، لا سير المحرم تحت الظلال الثابت، ولكن قد يقال بأن الظاهر من قوله "اضح لمن احمرت له" هو لزوم البروز للشمس حال السير وعدم اختيار مكان يوجد ساتر بينه وبين الشمس، نعم توجد سيرة قطعية في السير والتنقل تحت الجسور والانفاق القصيرة، لكن قد يمنع عن ذلك في الجسور والانفاق الطويلة، فقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه لا يجوز على الأحوط وجوباً السير والاجتياز تحت الانفاق الطويلة التي تم إحداثها في الآونة الأخيرة في يوم شامس أو في جوٍّ ممطرٍ مطلقاً؛ نعم لو كان في اختيار الطريق المكشوف مشقّة شخصيّة أو نوعيّة لا بأس بالاجتياز من الانفاق المذكورة ولا كفارة عليه في المشقّة النوعية، كما يجوز استنطاقها حيث لا شمس ولا مطر، ولا كفارة عليه<sup>(١)</sup>.

الجهة السابعة: الظاهر شمول جواز التظليل في المنزل فرض توقف السيارة في اثناء الطريق، فلو نزل المطر في الليل وتوقفت السيارة الى أن ينقطع المطر او جاء المحرم حين توقف السيارة المكشوفة الى مكان السائق الذي هو مسقف، فان قوله "المحرم لا يركب القبة" منصرف عنه، وأما دليل النهي عن التظليل فالظاهر انصرافه ايضا الى حال السير، بل لا يبعد شمول دليل جواز التظليل حال النزول له، كما لو نزل من السيارة للذهاب الى الحمامات ونحوها.



الجهة الثامنة: ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه إذا كان تجنب ركوب السيارة المسقفة أو السير تحت المظلة يتسبب عن مشقة شديدة لنوع الحجاج لا يجب تجنبها عليهم مطلقا ولو لمن لا يكون تجنبه حرجيا عليه، والأظهر عدم وجوب الكفارة أيضا حينئذ<sup>(١)</sup>.

اقول: كون المشقة النوعية في التجنب عن ركوب السيارة المسقفة - كما في غير موسم الحج من ازمة العمرة المفردة - سببا لجوازه حتى على من يتمكن من ذلك بسهولة غير واضح، فانه نظير أن نجوز لمن لا يحس بأية مشقة في غسل الجنابة بالماء البارد في الشتاء أن يتيمم عند عدم وجدان الماء الحار، فانه لا يرى له وجه، بعد أن لم يكن نوع وجوب غسل الجنابة مستلزما للحرج النوعي، فانه لا يستفاد من مثل قوله تعالى "ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج"، وقوله "و لا يريد بكم العسر" اكثر من تقييد خطاب وجوب الغسل بمن لا يقع في المشقة الشديدة فانه لو شمل هذا الخطاب هذا الشخص الذي لا يقع في الحرج من الغسل بماء شديد البرد فلا ينافي خطاب نفي الحرج، وأما ما نقل عنه "دام ظله" من ان الظاهر من الحكم الحرجي او الفعل الحرجي هو ما يكون كذلك بحسب النوع، نظير التعبير بالحجر الذي يصعب رفعه فانه يلحظ فيه صعوبة رفعه للنوع ففيه أن لازمه عدم رفع الحكم الذي يكون حرجيا على شخص ضعيف ولا يكون حرجيا على النوع، والصحيح أنه في التعبير بالحجر الذي يصعب رفعه لم يلحظ الانحلال الى افراد المكلفين، بخلاف قوله "لم يجعل في الدين مشقة على الناس" فانه ينحل بلحاظ المشقات التي تحصل لكل فرد من افراد المكلفين، وحيث لا يقع هذا الشخص في أي مشقة من ناحية الغسل فوجوب الغسل عليه لا يوجب جعل أي مشقة على المكلفين.

نعم قد يقال بأن المستفاد من موقفة ابي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: انا نسافر، فربما يلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث، فقال: ان عرض في قلبك شيء فقل هكذا: (يعني افرج الماء بيدك) ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله سبحانه يقول: ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ<sup>(٢)</sup>، كفاية الحرج النوعي في جعل اصل حكم، حيث ان الامام (عليه السلام) استدلل بقوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" على الحكم باعتصام الماء الكر، مع أن من الواضح عدم دوران الحكم باعتصام الماء الكر مدار الحرج الشخصي، نعم تكون نجاسة الماء الكر بمجرد ملاقاته للنجس موجبة للحرج النوعي، ونحوها صحيحة الفضيل

<sup>١</sup> - مناسك الحج ص ٨٧

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٦٣

بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرَّجُلِ يَغْتَسِلُ فَيَنْتَضِحُ مِنَ الْمَاءِ فِي الْإِنَاءِ، فَقَالَ: لَا بَأْسَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ<sup>(١)</sup>، ولكنه لا يرتبط بما إذا كان اطلاق الحكم لمكان او زمان موجبا للمشقة النوعية في خصوص ذلك الزمان او المكان، فانه لا دليل على كون الحرج النوعي رافعا فيه للحكم، فان ظاهر دليل نفي الحرج هو نفي الحرج الشخصي، كما لا يستفاد من مذاق الشرع وان الشريعة سمحة سهلة رافعية الحرج النوعي لاطلاق الحكم.

نعم قد يقال بأنه اذا كان التجنب من التظليل مضافا الى الحرج الشخصي موجبا للحرج النوعي فلا يوجد دليل على ثبوت الكفارة، لأن ادلة الكفارة واردة في الحرج الشخصي، وهذا امر غير بعيد فان الغاء الخصوصية مشكل.

هذا ومن جهة أخرى قد يرد على ما ذكره أن مبناه اختصاص نفي الحرج بالواجبات دون المحرمات، ففي ما اذا كان التجنب عن التظليل موجبا للوقوع في الحرج الشخصي فيستفاد جوازه من الروايات الخاصة التي مرّ ذكرها سابقا، واما اذا كان موجبا للحرج النوعي فلازم كلامه هنا كونه رافعا لحرمة المحرمات، وهذا لا يخلو عن غرابة<sup>(٢)</sup>، فتدبر.

الجهة التاسعة: انه لا مانع من استتار المحرم من الشمس ببعض جسده، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بأن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض، وفي رواية يحيى الحلبي عن المعلى بن خنيس عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يستتر المحرم من الشمس بثوب ولا بأس أن يستر بعضه ببعض<sup>(٣)</sup>، وأما ما رواه الصدوق بإسناده عن سعيد الأعرج أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده قال لا إلا من علة<sup>(٤)</sup>، فإما أن يكون المراد النهي عن الاستتار بمجموع العود واليد او أنه اذا كان ظاهرا في النهي عن الاستتار بكل من اليد والعود فيحمل على الكراهة، ولكنه قد لا يتلائم مع ما رواه جعفر بن محمد المثني الخطيب عن محمد بن الفضيل وبشير بن إسماعيل عن أبي الحسن (عليه السلام) أنه كان رسول الله يركب راحلته فلا يستظل عليها وتؤذبه الشمس فيستر بعض

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج١ ص ٢١٢

<sup>٢</sup> - ولعل هذا هو المنشأ لما حكى عنه "دام ظله" أنه عدل عن هذه الفتوى في الحرج النوعي في التجنب عن التظليل.

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٢٤

<sup>٤</sup> - وسائل الشيعة ج ص ٥٢٥

جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده<sup>(١)</sup>، اذ فعل النبي ذلك لا يتناسب مع كراهته، لكن هذه الرواية ضعيفة سندا، واما رواية الصدوق فسندها صحيح، فانه ذكر في مشيخة الفقيه ان ما كان فيه عن سعيد الأعرج فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمي، (قال عنه النجاشي وقف على أبي الحسن (عليه السلام) كان ثقة ثقة، عينا، يلقب كرام، ولا يضر بوثاقته أنه قال الشيخ في رجاله عنه بأنه كوفي، واقفي، خبيث) عن سعيد بن عبد الله الأعرج الكوفي<sup>(٢)</sup>، وسعيد بن عبد الله الأعرج ثقة كما قال النجاشي.

مسألة ٢٧٠: المراد من الاستظلال التستر من الشمس أو البرد أو الحر أو المطر أو الريح ونحو ذلك فاذا لم يكن شيء من ذلك بحيث كان وجود المظلة كعدمها فلا بأس بها ولا فرق فيما ذكر بين الليل والنهار.

مسألة ٢٧١: لا بأس بالتظليل تحت السقوف للمحرم بعد وصوله إلى مكة وان كان بعد لم يتخذ بيتا كما لا بأس به حال الذهاب والاياب في المكان الذي ينزل فيه المحرم وكذلك فيما إذا نزل في الطريق للجلوس أو لملاقة الاصدقاء أو لغير ذلك والأظهر جواز الاستظلال في هذه الموارد بمظلة ونحوها أيضا وان كان الأحوط الاجتناب عنه.

اقول: مر الكلام في هاتين المسألتين فلا نعيد.

مسألة ٢٧٢: لا بأس بالتظليل للنساء والاطفال وكذلك للرجال عند الضرورة والخوف من الحر أو البرد.

اقول: هذه المسألة متسالم عليها بين الاصحاب، ويدل على عدم شمول حرمة التظليل للنساء صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بالظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال<sup>(٣)</sup>، وفي رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المرأة يضرب عليها الظلال وهي محرمة قال نعم<sup>(٤)</sup>، وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عن المحرم يركب القبة؟ فقال: لا، فقلت فالمرأة المحرمة؟ قال نعم<sup>(٥)</sup>، ونحوها صحيحة هشام بن سالم،

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٢٠

٢ - من لا يحضره الفقيه ج ٥ ص ٤٧٢

٣ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥١٨

٤ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥١٩

٥ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٥

وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني إلا أن يكون مريضا قلت فالنساء قال نعم<sup>(١)</sup>، كما يدل على جوازه على النساء والصبيان صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بالقبة على النساء والصبيان وهم محرمون<sup>(٢)</sup>.

بل حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه قال: انه بالنسبة الى الصبيان يكون مقتضى حديث رفع القلم، فلا يجب على الولي ردعه ومنعه من ذلك<sup>(٣)</sup>، وفيه أنه لو كان من محرمات الاحرام ولم يدل دليل خاص على جوازه للصبيان فلا بد لوليه الذي احرم به ان يجنبه عنه، والدليل عليه صحيحة زرارة عن أحدهما (عليه السلام) قال: إذا حج الرجل بابنه وهو صغير فإنه يأمره أن يلبي ويفرض الحج- فإن لم يحسن أن يلبي لبوا عنه وبطاف به ويصلى عنه قلت ليس لهم ما يذبحون قال يذبح عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب وإن قتل صيدا فعلى أبيه<sup>(٤)</sup>، ويؤيده ما رواه في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه (عليه السلام) سألته عن الصبيان، هل عليهم إحرام؟ وهل يتقون ما يتقى الرجال؟ قال: يحرمون وينهون عن الشيء يصنعونه مما لا يصلح للمحرم أن يصنعه، وليس عليهم فيه شي<sup>(٥)</sup>.

و أما جواز التظليل للرجال عند الضرورة ولو لشدة الحر أو البرد فيدل عليه عدة روايات، بل يقال ان مقتضى اطلاق الروايات أنه يكفي في جوازه مطلق المشقة الزائدة على المشقة المتعارفة في التجنب عن التظليل، ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لأبي وشكا إليه حرّ الشمس وهو محرم وهو يتأذى به فقال: ترى ان أستتر بطرف ثوبي قال: لا بأس بذلك ما لم يصب رأسك<sup>(٦)</sup>، وفي معتبرة عثمان بن عيسى الكلبي قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: إن علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد ويريد أن يحرم، فقال: إن كان كما زعم فيظل وأما أنت فاضح لمن أحرمت له<sup>(٧)</sup>، وفي مكاتبة الحميري أنه كتب الى صاحب الزمان (عليه السلام) يسأله عن المحرم يستظل من

١ - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥١٦

٢ - وسائل الشيعة ج ص ٥٢٠

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ص ٥٠٣

٤ - وسائل الشيعة ج ص ٢٨٨

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٦٦

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٢٥

٧ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٩

المطر بنطع أو غيره حذرا على ثيابه وما في محمله أن يتل فهل يجوز ذلك الجواب إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم<sup>(١)</sup>، وفي رواية علي بن محمد، قال: كتبت إليه: المحرم هل يظلل على نفسه إذا آذته الشمس او المطر أو كان مريضا أم لا، فان ظلل هل يجب عليه الفداء أم لا؟ فكتب: يظلل على نفسه ويهريق دما إن شاء الله، وفي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا (عليه السلام) قال: وسأله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس، وأنا اسمع، فأمره أن يفدى شاة ويذبحها بمنى<sup>(٢)</sup>، وفي صحيحة سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) سألته عن المحرم يظلل على نفسه فقال: أ من علة؟، فقلت: يؤذيه حر الشمس وهو محرم فقال هو علة يظلل وبفدى<sup>(٣)</sup>.

و لأجل ذلك حكى عن بعض الاعلام "قده" جواز التظليل لمطلق المشقة الزائدة على المقدار المتعارف وان لم يصدق عليها الحرج<sup>(٤)</sup>، ولكنه مشكل لأن المتفاهم العرفي من هذه الروايات بعد عدم كون المشقة المتعارفة من البروز للشمس يسيرة، فلزوم تحمل هذه المشقة يكون قرينة عرفية على كون المشقة والأذية المجوزة للتظليل هي المشقة الشديدة، فكفاية مجرد كون المشقة ازيد من المقدار المتعارف بمرتبة يسيرة خلاف الظاهر جدا، نعم ان قلنا بكون الحرج مساوقا للضرورة وعدم القدرة العرفية كما يظهر من بعض الاعلام في منتقى الاصول كان مقتضى اطلاق هذه الروايات عدم لزوم وصول المشقة الى هذا الحد.

الا أنه روى الشيخ الطوسي "ره" باسناده عن موسى بن القاسم عن النَّخَعِيِّ (هو أيوب بن نوح بن دراج ابو الحسين النخعي)<sup>(٥)</sup>، قال عنه النجاشي: كان وكيلا لأبي الحسن، وأبي محمد عليهما السلام، عظيم المنزلة عندهما، مأمونا، وكان شديد الورع، كثير العبادة، ثقة في رواياته، وقال الشيخ: أيوب بن نوح بن دراج ثقة، كما وثقه الكشي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل المحرم وكان إذا أصابته الشمس شق عليه وصدع فيستتر منها فقال هو أعلم بنفسه إذا علم أنه لا يستطيع أن

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٥٢٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٥

٤ - كتاب الحج ج ٥ ص

٥ - ففي الوسائل ج ٥ ص ٤٧٩ محمد بن الحسن بإسناده عن موسى بن القاسم عن النخعي أبي الحسين يعني أيوب بن نوح، وفي ص ٤٨٤ موسى بن القاسم عن النخعي أبي الحسين يعني أيوب بن نوح عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار، وفي ص ٥١٤ عن موسى بن القاسم عن النخعي يعني أيوب بن نوح عن صفوان عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله.

تصبيه الشمس فليستظل منها<sup>(١)</sup>، وهذا يعني ان الرفع لحرمة التظليل هو ما يكون رافعا للاستطاعة عرفا، وهذا ينفي كفاية المشقة الزائدة على المشقة المتعارفة في التجنب عن التظليل، وحملها على كون المراد منها مطلق المشقة خلاف الظاهر جدا، وعدم الاستطاعة في قول خضر لموسى (عليهما السلام) "انك لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" ليس بمعنى المشقة، بل بمعنى عدم امتلاك النفس، ولذا يقال عن شخص يعترض على كل شيء انه لا يستطيع أن يسكت، وعليه فلا يبعد ان يكون مقتضى التوفيق العرفي حمل هذه الرواية وتلك الروايات على المشقة الشديدة والخرج.

مسألة ٢٧٣: كَفَّارة التظليل شاة، ولا فرق في ذلك بين حالتي الاختيار والاضطرار، وإذا تكرر التظليل فالأحوط التكفير عن كل يوم وإن كان الأظهر كفاية كَفَّارة واحدة في كل إحرام. اقول: يقع الكلام فيه في عدة جهات:

الجهة الاولى: المشهور أن كَفَّارة التظليل شاة، والروايات الواردة في ذلك على طوائف:

١- ما امر فيه بالكفارة من غير تعيين نوعها، كما في صحيحة علي بن جعفر، قال: سألت أخي عليه السلام: أظلل وأنا محرم؟ فقال: نعم، وعليك الكفارة، قال: فرأيت عليا إذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل، وصحيحة عبد الله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الأول (عليه السلام) أظلل وأنا محرم قال لا قلت فأظلل وأكفر قال لا قلت فإن مرضت قال ظلل وكفر<sup>(٢)</sup>.

٢- ما امر فيه بالدم، كما في مكاتبة الحميري "فعليه دم"، ورواية علي بن محمد "يهريق دما".

٣- ما امر فيه بفداء شاة: كصحيحة ابن بزيع "يفدى بشاة" وصحيحة ابراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضا (عليه السلام) المحرم يظل على محمله، ويفدي إذا كانت الشمس والمطر يضران به قال نعم- قلت كم الفداء قال شاة<sup>(٣)</sup>.

٤- ما امر به بالتصدق بمد لكل يوم، ففي رواية سهل بن زياد عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: سألته عن المرأة يضرب عليها الظلال وهي محرمة قال نعم قلت فالرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم قال نعم إذا كانت به شقيقة

١- وسائل الشيعة ج٥ ص ٥١٧

٢- وسائل الشيعة ج١٣ ص ١٥٤

٣- وسائل الشيعة ج٥ ص ١٥٥

ويتصدق بمد لكل يوم<sup>(١)</sup>.

و سند الرواية لا يخلو من اشكال لاشتماله على سهل بن زياد وعلي بن ابي حمزة البطائني، وذكر الصدوق في المقنع أنه لايجوز للمحرم أن يركب القبة، إلا أن يكون مريضاً، ولا بأس أن يضرب على المحرم الظلال، ويتصدق بمد لكل يوم<sup>(٢)</sup>، وهذا غريب، فانه كيف جمع بين تحريم ركوب القبة على المحرم والرخصة في ضرب الظلال عليه وايجاب التصدق عليه بمد لكل يوم، مع أن مورد الرواية الاضطرار.

و ذكر الشهيد "ره" في الدروس أنه اختلف في كفارة التظليل، فقال الحسن (ابن ابي عقيل): فدية من صيام أو صدقة أو نسك كالحلق لأذى، وقال الحلبي (في الكافي في الفقه) على المختار لكل يوم شاة وعلى المضطرّ لجملة المدّة شاة<sup>(٣)</sup>.

و لكن لا يوجد أي مستند لهذه الاقوال، والصحيح ان يقال ان سند الرواية الاخيرة لو كان صحيحاً وغمضنا العين عن اعراض المشهور عنها كان مقتضى القاعدة الحمل على التخيير بين التصدق بمد عن كل يوم ارتكب فيه التظليل وبين كفارة شاة، فان ظاهرها كفاية التصدق بمد لكل يوم، ولو كان يراد ضمه الى ذبح شاة لكان الاقتصار على ذكره خلاف الظاهر جداً.

و حيث ان سند الرواية الاخيرة ضعيف عندنا فلا بد من ملاحظة سائر الروايات فنقول اما الطائفة الاولى فهي مجملة من حيث نوع الكفارة، واما الطائفة الثانية فقد حملها السيد الخوئي "قده" على دم الشاة بقريئة الطائفة الثالثة، فذكر أن المتعين حينئذ هو الشاة فلا يجزي غيرها، نعم في صحيحة علي بن جعفر أن علي بن جعفر نحر بدنة لكفارة الظل، ولكن فعل علي ابن جعفر ليست بحجّة، ولعله اجتهاد منه غير متبع عندنا.

و فيه ان الاقتصار على الامر بالكفارة الاخف كالشاة لا يوجب انعقاد ظهور الخطاب في وجوبه التعييني، خاصة مع ورود خطاب مطلق يدل على أن عليه دما، فالاقوى كفاية ذبح بقرة او نحر بدنة، ويكون فعل علي بن جعفر مؤيداً لذلك وان لم يكن فعله حجة لنا. و لا يخفى أنه لا يجزي في كفارة شاة ان يملك الشاة من فقير، بل لابد أن يذبح الشاة ثم يعطيها لفقير او فقراء او يطعمهم اياها.

الجهة الثانية: لا يخفى أن روايات كفارة التظليل وارادة في موارد الحكم بجواز التظليل،

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٥٦

٢ - المقنع ص ٢٣٤

٣ - الدروس الشرعية ج، ص: ٣٧٨

كما في المريض او من يؤذبه المطر او الشمس، ولكن الفقهاء تعدّوا منه الى المتعمد، ولا يبعد كونه هو المتفاهم عرفا، خاصة مع ما ورد من روايات قد يستفاد منها ارتكاز الملازمة بين التظليل وكفارة شاة، ولذا قال عبد الله بن المغيرة للإمام الكاظم (عليه السلام) "أُظِلُّ وأنا محرم؟ قال: لا، قلت: أ فأُظِلُّ وأُكْفَر؟ قال: لا، قلت: فان مرضت؟ قال: ظلل وكفر"، وعليه فالاتجه دعوى احتمال كون حكم المتعمد في المقام مثل حكم المحرم الذي تكرر منه ارتكاب الصيد مرة أخرى متعمدا، حيث انه لا كفارة عليه بخلاف من تكرر منه الصيد عن نسيان او جهل.

و أما ما حكى عن السيد الخوئي "قده" من أن ملازمة الكفارة مع التظليل تظهر بوضوح من صحيحة علي بن جعفر "أُظِلُّ وأنا محرم؟ فقال: نعم، وعليك الكفارة" فان قوله: "أُظِلُّ" مطلق من حيث الاختيار والاضطرار، نعم لو صدر التظليل منه عن غير اختيار له بحيث لا يستند التظليل إليه، كما إذا حمله شخص إلى الظل فلا تجب الكفارة عليه، لعدم استناد الفعل إليه حينئذ، وأما لو صدر الفعل منه اختياراً ولو للضرورة ولو كانت مثل التقية تجب الكفارة<sup>(١)</sup>، ففيه ان هذه الصحيحة مختصة بمن جاز له التظليل، فقال له الامام (عليه السلام) ظلل وكفر، واين هذا من ارتكاب التظليل المحرم.

الجهة الثالثة: انما تجب الكفارة على من صدر منه التظليل باختياره أي لم يكن ملجئاً في ذلك بحيث لا يستند اليه التظليل، فلو قلنا بعدم حرمة التظليل في الليل مع عدم نزول المطر، فركب سيارة مسقفة وفي اثناء الطريق نزل المطر، ولكن السائق لم يوقف السيارة ولم يسمح له بالخروج من السيارة لم تجب عليه الكفارة، وكذا لو تمكن من ايقاف السيارة او الخروج منها لكن نسي او جهل الحكم او الموضوع، لصحيحة عبد الصمد بن بشير "أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه" وهذا وارد في نفي الكفارة، وهو يشمل الجاهل المقصر بل مورد الصحيحة هو ذلك، حيث قال الرجل الاعجمي الذي احرم في ثيابه "اجتمع عندي نفقة الحج فجئت ولم اسأل احدا عن شيء" والعرف يلغي الخصوصية من الجاهل الى الناسي، مضافا الى قوله "رفع النسيان".

هذا ولا يخفى ان من جهل بحرمة التظليل في الليل مثلا، فارتكبه، فان لم يكن مضطرا الى التظليل فلا اشكال في عدم وجوب الكفارة عليه، ولكن لو كان مضطرا اليه فالظاهر أنه يثبت في حقه الكفارة، لأنه لا يصدق في حقه أنه ركب امرا بجهالة، فان ظاهره أنه لو كان عالما فقد كان يحرم عليه الفعل، وهنا قد ارتفعت الحرمة عنه لاضطراره حتى لو علم

<sup>١</sup> - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٥٠٣



بالحكم.

الجهة الرابعة: ان ادلة الكفارة واردة في التظليل واخذ الظلال من اذى مطر او شمس، دون ركوب القبة، ومن هنا قد يناقش في ثبوت الكفارة في ركوب السيارة المسقفة في ليل غير ممطر، لما سبق من عدم احراز شمول عنوان التظليل لغير التظليل من الشمس والحق بها المطر لصحيحة ابن بزيغ، والجزم بوحدة المناط لا يخلو عن اشكال، فوجوب الكفارة فيه مبني على الاحتياط.

الجهة الخامسة: اذا تكرر التظليل فان كان في احرامين كاحرام عمرة التمتع وإحرام الحجّ فلا كلام في تكرر الكفارة، ولا وجه للتداخل بعد تعدد السبب، نظير تعدد كفارة الصوم لافطار يومين من شهر رمضان، انما وقع الكلام في تكرر الكفارة بتكرر التظليل في احرام واحد، كما إذا ظلّ في إحرام الحجّ متعدداً من سبب واحد كالشمس أو من أسباب متعددة كالشمس والمطر.

فيكون مقتضى القاعدة بناء على القول بأصالة عدم التداخل بين الاسباب والمسببات هو عدم التداخل ولزوم التعدد، ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" أنه وقع التسالم على عدم تعدد الكفارة بذلك، بل يستفاد وحدة الكفارة ولو تكرر التظليل من روايات جواز التظليل للشيخ والمريض، فإنّ الشيخ لا ريب أن عذره مستمر، وكذلك المريض الذي سئل عنه في الروايات، ولا ريب أن تظليلهم كان يتعدد ويتكرر في يوم واحد ومع ذلك لم يحكموا (عليهم السلام) عليهم بتعدد الكفارة، مع أنّهم (عليهم السلام) في مقام بيان وظيقتهم، وإنّما أطلقوا لهم الكفارة، ولو كانت تتعدّد بتكرّر التظليل للزم البيان والتنبيه عليه، ولا فرق قطعاً بين الشيخ والمريض وغيرهما ممّن يتظلل متكرراً.

على أنّه يكفيننا معتبرة ابن راشد قال: قلت له (عليه السلام): جعلت فداك إنّهُ يشدّ عليّ كشف الظلال في الإحرام، لآتي محرور يشدّ عليّ حر الشمس، فقال: ظلل وأرقّ دماً، فقلت له: دماً أو دميين؟ قال: للعمرة؟ قلت: إنّنا نحرم بالعمرة وندخل مكة ونحرم بالحج، قال: فأرقّ دميين<sup>(١)</sup>، فإنّها صريحة بتعدد الكفارة بتعدد الإحرامين، إحداهما لإحرام العمرة والأخرى لإحرام الحجّ، ويستفاد منها وحدة الكفارة مع تكرّر التظليل إذا كان في إحرام واحد<sup>(٢)</sup>.

اقول: ما ذكره في فرض وحدة السبب واضح، وأما مع تعدد السبب كما لو ظلل تارة من الشمس وأخرى من المطر، فبناء على أصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات يشكل

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٦

<sup>٢</sup> - موسوعة الإمام الخوئي، ج، ص: ٥٠٣

الامر، فان التسالم على وحدة الكفارة غير واضح في هذا الفرض، كما ان الاطلاق المقامي لروايات التظليل بالنسبة الى الشيخ والمريض لا يثبت ذلك وكذا مورد معتبرة ابن راشد كان وحدة السبب وهو ايداء حر الشمس، الا اذا قلنا بمقالة السيد الخوئي "قده" من اطلاق من أن البرد والحر والهواء اسباب متعددة كالشمس والمطر ايضا، وحينئذ فينعتد الظهور في تلك الروايات ويتم دعوى التسالم على نفي تعدد الكفارة، لكننا لم نقل بذلك، فالمهم هو عدم تمامية قاعدة عدم تداخل الاسباب والمسببات، إما مطلقا او في خصوص الاحكام غير المجازاتية، والمقام من هذا القبيل، فان دليل الكفارة ورد في المضطر، ومنه الغينا الخصوصية الى المتعمد.

الجهة السادسة: انه ورد في صحيحة ابن بزيع أنه لا بد من ذبح كفارة التظليل في منى حيث ورد فيها عن الرضا (عليه السلام) قال: وسأله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس، وأنا اسمع، فأمره أن يفدى شاة ويذبحها بمنى<sup>(١)</sup>، فلا بد من رعاية ذلك مع الامكان، وسياتي تفصيل البحث عن ذلك ان شاء الله.

## ٢٢- إخراج الدم من البدن

لا يجوز للمحرم إخراج الدم من جسده وإن كان ذلك بحك بل بسواك على الأحوط، ولا بأس به مع الضرورة أو دفع الأذى، وكفارته شاة على الأحوط الأولى.  
اقول: يدل على حرمة اخراج المحرم من جسده عدة روايات:

١- ما ورد بلسان النهي عن الاحتجام، ففي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يحتجم قال لا إلا أن لا يجد بدا فليحتجم ولا يحلق مكان المحاجم، وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا يحتجم المحرم إلا أن يخاف على نفسه أن لا يستطيع الصلاة، وفي معتبرة ذريح أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يحتجم فقال نعم إذا خشي الدم، فان مفهوم الجواب عدم جواز الاحتجام ان لم يخش الدم أي لم يخف من ترك الاحتجام على نفسه وفي رواية الحسن الصيقل عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المحرم يحتجم قال لا إلا أن يخاف التلف ولا يستطيع الصلاة وقال إذا آذاه الدم فلا بأس به ويحتجم ولا يحلق الشعر<sup>(٢)</sup>.

و توجد في قبال ذلك روايتان قد استفاد منهما جواز الاحتجام على كراهة، احدهما: صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن يحتجم المحرم ما لم يحلق

<sup>١</sup> - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٤

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة ج ص ٥١٢

أو يقطع الشعر، وثانيتها: ما رواه الشيخ باسناده عن موسى بن القاسم عن محسن بن أحمد عن يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يحتجم قال لا أحبه<sup>(١)</sup>، وتقريب الاستدلال بهما على جواز الاحتجام هو اطلاق صحيحة حريز، كما أن ظاهر نفي حب الامام لشيء في غير مجال التقية عدم حرمة والا لم يتناسب أن يقول انه لا يحب ذلك.

و قد يؤيد ذلك برواية الصدوق في عيون اخبار الرضا عن محمد بن موسى بن المتوكل عن جعفر بن نعيم بن شاذان عن عمه محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان قال سمعت الرضا (عليه السلام) يحدث عن أبيه عن آبائه عن علي (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) احتجم وهو صائم محرم، وفي عيون الأخبار عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن إسحاق بن إبراهيم عن مقاتل بن مقاتل قال: رأيت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) في يوم الجمعة في وقت الزوال على ظهر الطريق يحتجم وهو محرم، وكذا مرسله الصدوق أنه احتجم الحسن بن علي (عليه السلام) وهو محرم<sup>(٢)</sup>، ونقل عن بعض نسخ الفقيه "الحسين بن علي".

و قد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن مقتضى الجمع العرفي بين اطلاق نفي البأس عن الاحتجام في صحيحة حريز وبين الروايات المانعة عنه مع عدم الضرورة هو تقييد اطلاق صحيحة حريز بحال الضرورة، كما أن قوله في رواية يونس بن يعقوب " لا أحبه" يجتمع مع الحرمة، فانه ورد هذا التعبير في المحرمات ايضا، مضافا الى ضعف سند هذه الرواية وأما ما روي حول احتجام النبي والامامين (عليهم السلام) فمضافا الى ضعف سندها مشتملة على نقل فعل منهم (عليهم السلام)، ولا إطلاق لذلك، ولعلمهم احتجموا للضرورة، بل لا بد من حمل ذلك على الضرورة، لأنّ الحجامه إن لم تكن محرمة فلا إشكال في كراهتها فكيف تصدر منهم<sup>(٣)</sup>.

اقول: ما ذكره حول احتجامهم (عليهم السلام) متين، وكذا اشكاله السندي على رواية يونس بن يعقوب، فان محسن بن احمد مجهول، وأما اشكاله الدلالي عليها فغير متجه، لما مر منا من أن تعبير الامام (عليه السلام) بأنه لا يحب ذلك لا يناسب كون الفعل محرما إليها، الا اذا كان المورد من موارد التقية، فانه نظير ان يسأل فقيه عن الكذب فيقول "أنا لا

١ - وسائل الشيعة ج ٥١٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٥١٣

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٥٠٤

احب ذلك".

فالمهم اطلاق صحيحة حريز، والانصاف أن حمل خطاب الحلية على فرض الضرورة ليس من الجمع العرفي في شيء، فان ظاهر السؤال والجواب هو كونهما بلحاظ الحكم الاولي والوظيفة الاختيارية، ومما يؤكد ما ذكرناه أنه جعلت الغاية لجواز الاحتجام في هذه الصحيحة قطع الشعر، ولو كان الجواز مختصا بحال المشقة والضرورة لما كان هذا البيان مناسبا، ونحوها رواية قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال: سألته عن المحرم هل يصلح له ان يحتجم؟ قال: نعم ولكن لا يحلق مكان المحاجم ولا يجزه<sup>(١)</sup>، ولا يبعد وثاقة عبد الله بن الحسن، لاكثر الحميري الرواية عنه في كتاب قرب الاسناد.

وعليه فالذي يقوى في الذهن القول بجواز الاحتجام للمحرم مع كراهة في حال الاختيار، ولا محذور في الالتزام به ابدا، فقد ذكر النراقي "ره" في مستنده من أن اخراج الدم بفصد أو حجامه أو سواك وحكّ وغيرها مكروه، وفاقا للخلاف والمبسوط وابن حمزة والشرائع، ونسبه في الدروس إلى الصدوق، وفي المدارك إلى جمع من الأصحاب، وهو مختار المدارك والذخيرة والمفاتيح وشرحه، أما الجواز: فلأصل، وصحيحة حريز... وأما المرجوحية فلموثقة يونس: عن المحرم يحتجم؟ قال: "لا أحبه" وللأخبار المستفيضة المانعة عن الاحتجام مطلقا أو بدون الضرورة أو الحكّ المدمي أو السواك كذلك، بالجملة الخبرية غير الناهضة لإثبات الزائد عن المرجوحية، خلافا للمفيد والسيد والنهاية والديلمي والقاضي والحلي والحلي، ونسب إلى ظاهر الإسكافي وإلى ظاهر الصدوق أيضا، فحرّموه، للأخبار المانعة المذكورة بجوابها<sup>(٢)</sup>.

و قد افتى بعض الاجلاء "دام ظله" في مناسكه بجواز الاحتجام بل التبرع بالدم في حال الاختيار على كراهة، مع ذهابه الى حرمة اخراج الدم في حال الاحرام<sup>(٣)</sup>.

وحكي عن بعض الاعلام "قده" أنه قال ان حمل ما دل على جواز الاحتجام على حال الضرورة الرافعة للتكليف، مستلزم لحمل المطلق على الفرد النادر، إذ لا وجه لان يقال عند السؤال عن احتجام المحرم بنحو مطلق "نعم" مع النظر الى حال الضرورة فقط، وإما حمله على مطلق المشقة وان لم تبلغ حد الضرورة، كما في هو الحال في إفطار الشيخ والشيخة،

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٥

٢ - مستند الشيعة ج ص ٤٥

٣ - مناسك الحج ص ٩٦

وقد تقدم نظيره في التظليل، فهو وان لم يوجب الحمل على الفرد النادر ويكون المراد من عدم الاستطاعة في بعض روايات الباب، نظير ما في قوله تعالى حاكيا قول خضر (عليه السلام) -وعبر عنه بقوله عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناها من لدنا علما- لموسى (عليه السلام) مع الذي "انك لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" أي يشق عليك ولا بعد في هذا الجمع، الا أنه يقوى في النفس ان يحمل المنع من الاحتجام على ما يلزم ازالة الشعر، والا فهو في نفسه جائز، والشاهد عليه قوله في رواية حريز "لا بأس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق أو يقطع الشعر" إذ لو كان ممنوعا في نفسه لما حدّ جوازه بالانجرار الى محرم آخر، وهو حلق الشعر او قطعه، وحينئذ يحمل روايات المنع عنه ما لم يخف على نفسه على الكراهة، وسيأتي منه أنه اختار جواز اخراج الدم في حال الاحرام على كراهة ايضا<sup>(١)</sup>.

اقول: ما ذكره في تقريب اختياره للقول بالكراهة وان كان متينا، لكن معناه أنه لو لم يكن نفي البأس في صحيحة حريز مغيى بعدم حلق الشعر او قطعه تعين الحمل على الجواز في حال المشقة وان لم تصل حد الضرورة، لكنه ليس كذلك، فانه ليس حمل قوله "يخاف من التلث" او قوله لا يستطيع الصلاة" من الجمع العرفي.

هذا كله في حكم الاحتجام، وأما حكم اخراج الدم فتدل على حرمة اخراج الدم عدة من

الروايات:

منها: صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم كيف يحك رأسه- قال بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر<sup>(٢)</sup>.

و منها: رواية محمد بن عمر بن يزيد عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بحك الرأس واللحية ما لم يلق الشعر وبحك الجسد ما لم يدمه<sup>(٣)</sup>.

نعم لا يظهر من الروايتين أكثر من حرمة الادماء بسبب الحكّ وما يشبه الحكّ، فلا يشمل الادماء بمثل الحجامة او الاستيائك.

و منها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يصارع هل يصلح له قال لا يصلح له مخافة أن يصيبه جراح أو يقع بعض شعره<sup>(٤)</sup>،

<sup>١</sup> - كتاب الحج ج، ص: ٥٥٥

<sup>٢</sup> - وسائل الشيعة؛ ج، ص: ٥٣٣

<sup>٣</sup> - وسائل الشيعة ج ص ٥٣٤

<sup>٤</sup> - وسائل الشيعة ج ص ٥٦٣

وظاهر مخافة اصابة الجراح هو خوف خروج الدم، ولم يقل احد بالمنع من الجرح ولو من دون خروج الدم، ولكنه لا يستفاد منها اطلاق في المنع من اخراج الدم، وقد تقدم الكلام في دلالة "لا يصلح" على الحرمة وعدمها.

و منها: صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يستاك قال نعم ولا يدمي<sup>(١)</sup>، ويأتي فيها الاشكال في استفادة الاطلاق منها.

و منها: صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم هل يصلح له أن يستاك قال لا بأس ولا ينبغي أن يدمي فمه<sup>(٢)</sup>، والاستدلال بها على حرمة الادماء مبني على ظهور كلمة "لا ينبغي" في الحرمة، ولو منعنا من ذلك فلا اقل من عدم دلالتها على الكراهة فلا يرفع اليد لأجلها عن ظهور بقية الروايات في الحرمة.

هذا ولكن حكى عن بعض الاعلام "قده" أنه ذكر أن التعبير بلا ينبغي مع الاذن فيما يلازمه غالبا يشعر أو يؤيد الجواز، فحينئذ يحمل النهي عن الادماء في صحيحة الحلبي على الكراهة<sup>(٣)</sup>.

و فيه ان الاستيائك لا يلازم الادماء غالبا، وانما يلازمه في من كان يعاني من ضعف اللثة، فلا وجه لجعل ذلك قرينة على حمل النهي في صحيحة الحلبي على الكراهة.

و أما ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار في المحرم يستاك؟ قال: نعم، قلت: فإن أدمى، يستاك؟ قال: نعم، هو من السنّة<sup>(٤)</sup>، فلو فرضت دلالتها على جواز الاستيائك المؤدي الى خروج الدم، فيكون هذا حكما خاصا بالاستيائك، لكونه من السنّة، ولا يكشف من جوازه بل وجواز الحجامة جواز اخراج الدم مطلقا، ولا يبعد أن يكون ظاهرها جواز الاستيائك المؤدي الى خروج الدم فيما اذا لم يتيسر له عادة الاستيائك بنحو لا يوجب خروج الدم.

و أما ما ذكر صاحب الجواهر (من أن ظاهر هذه الصحيحة معرض عنه لدى الاصحاب، فانها تدل على كون الاستيائك من السنة وان انجر الى الادماء، ولا قائل بها للإجماع على كراهته في فرض الادماء، فينبغي طرحه أو حمله على صورة عدم العلم بالإدعاء، فلا تعارض روايات حرمة الادماء<sup>(٥)</sup> فيرد عليه أنه لم يثبت اجماع تعبدي على كراهة الادماء المسبب عن

١ - وسائل الشيعة جص ٥٣٤

٢ - وسائل الشيعة جص ٥٣٤

٣ - كتاب الحج ج، ص: ٥٥٥

٤ - وسائل الشيعة جص ٥٣٤

٥ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٤٠٩

الاستيائك فيما لا يتيسر للمحرم لضعف لثته استيائك لا يؤدي الى خروج الدم، وعليه فنلتزم بعدم النهي عنه ولو بنحو الكراهة في هذا الفرض، وان ثبت اجماع تعديدي على ذلك فيمكن توجيه الرواية حينئذ بكون مدلولها أن الاستيائك سنة، فيتزاحم في فرض استلزامه لخروج الدم مع كراهة اخراج الدم، ويستفاد من هذه الرواية كون ملاك استحبابه اشد من ملاك كراهة اخراج الدم، حيث رغب في الرواية في الاستيائك حتى في هذا الحال.

و قد يستدل على جواز الادماء بموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه، قال: يحكّه، فان سال الدم فلا بأس<sup>(١)</sup>، والجواب عنه بأن دلالتها على جواز الادماء اختيارا موقوفة على ظهورها في جواز اختيار مرتبة شديدة من الحك توجب خروج الدم وان كانت حاجته تندفع باقل من ذلك، ولكن لا يظهر منها ذلك، اذ لعل المراد منها جواز الادماء في فرض عدم اندفاع تأذيه الا بذلك، كما يقال انه الغالب في من به الجرب، نعم ذكر بعض الاعلام "قده" مضافا الى عدم الداعي إلى الحك الزائد المفضي إلى السيلان عند اندفاع الأذية بما دونه، فحينئذ لا يدل على جواز الإدماء حتى ينافي ما تقدم من المنع عنه، واما حملها على خصوص حال الضرورة كما في الوسائل وغيره فان كانت بمعنى مطلق المشقة فلا بعد في ذلك، واما إذا كانت بمعنى الضرورة المبيحة للمحظورات فبعيد<sup>(٢)</sup>.

كما يستدل على جواز الادماء برواية الحسن الصيقل انه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم تؤذيه ضرسه أيقلعه؟ فقال: نعم، لا بأس به<sup>(٣)</sup>، بتقريب أن قلع الضرس ملازم غالبا لخروج الدم، ولا وجه للحمل على الضرورة، لكون الأذية اعم منها، بل المراد هو ما يحدث معه داع عقلائي على القلع.

و لكن الحسن بن زياد الصيقل مجهول، نعم قد روى عنه بعض اصحاب الاجماع ولكن لم تتم عندنا نظرية توثيق مشايخ اصحاب الاجماع، فسند الرواية ضعيف، كما أنها لا تدل الا على جواز الادماء الناشء من قلع الضرس التي تؤذي المحرم. و من هنا اتضح أننا لم نجد ما ينافي ظهور الروايات السابقة في حرمة الادماء، وان مر أنه لا يوجد اطلاق في تلك الروايات لحرمة الادماء، وانما تدل على حرمة الادماء الناشء من الحك ونحوه، فلا يشمل مثل الحجامة والتبرع بالدم.

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٣٢

٢ - كتاب الحج ج، ص: ٥٥٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٦٤

و أمّا الكفّارة فلم تذكر في شيء من الروايات كفّارة للادماء، فلا كفارة فيه، وان كان  
الأحوط الأولى ذبح شاة لأجل رواية عبد الله بن الحسن عن جده عن علي بن جعفر عن أخيه  
(عليه السلام) لكل شيء جرح من حركك فعليك فيه دم تهريقه حيث شئت، وقد مر  
الكلام في سنده ودلالته فلا نعيد.



## فهرس المطالب

١٠	مقدمات الاحرام.....
١٠	فصل في مقدمات الإحرام:.....
٥٩	كيفية الاحرام.....
٥٩	الأمر الأول: النية.....
٦٣	الأمر الثاني: التلبية.....
٦٨	نظرية تعويض السند.....
١٠٧	الأمر الثالث: لبس الثوبين.....
١٢٧	تروك الاحرام.....
١٢٧	١- الصيد البري.....
١٧١	٢- مجامعة النساء.....
٢١٦	٣- تقبيل النساء.....
٢٢٦	٤- مس النساء.....
٢٢٩	٥- النظر الى المرأة وملاعبتها.....
٣٣٢	٦- الاستمنا.....
٢٤٣	٧- عقد النكاح.....
٢٦٩	٨- استعمال الطيب.....
٢٩١	٩- لبس المخيط للرجال.....
٣٠٤	١٠- الاكتحال.....
٣١٣	١١- النظر في المرأة.....
٣١٨	١٢- لبس الخف والجورب.....

- ١٣- الكذب والسب..... ٣٢٣
- ١٤ الجدل..... ٣٢٤
- ١٥- قتل هوام الجسد..... ٣٥٧
- ١٦- التزين..... ٣٧٣
- 17- الأدهان..... ٣٨٧
- ١٨: إزالة الشعر عن البدن..... ٣٩٣
- الاستثناءات من حرمة إزالة الشعر..... ٤٠١
- ١٩- ستر الرأس للرجل..... ٤٢٣
- ٢٠: ستر الوجه للنساء..... ٤٣٩
- ٢١- التطليل للرجال..... ٤٥٢
- ٢٢- إخراج الدم من البدن..... ٤٩٠